

Julius Evola

REVOLTA
împotriva
LUMII MODERNE

Ediția a patra revăzută
Studiu introductiv de Claudio Risé
Anexe de A. Grossato, R. Melchionda, G. Monastra
Bibliografii îngrijite de G. Casalino, R. Fondi, A. Morganti,
G. Monastra, C. Mutti, C. Risé, V. E. Vernole

Traducere de: Cornel Nicolau

Copyright © Editura ANTET XX PRESS pentru prezenta traducere în limba română
Copyright © 1969-1998 by Edizioni Mediterranee
Titlul original: *Rivolta contro il mondo moderno*

Redactor: Georgeta Geantă
Tehnoredactor: Aurelian Ardeleanu
Coperta: Ion Năstăse

ANTET XX PRESS

Ediție în limba română

RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO

Traducere de Georgeta Geantă

Ediție în limba română

Copyright © 1969-1998 by Edizioni Mediterranee

Titlul original: *Rivolta contro il mondo moderno*

ISBN 973-636-108-X

Ediție în limba română

Nota Redactorului

Sfârșitul secolului douăzeci – secolul ideologiilor, al totalitarismului, al celor două războaie apocaliptice, al exterminărilor în masă – se încheie cu un bilanț care este și un prilej de meditație. În ciuda optimismului excesiv pe care-l afișăm, respirăm un aer de „criză” care nu cuprinde numai aspectele politice, ci și pe cele economice și sociale, mai ales pe cele psihologice și spirituale. Orice s-ar spune și s-ar scrie în legătură cu aceste lucruri, omul de la sfârșitul celui de al doilea mileniu și-a pierdut acea încredere în el însuși și în propriile-i capacități pe care o avea în momentul trecerii de la secolul al XIX-lea la secolul XX, atunci când la orizont păreau a străluci „niște destine minunate, pline de promisiuni”, ce se voiau a fi sărbătorite prin acel *Ballo Excelsior* – Petrecere Nemaipomenită – pe care omul nostru ar vrea s-o repete – în totalul dispreț al ridicolului – la trecerea de la anul 1999 la anul 2000 ... Numai că – după cum o știm prea bine cu toții – așa ceva nu s-a întâmplat.

Iată deci că se cuvine să reluăm discuția despre ceea ce a fost definită drept „literatură de criză” – o întreagă serie de opere istorice, filozofice, sociologice dar și cu caracter narativ, care au apărut între sfârșitul primului război mondial și începutul celui de al doilea și în care civilizația occidentală era criticată până în temelii, erau criticate realizările și perspectivele ei, opere cât se poate de actuale astăzi dar fiind că ideile acelea au fost reluate, actualizate și dezvoltate de o nouă generație de autori.

Pentru aceștia – scrie Michela Nacci în lucrarea sa *Tehnica și cultura crizei* (Loescher, 1982) „investigația în legătură cu timpurile în care trăim făcea ca optimismul să fie considerat drept ceva iluzoriu sau de-a dreptul criminal și la fel și încrederea în viitor, speranța în niște schimbări. Cultura crizei are o viziune apocaliptică; aceasta pentru că valorile pe care ea le consideră drept fundamentale pentru o civilizație au dispărut iar lumea este bolnavă până în măduva oaselor și nu există decât două alternative. Este cu puțință să ieșim din această civilizație, adică să ne salvăm întorcându-ne la condițiile de mai înainte, altminteri ne așteaptă catastrofa, prăbușirea civilizației (aceasta în timp ce unii concepeau salvarea tocmai prin catastrofă la care se ajungea printr-un salt înapoi făcut pe neașteptate)”.

Acești critici – spre deosebire de ceea ce se crede – nu aparțineau uneia și aceleiași matrice culturale; aceștia erau Mann și Zweig, Hesse și Schweitzer, Ortega y Gasset și Huizinga, Musil și Valéry, Spengler și Péguy, Benda și Adorno, Freud și Berdjajev, Toynbee și Sombart, Scheler și Weber, D.H. Lawrence și Eliot, Bernanos și Svevo, Mumford și Carrel, A. Huxley și Burzio, Orwell și Keyserling, Rops și Heidegger. Și bineînțeles că mai erau și René Guénon și Julius Evola care prin pregătirea lor se situau uneori pe poziții asemănătoare, în parte, cu ale celorlalți iar alteori pe poziții diferite. După cum se vede, niște personalități demne de tot respectul ale căror puncte de vedere nu pot fi – astăzi – în nici un caz ignorate dat fiind că, în comparație cu timpurile lor, lucrurile nu s-au schimbat în mai bine ci în mai rău.

Revolta împotriva lumii moderne ocupă în lumea criticilor civilizației contemporane un loc și o importanță cu totul deosebite, o originalitate – s-ar putea spune – care a făcut ca această operă să nu fie dată uitării (lăsând la o parte tipicele excepții – Spengler, Ortega,

Benda, Huizinga – autorii citați mai sus sunt și acum renumiți și pomeniți, dar mai ales pentru alte opere de ale lor) fapt care îi conferă *Revoltei* o faimă și o răspândire neprevăzute chiar dacă acestea sunt dobândite pe îndelete și în mod subtil; acest lucru este dovedit de nenumăratele retipăriri ale ediției italiene și de tot mai numeroasele traduceri în alte limbi (până și în cele mai puțin scontate cum ar fi turca sau maghiara) și în țările cele mai puțin previzibile (ca Statele Unite, adică una dintre civilizațiile – simbol negativ luate drept țintă de Evola).

„Este vorba despre opera principală, care reprezintă în mică măsură cheia tuturor celorlalte” – astfel o definește autorul ei propunând-o spre retipărire editorului Franco Laterza în august 1947. „La drept vorbind – precizează el în lucrarea autobiografică *Drumul cinabrului* (1963) titlul nu corespunde conținutului, pentru că nu este vorba despre o scriere polemică (motivul polemic, „revolta” în caz că există este implicit o consecință evidentă) ci despre un studiu de morfologie a civilizațiilor și de filozofie a istoriei. Punctul de plecare este, desigur, denunțarea caracterului regresiv al lumii și al civilizației moderne; dar diferența esențială față de autorii de ieri și de azi care au exprimat idei asemănătoare invocând mai apoi, eventual, o reacție și o reconstrucție rezidă într-o extindere deosebită a perspectivelor și mai ales în indicarea punctelor de reper necesare pentru a se putea înțelege adevărata natură a lumii moderne și dimensiunea crizei acesteia”.

În realitate acest titlu îi fusese hărăzit cărții de la bun început. Într-adevăr, cu șaisprezece ani mai înainte, Evola scrisese – de data aceasta lui Giovanni Laterza – propunând publicarea «unei noi opere. Aceasta ar fi avut drept titlu ceva de genul „Revolta împotriva lumii moderne”. Ideea de bază a acestei opere era că dezvoltarea spiritului din vremurile străvechi și până în zilele noastre trebuie considerată – mult mai mult decât o „evoluție” – o involuție; și că s-a ajuns la o asemenea situație încât se impune o reacție categorică, altminteri am asista la un adevărat „apus al occidentului”. Tema aceasta care se pune pe seama lumii moderne este distrugerea oricărui punct de referință extraindividual, stingerea oricărei sensibilități „metafizice”, umanizarea fiecărui lucru, a fiecărei valori, a fiecărei viziuni» (scrisoarea din 16 septembrie 1931 din Karthaus, ca și precedenta din „*La Biblioteca esoterica*, Fondazione J. Evola, 1997, care cuprinde corespondența dintre Evola și Laterza îngrijită de A. Barbera). Așadar, nu este vorba numai despre o descriere a crizei în care se zbate lumea modernă, ci și despre o poziție activă și de luptă în stilul propriu lui Evola: chiar dacă suntem conștienți că ne aflăm la „sfârșitul unui ciclu” nu trebuie să stăm cu mâinile încrucișate și să așteptăm să se întâmple ce s-o întâmpla; „Cartea se încheie cu o concluzie ce cuprinde ideile unei eventuale reacții pentru întoarcerea la origini, pentru afirmarea unei spiritualități eroice și aristocratice și împotriva materializării și standardizării moderne a oricărei forme de viață” – îi mai explică autorul lui Laterza integrându-se astfel în „cultura crizei” – potrivit termenilor identificați de Nacci; dar aceste concluzii s-au modificat rând pe rând în următoarele ediții ale operei, în funcție de condițiile istorice externe – așa cum observă Roberto Melchionda într-unul din studiile sale din anexele acestei cărți – păstrând, totuși, o predispoziție „activă” pentru o revoltă care schimbă înfățișarea dar nu și substanța, adică – așa cum se afirmă în mod explicit în introducerea cărții – „o revoltă, nu polemică ci reală, pozitivă, a spiritului împotriva lumii moderne” (p. 32 a prezentei ediții).

„Sunt pe cale de a termina cartea” – spune Evola în aceeași scrisoare din 16 septembrie 1931. În luna noiembrie a aceluiași an Laterza îi face cunoscută lui Evola lipsa lui de interes pentru propunerea ce i se făcuse. Evola nu va mai repeta propunerea. A

încercat mai apoi cu Bocca, editor care i-a acceptat propunerea dar care la sfârșitul anului 1932 n-a mai putut tipări lucrarea lui Evola dat fiind că trecea printr-un moment de criză. Atunci Evola a încercat cu Hoepli și a avut, în sfârșit, noroc: după cum se știe, lucrarea avea să fie tipărită în primele luni ale anului 1934 (primele recenzii care i-au fost făcute în luna aprilie și au apărut în *Bibliografia fascistă și Italia care scrie*). Șpalturile cărții datează – așa cum reiese din corespondența cu Guénon de care se ocupă Alessandro Grossato în apendice – din septembrie 1933.

Am putea fi de-a dreptul uluiți de acea expresie „sunt pe cale de a termina lucrarea”: adică de a termina un studiu care în prima sa ediție conține 490 de pagini dense și – dacă nu greșim cumva – 852 de note cu referire la cele mai variate texte antice și moderne, mai ales străine. Aceasta în timp ce autorul lucrării combătea pe diferite fronturi polemico-gazetărești și editoriale. Publicase nu de mult *Fenomenologia indivizibilului absolut* (Bocca, 1930) scriere pe care o terminase de așternut pe hârtie în 1924; *Tradiția ermetică* (Laterza, 1931) care apăruse în parte în fascicule în *Krur*, în 1929; și *Masca și șnipul spiritualismului contemporan* (Bocca, 1932), lucrare ale cărei capitole fuseseră și ele publicate în parte ca articole de sine stătătoare în *Turnul*, în 1930. Se afla într-o situație personală nu prea clară, tocmai din cauza suspendării de către autorități a revistei sale bilunare, din pricina suspiciunii cu care era supravegheat de Ministerul de Interne și de Poliție, a încercării nereușite de a obține o colaborare regulată cu Institutul Enciclopediei Italiene. Practic vorbind, între luna iunie 1931 (când a fost suspendată publicația *Turnul*) și luna ianuarie 1933 (inceputul colaborărilor la cotidienele *Curierul Padan*, al lui Balbo și *Regimul Fascist*, al lui Farinacci, adică la niște publicații „oficiale”, ca să spunem așa, ale fascismului) Evola a scris foarte puțin; i-a venit în ajutor Giovanni Preziosi care i-a deschis ușile publicației sale lunare *Viața Italiană*, în martie 1931, când mai continua să publice în *Viața Nouă*, a lui Leandro Arpinati.

Acestea i se întâmplau între 32 și 35 de ani ... Astfel că tânărul Evola a avut timp să se dedice așternerii pe hârtie a *Revoltei*, lucrare care – așa cum s-a văzut deja – era aproape terminată la sfârșitul anului 1931, aceasta întrucât cele două cărți anterioare fuseseră deja publicate în zece numere ale ziarului *Turnul*. „După cum probabil veți fi știind” – îi explica lui Laterza în scrisoarea menționată mai sus – „eu conduceam ziarul *Turnul*. Acest ziar cuprindea o parte centrală doctrinară, de reacție împotriva lumii moderne (extrapolitică și doctrinară), o parte panoramică despre diferitele curente spiritualiste și, în sfârșit, o parte polemică politică (...) Dezvoltarea părții centrale – promisă prietenilor și abonaților – este determinată de cartea pe care v-o ofer și care trezește interes și pe această cale.” Pot fi amintite astfel ideile lui Evola – reluate și dezvoltate mai apoi în diferite capitole ale cărții – privind *Slăbirea puterii în Occident* (nr. 2), *Ierarhia tradițională și imanismul modern* (nr. 3 și nr. 4), *Ideea imperială* (nr. 5).

Ar mai fi de adăugat aici și faptul că Evola, în faza de încheiere a redactării *Revoltei* și în preajma apariției acesteia – și poate și pentru că el voia să-i pregătească terenul lucrării – publica articole și studii care nu erau, de fapt, altceva decât niște extrase sau parafraze ale unor pagini din carte sau reluări ale unor idei pe care le dezvoltă: de exemplu, în *Viața Italiană* – cele două ipostaze ale naționalismului (martie 1931) și raportul dintre universal și particular (aprilie 1931); în *Viața Nouă* – spiritualitatea păgână în Evul Mediu (iulie și noiembrie 1932) și declinul casteilor (ianuarie – februarie 1934); în *Nobletea Stirpei* – caracterul sacru al regalității (ianuarie 1932) și semnificația cruciadelor (iunie – iulie 1932); în *Curierul Padan* – raportul dintre tradiția eroică și sport (11 octombrie 1933), problema originilor romane (25 ianuarie 1934) și conceptul de *Sacrum Imperium*

(3februarie 1934); în *Regimul Fascist* – spiritul ludic, spiritul întrecerilor (18 ianuarie 1934) și epoca obscură (24 ianuarie 1934).

În ciuda acestei activități desfășurate sau care urma să fie desfășurată în paralel, ca să spunem așa, rămâne drept ceva impunător, colosal, opera de pregătire și organizare – atât intelectuală cât și materială – necesară pentru a trasa planul și a duce la bun sfârșit un text atât de complicat și de înnoitor. Ne-am putea întreba încă o dată unde anume va fi găsit autorul timpul necesar pentru a face aceste lucruri, implicat cum era el și în niște activități extraculturale (călătorii prin Italia și în străinătate, de la Viena până în Ischia și în Dolomiți); capacitatea sa de lectură rapidă și de asimilare trebuie să fi fost enormă, ca de altfel și cea de a coordona nemărginitul aparat de referință cuprinzând sute de texte din care foarte multe (engleze, germane, franceze) nu erau traduse în italiană.

Hinterlandul cultural – atât clasic cât și științific, atât cel de tip antropologic cât și filozofic – este impunător. Se pare că autorul a citit tot ceea ce i-a căzut în mână, s-a informat despre toate, punând bazele unei documentări a cărei importanță avea să fie recunoscută ca atare de cultura italiană abia cu multe decenii mai târziu, așa cum o dovedesc fără putință de tăgadă datele din multe cărți citate în notă. Fapt care face ca *Revolta* să se deosebească de celelalte texte ale „literaturii de criză”. Cel de al doilea aspect este așa cum am mai arătat – acela al *intenției precise*: autorul nu se limitează la a denunța lucrurile urâte și degradarea societății tehnologice a secolului XX numai dintr-un punct de vedere estetic, moral, etic, ci pe de o parte găsește motivele în decăderea generală a unui ciclu de civilizație, iar pe de alta arată în mod explicit care sunt valorile de contra referință pe care să ne bazăm pentru a porni o „revoltă”. Este evident că aceasta poate avea aspecte diferite în funcție de schimbările de conjunctură istorică: de la exterior la interior, de la politică la metapolitică, de la mărturie la atitudine existențială. Așadar, pe de o parte, *reconstruirea Lumii Tradiției* iar pe de alta, *descrierea involuției Lumii Moderne*; cei ce doresc niște referințe doctrinare solide le pot avea. Este evident, așadar, motivul pentru care Evola a indicat această operă ca fiind „cheia tuturor celorlalte”. Posedând hinterlandul cultural pus la dispoziție de *Revolta*, luările de poziție în legătură cu diversele probleme abordate de celelalte cărți ale lui Evola au o justificare teoretică înscriindu-se într-un plan global.

Firește că toate acestea se înscriu într-un context general de decadentă și involuție ce nu poate fi considerat cătuși de puțin optimist. „Salvarea” interioară a individului sau a unor mici grupuri nu putea fi, cu siguranță, văzută drept un element pozitiv într-un regim – cel fascist – care își propunea drept scop o „revoluție” a colectivității italiene, revoluție ce avea să îmbunătățească destinele patriei în interiorul cât și în afara acesteia. Acestea fiind spuse înțelegem motivația acelei „prefațe” stranii, în cursive și în numere romane, plasată mai înainte de index, care exprimă punctul de vedere al „editorului” în legătură cu înțelesul ce trebuie să fie dat unei cărți ca *Revolta* care, în 1934, „a apărut într-o țară ca Italia fascistă, care considera necesar să mobilizeze toate forțele într-o singură direcție, aceea a reconstrucției”. Cele trei paginuțe care nici măcar nu figurează în index trebuie să fi fost inserate în ultimul moment; scrise de mâna lui Evola (stilul este foarte ușor de recunoscut) l-au făcut pe Hoepli să se teamă și să evite un anumit gen de critici apriorice nu atât la adresa operei în sine cât mai ales la adresa autorului, critici care ar fi dovedit faima nu prea strălucită pe care o dobândise acesta după câțiva ani în urma polemicilor din *Imperialismul păgân* și *Turnul* („datorită expedientelor unor adversari de ai săi s-au format în jurul numelui autorului niște ciudate „complexe” create din pură imaginație și din neînțelegerea totală a gândirii acestuia”, p. 35). Un text semnificativ și

aproape necunoscut care a fost reprodus cu această ocazie pentru a se înțelege climatul în care a nimerit prima ediție a cărții și consecvența lui Evola care încă mai încuraja fascismul – așa cum o făcuse în *Turnul* și avea să continue s-o facă – să înainteze până dincolo de „destinul politic și social” al Italiei și să treacă pe alt plan: „Trebuie să acționăm cu seriozitate spre alte zări, să scrutăm până în străfunduri, cu curaj, căderea omului occidental, originea acestei căderi; forțele care o pot opri” (p. 36).

Structura *Revoltei* (reconstruirea valorilor originare ale Lumii Tradiției; descrierea revoluției Lumii Moderne) nu numai că o deosebește de celelalte opere ale „literaturii de criză” – așa cum s-a spus – dar o face să fie o carte mereu actuală, să trezească mereu interes, în ciuda unor aspecte legate de conjunctură care au fost, de altfel, corectate de autor în edițiile următoare. Dar ediția din 1969, pe care o prezentăm în substanță aici, are încă foarte multe de spus cititorului care a ajuns în anul 2000: ceea ce se poate citi în aceste pagini nu reprezintă numai bilanțul secolului XX, ci și al întregii civilizații omenești din care face parte și acest cititor. Turul de orizont; vastitatea referințelor, profunzimea raționamentelor, ca să nu mai vorbim de puterea evocatoare și de farmecul sugestiv al multor pagini, au în anumite capitole un sens profetic; după părerea celui ce scrie aceste rânduri aceste capitole sunt, mai ales, ultimele patru și încheierea. În lumina considerațiilor evoluiene este cu putință să se dea o explicație clară momentului în care trăim, ale cărui premise se revelau încă de pe atunci, din Anii Treizeci, sensibilității scriitorului. Acest lucru este scos în evidență și de către studiul introductiv mai ales în ceea ce privește nivelul colectiv dar eu aș vrea să mai adaug ceva care privește și sfera individuală: și anume că dacă Evola a dezvoltat aceste considerații în alte opere mai specifice, nu pot să nu fie citite în paginile finale ale *Revoltei* previziunile asupra modului în care omul modern își va accelera în mod exponențial frenezia în ceea ce privește viața activă, cum va proslăvi „munca”, va condamna orice „contemplație”, se va îndepărta de o Natură din ce în ce mai degradată, va înclina spre un „irealism” exasperat (care nu este altceva decât mania „realității virtuale” și a „internetului”); va înclina spre dezrădăcinarea familială, va face apologia inculturii și a permisivismului („este interzis a se interzice”), a ipocritei dictaturi al lui „corect din punct de vedere politic” și a catastrofalei absențe de principii.

„Concluziile” din *Revolta* retrimt, încă de la ediția din 1951 – așa cum s-a mai arătat în niște posibilități, cel puțin trei, care se deschid în „epoca-cea-din-urmă”: pe de o parte cele pe care Evola le definește drept „pământuri imobile”, adică populate de exponenții fie ei și necunoscuți ai Tradiției, care nu acționează dar mențin tradiția; apoi sunt cei care, deși reprezintă o minoritate, vor să reprezinte Tradiția în lumea modernă care le este ostilă și cu care nu vor să aibă de a face în nici un chip; aceștia trebuie să fie atenți – scria Evola în '51 – „să rămână în picioare într-o lume care stă să se prăbușească”; în sfârșit, sunt cei pentru care – se poate citi în cea de a doua ediție a *Revoltei* – „ultima resursă este capacitatea eroică. Ar fi vorba aici de a duce până la capăt (...) procesele cele mai distrugătoare ce se desfășoară în epoca modernă (...) Asta este ca și cum ai face ca o otravă să se întoarcă împotriva ta însuși. Ca și cum ai călări un tigrul.”

Am citat cuvintele din ediția 1951, pp. 470 – 471 și nu pe cele din ediția 1969, deoarece în acestea sunt evidente indicațiile clare ale lui Evola privind următoarele două cărți pe care intenționa să le scrie pentru cei ce ar fi făcut parte din a doua sau din a treia dintre posibilitățile menționate: adică *Gli uomini e le rovine* (Oamenii și ruinele) și *Cavalcare la tigre* (Călare pe tigrul) semnalate amândouă drept „în curs de apariție” în lista operelor autorului a editurii Bocca ce poartă data de 15 aprilie 1951. Pe care intenționa

să le scrie sau pe care le scrisese deja? Se pune aici problema de a rezolva o polemică ce revine în legătură cu valoarea și înțelesul ce trebuie date celor două texte, dacă sunt în antiteză sau sunt complementare? Cel de al doilea îl depășește sau este în opoziție cu el? Este expresia unei evoluții sau a unei involuții a gândirii evolienne?

Cu toate că *Oamenii și ruinele* a fost prima carte din cele două care a apărut în 1953, iar *Călare pe tigru* a apărut cu opt ani mai târziu, în 1961, putem spune acum fără nici o îndoială că aceste cărți – așa cum ar fi dat de înțeles cuvintele din *Revolta* ediția a doua citate mai sus – au fost concepute împreună; și nu numai atât; acum se poate afirma sus și tare că – așa cum se putea intui din lista mai sus-amintită a operelor pe care figura mai întâi *Călare pe tigru* și mai apoi *Oamenii*, în anul 1951 cartea care fusese deja scrisă era cea destinată dimensiunii interioare și anume *Călare pe tigru* în timp ce cartea destinată dimensiunii exterioare, *Oamenii și ruinele*, mai avea nevoie de completări, fapt care se va întâmpla în cursul anului 1952. Acest lucru este dovedit de o scrisoare din 26 noiembrie 1951 așternută pe hârtie de Julius Evola la puțin timp de la întoarcerea sa acasă după terminarea „procesului FAR” și adresată lui Giovanni Baresi din Trapani; în această scrisoare se afirmă că pentru cartea *Călare pe tigru* „n-am găsit încă un editor potrivit” iar acum „lucrez la o altă carte”, *Oamenii și ruinele*. În legătură cu această problemă n-ar trebui să existe echivocuri și nici argumente pentru o discuție polemică. În sfârșit, chiar dacă nu știm în ce măsură a modificat Evola în sens pesimist cartea *Călare pe tigru* în zece ani, este ca și cum el ar fi vrut să arate în aceste două cărți cele două „Căi” tradiționale: Calea Mâinii Drepte și Calea Mâinii Stângi.

Valoarea actuală a unei opere „omnicomprehensive” ca *Revolta* care – afirmă autorul în introducerea sa și o demonstrează și Roberto Melchionda în studiul din apendice – se bazează pe date „științifice” pentru a trage din acestea niște concluzii de cu totul alt gen, este tocmai aceea că este o operă care depășește cadrul unei conjuncturi istorice date (Anii 30, 50 și 70) devenind un fel de „viziune asupra lumii” care se bazează pe niște achiziții anterioare, adică teoria care se bazează pe Mit pentru a gira Istoria, teorie emisă de Bachofen și pe analiza simbolică dintr-o perspectivă „tradițională” care este preluată de Guénon. Două puncte de plecare sunt însușite de Evola și adaptate la propriile sale idei. Așa cum s-ar putea spune despre fundal că este o influență a gândirii lui Arturo Reghini – mai ales în prima ediție, din 1934 – asupra căreia s-a meditat și remediat profund și care influență a fost atenuată în mod treptat. Astfel încât metoda „critică” a lui Evola este originală; el însuși – într-o scrisoare adresată după război lui Mircea Eliade – definește această metodă drept „intermediară” – ceva aflat între metoda „ezoteriștilor” și cea a „savanților”, întrucât „spre deosebire de ezoteriști” el este preocupat „și de aceea de a produce o documentație *intrucâtva* satisfăcătoare din punct de vedere „științific”. Astfel că din acest punct de vedere *Revolta* va continua – în ciuda schimbărilor parțiale și secundare din Realitate – să aibă o semnificație proprie, profundă, și să prezinte o *Weltanschauung* coerentă tuturor celor care, deși au orientări spirituale diferite, „nu se simt din lumea aceasta”, și văzându-se ei obligați să trăiască în această lume aspiră la ceva deosebit și mai bun. *Revolta* oferă o perspectivă cu totul deosebită, nu propune închipuiri ciudate și zboruri pindarice, ci se referă la o lume care a existat aieveja și ale cărei urme se pot găsi prin texte și prin documente, nu este ceva de neimaginat. Cel puțin la nivel interior, în zilele noastre.

Ediția de față a *Revoltei împotriva lumii moderne* este cea de a patra ediție adevărată, pentru că cele apărute la diferite intervale începând cu toamna anului 1969

și până în anul 1997 sunt niște simple retipăriri ale ediției a treia – să tot fie o duzină – care au suferit modificări de copertă și nu de text; astfel că într-o perioadă de circa treizeci de ani opera principală a lui Evola a fost și cea care a cunoscut cea mai mare vânzare și difuzare cu un total de peste cincisprezece mii de exemplare.

Complexitatea și importanța *Revoltei*, ca text ce cuprinde gândirea evoliană, a necesitat o revizuire și o îngrijire pe măsură pentru ca lucrarea să fie adaptată timpurilor și exigențelor unui public nou.

Liniile directoare au fost următoarele:

1) textul a fost revizuit pentru a se elimina greșelile care persistau de trei decenii; au fost inserate cel puțin două fragmente și o notă ce fuseseră sărite și în unele cazuri a fost rectificată numerotarea acestora din urmă (într-adevăr, Evola, procedând la eliminarea unor note din ediția 1951, pierduse șirul); unele cazuri obscure datorate unor greșeli de culegere neobservate au fost rezolvate prin confruntarea cu prima și a doua ediție; în text și în note au fost traduse și puse între paranteze pătrate unele fraze într-o limbă străină sau în latină pentru a se permite o mai bună și o mai rapidă înțelegere a conceptelor exprimate în unele fragmente; în cazul revizuirii textelor *Lo Yoga della potenza* (Yoga puterii), *La dottrina del risveglio* (Doctrina trezirii) și *Tao-tê-ching* (dao-de-tzin) litera *ch* a devenit *sh*; au fost controlate de către specialiști nu numai citatele latine și grecești și grafia cuvintelor și numelor chinezești și arabe care la vremea lui Evola le luase din surse franceze, engleze sau germane; în mod deosebit, pentru cuvintele, titlurile și numele chinezești s-a adoptat transliterarea folosită în mod curent de acum în Europa și Italia (sistemul *pinyin*) cu excepția lui Lao-tzi și a cărții sale în timp ce în alte cazuri au fost folosite amândouă transcrierile sau numele italian cel mai obișnuit; au fost folosite în mod uniform cursivele, în cazul cuvintelor străine, iar cuvintele grecești – latinizate la vremea lor din exigențe tipografice – au fost citate în original;

2) în cazul notelor bibliografice au fost folosite următoarele criterii, adoptate deja în cazul *Tradiției ermetice*, un alt text foarte bogat în aparat de referințe; în ceea ce privește cărțile care au fost traduse ulterior și care au o ediție mai nouă și care se poate găsi, aceste sfonturi au fost indicate între paranteze pătrate; titlurile textelor citate de mai multe ori au fost reproduse mai clar în formă neabreviată, dat fiind că primul citat se afla adesea la o distanță de mai multe pagini; au fost reconstituite referințele bibliografice pentru unele texte – despre care s-a spus, în mod greșit, că fuseseră citate mai înainte – recurgându-se la edițiile 1934 și 1951 (motivul este cel menționat mai înainte: la tăieturile efectuate de Evola a diferitelor note nu a fost eliminat și cuvântul „cit.” și reconstruirea bibliografică); titlul textelor clasice, reprodus adesea abreviat ca de obicei, a fost redat mai explicit cu indicarea unor eventuale traduceri recente în italiană, dar numai pentru textele mai puțin obișnuite și mai rare și aceasta tot în scopul de a înlesni lectura cititorilor din generații mai noi; s-a controlat – acolo unde a fost posibil – locul paragrafului de referință înlăturându-se unele greșeli; a fost indicat – în cazul că a fost cunoscut – editorul textelor în italiană citat de Evola; au fost reintegrate aproape toate numele proprii ale autorilor citați, omise adeseori, pentru a se uniformiza criteriul de bază; în sfârșit, au fost adăugate – ori de câte ori s-a considerat necesar – note cu explicații și precizări mai ample;

3) bibliografia: s-a discutat mult în legătură cu problema oportunității sau nu a aducerii la zi a bibliografiei evoliene care – așa cum arăta în studiul său Roberto Melchionda – în mai multe ediții era în pas cu vremea dar care astăzi, la treizeci de ani de la ultima revizuire efectuată de autor, ar putea fi acuzată, în mod răuvoitor, că nu ține cont de cele mai noi achiziții „științifice”. Soluția aleasă a fost aceea de a nu se interveni

asupra notelor inițiale – decât din motivele arătate mai sus – lăsând cartea așa cum Evola a vrut să fie aceasta după ultima revizuire efectuată de el; dar în același timp, la sfârșitul fiecărui capitol al celor două părți, a fost dată o bibliografie cu referire la temele tratate potrivit unui triplu criteriu care a făcut referire numai la textele în limba italiană disponibile în mod obișnuit: pe de o parte opere care întăresc, garantează și justifică ideile autorului; pe de altă parte, opere care deși nu se încadrează în mod ortodox într-o viziune „tradițională” dezvoltă punctele de vedere respective și nu le contrazic; și, în sfârșit, opere care deși au fost scrise de autori aparținând altor curente de gândire oferă un material documentar foarte util în măsură să stea la baza unor analize ulterioare și a unor speculații pe linia celor expuse în *Revolta* (metodă folosită, de altfel, de însuși Evola în cartea sa). Această alegere a fost hotărâtă nu atât pentru a se preveni „critica” operației de neaducere la zi cât pentru a se oferi cititorilor celei de a patra ediții noi puncte de referință intelectuală și prilejul de a reflecta pentru a extinde *Weltanschauung*-ul *Revoltei*, precum și întru demonstrarea faptului că Julius Evola nu este câtuși de puțin un izolat în cultura de astăzi – așa cum le-ar plăcea unora să facă să se creadă – ci este, cu siguranță, un *unicum*, dar alături de opera sa principală pot fi așezate numeroase alte scrieri care împărtășesc multe puncte de vedere și intuiții făcând să se lărgescă orizonturile pe baza unor noi progrese, cercetări, speculații. De altfel, Evola însuși a oferit o indicație în acest sens și anume atunci când în introducere la *Revolta* afirmă că o dată ce au fost date în carte „principiile directoare” acestea pot fi folosite de „cei ce doresc drept bază pentru a ordona și a aprofunda mai apoi din punct de vedere tradițional subiectul domeniilor tratate dezvoltându-l într-o măsură ce nu poate fi realizată în economia operei de față” (p. 32). Fapt care poate fi înțeles drept o încurajare de a se continua lucrul, dar și ca o referire la planul de aprofundare și actualizare a materialului bibliografic.

4) părți adăugate; ni s-a părut necesar să adăugăm premisele editoriale și evoluțiile la edițiile din 1934 și 1951, fișa anexată la prima ediție și fragmentul eliminat, în aparență fără motiv, din cap. 3 al Părții întâi al ediției din 1934, nu numai pentru că reprezintă un material documentar sau din motive de completare, dar pentru a înlesni intrarea în climatul în care a fost gândită și publicată opera; lungul citat din Tao-te-ching – versiunea din 1923 cu care începea Partea întâi – a fost înlocuit cu versiunea din 1959 actualizată;

5) aparatul critic a fost gândit în așa fel încât să se pună în valoare textul, să fie inserat în cultura timpului său, să facă să se înțeleagă importanța și complexitatea textului; studiul introductiv a fost încredințat unui cercetător – critic specialist în timpuri moderne – așa cum este Claudio Risé – în timp ce cele trei studii din apendice tratează despre: legătura cu contribuția lui René Guénon care a revizuit șpalturile *Revoltei* – pe care Evola i le trimitea din Cairo – moment care n-a fost niciodată analizat în mod temeinic de nimeni și din care Alessandro Grossato scoate niște elemente importante și unele polemice; ecoul internațional pe care l-a avut în mediile „tradiționaliste” din Anii Treizeci și Patruzeci și despre care Evola ne-a spus prea puțin și tot despre care Giovanni Monastra ne oferă un cadru variat și bogat în informații inedite la care adaugă și recenziile și studiile ce i-au fost dedicate *Revoltei* nu numai de către Benn (despre a cărui activitate de verificare a traducerii în germană a cărții s-a știut abia de curând) și un lung text inserat inițial de Evola în apendicele din prima ediție a scrierii *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca), din 1968, dar și scrieri datorate lui Guénon, Eliade și Coomaraswamy; confruntarea efectuată de Roberto Melchionda între diversele ediții (cele trei în italiană și cea tradusă în germană) pentru a scoate în evidență nu numai deosebirile dar și *motivele* care l-au determinat pe

autor să facă o anumită schimbare, tăietură, corectură, modificare până și a unui singur cuvânt; o muncă migăloasă – cea efectuată de Melchionda – o muncă ce s-a dovedit a fi una revelatoare, ireproșabilă, cum n-a mai fost făcută vreodată și de o importanță fundamentală pentru viitorii cercetători ai acestei cărți;

6) indexurile: toate volumele care apar în colecția „Opere de Julius Evola” au un „index al numelor”, fie că l-au avut inițial fie că nu. Pentru orientarea într-o carte ca *Revolta* au fost necesare diferite tipuri de indexuri: nu numai cele ale numelor (și nu numai cele ale autorilor, ca mai înainte) dar și cele ale cărților sfinte și ale locurilor citate. În acest fel ne-am gândit să satisfacem toate exigențele în materie de cercetare.

O muncă de acest gen – cu siguranță imperfectă și care poate suferi corectări în viitor – a fost lungă și grea, mai ales pentru imposibilitatea de a-i acorda tot timpul, cum ar fi fost necesar. Ducerea ei la bun sfârșit – în ciuda multor obstacole întâlnite – a fost posibilă numai datorită ajutorului dezinteresat și a admirabilei disponibilități a mai multor prieteni cărora le mulțumesc aici în mod public:

- Lui Claudio Risé – pentru ca a acceptat imediat – și cu mare entuziasm – greaua sarcină de a scrie introducerea la opera principală a lui Evola având grija de a-i scoate în evidență originalitatea, valoarea, spiritul de previziune;
- Lui Giovanni Monastra, nu numai pentru studiul său, ci și pentru că a fost *magna pars* în cercetarea textelor bibliografiei adiționale, precum și pentru sfaturile și sugestiile date în mod continuu;
- Lui Claudio Mutti – pentru verificarea cuvintelor și a frazelor grecești și latinești (și a traducerii acestora), pentru explicarea textelor clasice și pentru indicațiile din bibliografia adițională;
- Lui Angelo Iacovella – pentru verificarea cuvintelor arabe și pentru că a propus și a realizat mai apoi, personal, mai multe indexuri din carte;
- Lui Alessandro Grossato – pentru angajamentul de care a dat dovadă în studiul său și pentru indicarea valorii simbolice a imaginii alese pentru copertă;
- Lui Roberto Melchionda – pentru ajutorul, încurajarea și rezultatul excelent obținut de studiul său;
- Lui Silvio Vita – nu numai pentru verificarea cuvintelor chinezești și japoneze, dar și a unor citate (fapt care a permis identificarea câtorva *lapsusuri* evoliene);
- Lui Giandomenico Casalino, lui Roberto Fondi, lui Adolfo Morganti și lui Vittorio Emanuele Vernole – pentru contribuția lor la bibliografiile complementare.

Numai datorită contribuției lor am putut realiza această a patra ediție a *Revoltei*, așa cum îmi pusesem mai demult în gând.

Gianfranco de Turris
Roma, iulie – octombrie 1998

Evola sau victoria Revoitei

Claudio Risé

Dacă o recitești în zilele noastre, cartea *Revolta împotriva lumii moderne* lasă să se întrevadă o victorie, o victorie împotriva lumii moderne, a lui Julius Evola și a celor care au simțit și gândit la fel ca el. Firește că este o victorie nu consacrată o dată pentru totdeauna, o victorie pentru care se luptă încă mult și bine, dar care a făcut ceva drum în ce privește acea „revoltă” pe care o propunea el – cu curaj intelectual și moral – și la care și-a adus o contribuție de valoare.

Aspectele esențiale ale lumii moderne pe care Evola le descria cu luciditate în acest text au devenit protagonistele crizei acestei lumi. Care criză se prezintă astăzi într-un mod destul de diferit, pentru că este mult mai avansată și determinată decât acea „decadență exprimată în „literatura crizei” în care se naște, în mod cronologic, *Revolta* evoliană. De de care Evola se delimitează încă de la început. Și de Spengler, mai-marele genului, cărui îi reproșează (în *Drumul cinabruului*) „lipsa dimensiunii metafizice care reprezintă esența oricărei *Kultur* autentice”¹

Dar se delimitează și de ceilalți „fie că se cheamă Massis, Keyserling sau Benda, Roy sau Ortega y Gasset sau Huizinga ... cu toate că aceștia aparțin spiritualității lumii pe care o critică, lumii moderne, iar situațiile la care ar trebui să se refere fie că le ignoră fie că le evită temându-se să nu fie acuzați de reacționarism și de anacronism”².

Opera crizei, pe care Evola o simte apropiată (o va introduce mai apoi în Italia) este *Criza lumii moderne*, de René Guénon, pentru că autorul posedă acea referire la Tradiție care (deși exprimată, în parte, într-un mod diferit de cel al lui Evola) reprezenta pentru autorul *Revoitei* baza indispensabilă pentru constituirea unei teze autonome față de acea „lume modernă” ale cărei decadență și criză se voiau a fi descrise. Decadența și criza și au continuat drumul și au fost analizate cu atenție de către diferitele științe omenești în niște medii cât se poate de îndepărtate de Tradiție și de informațiile privind diagnosticul, prognoza și terapia în legătură cu criza lumii moderne. Și tocmai poziția centrală pe care criza lumii moderne a ocupat-o de atunci în știința contemporană dovedește – după părerea mea – în mod semnificativ îndrăzneala propunerii *Revoitei* și drumul parcurs de aceasta nu în domeniul cererilor de principiu ci în acela al descrierii fenomenelor.

* * *

Primul actor al crizei lumii moderne este, firește, chiar supusul acestei lumi, individul, născut o dată cu umanismul și axat pe propriul său Eu. „Centru iluzoriu” – cu nota Evola – deoarece este „centrul muritor al trupului” (pp. 355-356), creator „o dată cu artele și științele profane” de „adevăruri și legi marcate de contingentă și caducitatea ce caracterizează tot ceea ce aparține lumii devenirii”. În *Revolta împotriva lumii moderne*, Evola subliniază falsa omnipotență a supusului lumii moderne și a friabil

sale științe anticipând niște considerații care se pot găsi și astăzi în centrul gândirii și criticii postmoderne. O critică ce pleacă de la istoriografia antiumanistă a lui Michel Foucault cu a sa concisă contestare a poziției centrale a supusului și a concepției liniare a istoriei în care s-ar desfășura acțiunea sa.

Foucault a ilustrat în operele sale construcția retorică a aceluia supus, fracturile epistemologice datorită cărora acțiunea sa dobândește coerență și liniaritate, camuflarea „microfizicii puterii” moderne și a mijloacelor inchiziției – recompensă și represiune – cu ajutorul cărora puterea se știe gospodări și extinde. Astăzi lucrările sale constituie bazele solide ale acestei galaxii, multiformă și uneori nebuloasă, dar cu siguranță reprezentativă pentru spiritul timpului care strânge laolaltă producția postmodernă. De altminteri, antropologia structurală și lingvistică demonstraseră deja (grație lui Lévi-Strauss și Saussure) natura „efectului de suprafață” a supusului-individ, dominat în realitate de niște legi și structuri despre care instrumentul său specific – conștiința – nu știe nimic. Așa după cum Nietzsche – de la care a pornit cercetarea foucaultiană – denunțase natura de „mască” a supusului și a conștiinței acestuia. În sfârșit, întreaga filozofie a cunoașterii din ultimii cincizeci de ani a pornit război – de pe poziții și cu arme diferite – împotriva superiorității *Cogito*-ului cartezian pe care se baza puterea științei supusului lumii moderne.

Mai apoi, o dată cu Jung, psihologia profundului a dezvăluit până la urmă lipsa de consistență a superiorului Eu: centrul tot mai nesigur și provizoriu al domeniului conștiinței, acesta nu poate acționa în mod eficace și echilibrat decât dacă se deschide în fața aceluia autentic Centru al personalității conștiente și inconștiente, Eul, care reprezintă și receptaculul imaginilor superioare ale alternanței lumii, arhetipurile inconștientului colectiv, reprezentările constante ale acelei „supralumii” (*Revolta*, pp. 156-157) asupra căreia se pot deschide viziunile noastre profunde. Separarea oficială, caracteristica lumii moderne laicizate, dintre Eul individual și forțele suprapersonale și eterne este considerată de psihologia profundului drept firavă și patologică și reversul „procesului de identificare” parcurs activ de reunirea individului cu societatea de care aparține și cu forțele superioare care pun în mișcare și inspiră acțiunile individului și societății.

* * *

De o mare perspicacitate pentru anii în care a scris *Evoa* este o altă revelație care va fi mai apoi revendicată de sociologie și de gândirea politică mai radicală în epoca târzie a modernității și postmodernității: și anume acel caracter de „anorganicitate” pe care-l are universul eului al modernității. „Nu va mai exista viață nici în interior nici în exterior, va exista numai construcție”. Și aici se prefigurează acel univers al născocirii de obiecte, de moduri de a gândi și de a exista care va fi mai apoi descris de sociologie prin anii 90 (o dată cu Giddens îndeosebi). Într-o lume care a tăiat, în numele rațiunii, orice comunicare cu un univers simbolic identitatea nu mai este dată de legătura cu acest univers, ci de consumul de produse fabricate, chiar și de tip intelectual, psihologic și de comportament. O atitudine care – așa cum observă *Evoa* cu o precizie clinică – îmbracă, în viteza și frenezia ei, niște aspecte de manie: aceasta deoarece mania, atitudinea euforică, este singurul refugiu iluzoriu în care omul modernității – care a rupt legăturile cu realitatea nonaparentă, substanțială – speră să-și afle loc pentru a scăpa de descurajarea căreia îi este dat să devină (așa cum se întâmplă mereu, dacă nu intervin cumva alte produse fabricate și anume psihoterapeuticele) dispărare.

* * *

Dar și anorganicitatea lumii moderne – la fel ca omnipotența cerebrală a supusului acestei lumi – pare a se întoarce pe dos în zilele noastre. Niște fenomene complexe, cum ar fi ceea ce în concepția antropologică este numit „primordialism” (cu recidivele sale politico-spirituale: recuperarea culturilor tradiționale), cu a lor revendicare a legăturilor primordiale, valorificate ca fiind niște purtătoare ale simbolurilor tradiției culturale și spirituale a unui popor și a unei țări, tind să îndepărteze acea sterilă „anorganicitate” care – după ce a intoxicat cu universul ei contrafăcut lumea modernă – marchează astăzi sfârșitul acestei lumi.

Firește că puterile lumii moderne luptă în orice chip împotriva acestor mișcări acuzându-le de obscurantism. Ideea centrală a unor astfel de atacuri cât se poate de incoerente și înfrumusețate din punct de vedere științific este aceea că ar fi vorba despre niște impulsuri „regresive” care ar vrea, chipurile, dar nu vor putea, să facă în așa fel încât lumea să dea înapoi, să se întoarcă la stadiile precedente ale istoriei omenirii. Fapt e că în ciuda acelorși dezmințiri din domeniul științific – înregistrate mai cu seamă în fizica postatomică – gândirea lumii moderne nu a renunțat (și de fapt nici nu poate s-o facă pentru că ar însemna să se autolichideze) la ideea „timpului liniar” pentru a accepta ideea „timpului ciclic” sau de „durată” care este ideea proprie gândirii tradiționale, a teoriei „realiste” a observației istorice (opusă celei iluministe) și a curentelor științifice care s-au dezvoltat începând din anii Treizeci. Dar în ciuda unei anumite propagande desfășurate grație puterii uriașe de care mai dispun susținătorii epocii târzii a lumii moderne, anatema „regresiunii” nu este în măsură să oprească o tendință care devine din ce în ce mai clară în conștiințe și încă și mai mult în inconștientul colectiv al oamenilor și al popoarelor. Ba chiar, cu cât acuzarea privind faptul că se privește în trecut devine insistentă și stridentă, cu atât mai mult interesul pentru modelele precedente de cultură și pentru imaginile transpersonale care le inspiră devine – mai ales în rândul tinerilor – constant și hotărât.

Aceasta pentru că ei, tinerii mai ales, sunt cei ce suferă efectul slăbirii și pierderii de identitate produs de universul contrafăcut al lumii moderne și de dispariția inițierilor (*Revolta*, pp. 356 – 357) ce caracterizează acest univers. Generațiile precedente au putut să schimbe identitatea, sensul unei apartenențe și al unui destin grație puterii banului, puterea burgheză punând capăt neliniștilor spiritului cu promisiuni în legătură cu soarta sufletului, promisiuni oferite de bisericile secularizate – brațul religios al lumii moderne. Dar pentru noile generații nu mai există nici măcar garanția puterii banului: resursele naturale au fost secătuite, pământul este de acum – și fizic vorbind – acel Tărâm Pustiit, acea *Waste Land*, pe care domnește o suveranitate care putrezește. Regenerarea, mântuirea, reprezintă acum o exigență vitală; și nu întâmplător ciclul Graalului (căruia Evola i-a acordat o atenție deosebită) și imaginea lui Parsifal trezesc din ce în ce mai mult interesul și dragostea tinerilor.

* * *

Dar de ce oare, am impresia că puterea germinatoare a Revoltei lui Julius Evola s-a transformat de acum în Luptă și lasă să se întrevadă posibilitatea Victoriei împotriva lumii moderne? Pentru că – așa cum Evola nu uită să observe – această lume modernă, egoistă intelectualizată, anorganică, laicizată este lumea occidentală. Este proiectul umanismului european realizat mai ales datorită succeselor sale economice și sociale obținute de

revoluțiile burgheze, de revoluția industrială și susținut de resursele economice și politice jefuite în urma cuceririlor imperialiste făcute de Statele burgheze. Dar în lumea globală, postmodernă, Occidentul „modern” reprezintă doar o parte a acestei lumi; o parte debilitată din punct de vedere cultural și politic și – simptom interesant – mai slabă decât marile civilizații „tradiționale” (nonlaicizate, nondemocratizate) până și în domeniul său preferat: dezvoltarea economică. În epoca ce se voia a fi cea a „sfârșitului metafizicii” și „morții Sacrului (și deci și a Naturii care-l reprezintă) Occidentul laicizat și rațional și gândirea sa fără vlagă” apar ca fiind asediate de niște continente dispunând de culturi solide. Iar cererea de resacralizare a lumii exprimată de acestea își află ecoul în Occident, la toți cei pe care modernitatea i-a privat de identitate.

La tineri, bineînțeles, așa cum am mai spus. Dar și la toate acele popoare și la acele culturi și la acele națiuni care – așa cum foarte bine o spune Evola – au fost private de legitimitate și de recunoaștere din partea lumii moderne. Aceste lucruri s-au întâmplat, din punctul de vedere al formelor politice, în momentul lichidării Sfântului Imperiu – entitate transpersonală ce reprezenta cultura (înțelesă în sens antropologic și spiritual) continentului european și forțele transcendente prezente și active în cultură, același moment în care Imperiul a fost înlocuit cu Statele naționale.

În acest fel, o comunitate de popoare având o istorie comună era înlocuită de egoismul Statului modern (cea mai rea dintre instituții, cum o definește psihanalistul Edward Glover) care nu mai reprezintă „forma internă” a națiunii, ci orânduirea juridică formală, cu totul străină națiunii ... Și nu se mai adună acea sevă simbolică, acea vlagă a sfintei uniri a pământurilor și a istoriilor pentru a face loc aceluși proces de birocratizare politică și represiune judiciară pe care l-au descris atât de bine Weber și Foucault. Dar și acest proces pare să se fi încheiat. Națiunile, națiunile organice – comunități de pe același pământ, de aceeași stirpe și aceeași cultură – deposedate nu numai de teritoriu și de populație, dar și de numele națiunii pe care Statul burghez a anexat-o pentru a cuceri adevărata populară (și imaginea juridică, ce a slujit dintotdeauna puterii, este faimosul „plebiscit de toate zilele” al lui Renan), ei bine, națiunile se revoltă. Ne aflăm în faza trezirii etnice, de înflorire a acelor naționalisme organice și al încălțitului sistem polemologic ce le-a dat viață, care sleiește vloga aceluși aservit politic iluminist și mercantil și groparul Imperiului: Statul național.

Astfel că secolul se sfârșește cu renașterea (și nu numai în Europa ci în toată lumea omologată mai înainte de imperialiștii burghezi) unor Națiuni străvechi care își reiau cultura și credințele tradiționale. Înfierând părtinirea și sărăcia de tipuri de asocieri supranaționale atât de dragi Statelor naționale așa ca Europa băncilor și monedelor.

Conceptelor intelectuale sau economice (bazate pe motivații ale rațiunii occidentale burgheze) naționalismele postmoderne le opun caracterul concret al datelor „arhaice” geopolitice și antropologice reelaborate de o viziune simbolică. Iar legăturii abstracte de tip juridic (Constituția și aparatul legislativ) îi opun condiziunea – concretă și mitică în același timp – a „legăturii primordiale” de rudenie, de cultură, de descendență comună. Membrii națiunii se consideră uniți de o legătură ancestrală, orânduită în mod mitic de jur împrejurul imaginilor stirpei.

Și totuși procesul de descompunere a Statelor naționale și de renaștere a națiunilor (care se bucuraseră de respectul și recunoașterea din partea Imperiului) deși este bogat în fermenti interesanți de luptă împotriva modernității nu garantează încă victoria. Nu putem să trecem cu vederea pericolul care ne paște, pericol care predomină în caracterul organic al acestor națiuni, aspectul ctonic, al femininului matern (în legătură cu care Evola

ne dă – aici și în întreaga operă – niște pagini de mare profunzime și actualitate psihologică) dominat încă o dată de satisfacerea nevoilor, de setea de a avea și indiferent la năzuința transpersonală de a exista. Nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că drept reacție la universalismul fals al modernității este prezentată din nou – în acest *revival* al metaculturii ctonice – ceea ce Evola definește, pe bună dreptate, „iluzia” rasei și a sângelui. Materie pură care capătă importanță numai atunci când asupra ei acționează o „forță de ordin superior, supranaturală și nu naturală”, ceea ce reprezintă, cu siguranță, dorința intensă de putere manifestată de o națiune pierdută în forțele inferioare ale mamei. Așa după cum n-a avut nici un caracter transpersonal (și Evola insistă asupra acestui punct) voința de putere a Statelor naționale și a regimurilor totalitare de dreapta și de stânga ale lumii moderne și cu atât mai puțin cea a „miturilor” rasiale false (care erau în realitate niște sloganuri propagandistice). Așadar riscul renașterii națiunilor organice este acela de a se da naștere unei mulțimi de subiecte politice – mai puțin abstracte, mai puțin birocrate – în Statele naționale (în legătură cu care Evola emite niște păreri definitorii) care fac – încă, totuși – parte din universul cultural al lumii moderne.

La sfârșitul acestor reflecții aș îndrăzni să mai prezint o intuiție personală: ei bine, lucrurile nu se vor sfârși așa. Firește că, potrivit ordinii mortuare a lumii moderne, Mama-că-Mare-devoratoare-Tiamat va încerca să readucă în lume – în carul său de orori – haosul. Dar revenirea oamenilor la tradiția propriilor lor culturi și năzuința de a se întoarce la obârșia diferitelor civilizații îi va veni de hac, încă o dată, acelei puteri devastatoare.

Noul mod de a percepe – privind sau ascultând – al popoarelor țărilor care se trezesc acum la sfârșitul mileniului le redă graiul acelor forțe superioare și eterne, arhetipice, pe care lumea modernă încercase să le reducă la tăcere prin zgomotul asurzitor al imposturii intelectuale și de comportament. Este așa-zisul *nouvel enchantement* (așa cum îi spune nu numai Gilbert Durand) care îi ia locul acelei dezamăgiri *Entzauberung* descrisă cu mare precizie de Max Weber în momentul triumfului Statului modern.

După experiența neplăcută trăită de lumea modernă, omul vrea să se întoarcă la ceea ce Evola numește „a-și aparține lui însuși și a-și dobândi forma”, la a se recunoaște într-o eternitate. Și trebuie să facă acest lucru dacă vrea să continue să trăiască.

Răzburarea maternă a lumii moderne, care s-a încheiat cu intoxicarea și îndepărtarea experienței subumane a societății de consum și-a pus de acum toate cărțile pe masă. Jocul s-a terminat.

Omul își îndreaptă privirea spre înălțimi.

CLAUDIO RISÉ

Introducere la ediția a treia (1969)

A devenit aproape un loc comun să se vorbească despre „declinul Occidentului”, despre criza civilizației actuale, despre pericolele sale, despre distrugerile sau despre înstrăinarea acesteia de o bună bucată de vreme încoace. În legătură cu aceste lucruri se formulează profetii privind viitorul Europei sau al lumii întregi și se lansează apeluri pentru „apărarea” uneia sau a celeilalte.

În linii mari, în toate acestea nu se află nimic altceva decât nițel diletantism de intelectuali. Ar fi foarte ușor de arătat cât de mult lipsesc aici principiile adevărate; și câte din cele ce s-ar dori să fie negate nu sunt menținute de către cea mai mare parte a celor care ar dori să reacționeze; și cât de puțin se știe în legătură cu ceea ce se dorește și cât de mult se dă ascultare unor impulsuri, mai cu seamă atunci când se trece pe planul practic, cu manifestări haotice și violente, ale unei „contestații” care s-ar dori uneori să fie globală dar, de fapt, este inspirată numai de niște forme ce decurg prin consecință, ce se află la extremitatea ultimei civilizații.

Așadar, dacă ar fi un lucru nechibzuit să crezi că nu asemenea fenomene ar fi ceva pozitiv, ei bine, acestea au, în mod incontestabil, valoarea unui simptom. Aceste fenomene ne spun că se simte de acum faptul că niște pământuri despre care se credea că sunt stabile se mișcă și că perspectivele idilice ale „evoluționismului” și-au cam trăit traiul. Dar un instinct inconștient de apărare ne împiedică să mergem mai departe de o anumită limită – asemănătoare cu puterea care-i împiedică pe somnambuli să perceapă solul prin care pășesc. Încă nu este cu putință „să ne îndoim” dincolo de un anumit semn și unele rațiuni intelectualiste sau iraționale par a fi îngăduite omului modern numai pentru a-l distra, pentru a-l opri din drumul spre acea viziune de temut în care lumea actuală ar apărea drept nimic altceva decât un corp lipsit de viață ce se prăvălește pe un covârniș fără a mai putea fi oprit.

Există niște boli care mocnesc dar care se manifestă numai atunci când acțiunea lor latentă a ajuns aproape de sfârșit. Așa se întâmplă și cu căderea omului pe parcursul drumului pe care el l-a proslăvit ca pe o civilizație prin excelență. Dacă abia în zilele noastre oamenii moderni au avut senzația unui destin obscur pentru Occident, cauzele acestuia s-au produs și au acționat de mai multe secole și au statornicit niște condiții spirituale și materiale de degenerescență în măsură să le ia celor mai mulți posibilitatea nu numai de a se revolta ci și aceea de a se întoarce la starea de normalitate și de sănătate, dar și de a mai ales – și aceea de a înțelege ce anume vor să însemne normalitatea și sănătatea.

Astfel că oricât de sinceră ar fi intenția unora dintre cei ce dau astăzi alarma și se răzvrătesc, nu este cu putință să-și facă iluzii în legătură cu rezultatele. Nu este ușor să-ți dai seama până la ce adâncime trebuie să sapi ca să dai de rădăcină – prima și singura cauză de cauza consecințelor firești și necesare, precum și de formele în care se prezintă latura negativă, dar și atâtea alte lucruri pe care până și spiritele cele mai îndrăznețe nu încetează să și le închipui și a le admite în felul lor de a gândi, de a simți, de a trăi. Se „reacționează”, se „tăgăduiește”. Și cum să nu se facă aceste lucruri în fața unor situații disperate în care se află societatea, morala, politica și cultura contemporane? Dar este vorba aici –

numai și numai – despre niște „reacții” și nu despre niște acțiuni, nu despre niște mișcări pozitive care să plece din interior și să dovedească existența unei baze, a unui principiu a unui centru. Ne-am jucat prea mult în Occident de-a ajustatul și de-a „reacționatul”. Experiența a arătat faptul că nu se poate obține nimic pe această cale, nimic care să merit osteneala. Nu este vorba aici de a te întoarce de pe o parte pe alta în pat atunci când ești în agonie, ci de a te trezi din somn și de a te ridica în picioare.

Lucrurile au ajuns până într-un asemenea punct încât ne întrebăm dacă astăzi ar cineva în stare să judece lumea modernă nu pe bucățele – „tehnocrație”, „civilizație de consum” și așa mai departe – ci în bloc, asta ca să ajungă să-și dea seama ce anum înseamnă această lume.

Dar pentru aceasta trebuie să ieșim din cercul vicios: Trebuie să știm să conceper altceva – să ne creăm noi ochi și noi urechi pentru a percepe niște lucruri devenite invizibil și mute din cauza depărtării. Numai întorcându-se la semnificațiile și la viziunile de mai înainte de stabilirea cauzelor, bazelor civilizației actuale, numai așa este cu putință să ni formăm un punct de vedere, un reper absolut, o cheie pentru înțelegerea efectivă a tuturor devierilor moderne și a găsi în același timp un stâvilă solid – linia ce nu poate fi întrerupt – pentru toți cei cărora le este hărăzit să rămână în picioare. Și tot ceea ce contează astăzi este activitatea celor ce știu să se mențină pe liniile de vârf: adică neabătuți în principii refractari față de orice concesie; indiferenți față de febrele, convulsiile, superstițiile și prostituările în ritmul cărora dansează generațiile din vremea din urmă. Ceea ce contează este doar faptul de a-i ține în frâu pe acei puțin numeroși a căror prezență este imposibilă de invitați „de umplutură” ajută la crearea unor noi legături, a unor noi distanțe a unor noi valori; ajută la a construi un pol, care pol – chiar dacă nu-i va îngădui aceste lumi de dezaxați și de agitați să fie ceea ce este – va avea măcar meritul de a transmite cuiva senzația adevărului, senzație care ar putea reprezenta începutul vreunei crize eliberatoare.

În limitele posibilităților celui ce așterne pe hârtie aceste rânduri, cartea de față ș dorește a fi o contribuție la această operă. Așadar, teza sa de bază este ideea natur decadente a lumii moderne. Scopul ei este acela de a scoate în evidență ideea respectiv cu ajutorul referirii la spiritul civilizației universale pe ruinele căreia a răsărit tot ceea ce este modern; aceasta ca o bază a oricărei alte posibilități și ca o motivare categorică a unei revolte, deoarece numai atunci va apărea în mod deslușit nu numai obiectivul împotriva căruia se luptă dar și în numele cui se duce această luptă.

* * *

Vom spune de la bun început că nimic nu pare a fi mai absurd decât acea idee progresului care și-a făcut rost – grație corolarului superiorității civilizației moderne de alibiurile „pozitive” falsificând istoria, strecurând în minți dulci otrăvuri, proclamându se suverana acelor cuvinte vulgare ale ideologiei plebeie din care și-a tras – în ultimă analiză – originea. Trebuie să fi mers mult în jos din moment ce am ajuns să proslăvir înțelepciunea cadaverică; da, pentru că n-ar putea fi numită altfel acea înțelepciune care nu vede în omul modern – care este omul-cel-de-pe-urmă – nu vede decât omul bătrân decrepit, distrus, omul crepuscular, ci îl preamărește în schimb aici pe cel ce a învins obstacolul, pe cel ce a știut a convinge, pe cel ce trăiește cu adevărat. În orice caz, trebuie să se fi ajuns la o orbire deosebită din moment ce oamenii moderni au crezut de adevăratele că le pot măsura pe toate cu măsurile lor și că pot considera civilizația lor

drept una privilegiată după care, chipurile, s-a orânduït istoria lumii și dincolo de care nu s-ar mai afla nimic altceva decât ignoranță, barbarie și superstiție.

Este un fapt recunoscut că atunci când s-au înregistrat primele zguduiri puternice care au determinat prăbușirea Occidentului, ideea pluralității civilizațiilor – și deci și a relativității civilizației moderne – nu mai apare, ca în trecut, drept o ciudățenie eretică. Dar acest lucru nu este de ajuns: trebuie să recunoaștem faptul că civilizația modernă nu numai că va putea dispărea – ca atâtea alte civilizații – fără a lăsa vreo urmă, ci și faptul că ea aparține genului acelor civilizații a căror dispariție după o viață efemeră – în comparație cu orânduirea acelor „lucruri-care-există” și cu fiecare civilizație aderentă la „lucrurile-care-există” – are o valoare de simplă conjunctură. Așadar, dincolo de un „relativism al civilizației” este vorba aici de a recunoaște un „dualism de civilizații”. Considerațiile prezentate aici vor avea drept obiect – în mod constant – opoziția dintre lumea modernă și lumea tradițională, dintre omul modern și omul tradițional; și această opoziție este nu numai una istorică ci și una *ideală*: morfologică și chiar metafizică.

În ce privește aspectul istoric, este necesar să arătăm încă de pe acum faptul că se impune o lărgire a orizonturilor. Primele forțe de decadență în sens antitraditional au început să se manifeste, în mod tangibil, între secolele VII și VI înainte de Hristos, așa după cum se poate deduce din primele și sporadicele deteriorări de situație survenite în acea perioadă în formele vieții sociale și spirituale a multor popoare. În acest sens, limita coincide cu cea a așa-ziselor timpuri istorice, dat fiind că unii consideră că atunci când limita se întâmplă a fi înainte de epoca indicată acum încetează a mai fi obiect de „istorie” și este înlocuită cu legenda și cu mitul iar cercetările „pozitive” devin nesigure. Acest lucru nu exclude faptul că – dacă ar fi să ne luăm după preceptele tradiționale – epoca la care ne referim nu ar fi înregistrat decât niște efecte ale unor cauze destul de îndepărtate; această epocă a fost preludivul unei faze *critice* a unui ciclu mai vast care a fost numit în Orient „epoca obscură”, în lumea clasică „epoca fierului” și în lumea nordică „epoca lupului”².

O a doua fază începe – referindu-ne la timpurile istorice și la aria occidentală – o dată cu căderea Imperiului Roman și cu apariția creștinismului. În sfârșit, cea de a treia fază începe spre sfârșitul perioadei feudalo-imperiale a Evului Mediu european și se termină o dată cu Umanismul și cu Reforma. Din acea perioadă și până în zilele noastre, forțele care acționau încă în mod izolat și ascuns au ajuns în prim-plan preludivând conducerea fiecărui curent european a vieții materiale și spirituale, individuale și colective determinând, fază cu fază, ceea ce obișnuim să numim „lumea modernă”. De atunci încolo procesul a devenit tot mai rapid, hotărător, universal; un șuvoi de temut care avea să măture în calea sa orice urmă de civilizație și care avea să încheie un ciclu, să completeze o mască și să pecetluiască un destin.

Aceasta în ce privește aspectul istoric. Dar un asemenea aspect este cât se poate de relativ. Dacă, așa cum s-a arătat mai înainte, tot ceea ce este „istoric” se încadrează deja în „modern”, acea incursiune dincolo de lumea modernă, care numai și numai aceasta îi poate dezvălui sensul, este o incursiune esențialmente una dusă dincolo de limitele stabilite de cei mai mulți pentru „istorie”. Acum este important să înțelegem că într-o asemenea direcție *nu se mai întâlnește ceva care să mai fie susceptibil de a deveni „istoric”*.

Faptul că dincolo de o anumită perioadă cercetarea pozitivă nu a mai fost în stare să facă istorie este cu totul altfel decât întâmplător și aceasta se datorează numai incertitudinii izvoarelor și a datelor, a lipsei vestigiilor. Pentru a înțelege ambianța spirituală proprie fiecărei civilizații nonmoderne trebuie să dăm crezare ideii că opoziția dintre timpurile istorice și timpurile „preistorice” sau „mitologice” – cum li se spune – nu este una *relativă*

– caracteristică a două părți omogene ale unuia și aceluiși timp – ci una *calitativă*, *substanțială*; este opoziția dintre timpuri (experiențe ale timpului) care, în mod efectiv, nu sunt de același fel³. Omul tradițional nu avea aceeași experiență a timpului pe care o are omul modern; acel om avea o senzație supratemporală a vremelniciei și având această senzație el trăia fiecare formă a lumii sale. Astfel că cercetările moderne în sensul de „istorie“ trebuie să găsească la un anumit punct seria întreruptă, trebuie să întâlnească un hiatus comprehensibil fără de care nu se poate construi nimic „sigur“ și nimic semnificativ, istoricește vorbind, nu se poate conta decât pe niște elemente fragmentare și adesea contradictorii, afară numai dacă nu-și schimbă radical metodele și mentalitatea.

În temeiul acestei premise, atunci când noi îi opunem lumii moderne lumea tradițională, ei bine, această opoziție este în același timp ideală. Caracterul de vremelnicie și de „istoricitate“ aparține în mod esențial numai unuia din cei doi termeni ai opoziției, în timp ce celălalt, cel care se referă la ansamblul civilizațiilor de tip tradițional, este caracterizat de senzația a ceea ce se află dincolo de timp, adică de un contact cu realitatea metafizică necesar experienței care reprezintă mai demult o formă destul de variată, „mitologică“, mai curând de ritm și de spațiu decât de timp cronologic⁴.

Urme ale acestei forme diferite calitativ de experiența timpului mai există încă sub forma unor reziduuri degenerescente la unele populații așa-zise „primitive“⁵. Faptul de a fi pierdut acel contact; de a fi fost prinși în mirajul unei curgeri line, a unei fugi, a unei tendințe care împinge tot mai departe în propriul scop, a unui proces care nu poate și nu vrea să intre în stăpânirea nimănui și care se consumă în întregime în termeni de „istorie“ și de „devenire, transformare“ – toate acestea reprezintă una din caracteristicile fundamentale ale lumii moderne, este limita care separă două epoci, nu numai atât în sens istoric cât și, mai ales, în sens ideal, morfologic, metafizic.

Dar atunci faptul că, în comparație cu momentul actual, civilizațiile de tip tradițional se află în trecut devine ceva accidental; atât *lumea modernă cât și lumea tradițională pot fi considerate drept două tipuri universale, ca două categorii apriorice ale civilizației*. Și totuși circumstanța aceea accidentală ne permite să afirmăm în mod hotărât că oriunde se manifestă sau se va manifesta o civilizație care are drept nucleu sau substanță elementul temporal, acolo se va înregistra o revenire într-o formă sau alta, ale acelorași atitudini, ale acelorași valori și ale acelorași forțe care au determinat epoca modernă în sensul propriu al acestui cuvânt; și, dimpotrivă, oriunde s-a manifestat sau se va manifesta o civilizație care are drept nucleu și substanță elementul supratemporal, acolo se va înregistra o renaștere, într-o formă mai mult sau mai puțin variată, a acelorași semnificații, a acelorași valori și a acelorași forțe care au determinat tipurile preantice de civilizație. În acest mod este clarificat sensul a ceea ce am numit noi „dualismul de civilizații“ în legătură cu termenii folosiți (modern și tradițional); fapt care face să nu se ivească echivocuri în ceea ce privește termenul de „tradiționalism“. Aceasta nu s-a întâmplat numai o dată, ci se întâmplă mereu“ – ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέ ποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ⁶

Motivul pentru care apelăm la niște forme, instituții și cunoștințe nonmoderne rezidă în aceea că aceste forme, instituții și cunoștințe se dovedesc a fi – prin însăși natura lor – niște simboluri mai transparente, niște apropieri mai strânse, niște indicii mai fericite a ceea ce este anterior și superior timpului și istoriei fie de ieri fie de mâine, istorie ce poate produce, numai ea, o reînnoire reală, poate da o „viață nouă“ și veșnică celui ce va mai fi în stare s-o primească. Și numai cel ce a ajuns la așa ceva poate alunga orice teamă, poate să-și dea seama de faptul că destinul lumii moderne nu este amenințat de ceva mai tragic decât o ceață de nepătruns care se formează și mai apoi dispare lăsând liber cerul.

* * *

O dată amintit punctul de bază se cuvine să spunem câte ceva – acum, în introducere – și despre „metodă”.

Vor fi de ajuns referirile făcute și nu va fi nevoie să retrimitem la ceea ce vom prezenta la locul potrivit în legătură cu originea, importanța și sensul „științei” moderne, pentru a se putea înțelege cum pot fi încadrate considerațiile noastre, tot ceea ce a primit în ultimul timp, în mod oficial, confirmarea de „știință istorică”, considerații în materie de religii, instituții, tradiții antice. Ținem să spunem că, cu o asemenea ordine de lucruri, ca de altfel cu tot ceea ce își are obârșia în mentalitatea modernă nu vrem să avem de a face și nici cu așa-zisul punct de vedere „științific” sau „pozitiv” cu diferitele și falsele sale pretenții de competență și monopol; ei bine, noi considerăm acest punct de vedere – în cel mai fericit dintre cazuri – ca fiind, mai mult sau mai puțin, un punct de vedere al ignoranței. Spunem „în cel mai fericit dintre cazuri” nu vom nega, desigur, faptul că truda „specialiștilor” poate scoate la iveală o materie primă folositoare, adesea cât se poate de necesară celor care nu au alte izvoare de informație și nu au nici timpul și nici intenția de a aduna și de a trece prin sită ei înșiși ceea ce le trebuie în domeniul lor. În ceea ce ne privește considerăm că peste tot acolo unde metodele „istorice” și „științifice” ale oamenilor moderni sunt aplicate în cazul civilizațiilor tradiționale altfel decât pentru partea mai grosolană a urmelor și a dovezilor, toate se reduc mai întotdeauna la niște operațiuni de violență care distrug spiritul, limitează și deformează și împing totul în niște impasuri de alibiuri create de prejudiciile mentalității moderne pentru a o apăra pe aceasta și a o face să se reafirme pretutindeni. Și această operă distrugătoare este arareori întâmplătoare; iar aceasta, la rândul ei, purcede – chiar dacă nu în mod direct – din niște influențe obscure și din niște sugestii de care, chipurile, tocmai spiritele „științifice” – dată fiind mentalitatea lor – ei bine, tocmai acestea nu-și dau seama.

În genere, ordinea lucrurilor de care ne vom ocupa îndeosebi este aceea în care orice material care valorează din punct de vedere „istoric” și „științific” este acela care valorează mai puțin; și în care ceea ce este înlăturat de adevărul istoric și de puterea doveditoare ca fiind mit, legendă, saga, tocmai acest lucru dobândește o valoare mai mare și devine o sursă de cunoaștere, o cunoaștere mai reală și mai sigură. Și tocmai acesta este hotarul care desparte doctrina tradițională de cultura profană. Acest lucru nu este valabil numai cu referire la timpurile străvechi, la formele unei vieți „mitologice”, adică superistorice, așa cum a fost de fapt mereu, cea tradițională; din punct de vedere al „științei” se atribuie valoare mitului luându-se în considerare ceea ce aceasta poate oferi istoriei; iar din punctul nostru de vedere se conferă valoare istoriei pentru ceea ce poate aceasta oferi ca mit vorbind sau pentru acele mituri care se insinuează în urzelile sale ca fiind niște integrări de „sens” ale istoriei însăși. Nici Roma cea a legendei nu ne va spune niște cuvinte mai clare decât cele ale Romei timpului real, dar nici acele saga despre Carol cel Mare nu ne vor relata despre regele francilor mai multe decât cronicile și documentele pozitive ale epocii; și așa mai departe.

Sunt bine cunoscute anatemele „științifice” în legătură cu această problemă: arbitraru! subiectivitate! fantastic! Din punctul nostru de vedere nu este vorba nici despre arbitraru, nici despre subiectivitate și nici despre elementul fantastic, după cum nu există aici nici elementul obiectiv sau cel științific așa cum sunt concepute acestea de către oamenii moderni. Nu există toate acestea. Toate acestea se situează în afara Tradiției. Tradiția începe acolo unde, o dată ce s-a ajuns la un punct de vedere superindividual și

nonuman, este cu putință să ne situăm deasupra tuturor acestor lucruri. În acest fel se va reduce foarte mult preocuparea de a discuta și de a „demonstra”. Adevărurile care pot face să fie înțeleasă lumea Tradiției nu sunt cele care se „învață” și care se „discută”. Aceste adevăruri ori există ori nu există⁷. Ne putem doar *aminti* de ele și acest lucru se întâmplă numai atunci când scăpăm de piedicile pe care ni le pun diversele activități omenești și în primul rând toate rezultatele și metodele „cercetătorilor” autorizați; și atunci când se trezește capacitatea de a privi din acel punct de vedere nonuman, care este același punct de vedere tradițional. Aceasta reprezintă una dintre primele „contestatii” esențiale pe care ar trebui s-o facă în mod serios cel ce ar dori să facă acest lucru.

Așadar să repetăm: în orice înțelegere străveche, adevărurile au fost considerate dintotdeauna drept esențialmente *non umane*. Considerația dintr-un punct de vedere non uman – obiectiv în sens transcendent – este socotită tradițională, cea care trebuie să corespundă lumii tradiționale. Acestei lumi îi este caracteristică universalitatea; această lume este caracterizată de axioma: „*quod ubique, quod ad omnibus et quod semper*”. Însăși noțiunea de „civilizație tradițională” cuprinde în sine noțiunea unei echivalențe sau corespondențe de structură a diferitelor sale forme ce s-au realizat în spațiu și în timp. S-ar putea ca aceste corespondențe să nu poată fi văzute din exterior; și s-ar putea să ne surprindă diversitatea și mulțimea expresiilor echivalente; în unele cazuri, corespondențele vor fi respectate în spirit, în altele – numai în formă și în nume; în unele cazuri vom avea de a face cu aplicări mai complete ale principiilor iar în altele – mai fragmentare; în unele cazuri – expresii legendare, în altele – expresii istorice; și totuși există întotdeauna ceva constant și central care să caracterizeze o lume unică și un om unic și care să determine o opoziție față de tot ceea ce este modern.

Cei care, plecând de la o civilizație tradițională specială vor ști s-o completeze prin a o elibera de aspectele sale istorice și contingente și a-i reda principiile generatoare pe plan metafizic acolo unde se află în stare pură – ca să spunem așa – aceia nu vor putea să nu recunoască aceste principii chiar dacă se află în spatele expresiilor diferite ale altor civilizații la fel de tradiționale. Pe această cale – și nu pe alta – se determină un sens de siguranță și de obiectivitate transcendentă și universală ce nu vor mai putea fi distruse de nimic.

Astfel că în expunerea de față ne vom referi când la anumite tradiții când la altele, ale Orientului și ale Occidentului, alegându-le pe acelea care prezintă de fiecare dată într-o expresie mai clară și mai completă unul și același principiu sau fenomen spiritual. Acest lucru are la fel de puțin de a face cu eclecticismul sau cu metoda comparativă a anumitor cercetători, adică tot cam atât cât are de a face metoda paralaxei ce folosește la determinarea poziției exacte a unui astru cu ajutorul punctelor de referință ale unor stații dislocate în mod diferit; sau – pentru a folosi imaginea lui Guénon⁸ – tot atât cât ar putea avea de a face cu alegerea dintre mai multe limbi pe care le cunoaștem a aceleia care să ne ofere cea mai bună exprimare a unui anumit gând. Astfel că ceea ce numim noi „metoda tradițională” este, de regulă, caracterizat de un principiu dublu: de *principiul corespondenței* – ontologic și obiectiv vorbind – care principiu asigură o corelație funcțională esențială între elementele analoge prezentându-le drept niște simple forme omoloage a apariției unei semnificații centrale unitare; și de *folosirea generalizată a principiului de inducție* – epistemologic și subiectiv vorbind – care este înțeles drept o apropiere a vorbirii de o intuiție spirituală prin care se realizează integrarea și unificarea diferitelor elemente, puse față în față, într-un singur înțeles și un singur principiu.

Vom încerca, așadar, pe această cale să dăm un sens lumii Tradiției ca fiind o unitate, un tip universal, în măsură să creeze puncte de reper și de evaluare diferite de cele cu care

s-au obișnuit în Occident odinioară cei mai mulți și aceasta în mod pasiv și semi conștient; în măsură, de asemenea, să pună bazele unei eventuale revolte – nu una polemică ci una reală, pozitivă – a spiritului împotriva lumii moderne.

Și în această privință noi nu ne adresăm decât celor care știu să rămână nepăsători în fața acuzației, previzibile, de a fi niște utopiști anacronici care n-au habar de „caracterul concret al istoriei” înțelegând că apologeților „concretului” nu le mai poți spune de acum: „Opriți-vă” sau „Întoarceți-vă” sau „Ridicați capul”, ci mai curând: „Fiți tot mai juți, dați-i drumul la vale, grăbiți-vă spre țintă, dărâmați toate obstacolele (...) Nu vă ține nici un lanț (...) Culegeți laurii tuturor cuceririlor voastre (...) Zburăți din ce în ce mai repede, fiți din ce în ce mai mândri de victoriile voastre, de depășirile voastre, de imperiile voastre, de democrațiile voastre (...) Groapa *trebuie să fie* umplută (...) și avem nevoie de îngrășământ pentru pomul care se va înălța în mod fulgerător din sfârșitul vostru”⁹

* * *

În opera de față va trebui să ne limităm la a da niște *principii directe* a căror aplicare și dezvoltare adecvată ar necesita tot atâtea volume câte capitole sunt; astfel încât nu vom face altceva decât să arătăm elementele esențiale.

Cei ce doresc pot să le ia drept bază pentru a-și pune în ordine și a-și aprofunda mai apoi – din punct de vedere tradițional – materia domeniilor tratate dându-le o extindere ce nu este îngăduită de economia operei de față.

Într-o primă parte va fi schițată, în mod direct, un fel de *doctrină a categoriilor spiritului tradițional*: vor fi indicate principiile fundamentale potrivit cărora se manifestă viața omului Tradiției. Aici termenul „categorie” este folosit în sensul de principiu normativ *a priori*. Adică formele și înțelesurile nu trebuie să fie considerate exact ca o „realitate” sau că ar fi sau au fost o „realitate”, ci drept niște idei care trebuie să determine sau să dea formă realității, vieții, și a căror valoare este independentă de măsura în care – de la caz la caz – se poate constata realizarea lor, care realizare, de altfel, nu va putea fi niciodată perfectă. Acest lucru elimină echivocul și obiecția pe care ar face-o cineva cum că realitatea istorică justifică în mică măsură formele și înțelesurile. Așa ceva ar putea fi, eventual, admis fără a se putea ajunge la concluzia că totul s-ar reduce aici la niște ficțiuni, la niște utopii, la niște „idealizări” sau iluzii. Formele principale ale vieții tradiționale considerate drept „categorii” au aceeași demnitate cu cea a principiilor etice: ele au o valoare prin ele însele și cer numai să fie recunoscute și dorite, cer ca omul să le respecte ca atare și să le folosească pentru a se măsura pe el însuși și viața sa așa cum a făcut – întotdeauna și pretutindeni – omul tradițional. Drept care aspectul „istoric” și aspectul „realitate” are aici o simplă putere ilustrativă și evocatoare a unor valori care – și din acest punct de vedere – pot să fie, astăzi ca și mâine, nu mai puțin actuale de cât au fost ieri.

Elementul istoric va începe să fie tratat în partea a doua a acestei opere. Parte care va trata despre nașterea lumii moderne și despre procesele care s-au desfășurat de-a lungul timpurilor istorice și până în zilele noastre. Dar cum punctul de referință va fi întotdeauna lumea tradițională, în calitatea sa de realitate simbolică, superistorică și normativă, iar metoda va fi, de asemenea, aceea care încearcă să prindă tot ceea ce a acționat și acționează dincolo de cele două dimensiuni de suprafață ale fenomenelor istorice, va fi vorba astfel de o *metafizică a istoriei*.

Creдем că ambele cercetări vor oferi destule elemente celor care – astăzi sau mâine – sunt sau vor mai fi în stare să iasă din inerție.

BIBLIOGRAFIE

N. Dalla Porta, *Cristianesimo e mondi tradizionali* (Creștinismul și lumii tradiționale), Piovan, Abano Terme, 1991.

A. Mordini, *Il mito primordiale del cristianesimo quale fonte perenne di metafisica* (Mitul primordial al creștinismului ca sursă inepuizabilă de metafizică), Scheiwiller, Milano, 1976.

A. Mordini, *Il tempio del cristianesimo* (Templul creștinismului), Settecolori, Vib Valentia, 1979.

F. Schuon, *L'uomo e la certezza* (Omul și certitudinea), Borla, Torino, 1967.

F. Schuon, *Forma e sostanza delle religioni* (Forma și substanța religiilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1984.

F. Schuon, *Sulle tracce della religione perenne* (Pe urmele religiei perene), Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.

F. Schuon, *Unità trascendente delle religioni* (Unitatea transcendentă a religiilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1998.

Prefață la prima ediție (1934)

Cu toate că opera de față se situează deasupra unui plan de doctrină pură – dacă nu din punctul de vedere al Autorului cel puțin din acela al Editorului – nu poate să nu-și pună problema a ceea ce poate însemna apariția sa în cadrul unei țări care, așa ca Italia fascistă, își propune să-și organizeze toate forțele într-o singură direcție – cea a reconstrucției. Pe de altă parte, nu putem să nu recunoaștem faptul că mulți dintre aceia care îndeobște „fac critică” sunt niște persoane care unei cărți serioase îi văd doar introducerea și încheierea; care nu arareori se lasă impresionati de cine știe ce frază mai nu știu cum; sau care nu pot avea, oricum, o prea mare familiaritate cu planul neobișnuit și tehnic adoptat de cel ce scrie. Să spunem, în sfârșit, că în unele medii s-au creat în jurul numelui autorului – datorită unor expediente ale unor adversari ai lui care nu-i onorează totuși de puțin pe aceștia – niște „complexe” ciudate alcătuite din pură imaginație și pline de neînțelegeri ale gândirii autorului. Din aceste motive nu ar fi rău să spunem de la bun început câteva cuvinte despre spiritul operei de față.

Așa cum o spune însuși titlul, este vorba despre o carte *reacționară*, în mod categoric. Și avem de a face aici cu o reacție care se naște întru apărarea valorilor unei spiritualități viguroase, ale unei demnități aristocrate, ale imperiului. În acest sens, este scoasă la iveală dintr-un trecut al celor mai luminoase tradiții (și mai ales în trecutul arian și roman) o întreagă lume, care este opusă lumii moderne – și *aceea lume ne-ar putea oferi un punct de referință pentru o reconstrucție a unei lumi situate în afara barbariei bolșevico-americane, în afara nivelării materialiste și individualiste, în afara ateismului plebei cu sceptru și coroană și a raționalismului și „umanismului” culturii profane din vremurile din urmă.*

În măsura în care și Fascismul se opune tuturor acestor stări de lucruri, opera de față nu poate să nu se situeze pe aceeași linie a Revoluției; și prin faptul că această operă îi conferă, printre altele, întreaga putere simbolului romanității antice și viziunilor unei civilizații viguroase și sfinte, ierarhice și cu adevărat universale, această scriere nu poate decât să contribuie la tot ceea ce Fascismul afirmă și realizează astăzi.

Și totuși în această operă există ceva care ar putea să-i alarmeze pe unii: și anume, concepția antievoluționistă despre istoria vremurilor din urmă înțeleasă ca o cădere, un declin. Avem, oare, de a face cu unul dintre așa-zii „siniștri profeți ai viitorului”? Rămâne de văzut. Mai înainte de toate Autorul nu are de gând să-și expună un punct de vedere personal, ci mai curând ceea ce constată din simpla examinare a faptelor și că, deci, nu ar avea interes să susțină niște lucruri despre care unii i-ar putea demonstra, în mod obiectiv, că nu stau nicidecum așa. În afară de aceasta, doctrina regresivității nu este prezentă aici – așa ca în cazul lui Spengler sau al altora – ca o nouă ipoteză filozofică, ci ca un adevăr pe care lumea tradițională l-a considerat întotdeauna ca atare. În sfârșit, doctrina amintită nu este sinonimul fatalismului – și este valabilă numai în corelație cu niște puncte de referință atât de categorice și cu distanțe istorice atât de mari, încât cei ce activează astăzi nemijlocit într-un domeniu concret și dau dovadă de un optimism zelos nu pot și nici nu trebuie să fie impresionati de aceste lucruri, așa cum nu i-ar impresiona – să zicem – teoria fizică a degradării energiei.

Cât despre ceilalți, aceștia pot recunoaște cu ușurință faptul că numai după ce au avut curajul să *vadă*, numai atunci pot să acționeze mai bine și că o vocație eroică preferă elementul tragic și dur oricărei iluzii optimiste liniștitoare. În ce privește destinul politic și social al unei națiuni moderne, Fascismul este, cu siguranță, pe cale să îndeplinească un ciclu reconstructiv admirabil. În legătură cu aceasta Autorul a avut în multe rânduri – și nu de azi sau de ieri – prilejul să-și spună părerea fără nici un fel de echivoc. Acum se pune problema de a vedea dacă Revoluția va merge mai departe înfruntând acele destine și acele sarcini cât se poate de grele ce vizează reînnoirea, ce pot conferi cea mai înaltă semnificație vocației fasciste de universalitate romană. Și aceasta nu lasă loc opririlor și exaltărilor iar mândria legitimă pentru tot ce s-a făcut ar putea preface totul într-o stare de imobilitate. Trebuie să acționăm cu seriozitate spre alte zări să scrutăm până în străfunduri, cu curaj, căderea omului occidental, originea acestei căderi forțele care o pot opri.

Opera de față – care își propune să depisteze cauzele decadentei lumii moderne de la originile lor cele mai îndepărtate și să ne facă să percepem ceea ce a avut dintotdeauna și pretutindeni valoarea unei viziuni asupra vieții și a supraviețuirii întregii omeniri – ei bine, această operă ar putea să nu se situeze la înălțimea misiunii sale. Ceea ce ar vrea să însemne că această misiune ar fi trebuit să și-o asume alții: aceasta deoarece aici există o premisă peste care nu poate trece cel ce are o credință superioară care să-l facă să aibă convingerea că revoluția fascistă este – mai mult decât orice alt fenomen al timpurilor noastre – preludiul unei revoluții totale, adică o adevărată „revoltă împotriva lumii moderne“.

În interiorul volumului, Hoepli inserase o fișă cu dimensiunile de 12, 5 x 21 cm ce cuprindea următoarea prezentare (redactată cu certitudine de însuși Evola) ce putea fi folosită ca un punctaj pentru o eventuală recenzie (numărul paginilor este greșit, în mod cu totul ciudat: într-adevăr, sunt 495, adică 490 + 5 pagini cuprinzând indexul numelor).

PREZENTAREA FĂCUTĂ DE EDITURĂ LA PRIMA EDIȚIE A CĂRȚII

Titlul aparent polemic al acestei opere* ascunde o viguroasă reconstrucție istorică și metafizică ce poate servi ca bază pentru înțelegerea aprofundată a celor mai mari probleme ale epocii actuale.

Ideea fundamentală a Autorului este aceea a opoziției dintre două tipuri de civilizație numite „tradițională” și respectiv „modernă”: prima se bazează pe niște valori de spiritualitate pură, de aristocrație, de ierarhie; cea de a doua își are rădăcinile în elementul uman, laic, de conjunctură. Ni se prezintă o întregă serie de sinteze în care sunt arătate semnificațiile fundamentale ce dominau în modul de viață, în modul de a crede, de a cunoaște, de a acționa, în modul de a stăpâni și de a trece dincolo de realitate al omului „tradițional”; semnificații care – în urma examinării temeinice a textelor și a dovezilor celor mai variate – se dovedesc a fi aceleași la toate civilizațiile mai importante ale trecutului. Într-o a doua parte ne sunt prezentate procesele care au dus – în urma unui fel de cădere – de la lumea „tradițională” la lumea „modernă”. După explorarea preistoriei – prezentată în niște lumini nebănuite – cercetarea continuă cu o sinteză istorică ce ajunge până la nașterea noii barbarii ruso-americane. Civilizațiile ariene, apoi cea romană și cea ghibelină apar în expunerea autorului ca niște culminații luminoase și ca niște simboluri de actualitate perenă în această succesiune de milenii.

Într-o încheiere, Autorul pune problema vremurilor viitoare. Ultimul cuvânt al cărții nu este atât un „apus al Occidentului” cât, dimpotrivă, o profesiune de credință eroică, un apel la revolta spirituală, aceasta după ce autorul a avut curajul de a pătrunde cu privirea până în străfunduri, până la rădăcinile cele mai adânci ale acestei lumi de decadentă împotriva căreia luptă astăzi cei ce cred în sortii de izbândă a Revoluției noastre.

Cartea – care va apărea în curând și în ediție germană – are un caracter cu totul deosebit, în măsură să îmbine cea mai serioasă documentare științifică cu o întregă serie de perspective istorice cu adevărat revoluționare redată într-un stil incisiv, sugestiv și accesibil tuturor.

Revolta împotriva lumii moderne nu este o carte de polemică sterilă, ci de cultură temeinică, cât se poate de lămuritoare, care vrea să prindă, cu ajutorul unei întregi serii de sinteze rapide, sensul istoriei precum și spiritul celor mai importante civilizații și instituții ale trecutului, fapt care reprezintă o bază pozitivă pentru o acțiune cu adevărat reconstructivă.

Astfel că această carte poate interesa pe oricine care nu este nepăsător față de marile probleme cu care se confruntă în prezent popoarele și de a căror rezolvare vor depinde destinele lumii viitoare și îndeosebi destinul omului occidental.

* Evola J., *Rivolta contro il mondo moderno* (Revolta împotriva lumii moderne), 1934, Ulrico Hoepli, Editore – Milano.)

Nota la cea de a doua ediție (1951)

În această nouă ediție au fost reproduse completările la operă care fuseseră făcut deja în ediția germană (Deutsche Verlags – Anstalt, Berlin– Stuttgart, 1935) și au fost elaborate din nou unele capitole din partea a doua fără a mai aminti aici de unele modificări mai puțin importante.

În concepția autorului, această carte reprezintă baza pentru o încadrare corectă celorlalte scrieri ale lui cu subiecte deosebite, precum și a lucrărilor politice pe care n propunem să le adunăm în curând într-un singur volum¹.

Conținutul capitolului despre Rusia și America și despre încheierea ciclului este în esență același din prima ediție (1934) care la rândul ei relua ideile expuse în niște conferințe ținute încă din anul 1925 și adunate într-un studiu apărut mai târziu în *Nuova Antologia* (Noua Antologie)².

PARTEA ÎNTÂI

LUMEA TRADIȚIEI

Învățații din vremurile străvechi

Erau liberi, clarvăzători, misterioși, intuitivi

Și în nemărginirea puterilor spiritului lor nu știau despre vreun Eu

Și această necunoaștere a puterii dinlăuntru le dădea un aer măreț

Iar dacă ar fi fost vorba să-i înfățișăm în imagini:

Erau prevăzători

Andoma celui ce trece peste o apă curgătoare (înghețată) la vreme de iarnă

Atenți

Andoma celui ce-și știe dușmanul prin preajmă

Neci

Ca ca un străin

Dispăreau (se risipeau)

Ca gheața care se topește

Ca tucănoși

Ca lemnul necioplit

Mari

Ca văile largi

De nepătruns

Ca apa turbure

Cine-ar fi în stare azi să lumineze cu strălucirea măreției lui bezna dinăuntru?

Cine-ar fi în stare azi cu măreția vieții lui să schimbe-n viață moartea (inertia) dinăuntru?

Înceia se afla Calea

Erau de nedespărțit și stăpâni ai Eului

Și neființa lor (vremea lor de tihnă = să nu înșface sau să ia sau să se umple în sens figurat)

În ei era perfecțiunea.

Pentru a înțelege atât spiritul tradițional cât și civilizația modernă ca pe o contestare a acestuia trebuie să plecăm de la un punct de bază: de la doctrina celor *două naturi*.

Există o ordine fizică și una metafizică. Există natura muritoare și natura nemuritoare. Există rațiunea superioară a lui „a fi” și cea a lui „a deveni, a se transforma”. Sau, mai pe larg: există ceva vizibil, tangibil, dar mai înainte de acesta există ceva invizibil și intangibil, ceva așa deasupra acestei lumi, o supralume, există un început și o viață adevărată.

Această cunoaștere a existat dintotdeauna și pretutindeni în lumea Tradiției, în Orient și în Occident, într-o formă sau alta, și această cunoaștere le-a orânduit pe toate.

Se spune *cunoaștere* și nu „teorie”. Oricât de greu le-ar fi oamenilor moderni să-și imagineze acest lucru, trebuie să plecăm de la ideea că omul tradițional știa despre realitatea unei ordini a existenței mult mai vastă decât ceea ce ar corespunde astăzi, în linii mari, cuvântului „real”. De fapt prin realitate nu se înțelege în zilele noastre ceva care să treacă dincolo de lumea corpurilor în spațiu și timp. Firește că sunt unii care mai cred că există ceva dincolo de lumea sensibilă; dar întrucât aceștia admit așa ceva ca pe o ipoteză, o lege științifică, o idee speculativă sau o dogmă religioasă, ei bine, acel ceva nu depășește limita sus-amintită; practic vorbind, adică din punct de vedere al experienței directe, oricare ar fi forma părerilor sale – „materialiste” sau „spiritualiste” – omul modern obișnuit își reprezintă imaginea realității numai în funcție de lumea corpurilor.

Adevăratul materialism de care sunt învinuiți oamenii moderni este acesta: și anume că celelalte materialisme ale lor – în sens de opinii filozofice – sunt niște fenomene secundare. Așadar, în cazul primului materialism nu este vorba despre o opinie sau „teorie”, ci despre starea de fapt proprie unui tip uman a cărei *experiență* nu mai știe să distingă decât niște corpuri. Din care motiv cea mai mare parte a revoltelor intelectuale contemporane împotriva vederilor „materialiste” au caracterul unor reacții inutile împotriva efectelor secundare ale unor cauze îndepărtate și adânci din cu totul alt domeniu decât cel al „teoriilor”.

Experiența omului tradițional – ca și aceea a unor populații așa-zise „primitive” din zilele noastre – trecea cu mult peste o asemenea limită. „Invizibilul” figura acolo ca un element la fel de real și chiar mai real decât semnificațiile fizice. Și acest lucru era luat în considerare de orice formă de viață, atât individuală cât și colectivă.

Așadar, dacă ceea ce numim astăzi în mod tradițional realitate nu era decât o parte a unei idei mult mai vaste, invizibilul nu se identifica, fără îndoială, cu „supranaturalul”. Noțiunii de „natură” nu-i corespundea în mod tradițional doar lumea corpurilor și a formelor vizibile asupra căreia și-a îndreptat atenția știința laică a oamenilor moderni, ci și – în mod esențial – o parte a aceleiași realități invizibile. Era cât se poate de clar sensul unei lumi „negre”, populată de niște forțe obscure și ambigue de tot felul – lume care reprezenta sufletul demonic al naturii, substrat esențial al tuturor formelor și energiilor acesteia – și acestei lumi negre i se opunea lumina supraratională și astrală a unui tărâm altesc. Și în afară de aceasta, din natură mai făcea parte în mod tradițional și tot ceea ce

este numai omenesc și care nu scapă aceluiași destin de viață și de moarte, de vremelnici de dependență și de degradare propriu tărâmului de dedesubt. Ordinea a „ceea-ce-exist nu poate – prin definiție – nu poate avea de a face cu niște stări și condiții umane se temporale: căci „una este neamul omenesc și alta lumea zeilor“ – în măsura în care putea concepe că referirea la ordinea superioară din afara lumii ar fi putut îndruma această integrare și purificare a umanului în nonuman care – așa cum se va vedea – reprezenta esența și scopul oricărei civilizații cu adevărat tradiționale.

Lumea a existenței și a devenirii, a transformării – lucrurilor, demonilor și oamenilor. De altminteri orice reprezentare – astrală, mitologică, teologică sau religioasă – pe care și-o făcea omul tradițional despre aceste două tărâmurile avea valoare de simbol ce urma să se transforme într-o experiență interioară sau în presentimentul unei experiențe interioare. Astfel, în tradiția hindusă și mai ales în budism, ideea de *samsâra* – flux care domină și transformă orice formă a lumii interioare este strâns legat de o condiție a vieții înțeleasă ca o dorință intensă, oarbă, o contopire irațională. În același mod elenismul „naturii“ a personificat adesea eterna „privațiune“ a ceea ce, determinat fiind de o cauză esențială din afară, curge, fuge de sine însuși, la infinit *οἰ πέοvτα* și transformarea sa dă dovadă de o uitare de sine încă de la început și de o continuă lipsă de limite¹. În astfel de tradiții, „materia“ și transformarea exprimă ceea ce într-o ființă reprezintă o nehotărâre cu neputință de stăpânit sau o necesitate obscură, neputința ca ea să se realizeze într-o formă perfectă, de a se statornici într-o lege: *ἀναγκάτων εἰ ἀπειρον* spuneau grecii; *adharmā* – spuneau Orientalii. Iar ideile filozofiei scolastice nu se deosebeau prea mult de cele de mai sus în a recunoaște faptul că la baza oricărei naturi neeliberate se afla acea *cupiditas* și acel *appetitus innatus*. Așadar omul Tradiției descoperit, într-un fel sau altul, în experiența acelei contopiri mult dorite – care întunecă și vatămă existența – secretul acelei situații datorită căreia neconținutul transformare și instabilitate și contingentă a tărâmului inferior apar drept o materializare cosmico-simbolică.

Dimpotrivă, prin faptul că-și aparține sieși, că-și ia o formă, că are în sine principii – cauza inițială – a unei vieți care nu mai rățăcește ici și colo în încercarea de a se completa și de a se justifica pe sine; care nu mai trebuie să se consume pentru necesități și năzuințe irațională spre exterior, spre altceva sau, mai pe scurt: în experiența *ascezei* s-a aflat calea întru înțelegerea celuilalt tărâm, lumea condiției „existenței“, a ceea ce nu mai este fizic ci metafizic – „natura intelectuală cea-fără-de-somn“ și ale cărei simboluri solare și reprezentări tradiționale au fost niște zone uranice, entități de lumină sau de foc, insuși și vârfuri de munți.

Acestea sunt cele „două naturi“. Și s-a conceput o naștere prin alta și o trecere de la una la cealaltă pentru că s-a spus: „Un om este un zeu muritor iar un zeu este un om nemuritor“².

Lumea tradițională a cunoscut acești doi mari poli ai existenței și drumurile care duceau de la unul la celălalt. Și în afara lumii – cu toate formele ei vizibile sau ascunse, umane sau subumane, demonice – lumea tradițională a mai cunoscut o „supralume“ *ὑπερκοσμία* – și aceste două lumi reprezintă: una – „căderea“ alteia și cea de a doua – „eliberarea“ celeilalte. Și lumea tradițională a cunoscut spiritualitatea ca fiind ceva aflat dincolo de viață și de moarte.

Și a mai știut că existența externă, „trăirea“, nu este nimic altceva decât o apropiere de supralume, de ceva ce înseamnă „mai mult decât a trăi“ din moment ce țelul cel mai înalt al acestei supralumi nu este participarea la aceasta ci o eliberare activă de legătură

umană. Și a mai aflat că orice autoritate este falsă, că orice lege este nedreaptă și violentă, că orice instituție este inutilă și caducă dacă toate aceste autorități, legi și instituții nu sunt orânduite după principiul superior al Existenței – de sus și spre sus.

Și lumea tradițională a mai cunoscut și Regalitatea Divină. Și a mai cunoscut și acțiunea de tranziție: Inițierea – cele două mari căi de apropiere; Acțiunea eroică și Contemplarea-meditația; Ritualul și Fidelitatea – marele sprijin; Legea tradițională, Casta simbolul pământesc: Imperiul.

Acestea reprezintă bazele ierarhiei și civilizației tradiționale ce au fost distruse în întregime de către civilizație „umană” triumfătoare a oamenilor moderni.

BIBLIOGRAFIE

- A. Arber, *Il molteplice e l'Uno* (Multiplul și Unu), Astrolabio, Roma, 1969.
- G. De Giorgio, *La Tradizione romana* (Tradiția romană), Edizioni Mediterranee, Roma, 1989.
- M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (Istoria credințelor și ideilor religioase), Sansoni, Florența, 1980, 3 vol.
- M. Eliade, *Immagini e simboli* (Imagini și simboluri), Jaca Book, Milano, 1981.
- R. Guénon, *Tradizione e tradizionalismo* (Tradiție și tradiționalism), în *Il Regno della Quantità e i segni dei tempi* (Domnia Cantității și semnele timpurilor), Adelphi, Milano, 1995.
- A. Mordini, *La tradizione e la genesi del tradizionalismo* (Tradiția și nașterea tradiționalismului), în *Excalibur* nr. 1-2, Roma, 1979.
- W. F. Otto, *Il volto degli dèi* (Chipul zeilor), Fazi, Roma, 1996.
- M. Polia, *Che cos'è la Tradizione* (Ce este Tradiția), în *Quaderni di Avallon* (Caiete din Avallon), nr. 10, Rimini, 1986.
- J. Servier, *L'uomo e l'invisibile* (Omul și invizibilul), Rusconi, Milano, 1973.
- E. Zolla, *Le potenze dell'anima* (Puterile spiritului), Bompiani, Milano, 1986.

2. Regalitatea

Orice formă tradițională de civilizație este caracterizată de prezența unor ființe care grație unei superiorități înnăscute sau dobândite față de simpla condiție umană întruchipează prezența vie și eficace a unei puteri venite de undeva de sus în rânduiala temporală. Această putere este – potrivit sensului lăuntric al etimologiei sale și a valorii originare a funcției sale – este acel pontifex, „făuritorul de punți” sau „căi” – pons, avea în vechime și sensul de cale, legătură între natural și supranatural. De altminteri cuvântul pontifex se identifica în mod tradițional cu cuvântul rex – rege. „La străbunii noștri regele mai era, după obiceiul pământului, și pontif, sacerdot” – relatează Servio¹, iar în tradiția nordică regula era cum că: „Cel ce este căpetenie să ne fie și punte de legătură”². Astfel că adevărații suverani întruchipau în mod stabil acea viață ce se afla „dincolo de viață”. Și fie prin simpla lor prezență, fie prin calitatea lor „pontificală”, prin puterea riturilor – conferită riturilor de autoritatea acestor suverani și a instituțiilor pe care le reprezentau – acești conducători iradiau influențe spirituale în lumea oamenilor și le rânduiau acestor oameni gândurile, intențiile, acțiunile; și erau o stăvilă în calea forțelor obscure ale naturii inferioare; și rânduiau întreaga viață așa încât s-o facă demnă pentru a servi drept bază virtuală pentru înfăptuiri mărețe; și le asigurau oamenilor condiții prielnice, de bunăstare, „mântuire” și de „noroc”.

În lumea Tradiției elementul primordial al autorității și al dreptului regilor și conducătorilor care-i făcea să fie ascultați, temuți și venerați era această calitate transcendentă a lor și nu numai omenească, considerată nu ca o vorbă goală, ci ca o realitate vie și de temut. Cu cât era mai recunoscut gradul ontologic a ceea ce este anterior și superior vizibilului și temporalului, cu atât mai mult li se recunoștea unor asemenea ființe un drept suprem firesc și absolut. În civilizațiile tradiționale lipsește cu desăvârșire concepția politică a autorității supreme – ce se întâlnește în vremurile de mai târziu și decadente – la baza căreia s-ar afla forța și violența sau niște calități firești și cât se poate de pământești cum ar fi inteligența, înțelepciunea, iscusința, curajul fizic, grija pentru binele colectivității. Această bază a avut, dimpotrivă, dintotdeauna, un caracter metafizic. Astfel că Tradiției îi este cu totul străină ideea că puterile i-ar fi conferite conducătorului de către cei pe care-i cârmuiește sau aceea că autoritatea conducătorului ar fi exprimarea voinței colectivității și supusă aprobării acesteia. Zeus este acela care le conferă regilor de stirpe divină $\nu\epsilon\mu\sigma\tau\epsilon\varsigma$ sau $\nu\epsilon\mu\iota\varsigma$ ca o lege venită de sus și care se deosebește cu mult de $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ legea politică a comunității³. Astfel că la originea oricărei puteri temporale se afla autoritatea spirituală, o „natură aproape divină hărăzită speței umane”. Așa de exemplu în concepția indo-ariană suveranul nu era un „simplu muritor”, ci o „mare divinitate având chip omenesc”⁴. În fâptura regelui egiptean se vedea o manifestare a zeului Ra sau a zeului Horus. Regii Albei și ai Romei îl întruchipau pe Iupiter; regii asirieni – pe Baal; cei iranici – pe zeul luminii; iar principii nordici și germanici îi întruchipau pe zeii din stirpea lui Tiuz, Odin și Asen; regii greci din perioada dorico-aheiană se numeau $\delta\iota\sigma\tau\epsilon\pi\epsilon\epsilon\varsigma$ sau $\delta\iota\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\epsilon\varsigma$ cu referire la originea lor divină. Lăsând la o parte marea varietate a formulărilor mitice și sacre, principiul care revine periodic este acela al regalității ca o

„transcendentă imanentă“ și anume care-și manifestă prezența și acționează în lume. Regele – nonom, ființă sacră – este prin „făptura“ sa, prin prezența sa, centrul și culmea cîmilor. În acesta se află puterea care face ca actele rituale săvârșite de el – și în care se recunoșteau cealaltă parte a adevăratului act de „a governa“ și sprijinul supranatural acordat întregii vieți din concepția Tradiției – să aibă eficacitate⁵. De aceea regalitatea domina și era recunoscută în *mod firesc*. Nu avea nevoie decât în mică măsură de forța materială. Se impunea mai înainte de toate și în mod irezistibil prin spirit. „Misiunea unui zeu pe pământ este un lucru minunat“ – se spune într-un text indo-arian⁶. „Și anevoie ajung la ea cei slabi. Este vrednic să devină rege numai cel ce are putere s-o facă“. Suveranul apare drept „adeptul disciplinei celor care sunt zei printre oameni“⁷.

În Tradiție, regalitatea a fost asociată adeseori cu simbolul solar. Regelui i-au fost atribuite aceleași „strălucire“ și același „triumf“ proprii soarelui și luminii sale – simboluri ale naturii superioare – lumină care biruie în fiecare dimineață. „Ni se înfățișează în toate zilele äidoma unui rege pe tronul lui Horus al muritorilor, așa ca tatăl său Ra (soarele)“. Am hotărât ca tu să te înalți ca un rege peste Sud și peste Nord, pe tronul lui Horus, așa ca soarele, de-a pururi“; sunt expresii din străvechea tradiție regală egipteană⁸. De întineri aceste expresii corespund întru totul celor iranice, în care regele este considerat ca aparținând „aceleiași stirpe a zeilor“, ca „având același tron ca al lui Mithra și înălțându-se o dată cu soarele“⁹ și i se spune *particeps siderum*, „Domnul păcii, mântuirea oamenilor, om de-a pururi biruitor care se înalță o dată cu soarele“¹⁰. Iar formula rostită la încoronare este următoarea: „Ești puterea, ești tăria biruinței, ești nemuritor... Ești făcut din aur și la licărirea zorilor vă iviți amândoi, Indra și soarele“¹¹; aceasta, cu referențe la Rohita – „puterea cuceritoare“, personificarea unei ipostaze a soarelui și a focului divin (Agni); și așa cum se spune în tradiția indo-ariană: „Și continuându-și drumul, el (Agni) a creat pe această lume regalitatea. Ți-a adus regalitatea și i-a alungat pe dușmanii tăi“¹². În străvechile reprezentări romane, acel zeu Soare îi înmăna Împăratului o sferă – emblema stăpânirii universale; iar expresiile care urmează se referă la strălucirea soarelui și la trănicia dominației Romei: *sol conservator, sol dominus romani imperii*¹³. „Strălucirea solară“ a fost ultima profesiune de credință a romanilor, deoarece împăratul Iulian a fost ultimul care a redat strălucirea solară ca putere spirituală iradiat de „supralume“ dinastiei sale, obârșiei sale și demnității regale¹⁴. Și o reflectare a acestei străluciri se înregistrează până la împărații ghibelini – și s-ar mai putea vorbi aici și de o *deitas solis* cu referire la Frederic II de Hohenstaufen¹⁵.

Așadar, această „strălucire“ sau „izbândă“ solară legată de regalitate nu se reducea numai la un simplu simbol, ci era o realitate metafizică ce se identifica cu o putere non umană pe care se credea că o posedă regele. În legătură cu această idee ar fi de menționat una dintre expresiile tradiționale simbolice cele mai caracteristice care se referă la Ahura Mazda – divinitate a zoroastrismului; în această expresie, *hvarēnō* (expresii mai recente: *hvorra* sau *farr* – „gloria“ de care se bucură regele – este un foc supranatural specific entităților cerești, dar mai ales solare, care îl face pe rege nemuritor și-l face să obțină victoria“¹⁶; o victorie care trebuie înțeleasă – așa cum se va vedea – astfel încât cele două sensuri – unul mistic și celălalt militar (material) – să nu se excludă, ba dimpotrivă, să se implice rînd pe rînd¹⁷. La popoarele non iranice acest cuvînt, *hvarēno*, a fost confundat mai târziu cu acela de „noroc“ τύχη în acest sens termenul apare din nou în tradiția romană în formele acelei „fortuna regia“ pe care Împărații romani și le transmiteau, în mod ritual, unii altora și în care se recunoaște o implicare activă, „triumfală“ a aceluiași destin personificat de oraș – τύχη πόλεως – determinat de ritualul

ctitoriei lor. Atributul regal roman de *felix* trebuie să fie raportat la același context, la existența unei *virtus* în afara normalului. În tradiția vedică apare o noțiune echivalentă: *agnivaishvânara* prin care se înțelege un foc spiritual, lăuntric, ce-i conduce pe regii cuceritori spre victorie.

În Egiptul antic regelui nu i se spunea numai Horus, ci și „Horus luptătorul“ – *Hor âhâ* – pentru a se scoate în evidență caracterul de biruitor și strălucirea principiului solar prezente în suveran; care suveran, în Egipt, în afară de faptul că avea o descendență divină, era „constituit“ ca atare și confirmat ca atare, în mod periodic, prin niște ritualuri care reproduceau victoria zeului solar Horus asupra lui Tifon-Set, demon din tărâmul inferior¹⁸. Acestor ritualuri li se atribuiău puterea de a evoca o „energie“ și o „viață“ care „îmbrățișau“ în mod supranatural ființa regelui¹⁹. Dar *uas* – „puterea“ – are ca ideogramă sceptrul purtat de zei și de regi, ideogramă care în textele mai vechi reprezintă un alt sceptru, în linie frântă, în care se poate recunoaște zigzagul fulgerului. Astfel că „puterea“ regală apare ca o manifestare a puterii cerești a fulgerului; iar unirea semnelor „viață-putere“, *ânshûs*, formează un cuvânt care desemnează și „laptele de flacăra“ cu care se hrănesc nemuritorii; cuvânt care poate fi pus în legătură și cu *ûraeus* – flacăra divină, când dătătoare de viață când distrugătoare al cărei simbol – șarpele – încinge capul regelui egiptean. Așadar, în această formulare tradițională diferitele elemente converg spre o idee unică, aceea a unei puteri sau fluid nonterestre –*sa* – care consfințește și dovedește natura solar-triumfală a regelui și că această putere se „lansează“ de la un rege la altul – *sotpu* – condiționând în mod necesar șirul neîntrerupt și „de aur“ al stirpei divine desemnată în mod legitim pentru „a cârmui“²⁰. Nu ar fi lipsit de interes faptul de a releva că „gloria“ figurează și în creștinism ca un atribut divin și că, potrivit teologiei mistice, în „glorie“ se îndeplinește viziunea fericirii depline. În iconografia creștină se obișnuiește ca această glorie să fie reprezentată printr-o aureolă în jurul capului, care reproduce, în mod vizibil, sensul lui *uraeus* al vechilor egipteni și al haloului radiat de regalitatea solară iranicoromană.

Potrivit tradiției din Extremul Orient regele – „fiul cerului“ – *tianzi* – adică cel-ce-se-naște-pentru-a-nu-muri – are „mandatul ceresc“, *tianming*²¹, care implică, de asemenea, ideea unei puteri regale supranaturale. Această putere „din cer“ – spune Lao-tzi – acționează-fără-a-acționa (*wei-wuwei*), adică este o acțiune imaterială prin simpla sa prezență²². Această putere este invizibilă ca vântul și totuși acțiunea sa are ineluctibilitatea energiilor naturii: puterile oamenilor obișnuiți – spune Kongzi (Confucius) – se pleacă în fața acesteia așa cum firele de iarbă se pleacă în bătaia vântului²³. În legătură cu expresia a acționa fără a face nimic mai citim într-un text cum să: „Oamenii pe deplin suverani sunt – prin vastitatea și profunzimea virtuții lor – aidoma pământului; prin noblețea și strălucirea acestei virtuți sunt aidoma cerului; iar prin întinderea și durata acesteia sunt aidoma spațiului și timpului, fără de margini. Ceea ce există în această perfecțiune, nu se arată și totuși se dezvăluie – la fel ca pământul – prin foloasele pe care le aduce; nu se mișcă și totuși – la fel ca cerul – produce numeroase schimbări; nu acționează și totuși – la fel ca spațiul și timpul – duce la bun sfârșit faptele sale“. Dar numai un astfel de om „este vrednic de a avea autoritatea suverană și de a-i conduce pe ceilalți oameni“²⁴.

Înzestrat cu o asemenea putere sau „virtute“, suveranul, *wang*, din China antică deținea o funcție de *mijloc*, ca o a treia putere între cer și pământ. Se credea că de el depindeau, în mod ocult, momentele bune și cele rele prin care trecea regatul său și calitățile morale ale poporului său (iar atitudinea poporului, favorabilă sau nu suveranului său depindea de „virtutea“ suveranului și nu de ceea ce „facea“ el)²⁵.

Așadar această funcție de mijloc implica păstrarea în sine a celui mod „triumfal” ca fi – despre care s-a vorbit – și căruia i-ar corespunde sensul cunoscutei expresii: „imutabilitatea în mijloc” cu învățătura că „în imutabilitatea din mijloc se arată puterea regelui”²⁶. Dacă toate aceste condiții ar fi fost îndeplinite nimic n-ar mai fi avut putere să schimbă mersul înainte bine rânduit al lucrurilor omenești și al Statului²⁷.

Mai pe larg spus, faptul că regele sau conducătorul avea drept primă și esențială misiune întreprinderea acelor acțiuni rituale în care se aduceau jertfe și care constituiau centrul de greutate al vieții în lumea tradițională este o idee care revine într-un vast ciclu de civilizații tradiționale, din Peru-ul precolumbian și din Extremul Orient și până în orașele grecești și la Roma; și acest lucru confirmă mai sus-amintita imposibilitate de separare a demnității regale de cea sacerdotală sau pontificală. „Regii” – spune Aristotel²⁸ – „au această demnitate a lor datorită faptului că sunt preoți ai cultului obștesc”. Prima dintre atribuțiile regilor Spartei era aceea de a aduce jertfe și același lucru se poate spune și despre primii regi care au domnit la Roma, apoi – și deseori – despre împărați. Regele înzestrat cu o putere non terestră, pătruns adânc în ceea „mai mult decât trăire” – apăsarea în mod firesc drept cel ce este în măsură, în mod remarcabil, să dea putere riturilor și să croiască drumuri spre lumea superioară. Drept care, în acele forme de tradiție în care există o castă sacerdotală distinctă, acolo regele, în conformitate cu demnitatea, funcția sa inițială, aparține acesteia și – la drept vorbind – este și conducătorul acestei caste. În afara lumii romane de la începuturile ei, acest lucru s-a petrecut în Egiptul antic (unde, tocmai pentru a se conferi eficacitate ritualurilor, faraonul repeta în fiecare zi ritualul căruia i se atribuia reînnoirea în persoana faraonului a puterii divine); și în Iran, unde – așa cum scrie Firdussi și cum relatează Xenofon²⁹ – regele, care, potrivit funcției sale era considerat drept imaginea zeului luminii pe pământ, aparținea castei magilor al cărei conducător era. Pe altă parte, dacă la unele popoare a existat regula de a-l îndepărta din funcție și chiar de a-l suprima pe conducător în cazul unei nenorociri sau calamități deoarece acest lucru părea să fie un semn de slăbire a puterii mistice, a „norocului” cu care erau înzestrați conducătorii și care le dădea dreptul de a ocupa funcția respectivă³⁰ această regulă – deși este exprimată în termenii unei degenerescențe mai mult decât superstițioase – se referă la aceeași ordine de idei. La popoarele nordice de dinaintea năvălirii goților, la care, cu toate că se păstrase principiul sacralității regale (regele era considerat drept un Asen și un semizeu – *semideos id est ansis* – care învinge în virtutea puterii sale conferite de „noroc” – *quorum quasi fortuna vincebat*)³¹ un eveniment nefericit însemna nu atât o lipsă a puterii mistice de „noroc” în persoana regelui cât o consecință a ceva comis de el ca individ muritor și care îi anihilase eficacitatea obiectivă.³² Din același motiv – pentru că își pierduse virtutea de bază – aceea a adevărului – pentru că se dezonorase cu minciuna, l-ar fi părăsit „gloria”, mistică virtute eficace și pe anticul rege iranic Yima.³³ Cercetările în legătură cu cauza căreia se putea datora o anumită nenorocire care a determinat abaterea reprezentanților autorității temporale sau și ecleziastice au continuat până în Evul Mediu Carolingian, precum și în creștinism în cadrul unor concilii. Acestea sunt ultimele surse ale ideii despre care am vorbit.

Așadar era necesar ca suveranul să-și păstreze calitatea simbolică și solară de *invictus* – *sol invictus* ἥλιος ἀνίκητος dar și poziția centrală potrivit ideii din Extremul Orient a „imutabilității în mijloc”. Altminteri puterea și o dată cu ea și funcția ar fi putut trece la altcineva mai vrednic de ele. Aici am putea să ne referim la unul din cazurile în care conceptul de „victorie” devine punctul de interferență a mai multor semnificații. În această privință ar fi interesant de semnalat saga străveche a Regelui Codrilor din Nemi a căruia

demnitate regală și sacerdotală în același timp a fost preluată de cel ce l-a ucis – și este cunoscută aici încercarea lui Frazer de a pune această saga în legătură cu niște tradiții multiple de același gen răspândite pretutindeni în lume.

Aici proba, încercarea luptei fizice – în cazul că a fost așa ceva – este numai transpunerea materialistă a ceva cu semnificație superioară sau care este pus în legătură cu ideea generală de „judecăți divine“ despre care vom vorbi mai târziu. Pentru sensul mai profund pe care-l are legenda regelui-sacerdot din Nemi trebuie să amintim faptul că, potrivit tradiției, avea dreptul să se ia la întrecere cu Rex Nemorensis numai un „sclav fugar“ (adică ezoteric vorbind, o ființă care s-a sustras legăturilor naturii inferioare) care ajunsese în posesia unei crengi din stejarul sfânt. Dar acest stejar echivalează cu „Arborele Lumii“ care în alte tradiții este un simbol întâlnit destul de des și care reprezintă puterea primordială a vieții precum și puterea victoriei³⁴; vrea să fie vorba aici despre faptul că numai o ființă ajunsă să fie în posesia unei asemenea puteri năzuie să-și smulgă lui Rex Nemorensis înalta sa funcție. În ce privește o astfel de funcție este de remarcat faptul că atât stejarul cât și pădurea din Nemi al cărei stăpân, „rex“, era sacerdotul regal aveau legătură cu Diana și că Diana era în același timp și „consoarta“ regelui pădurilor. Marile divinități asiatice ale vieții erau adeseori reprezentate în tradițiile străvechi ale Mediteranei orientale sub forma unor copaci sacri; și pornind de la mitul elen al Hesperidelor și ajungând până la cel nordic al zeiței Idun, la cel gaelic al lui Mag Mell – sălaş al unor zeițe de o frumusețe strălucitoare și al „Copacului Victoriei“ – și așa mai departe întâlnim mereu niște legături simbolice tradiționale între femei sau zeițe – puteri dătătoare de viață, de nemurire sau de înțelepciune – și copaci.

Cu privire la Rex Nemorensis se revelează prin simboluri ideea unei regalități care-și trage obârșia din mistica putere de „viață“ (care este în același timp și de înțelepciune transcendentă și de nemurire) personificată fie de zeiță fie de Copac³⁵. De aceea saga lui Nemi cuprinde în sine o semnificație generală întâlnită în multe alte mituri și legende tradiționale, motivul unui învingător sau erou care este înlocuit de o femeie sau o zeiță³⁶ care în alte tradiții este prezentată în mod indirect fie ca o păzitoare a unor fructe nepieritoare (figurile feminine care sunt în corelație cu copacul simbolic în miturile lui Hercule, Iason, Ghilgames) fie în mod direct ca o personificare a energiei oculte a lumii și a vieții sau a științei nonumane sau, în sfârșit, ca o întruchipare a principiului suveranității (cavalerul sau eroul necunoscut al legendei care devine rege atunci când intră în stăpânirea unei misterioase prințese)³⁷.

Unele tradiții antice cu privire la originea feminină a puterii legitime³⁸ sunt susceptibile de interpretare. Semnificația acestora ar fi exact opusă celei ginocratice despre care vom vorbi la momentul potrivit. În ce privește Copacul nu ar fi lipsit de interes să remarcăm faptul că și în unele legende medievale copacul are legătură cu ideea imperială: și anume faptul că ultimul împărat înainte de a muri își va atârna sceptrul, coroana și scutul în „Copacul Uscat“ aflat, de obicei, în simbolicul ținut al „preotului Gianni“³⁹ exact la fel ca Roland care fiind pe moarte își atârna în Copac sabia de nefrânt. Și încă o întâlnire cu niște conținuturi simbolice: și anume faptul că Frazer a relevat legătura existentă între creanga pe care sclavul fugar trebuia s-o smulgă din stejarul sfânt din Nemi pentru a putea lupta cu Regele Pădurilor și ramura cu ajutorul căreia Enea coboară de viu în infern, adică pătrunde, în viață fiind, în lumea invizibilului. În aceeași ordine de idei, unul din darurile primite de Frederic II din partea misteriosului „Preot Gianni“ va fi tocmai un inel care te face nevăzut (adică ceva care duce în nemurire și în invizibil; în tradițiile grecești însușirea eroilor de a fi invizibili este adesea sinonimă ca

sens cu trecerea lor în natura nemuritoare) și care asigură victoria⁴⁰; exact ca în cazul lui Siegfried, în *Nibelungenlied* (VI) care având aceeași însușire simbolică de a se face invizibil cucerește și o face să devină mireasă regală pe femeia divină Brunhilde. Care Brunhilde a fel ca Sigdrife în *Sigrdrífumál* (4-6) – apare drept cea care le dezvăluie eroilor care „trezesc” formulele înțelepciunii și a biruinței conținute în rune.

Rămășițe ale unor tradiții în care întâlnim temele din saga străveche a Regelui Pădurilor persistă de altfel până spre sfârșitul Evului Mediu – dacă nu cumva și mai târziu – și sunt întotdeauna asociate cu ideea antică potrivit căreia regalitatea legitimă este susceptibilă de a da și chiar în mod specific și concret – mai-mai să spunem noi „experimental” – de a da semne despre natura sa supranaturală. Vom da aici un singur exemplu: și anume acela că în ajunul Războiului de o sută de ani Venetia i-a cerut lui Filip de Valois să *dovedească dreptul său efectiv de a fi rege printr-unul din următoarele cinci mijloace*: primul dintre aceste cinci mijloace era victoria asupra adversarului său – cu care Filip de Valois trebuia să se lupte într-un spațiu închis – care trimite la Rex Nemorensis și la dovada inerentă prin natura oricărei victorii⁴¹. În ce privește celelalte mijloace, citim într-un text din acea vreme: „Dacă Filip de Valois este cu adevărat rege al Franței – așa cum susține el – atunci să dovedească acest lucru ieșindu-le în față unor lei înfometăți știindu-se că leii nu atacă niciodată un rege adevărat; sau s-o dovedească săvârșind minunea vindecării bolnavilor, așa cum obișnuiesc să facă ceilalți regi adevărați. În caz de nereușită, el va fi socotit nevrednic de domnie”. O putere supranaturală care se manifestă prin victorie sau printr-o însușire de taumaturg – chiar în niște vremuri ca acelea ale lui Filip de Valois care nu mai sunt, totuși, timpurile de început – rămâne, așadar, inseparabilă de ideea pe care ne-o făceam în mod tradițional despre regalitatea adevărată și legitimă⁴². Și chiar dacă am trece cu vederea compatibilitatea ca o realitate de fapt a unor persoane cu principiul și cu funcția, rămâne părerea potrivit căreia faptul că regii s-au bucurat de atâta venerație s-a datorat mai ales virtuților și puterilor divine cu care au fost înzestrați ei și nu și ceilalți oameni⁴³. Iar Iosef de Maistre scrie⁴⁴ că: „Dumnezeu este acela care-i creează literalmente pe regi. El plăsmuiește stirpele regale; le face să se maturizeze în mijlocul unui nor care le ascunde originile. Apoi aceste stirpe apar aureolate de glorie și de onoare; și apoi acestea se impun – și acest lucru este cel mai mare semn al legitimității lor. Fapt e că își fac drum singure, pe de o parte fără violență și pe de alta fără judecată cumpănită. Este un soi de liniște măreată nu prea lesne de exprimat. *Uzурpare legitimă* – aceasta mi se pare a fi expresia potrivită (dacă n-ar fi prea îndrăzneată) pentru a caracteriza acest soi de obârșii pe care timpul se grăbește să le recunoască⁴⁵.”

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *La regalità sacra* (Regalitatea sfântă), Brill, Leiden, 1959.
- P. De Francisci, *Arcana Imperii*, Bulzoni, Roma, 1970, 4 vol.
- P. Filippani-Ronconi, *Motivi regali dell'Iran antico all'Occidente* (Motive regale ale Iranului antic în Occident) în *Vie della Tradizione* (Căile Tradiției) nr. 37 și 38, Palermo, 1980.
- C. Levalois, *Principi immemorabili della regalità* (Principii străvechi ale regalității) Il Cerchio, Rimini, 1991.
- E. Kantorowicz, *I due corpi del re* (Cele două corpuri ale regelui), Einaudi, Torino, 1989.
- R. Paribeni, *Imperia*, Paideia, Arona, 1949.
- J.P. Vernat, *Tra mito e politica* (Între mit și politică), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

3. Simbolistica polară

Suveranul păcii și al justiției

Este cu puțință să punem în corelație concepția globală și originară a funcției regale cu un ciclu ulterior de simboluri și de mituri care prin mai multe reprezentări și transpuneri analoge se referă, toate, la același punct¹.

Ca punct de plecare se poate lua noțiunea hindusă *cakravarti* sau „Suveran universal”. Într-un anumit fel, în această noțiune se poate vedea arhetipul funcției regale ale cărei trăsături deosebite – atunci când sunt în conformitate cu principiul tradițional – reprezintă niște imagini mai mult sau mai puțin complete sau – potrivit unui alt punct de vedere – niște accepții diferite. *Cakravarti* vrea să însemne, literalmente, Suveran, Stăpân sau Cel-cé-învârte-Roata – fapt care duce la ideea unui „centru” care corespunde și unei stări interioare, unui mod de a fi sau, mai bine zis, modului de a fi al individului.

De fapt roata este și simbolul lui *samsāra* – suflul devenirii, al transformării (κύκλος τῆς γενέσεως „cercul generării” sau și κύκλος ἀνάγκης, *rota fati*, „roata necesității” a vechilor greci), iar centrul ei imobil exprimă stabilitatea spirituală inerentă celui ce nu aparține acestui fluid și care poate ca atare să poruncească și să stăpânească acest fluid – potrivit unui principiu mai înalt – poate să stăpânească energiile și activitățile legate de natura inferioară. În acel caz *cakravarti* apare drept *dharmaraja*, adică drept „Suveranul Legii” sau al „Roții Legii”². În aceeași ordine de idei, citim în Kongzi (Confucius) următoarele: „Cel ce stăpânește prin Virtute (cerească) se aseamănă cu steaua polară. Aceasta rămâne la locul ei în timp ce toate celelalte stele se rotesc în jurul ei”³. Din această idee derivă și sensul conceptului de „revoluție” ca o mișcare ordonată în jurul unui „motor nemîșcat”, concept care în timpurile moderne avea să se transforme în cuvântul sinonim de acțiune subversivă.

Din acest punct de vedere regalitatea capătă valoarea unui „pol” care se referă la o simbolistică tradițională generală. Am putea menționa aici, de exemplu, în afara ținutului Midgard – tărâmul divin central al tradiției nordice – și ceea ce ne spune Platon: acolo unde Zeus ține sfat cu zeii pentru a hotărî soarta Atlantidei, acolo se află „sălașul lor măreț, chiar în *buricul lumii*, și acel loc îngăduie o privire generală asupra tuturor lucrurilor ce sunt părtașe la propășire”⁴. Noțiunea *cakravarti* amintită mai sus este în corelație și cu un ciclu de tradiții enigmatice care se referă la existența efectivă a unui „centru al lumii” care deține această funcție supremă pe pământ. Unele simboluri fundamentale ale regalității au avut inițial o strânsă legătură cu o asemenea ordine de idei. În primul rând sceptrul care – date fiind formele sale principale – este asemuit cu „axa lumii”⁵. Mai apoi tronul, loc „situat la înălțime” pe care când stai fără a te mișca ei bine, acest lucru capătă semnificația stabilității „polului” și cea a „centrului imobil” cărei semnificații i se asociază și niște semnificații interioare precum și metafizice. Dată fiind legătura recunoscută încă de la început dintre natura omului regal și cea suscitată de inițiere, în Misterele clasice revine periodic ritualul șederii nemîșcate pe tron⁶, ritual care este considerat atât de important încât are uneori

aceiași valoare cu inițierea; termenul $\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\sigma\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ (instalată pe tron) este adeseori sinonim cu $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ adică inițiat⁷. De fapt, în unele cazuri în desfășurarea ritualului inițierii așa-zisul $\upsilon\omicron\pi\omicron\nu\sigma\mu\omicron\varsigma$ instalarea pe tron a regelui, preceda momentul în care regele se identifica cu zeul⁸.

Această simbolistică o întâlnim și în cazul *ziguratului* – piramida în trepte din arhitectura asiro-babiloniană – în planul orașului suveranilor iranici (așa ca Ecbatana) precum și în imaginea ideală a palatului suveranului hindus *cakravarti*: aici se exprimă în mod arhitectonic orânduirea lumii cu ierarhiile sale și cu dependența sa de un punct central fix. Acest punct central fix îi corespundea, spațial vorbind, în clădire, tronului suveranului. Și la modul diferit de cel din Elada, în India formele de inițiere, care se desfășoară potrivit ritualului *mandala*, dramatizează trecerea treptată de la spațiul profan și demonic la cel sacru până ce se ajunge la un centru; iar un ritual fundamental îl reprezintă aici cel numit *mukatabisheka* – punerea coroanei sau a tiarei pe cap celui ce ajunge în „centrul” ritualului *mandala*, încoronat rege pentru că se situează mai presus de jocul forțelor naturii inferioare⁹. Și ar mai fi interesant de menționat faptul că *ziguratul* – edificiul sacru care domina prin înălțime orașul-stat în Babilonia – a avut acolo numele de „piatră unghiulară”, iar în Larsa pe cel de „inel de legătură între cer și pământ”¹⁰; în ce privește tema „pietrei” și tema „punții podului” formula folosită în Extremul Orient pentru cea de a „treia putere între Cer și Pământ” – acestea ne sunt deja cunoscute.

Acestea sunt niște urme și niște corelații a căror importanță nu poate fi trecută cu vederea. „Stabilitatea” are același aspect dublu. O întâlnim și în formula indo-ariană care se găsește la încoronarea suveranilor: „Stai neclintit... Nu ceda. Să fii de nezdruncinat ca în munte. Să fii puternic precum cerul și să ții neclintit puterea în mână. Căci cerul este neclintit și pământul este neclintit și neclintiți sunt și munții. Și neclintită este și întreaga lume a viețuitoarelor și neclintit este acest rege al oamenilor”¹¹. În formulele rostite la încoronarea faraonilor stabilitatea figurează ca o însușire esențială care se adaugă în cazul persoanei suveranului la aceea de „putere-viață”. Este la fel ca însușirea de „putere-viață” despre care am arătat că îi corespunde unui foc tainic și tot așa și „stabilitatea, statornicia” are o corespondență în sferele cerești: semnul prin care este reprezentată – *ded* – exprimă *stabilitatea*, *zeilor solari* care se odihnesc pe coloane și pe zăzile din cer”¹². Toate acestea se referă la ordinea inițiată deoarece nu era vorba despre niște idei abstracte; potrivit concepției vechilor egipteni, „stabilitatea” – la fel ca și Puterea „viața” – este o stare internă și în același timp o energie, o *virtus* care se transmite ca un adevărat fluid de la un rege la altul pentru a-i susține în mod supranatural.

De altfel condiției de „stabilitate” înțelegem în mod ezoteric i se asociază atributul „olimpic” și acela al „păcii”. Regii antici „care își iau puterea de la zeul suprem și obțin victoria din mâinile lui” sunt ca niște „faruri de liniște în furtună”¹³. După „glorie”, centralism („polaritate”) și stabilitate, pacea este unul dintre atributele de bază ale regalității, care atribut s-a păstrat până în timpuri relativ noi: Dante avea să vorbească despre *imperator pacificus*, titlu dobândit de Carol cel Mare. Firește că aici nu este vorba despre pacea profană și exterioară care se referă la orânduirea politică – pace care ar putea avea în acest caz cel mult sensul de ceva reflectat – ci despre o pace interioară, pozitivă, nedisociată de elementul „triumfal” de care s-a vorbit, o pace care să nu exprime o încetafe a unei activități ci mai curând o desăvârșire a acesteia, o activitate pură, întregă și concentrată în ea însăși. Este vorba aici despre acel gen de pace, de liniște, care este dovada convingătoare a supranaturalului.

După părerea lui Kongzi (Confucius)¹⁴, bărbatului ce-i este hărăzit a fi rege acela are – față de bărbatul de rând – are în sine „ideea de bază a stabilității și a liniștii și nu neliniștea”; „are în sine ideea veșniciei și nu pe aceea a clipelor de bucurie trecătoare”. De aici acea liniște înălțătoare care exprimă o superioritate irezistibilă, ceva care inspiră teamă și în același timp îndeamnă la venerație, ceva care se impune fără putință de împotrivire și care dă imediat senzația unei puteri transcendente ce este stăpânită în întregime dar gata să-și dea frâu liber în sensul minunat și înfricoșător totodată al *numenului*¹⁵. Acea *pax romana et augusta* pusă în legătură cu sensul transcendent al *imperium*-ului poate avea aceeași valoare cu înfăptuirea universală; iar *ethosul* privind stăpânirea asupra lumii, liniștea atotstăpânitoare, stăpânirea de sine asociată ușurinței cu care se comandă în mod absolut rămasă drept o trăsătură a unor moduri aristocratice chiar și după secularizarea nobilimii trebuie să fie considerată un ecou al aceluia element pe cât de regal pe atât de spiritual și de transcendent.

Acel *cakravarti* – suveranul universal – este nu numai „domnul-făcător-de-pace” ci și „domnul-stăpânul-care-face-legea” (sau ordinea, *rta*) și „dreptatea – este *dharma*raja”. Termenul de „Pace” și cel de „Dreptate” reprezintă două însușiri de bază ale regalității care s-au păstrat în civilizația occidentală până în vremurile dinastiei Hohenstaufen și până la Dante în măsura în care acești termeni care îmbracă și un aspect politic ar putea fi acceptați¹⁶. De altfel, aceste însușiri îi erau caracteristice și misteriosului Melchisedek, regele din Salem, care în realitate nu este decât una din diferitele reprezentări ale funcției „stăpânului universal”; și așa după cum a remarcat Guénon, în ebraică *mekki-tsedek* înseamnă tocmai „rege al justiției”, iar Salem al cărui suveran este nu este un oraș, ci – potrivit exegezei paoline¹⁷ nu vrea să spună altceva decât „pace”. Tradiția afirmă superioritatea sacerdoțiului regal al lui Melchisedek față de cel al lui Avraam și putem arăta încă de aici faptul de loc lipsit de importanță că tocmai Melchisedek figurează în enigmatică alegorie medievală a celor „trei inele” în care se spune că nici creștinismul și nici islamismul nu știu care este adevărata credință; iar „religia regală a lui Melchisedek” a fost adeseori considerată de ideologia ghibelină drept împotriva Bisericii.

Astfel stând lucrurile, „rege al dreptății” echivalează cu expresia mai sus-menționată *dharma*raja – „stăpân universal” din care rezultă, totuși, că aici termenul de „justiție, dreptate” este considerat într-un sens la fel de puțin profan ca cel de „pace”. De fapt, în sanscrită *dharma* înseamnă și „natura proprie”, rânduiala proprie unei ființe; iar accepția exactă privește acea legislație primordială care rânduiește în mod ierarhic „în conformitate cu justiția și adevărul” orice funcție și formă de viață potrivit naturii proprii fiecărui individ în parte – *svadharma* – într-un sistem orientat în sus. De altfel o noțiune asemănătoare cu cea de „justiție” o găsim și în concepția lui Platon despre Stat, concepție care trebuie considerată în multe privințe mai mult decât un model abstract „utopic” drept un ecou al orânduiriilor tradiționale din cele mai vechi timpuri. La Platon ideea de justiție – δικαιοσύνη – a cărui personificare trebuie să fie Statul, este în strânsă corelație cu οἰκιοπραγία sau *suum cuique* – cu principiul potrivit căruia fiecare individ trebuie să îndeplinească funcția corespunzătoare propriei naturi. În acest fel „regele justiției” este și legislatorul primordial, întemeietorul castelor, cel ce rânduiește ceremoniile și ritualurile – acel ansamblu etico-sacru care în India ariană este *Dharmânga* și care în celelalte tradiții este sistemul ritual local cu normele respective privind viața individuală și colectivă.

Acest lucru presupune pentru funcția regală o putere superioară de cunoaștere. De altfel în concepția celor din Extremul Orient, „capacitatea de a înțelege profund și în mod perfect legile primordiale ale celor vii” stă la baza autorității însăși și a celei de a comanda¹⁸.

Iar „gloria“ regală mazdeistă – *hvorra-i-kayani* – despre care am amintit mai sus este și virtutea unui intelect supranatural¹⁹. Și dacă – potrivit părerii lui Platon²⁰ – oi σοφοι – învățații sunt aceia care trebuie să se afle în fruntea ierarhiei Statului adevărat, aici ideea tradițională la care ne-am referit ia o formă mai hotărâtă. De fapt, prin știință sau „filozofie“ se înțelege aici cunoașterea a „ceea ce există“ și nu a formelor sensibile iluzorii²¹; iar prin învățat se înțelege cel ce – posedând o asemenea știință și în același timp un caracter normativ – poate să formuleze în mod efectiv niște legi conforme cu justiția²²; astfel că de aici se poate foarte bine trage concluzia că „până atunci când învățații nu vor conduce în Stat, iar cei pe care îi numim regi nu vor poseda cu adevărat știință și până atunci când puterea politică și știința nu se vor îndrepta spre unul și același țel dat fiind că natura puternică ce le caracterizează și pe una și pe cealaltă este zăgăzuită de necesitate – ei bine până atunci nu va exista leac împotriva tuturor nenorocirilor care se abat asupra Statului ba chiar și asupra întregii omeniri“²³.

anl. Apendice *: „Înălțimea“

Luând pământul drept simbol al stărilor inferioare ale existenței, pământ care în simbolistica occidentală a fost adeseori pus în corelație cu condiția umană în general (presupusă derivare clasică a lui homo – om din humus – pământ) și dacă luăm și imaginea unei înălțimi, a unei culmi de munte, a prelungirii pământului spre cer, avem o altă expresie firească pentru condițiile care au definit natura regală²⁴; astfel că în mitul iranic un munte – masivul Ushi-darena creat de zeul luminii – reprezintă sălașul mai sus amintitei *hvarenô*, adică puterea mistică regală²⁵; iar pe munți, potrivit fie acestei tradiții (iranice) fie celei vedice²⁶ ar crește, chipurile, simbolul haoma sau soma, conceput drept element fundamental care transfigurează și divinizează²⁷. De altfel termenul de „înălțime“ – și în mod semnificativ acela de „Înălțimea Voastră, Alteță prea-luminată“ – este un titlu acordat monarhilor și prinților până în epoca modernă în virtutea unor semnificații simbolice străvechi potrivit cărora „munte“ și „pol“ exprimă una și aceeași idee. Partea cea mai „înaltă“ a lumii este „muntele mântuirii“ (așa-numitul Montsalvat din saga lui Graal); este muntele Rudra despre care se crede că este „stăpânul universal“²⁸; iar expresia sanscrită *paradêsha* (având, în mod evident, legătură cu cea caldeeană *pardes*, de unde și termenul – ca un ecou – de „paradis“ din creștinism) are, în mod sigur și literal vorbind,

¹⁹ Acest apendice conține celei cinci paragrafe (situat după cel de al optulea și înainte de antepenultimul) ale celui de al treilea capitol al Părții Întâi prezente în prima și cea de a doua ediție a *Revoltei*, dar nu și în cea de a treia ediție. Dat fiind că nu există în mod aparent un motiv doctrinar specific – ca în niște cazuri asemănătoare – al acestei suprimări a cărei cauze ne scapă deoarece autorul nu-și schimbase ideile în legătură cu acest lucru, aceste paragrafe sunt din nou redată aici (mai înainte fuseseră date în *Meditazioni delle vette* – Cugetări pe culmi – Edizioni del Tridente, La Spezia, 1986). Acestea erau cuprinse în pp. 34-37 din cap. 3 (*L'Altezza* – *Il simbolo „polare“* – „Înălțimea“ – Simbolul „polar“; *L'Altezza* – *Il Signore di „Pace“ e „Giustizia“* – „Înălțimea“ – Stăpânul „Păcii“ și „Justiția“) din ediția 1951; și nu se aflau în pagina 38 din cap. 3 (*Il simbolismo polare. Il Signore di pace e di giustizia*. – Simbolistica polară. Suveranul păcii și al dreptății) din ediția 1969. Astfel că ni s-a părut logic să intitulăm acest apendice, pur și simplu, *L'Altezza* – „Înălțimea“ – N.R.

acest sens de „înălțime”, „ținut situat mai sus”. Așadar suntem cât se poate de îndreptățiți să facem referire și la muntele Olimp, la muntele occidental care duce la zona „olimpică” și care este „calea lui Zeus”²⁹; și la toți ceilalți munți pe care sălășluiesc – potrivit diferitelor tradiții – zeii; și la muntele Shinvat pe care se află „puntea de legătură între cer și pământ”³⁰; la munții „solari” și „polari” cum ar fi bunăoară, simbolicul Meru, care este socotit drept „polul” și „buricul” pământului, munți care sunt mereu în legătură cu miturile și simbolurile regalității sacre și cu cel mai bun mod de a cârmui³¹. Această simbolistică tradițională are în mod vizibil niște baze psihologice, are – în afara analogiei mai sus arătate – partea aceea de măreție primordială, sălbatică, nonumană și caracterul de inaccesibilitate și pericolozitate pe care-l au înălțimile munților dacă la acesta se mai adaugă și zăpezile perene.

În mod deosebit, în tradiția nord-ariană ideea de „munte” (fie și material vorbind – acei Helgafell și Korsslóhar irlandezi bunăoară) se asociază adeseori cu Walhall – sălașul eroilor și al regilor divinizați – și cu Asgard – reședința zeilor sau Asen, situată în centrul sau „polul” pământului (în Mitgard) care are numele de *glitnir* – „strălucitor”, de *helakt land* – „pământ sfânt”, dar și de *himinbjorg* – „munte ceresc” – munte divin și foarte înalt pe a cărui culme, hăt dincolo de nori, se află un luminis veșnic, *Hliðskjalf*, din care Odin supraveghează toată lumea; și în acest loc, *Asgard*, își aveau, în mod semnificativ, obârșia și sălașul cel dintâi regii divini nordico-germanici³².

Ca un motiv complementar poate fi indicat aici acela al „muntelui” ca un loc în care își pierde urma cei ce ajung la trezirea spirituală; așa ar fi, bunăoară, „Muntele Profetului”, care în budismul din primele timpuri are drept locuitori ascunși pe cei cărora li se spune „supraoameni” – ființe de nebiruit și de neatins, care au devenit conștiente prin ele însele și au scăpat de orice legătură.³³ Și acest motiv suferă interferențe cu ideea regală și imperială. Este de ajuns să amintim aici de cunoscutele legende medievale potrivit cărora Carol cel Mare, Frederic I și Frederic II au dispărut pe „munte” de unde aveau să reapară într-o bună zi³⁴. Dar acest sălaș montan „tăinuit” nu este decât o copie palidă a misterioasei reședințe a „Regelui lumii”, o idee a „centrului suprem”.

Dar în cele mai vechi credințe elene „eroii” scapă de moarte nu pe un munte, ci pe o „insulă” al cărei nume – Leuke – își află uneori corespondența în „insula-cea-albă-din-Nord” pe care, potrivit tradiției hinduse, își au sălașul simbolic cei ferțiți și „cei-ce-trăiesc”; pământ înconjurat de ape pe care domnește Nârâyâna, care înseamnă „foc și strălucire”; și mai are corespondență și cu acea insulă legendară pe care, potrivit unor tradiții din Extremul Orient, se înalță „muntele” – insulă care este locuită de niște oameni transcendenți – *chen-jen* – și numai ducându-se acolo principii Yu care se legănau în iluzia că știau să guverneze au aflat cum se cârmuiește cu adevărat³⁵. Este cât se poate de importantă precizarea că în asemenea ținuturi minunate „nu se ajunge nici pe mare, nici pe uscat, ci numai pe aripile spiritului”³⁶. În orice caz, „insula” este, prin ea însăși, un simbol al stabilității, al unui pământ de neclintit înconjurat de ape.

În exegeza hexagramelor împăratului Fo-hi noțiunea de „oameni transcendenți” – locuitori ai insulei – și aceea de rege figurează adeseori ca fiind sinonime³⁷. O dată reveniți dintr-o nouă incursiune în domeniul miturilor lumii tradiționale, dovada existenței doctrinei regalității divine ne este întărită de aceste convergențe și echivalențe între simbolurile demnității regale și acelea care se referă, sub diferite forme, la stările transcendente ale ființei și la o demnitate eminentă inițiatică.

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV, *Il regno perduto* (Regatul pierdut), Il Cavallo Alato, Padova, 1989.
R. Daumal, *Il Monte Analogico* (Muntele Analog), Adelphi, Milano, 1983.
M. Eliade, *Miti, sogni, misteri* (Mituri, vise, mistere), Rusconi, Milano, 1990.
J. Evola, *Meditazioni delle vette* (Cugetări pe culmi), Edizioni del Tridente, La Spezia, 1986.
R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra* (Simboluri ale Științei sacre).
R. Guénon, *La Grande Triade* (Marea Triadă), Adelphi, Milano, 1994.
R. Guénon, *Il simbolismo della Croce* (Simbolistica Crucii), Luni, Milano, 1998.
R. Messner, *Il limite della vita* (Limita vieții), Zanichelli, Bologna.
F. Portal, *Sui colori simbolici* (Despre culorile simbolice), Luni, Milano, 1997.
D. Rudatis, *Liberazione* (Eliberarea), Nuovi Sentieri, Bologna, 1985.

4. Legea, Statul, Imperiul

În strânsă legătură cu ideile expuse până acum este și interpretarea pe care omul Tradiției o dădea Legii și Statului.

În linii mari se credea că noțiunea tradițională de lege indica un realism transcendent. Conceptul de lege în accepția ariană, mai ales, este în strânsă legătură cu acela de adevăr, de realitate și de stabilitatea inerentă a tot „ceea ce există”, iar în *Vede* termenul *rta* are adeseori același înțeles cu cel de *dharma* și nu înseamnă numai ceea ce este ordinea în lume, lumea ca orânduire – *κόσμος* – ci trece într-un plan superior prin aceea că definește noțiunea de adevăr, de drept, de realitate, în timp ce *anrta* – opusul lui *rta* – definește neadevărul, strâmbătatea, realitatea¹. Astfel că ordinea și mai apoi Statul au însemnat o lume prin excelență a adevărului și a realității.

Dar noțiunea de lege – chiar dacă această lege ar fi fost de origine pur umană, individuală sau colectivă – precum și noțiunea de respectare a legii îi erau cu totul necunoscute și i se păreau chiar niște lucruri absurde omului tradițional. Pentru ca să se fi putut impune în mod obiectiv orice lege trebuia să fi avut un caracter „divin”; și o dată ce i se recunoștea un astfel de caracter – divin și nonuman deci – autoritatea legii era absolută, legea era infailibilă și imutabilă și nu admitea nici un fel de discuții; și orice încălcare a legii reprezenta nu atât un delict împotriva societății cât mai ales un sacrilegiu, o împietate – *ἀσεβεία* – un act care aducea prejudicii însuși destinului spiritual al făptașului, precum și celor de care acesta era legat socialmente. Astfel că nesocotirea autorității și a legii imperiale a fost considerată încă din vremurile medievale la fel de gravă ca o erezie religioasă, iar cei în cauză au fost considerați nu mai puțin decât ereticii drept dușmanii propriei lor naturi, drept unii care încălcau legea propriei lor esențe². Iar pentru cei care încălcau legea castei într-un sens de care vom vorbi în cele ce urmează, India ariană a folosit expresia *patita*, adică „cei decăzuți”. Dar utilitatea legii în sensul modern – adică cel al utilității materiale colective – n-a constituit niciodată un principiu ca atare; și nu pentru că nu s-ar fi luat în considerare acest principiu, ci pentru că era socotit drept un element secundar ce decurgea prin consecință din orice lege din moment ce aceasta era cu adevărat o lege. Pe de altă parte există util și util, iar noțiunea de util în accepția materialistă a omului modern însemna în accepția tradițională un mijloc folosit pentru atingerea unui țel mai înalt. Dar pentru ca legea să fi fost cu adevărat utilă – repetăm acest lucru – era necesar ca ea să fi reprezentat altceva decât o simplă creație a omului susceptibilă de schimbări. O dată ce i se stabilea „de sus” autoritatea, legii i se asigurau utilitatea și eficacitatea; chiar și în cazurile în care experiența – brută și nemijlocită – nu ar fi confirmat ba chiar ar fi infirmat utilitatea și eficacitatea dat fiind că „nepătrunse sunt Căile Domnului”. Astfel că în lumea tradițională sistemul legilor și al riturilor a fost raportat întotdeauna la niște legislatori divini sau mijlocitori cu divinul și s-au înregistrat numeroase apariții, ca să spunem așa, cu diferite forme și în diferite zone și la diferite popoare ale „Stăpânului din centru” în funcția de care am mai pomenit de „soveran al dreptății”. Și chiar în vremuri mai noi, când s-a instituit principiul votării, tradiția a persistat în mod parțial și formal în principiul votării prin faptul că de multe ori

hotărârea poporului nu a fost considerată suficientă drept care s-a cerut ca noile legi să fie aprobate de pontifi pentru a avea vigoare și ca augurii să se convingă de faptul că zeii erau favorabili³.

De altfel legile și instituțiile care emanau „de sus” ca în orice tip de civilizație tradițională erau tot pentru sfera de sus. O orânduire politică, economică și socială creată numai și numai pentru viața vremelnică este o caracteristică numai a lumii moderne, adică a lumii opuse tradiției. În accepția tradițională *Statul* avea o semnificație și un scop intrucâtva transcendente, nu mai prejos de cele revendicate de Biserica Catolică din Occident ca fiind ale sale; Statul era ceva ca o apariție dintr-o „supralumă”. Însăși expresia „Stat”, *Status*, derivată din ἵστάμενος = a sta, a dăinui, dacă ar deriva, poate, în mod empiric, din forma de existență socială pe care au adoptat-o popoarele nomade atunci când s-au stabilit undeva, ei bine această expresie ar putea să trimită la sensul superior al unei orânduiri având drept scop participarea conform ierarhiei la „stabilitatea” spirituală ce se opunea caracterului contingent, labil și haotic propriu traiului la voia întâmplării⁴; ar putea trimite, așadar, la o orânduire care să constituie o reflectare eficace a lumii existenței în cea a devenirii, a transformării care să facă să se adeverească vorbele rostite la ceremonia medică de încoronare a regilor amintite mai sus; „Neclintită este toată această lume a viețuitoarelor și neclintit este și acest rege al oamenilor”. În acest sens le-au fost atribuite, în mod frecvent, imperiilor și statelor tradiționale simbolurile de „centralism” și de „polaritate”, simbol atribuit – așa cum am mai văzut – și arhetipului regalității.

Astfel că dacă Imperiul antic chinez a avut numele de „Imperiul din mijloc” iar reședința din cele mai îndepărtate amintiri ale nordicilor s-a chemat Mitgard – în același sens de reședință de mijloc, de mijloc al lumii; și dacă orașul-capitală al imperiului solar al incășilor s-a numit Cuzco, care cuvânt pare să însemne „buric” (în sensul de punct central) al pământului, ei bine aceeași denumire simbolică o întâlnim și în cazul orașului Delfo – centru al civilizației doricе. Și asemenea referințe care să ne dezvăluie străvechiul sens al Statelor și al orânduiriilor tradiționale ne-ar mai putea fi oferite lesne de multe alte tradiții. În aceeași ordine de idei semnalăm și simbolistica preistorică a „pietrelor sacre” al căror presupus fetișism reprezintă o idee fixă a cercetătorilor moderni. Piatra sfântă – omphalos – nu este o reprezentare ingenuă a formei lumii⁵; semnificația ei în grecește și anume aceea de „ombilic” duce de regulă – așa cum s-a mai spus – la ideea de „centru”, de „punct de stabilitate” aflată în corelație și cu ceea ce s-ar putea numi *geografia sacră*; „piatra sacră” apare adesea în mod ritual în niște locuri alese – nu la întâmplare – drept centre tradiționale legate de un anumit ciclu istoric sau de un anumit popor⁶ și aceasta mai ales cu semnificația de „temelie venită de sus” care confirmă niște cazuri în care piatra a venit „din cer”, adică a fost un aerolit. În această privință ar fi de amintit *lapis niger*, din tradiția antică romană și *the stone of the destiny* – piatra fatidică, tot neagră, din tradițiile celtico-britanice, importantă prin faptul că i se atribuia însușirea de a-i prevesti pe cei ce aveau să fie regi legitimi⁷. În aceeași ordine de idei Wolfram von Eschenbach afirmă că Graalul, ca o misterioasă „piatră divină” ce e are și puterea de a dezvălui cine anume este vrednic de a deveni rege⁸. De unde și, în sfârșit, sensul, evident, al simbolisticii încercării care constă în *a fi în stare să scoți o sabie împlântată într-o piatră* (Teseu – în Elada, Sohrab – în Persia, regele Arthur – în străvechea Britanie și așa mai departe).

Doctrina celor două naturi – bază a viziunii tradiționale a vieții – se reflectă în legăturile care, potrivit tradițiilor, există între *Stat* și *popor, demos*. Ideea potrivit căreia Statul își trage originea din *demos* și în acesta își are cauza esențială a legitimității și a consistenței sale este o perversiune ideologică și ceva tipic lumii moderne care

dovedește în mod categoric o *regresiune*. Cu alte cuvinte, potrivit acestei idei ne întoarcem la niște forme sociale naturaliste lipsite de o carismă spirituală. Și că o dată ce am luat-o în această direcție ne afundăm mereu, până dăm de lumea maselor colectivizate și a democrației absolute și de ceva care purcede dintr-o necesitate firească din însăși legea corpurilor care cad. În timp ce, potrivit concepției tradiționale, Statul reprezintă pentru popor cauza esențială olimpică și cerească și ctonică, iar „infernul” – ca idee și „formă” – voûç – reprezintă „materia” și „natura” – ὕλη – corelația dintre un principiu luminos, masculin, distinct și fertilizator și o substanță feminină labilă, promiscuă și întunecoasă. Aceștia sunt doi „poli” între care există o stare de încordare pronunțată care în lumea tradițională s-a anihilat în sensul unei transfigurări și al unei orânduiri venite „de sus”. Astfel că până și folosirea în mod antitraditional a termenului de „drept natural” este o pură ficțiune. Nu există o natură „bună” prin ea însăși care să permită intuirea și înrădăcinarea principiilor intangibile ale unui drept care să fie unul și același pentru fiecare ființă omenească. Chiar atunci când substanța etnică apare întrucâtva ca o „natură formată”, adică se prezintă sub unele forme elementare de ordine, acestea nu pot avea o valoare spirituală – afară numai dacă nu sunt niște reminiscențe ale unor acțiuni anterioare creatoare de formă – mai înainte de a fi fost aplicate în cazul Statului sau într-o orânduire tradițională asemănătoare venită de sus. Esența *demosului* este în străfundurile ei întotdeauna *demonică* (în sensul antic și nu moral-creștin al termenului) astfel că ea are nevoie de o purificare, de o eliberare mai înainte de a putea constitui puterea și materia – δύναμις – unui sistem politic tradițional și de a permite, totuși, apariția unei orânduiri ierarhizate a gradelor de demnitate dincolo de un substrat naturalist.

În legătură cu acestea se va vedea că la baza ierarhiei castelor tradiționale nu a stat substratul politic sau economic, ci cel spiritual care a fost în măsură să determine cu ajutorul unui adevărat sistem de participații și de trepte urcate rând pe rând o victorie a universului asupra haosului. Tradiția indo-ariană cunoștea, în afara celor patru caste, o diferențiere mai generală și mai semnificativă care trimite la dualitatea naturilor: este deosebirea care se face între acei *arya* sau *dvija* și acei *shudra* – în care primii doi termeni îi desemnează pe „nobili” și „renăscuți”, cei ce constituie elementul „divin”, *daivya*, iar ceilalți sunt ființele care aparțin naturii și care reprezintă deci substratul promiscuu al ierarhiei învins în mod treptat de acțiunea tradițională creatoare de formă din sânul castelor superioare, de la „tații de familie” și până la *brahmana*⁹. Aceasta este – în mod riguros – semnificația inițială a Statului și a legii în lumea Tradiției; așadar o semnificație ținând de o „structură” supranaturală chiar și acolo unde aceasta – date fiind unele aplicări incomplete ale principiului sau ca urmare a unei materializări ulterioare și a unei degenerescențe – nu a prezentat aspecte caracteristice vizibile.

Din astfel de premise rezultă o legătură reciprocă potențială între elementul fundamental al oricărui Stat și acela al *universalității*; acolo unde se exercită o acțiune având drept scop crearea vieții dincolo de limitele naturii și ale existenței empirice și contingente, nu pot să nu se manifeste niște forme care nu mai sunt legate, în principiu, de particular. Dimensiunea universalului în diferitele civilizații și orânduiri tradiționale poate avea valori diferite în așa fel încât să fie mai mult sau mai puțin evidentă, de la caz la caz. De fapt „structura” întâlnește întotdeauna rezistența unei materii care în determinările sale datorate spațiului și timpului acționează în orânduire în sensul diferențierii și individualizării în aplicarea istorică efectivă a principiului unic superior și anterior acestor manifestări. Și totuși nu există formă de orânduire tradițională care

– în ciuda oricărei caracteristici locale, a oricărui exclusivism empiric, a oricărui „autoctonism“ de culte și instituții pe care ea le apără cu strășnicie – să nu ascundă un principiu mai înalt care se reveală atunci când orânduirea tradițională se ridică până la nivelul și la ideea de imperiu. Astfel că există niște tainice legături de simpatie și de analogie ale fiecărei structuri tradiționale cu ceva unic, ceva indivizibil și peren care este reprezentat în mai multe imagini ca să spunem așa; și din când în când aceste circuite de simpatie se închid, ceva din ele străfulgeră și se înalță dincolo de condiția lor și dobândește o putere misterioasă revelatoare a unui drept suveran care doboară orice stavilă individuală și ajunge la stadiul cel mai înalt, la un tot unitar de tip superior. Acestea sunt tocmai culmile imperiale ale lumii Tradiției. În mod ideal numai o singură cale duce de la ideea tradițională de lege și de Stat la aceea de Imperiu.

Am văzut cum opoziția dintre castele superioare caracterizate de renaștere și casta inferioară a acelor *shudra* a însemnat pentru indo-arieni opoziția dintre „divin“ și „demonic“. În Iran, castele superioare le corespundeau tot atâtea emanații ale focului cresc coborât pe pământ și cu osebire pe trei „înălțimi“ distincte: și anume în afara „gloriei“ (*hvarenô*) în forma supremă întruchipată mai ales în regi și în sacerdoți, un asemenea foc se împărțea în mod ierarhic la celelalte caste sau clase, acelea ale războinicilor și ale mai-marilor bogăției (*rathaaestha* și *vastriyaishuyant*) deci în alte două forme distincte, până să ajungă să „proslăvească“ pământurile ocupate de stirpea ariană¹⁰. Pornind de la această bază se ajunge – potrivit tradiției iranice – la concepția metafizică a Imperiului ca o realitate independentă de spațiu și de timp. Există, în mod clar, două posibilități: pe de o parte *ashavan* – elementul pur, cel „credincios, devotat“ pe pământ și fericitul din lumea de dincolo – cel ce face să crească aici pe pământ puterea principiului de lumină și mai înainte de toate stăpânii ritului și ai focului care au o putere invizibilă asupra influențelor întunericului; și mai apoi războinicii care luptă împotriva barbarilor și a celor nelegiuiți; în sfârșit mai sunt cei ce lucrează pământul arid și necultivat dat fiind că și acest lucru reprezintă *militia*, fertilitatea și este aproape o izbândă care face să-i crească valoarea mistice *virtus* a pământului arian. Contrarul lui *ashavan* este *anashavan* – cel necurat, cel ce n-are lege, cel ce neutralizează principiul luminos¹¹. Imperiul ca tot unitar tradițional condus de un „rege al regilor“ îi corespunde lui aici ceea ce principiul de lumină a cucerit pe tărâmul principiului întunericului și are drept hotar limitul eroului Saoshyant – stăpânul universal al unui viitor împlinit, tărâmul pe care a triumfat „pacea“¹². De altfel o idee asemănătoare întâlnim și în legenda potrivit căreia împăratul Alexandru ar fi zăgăzuit cu un zid de fier calea neamurilor lui Gog și Magog care reprezintă aici elementul „demonic“ subjugat în ierarhiile tradiționale; aceste neamuri vor pune într-o bună zi mâna pe pârghiile puterilor pământului dar vor fi înfruntate cu dârzenie de niște oameni în care, potrivit acelor saga medievale, se va întruchipa din nou tipul conducătorilor din Sfântul Imperiu Roman¹³. În tradiția nordică, bastioanele care apără „reședința din mijloc“ – Mitgard – de puterile elementare și care vor fi doborâte la „amurgul zeilor“ – *ragna rökkr*¹⁴ – nu exprimă o idee diferită de cea de mai sus. De altfel am mai amintit de legătura reciprocă existentă între *aeternitas* și *imperium* prezentată de tradiția romană, de unde și caracterul transcendent nonuman la care se înalță ideea de „a conduce“ care a determinat păgânitatea să le atribuie zeilor măreția orașelor Aquila și Ascia. De aici și gradul și mai mare de importanță pe care o poate avea și ideea potrivit căreia „lumea“ va dăinui atât timp cât va dăinui și Imperiul roman: idee care trebuie raportată la aceea a misiunii *de mistică mântuire atribuită Imperiului* de vreme ce „lumea“ nu este înțeleasă fizic sau politic vorbind, ci ca având

sensul de „cosmos“ – tot organizat – de stavilă de ordine și de stabilitate pusă în calea forțelor haosului și dezagregării¹⁵.

În legătură cu aceasta, reluarea ideii romane de către bizantini are o semnificație deosebită datorită spiritului evident teologic-escatologic care-i dă viață ideii. Imperiul – conceput și aici ca o imagine a împărăției cerurilor – este dorit și orânduit din timp de Dumnezeu. În el se întruchipează suveranul pământesc, acel βασιλεύς αυτοκράτωρ și este el însuși o imagine a Stăpânului universului. Unul și numai unul, fără vreun ajutor. Cârmuiește atât împărăția lumească cât și cea spirituală și dreptul său formal este atotcuprinzător; se extinde și asupra unor neamuri care au, de fapt, o ocârmuire autonomă nesupusă puterii imperiale, ocârmuire care prin aceasta este considerată „barbară“ și „nu tocmai conformă cu justiția“ dat fiind că are numai o bază naturalistă¹⁶. Iar supușii ei sunt acei „romani“ – ρωμαίοι – cu sensul care nu mai este etnic și nici măcar juridic al unei demnități și al unei carisme superioare dat fiind că aceștia trăiesc într-o pax garantată de o lege care este reflectarea celei divine. De aceea ecumena imperială face să se strângă laolaltă, să se concentreze în sine, orânduirea „salvării, mântuirii“ ca și cea a dreptului în sens superior¹⁷. Prin acest miez al său superistoric – ce se vrea o instituție supranaturală universală creată de Providență drept *remedium contra infirmitatem peccati* pentru a îndrepta natura caducă și a-i călăuzi pe oameni spre mântuirea eternă – ei bine ideea de Imperiu se afirmă încă o dată în Evul Mediu ghibelin¹⁸ chiar dacă este paralizată, practic vorbind, fie de împotrivirea din partea Bisericii fie de cea din partea vremurilor care opreau de mult calea înțelegerii acestei idei și, mai mult, ducerea ei la bun sfârșit potrivit cu semnificația ei cea mai înaltă. Astfel că Dante exprimă o părere corectă din punct de vedere tradițional în ceea ce privește revendicarea pentru Imperiu a aceleiași origini și aceluiași scop supranaturale ca cele ale Bisericii și vorbește despre Împărat ca despre cineva care „din moment ce posedă totul nu mai poate să posede“, nu este stăpânit de dorința pătimașă, drept care poate face să domnească pacea și dreptatea, poate face ca acea *vita activa* a oamenilor să fie mai rezistentă, să știe să se opună tentațiilor acelei *cupiditas* în cazul că aceasta nu este înfrânată și călăuzită de o putere superioară¹⁹; aceasta cu toate că ideile lui Dante depășesc cu puțin planul material politic. Într-adevăr, „stăpânirea pe de-a-ntregul“ a Împăratului nu este aici una interioară proprie „celor-ce-există“ ci una teritorială; iar acea *cupiditas* nu reprezintă originea, rădăcina fiecărei vieți nonregenerate, nescutită de transformare, naturalistă, ci este aceea a principiilor aflate în competiție, principii ale puterii și bogăției, iar „pacea“, în sfârșit, este aceea a „lumii“, o pace care să aibă valoarea unei simple premise a unei orânduirii diferite de cea a Imperiului, a unei vieți de contemplație în sens ascetico-creștin. Dar tradiția persistă, fie și ca un ecou. Ea a avut ultima strălucire pe vremea Hohenstaufen-ilor. După aceea Imperiile aveau să fie înlocuite cu „imperialismele“ și nu avea să se mai știe nimic despre Stat decât doar așa ca despre o orânduire vremelnică mai întâi particulară, apoi națională și în cele din urmă socială și plebee.

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *Luoghi di culto e culto dei luoghi* (Locuri de cult și cultul locurilor), ECIG, Genova, 1994.
- Al-Farabi, *La città virtuosa* (Orașul virtuos), BUR, Milano, 1996.
- E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (Dicționarul instituțiilor indo-europene), Einaudi, Torino, 1976, 2 vol.

C. Bonvecchio, *Imago Imperii Imago Mundi*, CEDAM, Padova, 1997.

A. de Benoist, *L'Impero interiore* (Imperiul interior), Ponte alle Grazie, Firenze, 1996.

G. Casalino, *Riflessioni sulla dottrina esoterica del diritto arcaico romano* (Reflecții în legătură cu doctrina ezoterică a dreptului roman antic), în *Arthos* nr. 19, Genova, 1982.

F. Fabbrini, *L'impero di Augusto come ordinamento sovranazionale* (Imperiul lui August ca orânduire supranațională), Giuffrè, Milano, 1974.

R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra* (Simbolurile Științei sacre), Adelphi, Milano, 1991.

E. Kantorowicz, *I due corpi del re* (Cele două corpuri ale regelui), Einaudi, Torino, 1989.

A. Pertusi, *I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio* (Principiile fundamentale ale concepției de putere în Bizanț), în *I Quaderni di Avallon*, nr. 37, Rimini, 1995.

M. Polia, *Il mistero imperiale del Graal* (Misterul imperial al Graalului), Il Cerchio, Rimini, 1996.

P. Ponsoye, *L'Islam e il Graal* (Islamul și Graalul), SE, Milano, 1998.

J. Richer, *Geografia sacra del mondo greco* (Geografia sacră a lumii grecești), Rusconi, Milano, 1997.

5. Misterul ritului

Dacă regele de drept divin era centrul Statului tradițional, elementul care lega de acest centru diferitele părți componente și activități și-i făcea pe indivizi să împărtășească starea de spirit, influența transcendentală transmisă de conducător, acesta era un element dublu: ritul și „fidelitatea”, *fides*.

Ritul a constituit liantul originar al orânduiriilor tradiționale mici și mari considerate ca atare după dimensiunea lor nu naturalistă dinainte stabilită. Acest rit îi aparținea de drept regelui; mai era și prerogativa castelor aristocratice sau sacerdotale, a magistraturii – pentru magistrați, grecii aveau expresia οἱ ἐν τέλει = cei ce trebuie să aducă jertfe¹ și, în sfârșit, a acelor *patres*, capii de familie. Riturile și jertfele aduse zeilor erau determinate de niște norme tradiționale meticuloase și severe care nu admiteau nimic arbitrar și subiectiv. Aceste rituri și jertfe erau imperative, *jus strictum*; atunci când ritualul sau jertfa erau întrerupte sau erau săvârșite de o persoană neavând calificarea necesară sau nu erau săvârșite conform normelor tradiționale, toate acestea însemnau că avea să se întâmple o nenorocire: erau semne că avea să se dezlănțuie forțele răului care avea să bântuie fie în orânduirea morală fie în cea materială, fie în indivizi ca atare fie în colectivitate. Iar în lumea clasică se spunea că sacerdotul care întreținea focul sacru aducea prin ritualul său „izbăvirea” orașului². Stabilirea ritualurilor era – potrivit tradiției Extremului Orient – prima dintre problemele considerate de cea mai mare importanță de către conducerea unui imperiu³ dat fiind că ritualurile reprezentau „mijloacele prin care se putea apuca pe căile Cerului”⁴. În tradiția hindusă, „locurile de jertfă” erau considerate drept reședințele „ordinii” înseși – *ṛta*⁵ – și este cât se poate de semnificativ faptul că expresia *ṛta* (*artha* la iranieni) apare, în corelație cu niște expresii analoge, drept rădăcină a cuvântului latin *ritus*, adică acțiune rituală. În viața antică tradițională atât individuală cât și colectivă nu exista nici o acțiune care să nu fie legată de un element ritual determinat care s-o susțină și s-o îndrume „de sus”, un element care să transfigureze⁶. Tradiția ritualurilor și a jertfelor – la fel ca și cea a legilor – *jus sacrum* – care se confunda adeseori cu prima – trimeea atât în orânduiala privată cât și în cea publică, la o ființă nonumană sau devenită ca atare. Toate acestea reprezintă o terra incognita pentru mentalitatea laică modernă, pentru care orice ritual – chiar dacă este considerat o superstiție „perimată” – înseamnă o simplă ceremonie apreciată cel mult pentru valoarea ei simbolică, estetică sau emoțională. Ar merita așadar să luăm în considerare câteva aspecte și semnificații ale acestei forme a spiritului tradițional care ne-ar trimite de altfel la punctele de bază pe care le-am lămurit deja.

În ceea ce privește „sacrificiul”, jertfa adusă zeilor, citim într-un text – a cărui vechime nu poate fi pusă la îndoială – că Brahma, „care la început era tot universul”, „a creat o formă mai înaltă, mai bună decât el însuși” din care s-au tras mai apoi „zeii războinicilor” Indra, Mithra etc.⁸

Această autodepășire a puterii originare a lumii considerată drept obârșie a unor entități demne de luat în seamă ca fiind niște arhetipuri cerești ale regalității divine și triumfale este strâns legată de esența unei întregi categorii de sacrificii. O idee asemănătoare se întâlnește și într-un ciclu de alte mituri în care se trădează o identitate

fundamentală între eroi și zei și personificări ale forțelor haosului împotriva cărora aceștia luptă și le înving⁹; este aceeași concepție a unui mod superior de a fi care definește tocmai aspectul său divin – acea „formă upanișadică mai înaltă și mai bună decât ea însăși” – ce se manifestă adesea într-o lege, într-un principiu de ordine; de unde, pe plan universal, avem exemplul caldeeanului Marduk, învingătorul demonului hazardului, Thiamat, care este un orânduitor cosmic; iar în cosmogonia hindusă puterea-viață îl creează pe „Unu” – elementul primordial al universului – prin asceză (*tapas tapyate*). În tradiția nordică, aceeași idee este exprimată de jertfa adusă de Odin la arborele cosmic Yggdrasill, jertfă cu ajutorul căreia Odin scoate la iveală din hăuri știința transcendentă cuprinsă în rune și prosperitatea¹⁰; iar într-o variantă a acestui mit, Odin în ipostaza de rege, apare drept cel care prin sacrificiul său arată calea spre Walhalla, adică tipul de acțiune care te poate face părtaș la nemurirea eroică, aristocratică și cerească¹¹.

Potrivit sensului său original, tipul de sacrificiu la care ne referim corespunde unei acțiuni de acest gen care dă naștere unui „zeu” sau „erou” sau unei repetări a acestei acțiuni legată de tradiția sacrificiului la care recurge acel zeu sau acel erou, repetare ce reînnoiește puterea eficace a celui zeu sau o reproduce și o sporește în ordinea unei anumite comunități. În tradiția vechilor egipteni aceste semnificații au o expresie deosebită. Astfel că Osiris este imaginat drept cel care i-a învățat pe oameni riturile, precum și partea sacră și simbolică de a construi temple. Dar el este zeul ritualurilor întrucât el însuși a trecut – primul dintre zei – prin faza sacrificiului și a cunoscut „moartea”. Uciderea și apoi sfârșirea sa în bucăți, acte săvârșite de Set, sunt puse în corelație cu [„pătrunderea sa; primul, în necunoscutul „celuilalt tărâm” și cu faptul că a devenit o ființă care cunoaște marea taină”]¹². Mitul se dezvoltă cu motivul lui Horus, fiul lui Osiris, care îl învie pe tatăl său. El descoperă „riturile potrivite” (*khu*) care îi redau lui Osiris trecut în lumea cealaltă – în supranatural, în sensul propriu – forma pe care o avusese inițial. „Prin moartea sa și prin faptul de a fi creat riturile, Osiris este prima dintre toate ființele care au cunoscut misterul și viața nouă; această cunoaștere și această viață aveau să fie privilegiul ființelor care se considerau divine. Și din acest punct de vedere se credea că Osiris îi inițiasse pe zei și pe oameni în riturile sacre... El le arătase viețuitoarelor cerului și pământului cum se devine zeu”¹³. De atunci cultul rezervat fiecărei ființe divine sau divinizate a constatat în repetarea misterului lui Osiris. Aceasta, mai întâi de toate, în ceea ce-l privește pe rege; și nu numai ritualul de încoronare sau cel solemn – *sed* – săvârșit odată la treizeci de ani, ci și ritualul zilnic – menit să reînnoiască în persoana regelui egiptean puterea de influență transcendentă legată de demnitatea sa – repetă misterul constând în sacrificiul lui Osiris. Regele se consideră ca atare și-l venerază pe zeu „reconstruindu-l”, reconstituind în mod ritual moartea acestuia și izbândă sa – revenirea la viață. Astfel că despre rege se va spune: „Este ca Horus, cel ce i-a dat viață Tatălui său (Osiris)” și: „Este dătătorul de viață – de *ankh* – cel care prin ritual face – în mod egal și aidoma soarelui – să se ivească viața divină”¹⁴. Suveranul se identifică cu „Horus” – cel ce l-a înviat pe Osiris – sau cu Osiris înviat. În aceeași ordine de idei, în Misterele cei inițiați își luau adesea numele zeului care crease aceste Mistere, iar inițierea reproducea același tip de act care constituia esența zeului determinând așadar o natură asemănătoare care era prezentată alteori, în sens figurat, drept „încarnare” sau „filiație”.

Dar toate acestea sunt valabile și pentru ritualul mai în general și anume pentru ritualul dedicat „eroului” sau străbunului-întemeietor de neam, de la care își revendicau adesea obârșia nonmaterială și începuturile rangului și al dreptului lor niște odrasle nobile tradiționale care venerau prin omagiile lor pe întemeietorii – considerați a fi niște ființe

nonumane – unei instituții, unei legislații sau ai unui oraș. Fapt e că și în aceste cazuri se recunoștea de la bun început o acțiune analogă sacrificiului care genera o calitate supranaturală ce persistă în stirpe ca o ereditate spirituală potențială sau ca un „suflu dătător de viață“ al acelor instituții, legi sau întemeieri; iar prin numeroase alte ritualuri și ceremonii care aveau să fie săvârșite avea să fie actualizată și alimentată acea influență originară care prin însăși natura ei apărea drept element primordial al izbăvirii, al norocului și „fericirii“.

Această lămurire a sensului unei categorii relevante de rituri tradiționale ne îngăduie să stabilim un punct important. Și anume acela că în tradițiile civilizațiilor sau castelor ce aveau o carismă cerească sunt prezente două elemente. Primul element este material și naturalist și reprezintă transmiterea a ceva care este în legătură cu sângele și cu neamul, adică a unei puteri vitale ce-și trage originea din lumea de dedesubt și care a cunoscut interferența unor influențe elementare și colectiv-ancestrale. Cel de al doilea element vine de sus și este condiționat de transmiterea și de săvârșirea neîntreruptă a unor ritualuri care cuprind în ele secretul unei anumite transformări și dominații înregistrate în așa-zisul substrat vital: aceasta este ereditatea superioară care permite să se confirme și să se dezvolte calitatea pe care „străbunul divin“ a avut-o – sau, de nu, să fie stabilită *ex novo* sau să fie atrasă de o ordine într-o altă ordine – și cu care calitate pornește la drum fie stirpea regală, fie Statul, fie orașul, casta, templul fie așa-zisa *gens* sau familia patriciană, potrivit aspectului supranatural și de „formă“ ce domnește în haos și pe care, toate acestea, le prezentau tipurile superioare de civilizație tradițională. Iată de ce riturile puteau foarte bine să apară, potrivit unui dicton din Extremul Orient, drept „expresie a legii cerești“¹⁵.

Luând în considerare acțiunea rituală în sine prin excelență – sacrificiul – în forma sa mai completă (ca tip anume ne putem referi la sacrificiul vedic) putem deosebi trei faze. Mai înainte de toate, o purificare rituală și spirituală a sacrificatorului menită fie să-l facă pe acesta să intre într-o legătură reală cu forțele invizibile fie să-i înlesnească posibilitatea unei legături active cu aceste forțe. Urmează un proces evocator care produce o saturație a energiilor în persoana sacrificatorului sau în cea a unei victime sau și în unul și în cealaltă sau și într-un al treilea element ce poate exista în funcție de structura ritualului. În sfârșit, mai există o acțiune care determină criza (de exemplu uciderea victimei) și pe care o „îndeplinește“ zeul potrivit celor convenite¹⁶. Afară de cazurile în care ritualul este menit să creeze o nouă ființă care să servească drept „suflet“ sau „inspirație“ pentru o nouă tradiție sau pentru un nou oraș, un nou templu și așa mai departe (dat fiind că și în cazul construirii orașelor și a templelor exista în mod tradițional și o parte adversă supranaturală)¹⁷ avem de a face aici cu *ceva așa ca o dezlegare și o înțepenire în același timp*. Este așadar reînnoită în mod evocator legătura cu forțele de dedesubt care se constituie în substrat al unei divinizări primordiale dar este reînnoită în același timp și violența care ie-a smuls pe aceste forțe lor înșile și le-a eliberat într-o formă superioară. Astfel că putem înțelege pericolul pe care-l prezintă repetarea unui rit tradițional și de ce sacrificatorului i s-ar putea spune „bărbat erou“¹⁸. Ritualul care dă greș sau nu este dus până la capăt sau se abate de la norme îl rănește și îl distruge pur și simplu pe un „zeu“: avem aici de a face cu un *sacrilegium*. Atunci când nu se respectă o lege este ca și cum s-ar rupe sigiliul, zăgazul stăpânirii supranaturale și forțele întunericului, ambigue, înfricoșătoare și-ar da curs liber. Dar și ritualul trecut cu vederea are un efect asemănător: el diminuează influența „zeului“ în legăturile cu cei vinovați și totodată face să crească acele energii din însăși persoana zeului care altminteri erau îmblânzite și transformate și în acest fel se întredeschid porțile

haosului. Dimpotrivă, săvârșirea jertfei în mod corect și zelos a fost considerată drept un mijloc prin care oamenii îi susțin pe zei și zeli pe oameni spre binele suprem și al unora și al altora¹⁹. Cât despre cei ce nu mai au rituri, pe aceștia îi așteaptă „infernul”²⁰ și aceștia retrogradează, cum s-ar spune, de la ordinea supranaturală ai cărei părtași deveniseră, la stările naturii inferioare. Acțiunea de a aduce jertfa este – așa după cum s-a afirmat – singura care nu creează „dependentă”²¹.

Olimpiodor a scris că lumea este un mare simbol pentru că ea prezintă într-o formă sensibilă niște realități invizibile. Iar Plutarh spunea că: „Între lucrurile unei ordini superioare ca și între lucrurile naturale, există niște legături și niște corespondențe secrete despre care nu este cu putință să emiți judecăți decât prin prisma experienței, tradițiilor și a consensului tuturor oamenilor”²². Iar o altă expresie caracteristică a ezoterismului ebraic spunea că: „Pentru ca un eveniment să se producă aici, pe pământ, este necesar ca acest eveniment să se producă mai întâi undeva acolo sus, deoarece tot ce se petrece aici, pe pământ, este o reflectare a ceea ce se petrece acolo în lumea superioară... Iar lumea superioară este pusă în mișcare de impulsurile acestei lumi inferioare și viceversa. Fumul (sacrificiilor) care se înalță de aici, de pe pământ, aprinde făcliile de acolo de sus și cerul este luminat de strălucirea lor; și acest lucru face ca toate lumile să fie binecuvântate”²³. Aceasta se poate numi profesiunea generală de credință ale civilizațiilor de tip tradițional. Pentru omul modern atât cauzele cât și efectele se află pe planul fizic, în spațiu și în timp. Dar pentru omul tradițional planul fizic cuprinde numai niște efecte și nimic nu se produce aici, pe pământ, nimic care să nu se fi produs dincolo, în invizibil. Și iată că se poate vedea și sub acest aspect cum ritul pătrunde și stăpânește pe deplin prin urzeala tuturor acțiunilor, a tuturor destinelor și a tuturor modurilor de viață tradițională. Pregătirea cu ajutorul ritualurilor a faptelor, a legăturilor, a victoriilor și a apărărilor – cauze aflate, în general, în invizibil – era acțiunea prin excelență și orice altă acțiune materială, dacă era separată de prima, era compromisă de o contingentă radicală și însuși sufletul individului nu era îndeajuns de protejat împotriva unor forțe obscure insesizabile care acționau înăuntrul sentimentelor, gândurilor și tendințelor omenești atât ale individului cât și ale colectivității, precum și din culisele naturii și ale istoriei.

Dacă legăm între ele aceste considerații cu cele de mai sus, faptul că în mod tradițional practicarea ritualului a apărut drept unul din principiile fundamentale în diferențierea ierarhică și că, în general, s-a aflat în strânsă legătură cu fiecare autoritate fie în orânduirea Statului, fie în cea a familiei patriciene – *gens* – fie în cea a familiei obișnuite, acest fapt apare cu totul altfel decât extravagant. Putem repudia lumea tradițională în bloc. Dar nu putem nega legătura strânsă, logică dintre toate părțile ei componente o dată ce am ajuns să-i cunoaștem și baza.

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *I gesti del sacro. Rito e rituali* (Faptele mărețe ale sacrului. Ritul și ritualurile), în *Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon), nr. 31, Rimini, 1993.
 R. Alleau, *La scienza dei simboli* (Știința simbolurilor), Sansoni, Firenze, 1983.
 L. Benoist, *Segni, simboli e miti* (Semne, simboluri și mituri), Garzanti, Milano, 1979.
 T. Burckhardt, *Simboli* (Simboluri), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1979.
 G. Casalino, *Il nome segreto di Roma. Saggio sulla metafisica della romanità* (Numele secret al Romei. Eseu despre metafizica romanității), Il Basilisco, Genova, 1987.

- A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddhismo* (Hinduismul și budismul), Rusconi, Milano, 1986.
- A.K. Coomaraswamy, *Tempo ed eternità* (Timpul și eternitatea), Luni, Milano, 1996.
- G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani* (Zei germanilor), Adelphi, Milano, 1974.
- M. Eliade, *Il sacro e il profano* (Sacru și profanul), Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra* (Simbolurile Științei sacre), Adelphi, Milano, 1994.
- C.K. Krasinski, *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni* (Microcosm și macrocosm în istoria religiilor), Rusconi, Milano, 1973.
- L. Lun, *Mitologia nordica* (Mitologia nordică), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1987.
- C. Malarnoud, *Cuocere il mondo* (Să chinuiești lumea), Adelphi, Milano, 1994.
- M. Polia, *Le rune e i simboli* (Runele și simbolurile), Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.
- M. Polia, *Furor*, Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.
- J. Prieur, *Gli animali sacri nell'antichità* (Animalele sacre în antichitate), ECIG, Genova, 1991.
- E. They, *Il Ragnarok* (Ragna rökr – amurgul zeilor), Arché, Milano, 1978.

6. Despre caracterul primordial al aristocrației

Civilizația indo-ariană prezintă una dintre cele mai complete aplicări a acestor principii. În această civilizație, casta *brahmana* sau *brahman* nu se afla în fruntea ierarhiei în virtutea puterii materiale sau a bogăției și nici măcar a unei organizări aidoma celei a unei Biserici. Privilegiul de care se bucura era doar cel al ritualului de jertfă și acesta determina distanța dintre casta *brahmana* și celelalte caste. Faptul că ritualul prin care se aduceau jertfe însemna pentru cel ce-l săvârșea un fel de însărcinare psihică înfricoșătoare și benefică în același timp, îi făcea pe membrii castei *brahmana* părtași la aceeași natură a puterilor invocate și această calitate nu numai că avea să rămână pentru toată viața în persoana respectivă conferindu-i superioritate și făcând-o să fie venerată și temută dar avea să se transmită și urmașilor ei. Intrată în sânge ca o ereditate transcendentă, această calitate avea să devină o proprietate de familie pe care ritualul de inițiere avea s-o reactiveze rând pe rând în fiecare individ în parte. Demnitatea unei caste se măsură atât prin dificultatea cât și prin utilitatea funcțiilor pe care le avea. Dar, așa cum am mai arătat, în lumea Tradiției nimic nu era considerat mai folositor decât influențele spirituale pe care ritualul le putea transpune în viață prin acțiunea sa cât se poate de utilă²; și nimic nu apărea mai greu decât a intra într-o legătură reală activă cu forțele invizibile gata să-l târască cu ele pe imprudentul care ar fi încercat să le înfrunte fără a avea cunoștința și pregătirea necesare. Numai și numai prin acest lucru casta *brahmana* – deși risipită, împrăștiată dar constituind cu toate acestea un tot unitar imaterial format din indivizi nu numai umani – a putut să se impună maselor în India, încă din timpurile cele mai îndepărtate, să se facă respectată și să aibă un prestigiu de care nu s-a bucurat niciodată vreun tiran cât de bine înarmat să fi fost el³.

Aristocrația era caracterizată în mod asemănător – atât în China cât și în Grecia și la Roma – prin avere și prin săvârșirea ritualurilor legate de puterea divină a strămoșilor-intemeietori de neam, ritualuri pe care plebea nu le putea săvârși. În China numai nobilii săvârșeau ritualurile (*yili*) în tip ce plebeii se mulțumeau să privească ritualul ca atare (*su*). Aforismului din Extremul Orient care spunea că: „Ritualurile nu sunt de nasul oamenilor de rând”⁴ îi corespundea cunoscutul adagiu al lui Appius Claudius potrivit căruia: „Auspicia sunt patrum”. În ceea ce-i privea pe muritorii de rând, aceștia erau caracterizați de următoarea expresie: nu au rituri, nu au strămoși – *gentem non habent*. Drept care patricienii considerau că plebeii aveau un mod de viață și de împerechere care nu se deosebea prea mult de cel al animalelor – *more ferarum*. Așadar, la baza ideii tradiționale de nobilime ca și la aceea de regalitate legitimă se afla elementul supranatural; iar aristocratul din vremurile străvechi se considera ca atare pentru că avea în spate o tradiție sacră și nu o simplă tradiție de sânge și o selecție de specie. Pentru că, la urma urmelor, și un animal se poate mândri cu o puritate biologic-vitală și acesta poate face dovada sângelui neamestecat. De altfel în regimul castelor legea sângelui pur, a eredității și a închiderii endogamice opera nu numai în cazul castei *brahmana*, ci și în cazul celorlalte caste. Deci nu în acest sens era caracterizat plebeul, ca neavând strămoși; adevăratul criteriu al diferențierii era acela potrivit căruia strămoșii plebeului și ai sclavului nu erau niște

„strămoși divini“ (*divi parentes*) așa ca ai patricienilor. Acestor plebei nu li se transmitea prin sânge nici o calitate cu caracter transcendent și viața lor nu era călăuzită de nici o „formă“ care să fi ținut seama de vreo tradiție rituală, riguroasă și secretă. Lipsiți de acea putere căreia aristocrația putea să-i dedice propriul cult și în virtutea căreia aristocrații puteau să constituie și clasa sacerdotală (a se vedea lumea clasică antică, străvechile stirpe nobile nordico-germanice și din Extremul Orient etc.); lipsiți de cea de a doua naștere care-i caracteriza pe acei *arya* – nobili – despre care se spune în *Manavadharmashastra*⁵ că până când nu aveau să se nască a doua oară *arya* nu aveau să-i fie superiori lui *shudra*; Nepurificați de nici unul din acele trei focuri cerești care în Iran reprezentau sufletul ascuns al celor trei clase superioare ale Imperiului; lipsiți de elementul „solar“ care în Peru-ul antic era semnul distinctiv al castei incașilor – ei bine lipsiți de toate aceste drepturi plebei trăiau în promiscuitate. Așadar nu aveau privilegiul nici unui cult adevărat așa cum nu aveau – în sens elevat – un preot – *patrem ciere non possunt*⁶. De aceea religia lor nu putea avea decât un caracter colectiv și ctonic. În India vom avea de a face cu formele frenetico-extatice mai mult sau mai puțin legate de substratul popoarelor preariene. Iar în civilizațiile mediteraneene vom avea de a face, așa cum se va vedea, cu „cultul Mamelor“ și cel al forțelor subpământene, în opoziție cu cel al formelor luminoase ale tradiției eroice și olimpice. De aceea plebei cărora în Roma antică li se spunea „fiii Pământului“ au avut o legătură religioasă mai ales cu divinitățile feminine ale Pământului. Și în Extremul Orient religiei aristocratice oficiale i se opuneau practicile celor cărora li se spunea adeseori „obsedații“ (*lingbao*), precum și cultele populare de tip mongolo-șamanic.

Și în străvechile tradiții germanice se întâlnește ideea caracterului supranatural al aristocrației nu numai pentru faptul că fiecare conducător era în același timp și sacerdotul comunității sale și al ținutului pe care-l stăpânea, dar și prin faptul că numai din rândul familiilor ce aveau drept strămoș o ființă divină se alegeau cei ce aveau să devină regi. De aceea demnitatea regelui se deosebea de cea a unui conducător militar – *dux, heritigo* – care era ales doar dacă făcea dovada faptelor sale de arme datorate calităților individuale, în timp ce vechii regi norvegieni săvârșeau numai ei – fără ajutorul castei sacerdotale – ritualurile⁷. Până și la așa-zisele populații primitive cei ce nu erau inițiați erau considerați „barbarii“ societății lor și nu se bucurau de nici un privilegiu politic sau militar în clanul lor. Mai înainte de ritualurile „menite să schimbe natura lor intimă“ – și care ritualuri îi supuneau adeseori la niște încercări grele și la o perioadă de izolare – membrii de sex masculin ai clanului nici măcar nu erau considerați bărbați adevărați și erau incluși în rândul femeilor și copiilor dacă nu cumva și în acel al animalelor. Dar prin ceremonia de inițiere – săvârșită potrivit unul ritual magic de moarte și de renaștere – acești indivizi dobândeau o nouă viață, un nou nume, un nou limbaj și noi atribuții care-i făceau „aproape să uite vechea viață“ și acești indivizi intrau în rândul bărbaților adevărați care să se îngrijească de soarta comunității lor și era la fel ca și cum ar fi participat la un „mister“ sau la primirea într-un Ordin⁸. Și nu pe nedrept unii autori ca H. Schurtz au vrut să vadă tocmai în aceste lucruri germenul oricărei structuri politice, lucru care concordă, efectiv, cu tot ceea ce s-a spus mai înainte în legătură cu structura proprie fiecărui Stat tradițional, structură diferită de oricare alta pe bază naturalistă. Aceste „grupuri de bărbați“ (*Männerbünde*) în care se intra printr-un proces de regenerare care te făcea să „devii cu adevărat bărbat“ și care îi făceau pe membrii lor să se deosebească de toți ceilalți membri ai comunității aveau în mâinile lor puterea, *imperium* și se bucurau de un prestigiu incontestabil⁹.

Numai în timpurile mai noi conceptul de aristocrație – ca și cel de regalitate și toate celelalte – avea să capete un caracter numai laic și politic. Mai întâi avea să se bazeze pe

calitatea de categorie și de neam, de onoare, de valoare, de devotament în acea *noblesse d'épée* și *noblesse de cour* și abia după aceea avea să apară conceptul de plebeu al aristocrației care nu admitea dreptul sângelui și al tradiției.

Acest din urmă concept include și așa-numita „aristocrație a culturii“ sau a „intelectualilor“ născută la marginea civilizației burgheze. În legătură cu aceasta cineva a făcut o glumă referindu-se la răspunsul dat de mai-marele unei caste superioare germane în timpul unui recensământ efectuat în vremea domniei lui Frederic cel Mare spunând că: *Analphabet wegen des hohen Adels*¹⁰ – și aceasta s-ar putea referi și la condiția mai veche a nobililor englezi considerată după spusele cuiva drept „învățați de drept, doctri chiar dacă nu știu să citească“. Adevărul este că în cadrul unei concepții ierarhice obișnuite nu „intelectualitatea“ ci „spiritualitatea“ – înțelesă ca principiu creator al unor diferențe ontologice bine precizate și existențiale – stă la baza tipului aristocratic și a dreptului său. Tradiția mai sus-amintită munge, ce e drept, întrucâtva atenuată până la noblețea cavalierească ce a dobândit în marile Ordine medievale – așa cum se va vedea – un anumit aspect ascetic și sacru. Dar în acest caz prin noblețe se înțelege adesea ceva sacru nu prin sine însuși, ci venit din afară într-o clasă care se deosebește de nobilimea însăși – clasa clerului, exponentă la rândul ei a unei spiritualități ce se află departe de spiritualitatea *elitelor* de la începuturi.

Din toate acestea deducem faptul că elementul ritual și sacru constituia baza nu numai a autorității castelor superioare, ci și aceea a *tatălui* – capului străvechii familii gentilice. În mod special în societățile ariene occidentale, în Grecia și la Roma, *pater familias* a avut inițial o funcție asemănătoare celei a regelui-sacerdot. Termenul *pater* era, prin însăși rădăcina sa, sinonimul lui rege fiind derivat din cuvintele *rex, ἄναξ, βασιλεύς*; deci implica nu numai ideea de paternitate materială, ci și pe aceea a unei autorități spirituale, a unei puteri, a unei funcții maiestose¹¹ și nu sunt deloc neîntemeiate acele păreri potrivit cărora în cazul Statului s-ar aplica, așa mai pe larg, același principiu care a stat la baza familiei patriciene. De altfel *pater*, chiar dacă era conducătorul militar și stăpânul dreptății, pentru ei din familia sa și pentru sclavii săi era acela – *in primis et ante omnia* – care săvârșea ritualurile și jertfele tradiționale ce se săvârșeau în fiecare familie patriciană potrivit acelei eredități nonumane despre care am vorbit mai sus.

Această ereditate care se transmitea de la strămoșul întemeietor de neam avea drept sprijin moral și focul (cele treizeci de focuri ale celor treizeci de ginți de jur împrejurul focului sacru întreținut de preoteasa zeiței Vesta, în cazul Romei antice) întreținut cu ajutorul unor substanțe speciale și aprins potrivit unor norme rituale secrete, bine stabilite, foc pe care fiecare familie trebuia să-l țină veșnic aprins ca și cum ar fi reprezentat trupul viu și sensibil al eredității familiei. Tatăl era sacerdotul viril al focului sacru familial dar care în ochii fiilor săi, ai celorlalți membri ai familiei și ai sclavilor apărea drept un „erou“, drept un mediator firesc al tuturor legăturilor eficace cu elementul suprasensibil, drept un animator prin excelență al forței mistice a ritualului din esența focului; care foc, acel Agni pentru indo-arieni, însemna o încarnare a „ordinii“, elementul primordial care-i „călăuzește pe zei spre noi“, „cel-întâi-născut-al-ordinii“, „fiul puterii“¹², cel care „ne călăuzește din lumea aceasta în lumea cea de sus a dreptelor fapte“¹³. Imaginat ca o manifestare a componentei „regale“ a familiei sale, ca „cel ce are puterea armelor și pe cea a săvârșirii sacrificiilor“, *pater* avea mai cu seamă misiunea de a nu lăsa „să se stingă focul“, fapt care avea semnificația de a reproduce și a continua mistica izbândă a strămoșului¹⁴. Motiv pentru care el reprezenta realmente centrul familiei, fapt care s-a transmis ca o consecință firească fiind o întreagă structură de drept patern tradițional care a rezistat tot atât cât a rezistat și conștiința motivației acesteia. În Roma antică cel care deținea, aidoma lui *pater*, *ius*

quiritum, adică puterea militară și pe cea care-l îndrituia la săvârșirea de jertfe, acela stăpâna și pământul și dreptul său era imprescriptibil. El vorbea în numele zeilor și în numele forței. Și aioma zeilor se exprima prin semn, prin simbol. Era intangibil. Și în acele vremuri nu se putea deschide nici un fel de acțiune – *nulla auctoritas* – împotriva patricianului care era reprezentantul zeilor. Și acesta – la fel ca și regele până nu de mult – nu putea fi urmărit, juridic vorbind; dacă săvârșea o fărâdelege în al său *mundium*, ei bine, cei ce-l judecau – curia – declarau că făcuse o simplă greșeală: *improbe factum*. Avea asupra rudelor un drept absolut: *jus vitae necisque*. Se credea că însușirile sale de supraom îl îndrituiau să trădeze și chiar să trimită la moarte în mod arbitrar până și pe proprii-i copii¹⁵. Într-un asemenea spirit trebuiau înțelese completările la ceea ce Vico a numit, și pe bună dreptate, „dreptul natural eroic” sau „dreptul divin al ginților eroice”.

Iar faptul că ritul – care într-o tradiție gentilică îi corespundea unui element „uramic, ceresc” – avea prioritate față de alte elemente legate de natură rezultă și din mai multe aspecte deosebite ale dreptului antic greco-roman. S-a spus, și pe bună dreptate, că „ceea ce îi unea pe membrii familiei antice era ceva mai puternic decât nașterea, decât sentimentul și decât forța fizică: și anume acel ceva era credința în vatră – cămin – și în strămoși. Această credință făcea ca familia să constituie un tot unitar atât în lumea aceasta cât și în cealaltă. Familia antică constituia mai curând o asociație bazată pe credință decât una naturală¹⁶. De aceea ritualul obișnuit constituia adevăratul liant al unității familiale și adeseori și acela al ginții – *gens*. Atunci când un străin era admis la ritualul săvârșit în familie, acela devenea un fiu adoptiv și se bucura de aceleași privilegii de care se bucura fiul adevărat care însă pierdea aceste privilegii în cazul că părăsea ritualul familiei sale sau era exclus de la acesta; ceea ce voia să spună, evident, că potrivit ideii tradiționale, nu sângele era acela care unea sau despărțea ci mai curând ritualul de familie. În India, în Grecia sau la Roma, mai înainte de a se uni prin căsătorie cu bărbatul ei, o femeie se unea în mod mistic cu familia sau ginta – *gens* – bărbatului prin intermediul ritualului¹⁷; iar mai înainte de a deveni soția bărbatului căruia îi fusese destinată, femeia trebuia să fie consoarta lui Agni, a focului mistic¹⁸. Plebeii admiși la ritualul săvârșit în cadrul unei familii patriciene participau în acest fel la o acțiune mistică înălțătoare pentru ei care le conferea unele privilegii de care se bucurau membrii acelei familii, dar în același timp îi și lega în mod ereditar de acea familie¹⁹. Prin extensiune, se poate înțelege astfel aspectul sacru al principiului feudal – care se manifestase deja în Egiptul antic – potrivit căruia „darul de viață” oferit în mod mistic de rege făcea să se strângă în jurul acestuia un grup de admiratori fideli care erau înălțați la demnitatea sacerdotală²⁰. Și într-un mod asemănător s-au petrecut lucrurile în cazul castei incașilor – „fiii soarelui” – în anticul Peru și într-o oarecare măsură și în cazul nobilimii japoneze.

În India întâlnim ideea – ce trebuie pusă în legătură cu doctrina „sacrificiilor” despre care se va vorbi mai pe larg în cele ce urmează – unei linii familiale a descendenței masculine (primogenitura) care este în corelație cu problema nemuririi. Primul născut – care numai el avea dreptul de a invoca pe Indra, zeul războinic al cerului – era imaginat drept cel prin a cărui naștere tatăl stingea datoria față de strămoși; aceasta deoarece – se spunea – primul născut îi „eliberează” sau îi „salva” pe strămoșii aflați pe lumea cealaltă: și de pe acel câmp de bătălie care este existența terestră se confirma și se continua linia acelei influențe care reprezenta substanța, esența strămoșilor și care se transmitea prin sânge ca un foc purificator. Și este cât se poate de semnificativă aici ideea potrivit căreia primul născut era zămislit anume pentru a îndeplini el „datoria”, adică acea obligație rituală necondiționată de sentimente și legături terestre; aceasta în timp ce înțelepții socoteau că ceilalți fii erau zămisliti numai din dragoste²¹.

Considerând lucrurile sub acest aspect n-ar fi exclus faptul ca familia să fie, în unele cazuri, rezultatul unei adaptări a unui tip superior de unitate pur spirituală caracteristic vremurilor celor mai îndepărtate. Așa de exemplu Lao-tzi²² spune că familia a apărut în momentul stingerii unei legături de comunicare directă, prin sânge, cu elementul spiritual primordial. O idee asemănătoare în ceea ce privește prioritatea paternității spirituale față de cea naturală, a „celei de a doua nașteri” față de nașterea naturală, idee recunoscută de mai multe tradiții și care idee apare ca un ecou și în romanitate s-ar putea referi și la aspectul intern al demnității conferite *adoptiei*, înțelegă ca o filiație imaterială și supranaturalistă pusă sub semnul divinității olimpice, filiație aleasă începând cu o anumită perioadă drept bază pentru continuitatea funcției imperiale²³. Ca să ne limităm numai la textul citat mai sus acesta spune că: „Atunci când un tată și o mamă care s-au căsătorit din dragoste dau naștere unui copil, această naștere nu trebuie să fie considerată drept ceva mai mult decât un fapt omenesc; aceasta pentru că fătul se formează în uter. Dar viața care i se transmite de către conducătorul spiritual... este viața adevărată și aceasta nu cunoaște nici bătrânețea și nici moartea²⁴. În acest fel legăturile naturale nu numai că trec pe planul doi, dar ele pot foarte bine să-și schimbe ordinea; se știe că *brahmana* – autorul nașterii spirituale – „este, potrivit legii, încă de copil, adevăratul tată al omului adult” și că cel ce a fost inițiat le poate considera pe rudele sale drept fii săi, aceasta „pentru că știința, înțelepciunea sa îl face să aibă asupra acestora autoritatea unui părinte²⁵. Acolo unde legea așa-zisei *patria potestas* s-a dovedit a fi, din punct de vedere juridic-social, absolută și aproape nonumană trebuie să admitem faptul că ea a avut un astfel de caracter pentru că va fi avut de dat cândva o justificare privind o paternitate spirituală legată în același timp de legăturile de sânge așa cum sunt în totul unitar reprezentat de familie „sufletul” și „trupul”. Dar nu este cazul să ne oprim asupra acestor aspecte; merită, totuși, să arătăm aici că există mai multe păreri antice potrivit cărora ar fi fost vorba despre un soi de molipsire psihică ce făcea ca un membru al unei familii o dată molipsit să le fi transmis și celorlalți boala sau că s-ar mai fi putut întâmpla ca un membru al familiei să se fi răzburat astfel pe un altul și așa mai departe; de unde se poate deduce ideea că unitatea familiei nu este dată numai de legătura de sânge, ci și de cea psihico-spirituală.

Toate aceste aspecte confirmă conceptul potrivit căruia instituțiile tradiționale erau niște instituții create „de sus” și nu unele bazate pe natură, ci pe niște eredități sacre și pe niște acțiuni spirituale care înlănțuie sau eliberează natura și o „formează”. În divin se află și sângele, seva, *veoi σύνναμοι*, în divin se află și familia, *veoi έγγενεϊς*, iar Statul, comunitatea, familia, sentimentele burgheze de afecțiune, datorile în sens modern – adică exclusiv laic, uman și social, reprezintă, toate acestea, niște lucruri „fabricate”, niște lucruri care nu există decât în afara realității tradiționale, în lumea umbrelor. Dar lumina Tradiției n-a cunoscut nimic din toate acestea.

BIBLIOGRAFIE

- G. Casalino, *Aeternitas Romae. La via eroica al sacro dell'Occidente* (Eternitatea Romei. Calea eroică spre elementul sacru al Occidentului), Il Basilisco, Genova, 1982.
- G. Dumézil, *Idee romane* (Idei romane), Il Melangolo, Genova, 1987.
- G. Géorgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1981.
- A. Grandazzi, *La fondazione di Roma* (Întemeierea Romei), Laterza, Bari, 1983.
- M. Meslin, *L'uomo romano* (Bărbatul roman), Mondadori, Milano, 1991.
- F. Schuon, *Caste e razze* (Caste și rase), SE, Milano, 1994.

7. Despre vigoarea spirituală

A fost necesar ca până acum să vorbim despre elementul sacru, despre zei, despre funcția sacerdotală, despre cult. După cum la fel de necesar este faptul de a releva că aceste expresii, atunci când se referă la timpurile străvechi, au o slabă corespondență cu categoriile specifice lumii „religiei” în sensul pe care acest din urmă termen l-a căpătat de o bună bucată de vreme. În accepția curentă, religia se bazează pe ideea unor divinități imaginate drept niște entități de sine stătătoare, dacă nu chiar pe ideea unui Demiurg ca un principiu creator – cârmuitorul providențial al universului; iar cultul este definit ca fiind, în esență, o predispoziție afectivă dată de legătura sentimentală și cucernică a „credinciosului” cu această ființă sau aceste ființe, legătură guvernată de o lege morală de prim ordin.

Ar fi de prisos să căutăm ceva similar în formele originare ale lumii Tradiției. Știm câte ceva despre niște civilizații ale căror divinități n-au avut nici nume și nici chip – aceasta chiar și în cazul pelasgilor. Până și romanii nu și-au reprezentat – vreme de aproape două veacuri – chipurile zeilor lor sau și le reprezentau, cel mult, ca pe niște obiecte simbolice. Însuși „animismul” – adică ideea de „anima”, suflet, care stătea la baza unei reprezentări la modul general a divinului și a forțelor universului – nu corespunde stadiului originar; în schimb, acestuia îi corespunde ideea sau percepția unor puteri pure¹ pentru desemnarea cărora termenul de *numen* ni se pare, încă o dată, a fi unul dintre cei mai potriviți. *Numen* – spre deosebire de *deus* (termen care a fost creat mai târziu) – nu înseamnă o ființă sau un individ anume, ci o forță, pur și simplu, care se definește prin capacitatea sa de a produce efecte, de a acționa, de a se manifesta; iar sensul prezenței reale a unor astfel de puteri, a unor astfel de *numina* – ceva transcendent și imanent, minunat și înfricoșător în același timp – constituia substanța experienței originare a „sacralului”². Un cunoscut aforism al lui Servio³ scoate în evidență cum nu se poate mai bine faptul că la originile „religiei” nu se afla nimic altceva decât *experiența*. Și dacă n-au fost excluse din doctrina exoterică niște puncte de vedere mai motivate care se adresau, în formele tradiționale, publicului, în schimb în „doctrinile interne” formele personale mai mult sau mai puțin transformate în obiecte ale unor divinități au constituit niște simboluri pentru modurile suprarationale sau supraomenești ale existenței. Așa cum s-a mai spus, centrul era constituit de imanența reală, vie, a unor asemenea stări într-o *élite* sau idealul realizării prin ceea ce în Tibet se definește în mod sugestiv drept „calea directă”⁴ și care-și găsește expresia în inițiere ca o schimbare ontologică a naturii. Iar sloganul „doctrinei interne” tradiționale putea fi foarte bine aforismul upanișadic potrivit căruia:

«Cel ce venerază o divinitate diferită de cea a Eului spiritual (*âtmâ*) și spune „Una este această divinitate și altul sunt eu”, acesta nu este un înțelept, ci este un dobitoc de care se folosesc zeii»⁵.

Ritul se afla dincolo de toate acestea. În ritual, elementul „religios” era slab reprezentat după cum cel ce săvârșea ritualul era animat de puțin *pathos* tipic credincioșilor. În acel caz era mai curând vorba despre o „tehnică divină”, adică de o acțiune necesară și care influența niște forțe invizibile și niște stări interioare asemănătoare în spiritul acestei acțiuni care ar echivala în zilele noastre cu forțele fizice și cu stările materiei⁶.

Sacerdotul era, pur și simplu, cel care – datorită calificării și acelei *virtus* inerente ale sale – era în măsură să-i confere eficacitate tehnicii mai sus-amintite. Cuvântul „religie” era echivalentul acelor *indigitamenta* ale romanității antice, adică a celui ansamblu de formule ce trebuiau rostite rând pe rând în legătură cu așa-zisele *numina*. Din toate acestea ne putem da seama că rugămintele, temerile, speranțele și alte sentimente legate de tot ceea ce avea caracter de *numen*, adică de putere, aveau tot atât de puțină noimă, cât ar avea pentru un om din zilele noastre producerea unui fenomen mecanic de exemplu. Dar în vremurile acelea se punea problema cunoașterii – așa ca în cazul tehnicii – a acelor legături dintre cauză și efect, cauză care în cazul unui ritual săvârșit în mod corect să fi produs efectul necesar și constant, efect produs asupra ordinii „puterilor”, a diferitelor stări ale existenței. Astfel că legea acțiunii are prioritate. Dar legea acțiunii mai este și aceea a libertății; pentru că, spiritual vorbind, ființelor nu trebuie să le fie impusă nici o constrângere. Ființele nu trebuie nici să sperie nici să se teamă; ele trebuie numai și numai să acționeze.

Astfel că în cea mai veche viziune indo-ariană asupra lumii cei care trebuie să stăpânească sunt numai cei din casta *brahmana* care este constituită din ființe superioare, menite să domine prin puterea ritului, a lui Brahman însuși înțeles ca element vital primordial; iar „zeii”, atunci când nu reprezintă personificarea acțiunii rituale, adică nu sunt niște ființe animate și reînnoite de această acțiune, atunci sunt numai niște forțe spirituale care se pleacă în fața acestei acțiuni⁷. Cel ce are autoritate este cel care – potrivit tradiției din Extremul Orient, așa cum s-a văzut – deține demnitatea „unei a treia puteri aflată între Cer și Pământ”. „Și aceasta are însușiri nebanuite, nețărnuite, precum cerul; iar izvorul tainic din care se trag aceste însușiri este adânc ca hăul”. „Iar însușirile sale și virtuțile sale nemaipomenite sunt aidoma celor ale Cerului”⁸. În Egiptul antic, sacerdoții care cunoșteau secretul formulelor sacre puteau să-i amenințe cu distrugerea până și pe „zeii cei mari”⁹. Kamutef, adică „taurul mamei sale” și mai precis cel care, bărbat fiind, este în posesia substanței originare, este un titlu dat regelui egiptean; iar dintr-un alt punct de vedere regele nu este supus divinului, ci îl condiționează pe acesta. Și o formulă rostită de regii vechilor egipteni mai înainte de ritual suna cam așa: „O zei, voi sunteți nevătămați numai dacă și eu sunt nevătămat; sosiile voastre sunt nevătămate dacă și sosia mea este în fruntea tuturor sosiilor celor ce viază; viețuiesc cu toții dacă viețuiesc și eu”¹⁰. Niște formule care exprimă preamărirea, puterea și identificarea deplină sunt rostite și de sufletul „osirizat” în timpul încercărilor la care este supus, care încercări pot fi asemuite diferitelor trepte ale inițierii solare. Iar niște tradiții asemănătoare se continuă acolo unde în literatura alexandrină se vorbește despre un „neam sfânt de oameni fără-de-rege”, „unneam autonom și imaterial” care „acționează fără a suporta la rândul-i acțiunea”¹¹; și la acest neam se referă o „cunoaștere sfântă din veacurile străvechi” pe care o posedă „stăpânii spiritului și ai templului” și care cunoaștere este transmisă numai regilor, principilor și sacerdoților; cunoaștere care nu este lipsită de legătură cu ritualurile demnității faraonice și care în Occident avea să se numească mai târziu *Ars Regia*¹².

În formele mai elevate ale luminoasei spiritualități ariene, în Grecia, în Roma antică și în Extremul Orient, doctrina reprezenta nimic sau aproape nimic; numai riturile erau obligatorii, ceva peste care nu se putea trece. Ortodoxia se definea prin aceste rituri și nu prin dogme, prin practică și nu prin teorie. Și era considerat *sacrilegium*, impietate, ὀσέβεια, faptul de a neglija ritualurile nu acela de a nu „crede”. Toate acestea nu înseamnă „formalism” – așa cum o dovedește lipsa de înțelegere a istoricilor moderni mai mult sau mai puțin influențați de mentalitatea protestantă – ci reprezintă pur și simplu efectul legii

acțiunii spirituale. Ritualul aheo-doric nu cunoștea nici un fel de legătură de sentimente, ci doar principiul *do ut des*¹³. Zeii cultului funerar nu se bucurau nici ei de un tratament „religios”; acești zei nu-i iubeau pe oameni și nici oamenii nu-i iubeau pe ei. Prin cult oamenii nu voiau decât să le câștige bunăvoința, să-i împiedice să facă rău. Așa-zisa *expiatio* a avut la început caracterul unei operații obiective – așa cum este bunăoară tratamentul medical al unei infecții – și nu avea în ea nimic care să semene a pedeapsă sau a căință a sufletului¹⁴. Formulele pe care le întrebuintau fie familia patriciană fie fiecare oraș antic în relațiile cu forțele destinului lor erau cele pe care le folosiseră și respectivii strămoși divini întemeietori de neam și prin care acești strămoși reușiseră să le facă pe acele „puteri”, pe acele *numina* să cedeze; așadar aceste formule reprezentau numai ereditatea unui domeniu mistic, nu o efuziune de sentimente ci o armă eficace, supranatural vorbind, aceasta numai cu condiția ca (lucrul valabil și în cazul oricărei tehnici) în ritual să nu se fi schimbat nimic¹⁵.

În orice loc în care principiul tradițional a fost aplicat pe deplin, cu toate diferențierile sale ierarhice, acolo întâlnim o *vigoare transcendentă* care-și afla în sinteza celor două atribute ale patriciatului roman – lancea și ritualul – își afla deci cea mai fericită expresie simbolică; ni se prezintă niște ființe care sunt niște *reges sacrorum* și care, libere prin ele însele, consacrate ca atare de nemurirea olimpiană, au față de forțele invizibile și divine același caracter de *centralism* și același rol de conducători ai oamenilor pe care-i conduc grație superiorității lor. Pentru ca aceștia să ajungă de pe culmile lor la ceea ce se cheamă „religie” și sacerdoțiu în sensul curent și modern al cuvintelor, ei trebuie să străbată un drum lung și anevoios pe povârșul degenerescenței.

În ceea ce privește lumea imaginată ca pe un tărâm al „puterilor” și a acelor *numina*, ei bine, lumea aceea a „animismului” începe să dea semne de decădere. Și această decădere se va accentua atunci când din lumea „sufletelor” lucrurilor și a elementelor se va trece în cea a zeilor, imaginați aceștia ca fiind niște indivizi în sens obiectivist nu ca o referire la figurat la niște stări, forțe și posibilități nonumane. Fapt e că atunci când ritual a pierdut din eficacitate, omul s-a văzut silit să le confere o individualitate mitologică acelor ființe pe care mai înainte le considerase ca fiind niște simple mijloace tehnice sau, cel mult, ca pe un fel de simboluri. Mai târziu el avea să le conceapă după propria sa imagine care se limita deja la posibilitățile omenești; și a văzut astfel niște ființe cu personalitate mai puternică decât a lui în fața cărora trebuia să se plece, cu umilință, încredere, speranță și teamă și cărora trebuia să li se adreseze nu numai pentru protecție sau pentru reușita vreunei acțiuni dar și pentru o ieșire din vreun impas sau pentru „izbăvire”. Astfel că lumea aceea superreală care se baza pe acțiunea simplă și răspicată a fost înlocuită de o lume haotică, subreală, o lume a emoțiilor și a închipuirilor, a speranțelor și a temerilor care avea să devină din ce în ce mai inutilă și mai „umană” urmându-și calea unei involuții generale și a anihilării tradiției primordiale.

Și se poate observa încă de pe acum faptul că numai și numai din această decadentă ne putem da seama de importanța funcției regale și de cea a funcției sacerdotale și le putem pune pe acestea față în față pentru a le compara. Fapt e că și atunci când a domnit o castă sacerdotală, fără a se îndepărta, totuși, prea mult de spiritul pur, tradițional, aceasta a avut – așa ca în cazul Indiei din cele mai vechi timpuri – un caracter mult mai „magic” și regal decât unul religios în sensul obișnuit al cuvântului.

Cât despre cuvântul „magic” este bine să remarcăm faptul că nu poate fi vorba aici despre interpretarea pe care i-o dau cei mai mulți în zilele noastre cuvântului „magic” – din cauza unor prejudecăți sau a unor falsuri – și sensului pe care-l are acest cuvânt atunci

când se referă la o știință experimentală *sui generis* a antichității, sens oarecum limitat. Cuvântul magie vrea să însemne aici o atitudine cu totul specială față de realitatea spirituală, o atitudine de centralism care, așa cum s-a mai văzut, se află în strânsă legătură cu tradiția și cu inițierea regală.

În al doilea rând, nu are sens să condamnăm legăturile care există între atitudinea magică, ritul pur, percepția impersonală, directă, așa-zisă „numinosa“ a divinului și modurile de viață ale sălbaticilor care „nici acum nu cunosc adevărata religiozitate“. S-a mai spus aici că sălbaticii sunt considerați, de cele mai multe ori, nu ca niște stadii de dinaintea civilizației omenirii, ci ca niște forme ale degenerescentei ajunsă în ultimul grad a unor rămășițe de popoare și de civilizații străvechi. De aceea faptul că anumite concepții se întâlnesc și la sălbatici în niște forme materializate, obscure și vrăjitorești nu trebuie să ne împiedice să recunoaștem sensul și importanța pe care le au acestea o dată ce aflăm care sunt originile lor adevărate. Astfel că nici „magia“ nu trebuie să fie înțeleasă luând drept bază acele amărâte de rămășițe degenerescente, ci pe baza formelor în care ea se menține în mod activ, luminos și conștient: forme care coincid cu ceea ce noi numim vigoare spirituală a lumii Tradiției. Faptul de a nu avea nici o idee în legătură cu acest lucru reprezintă o caracteristică și a „istoricilor moderni ai religiei“ care se dau mari nu glumă! Dar învălmășeala din scrierile lor cât se poate de documentate este ceva de nedescris.

BIBLIOGRAFIE

- G. Casalino, *Aeternitas Romae. La via eroica al sacro dell'Occidente* (Eternitatea romei. Calea eroică spre elementul sacru al Occidentului), Il Basilisco, Genova, 1982.
- G. Dumézil, *Le sorti del guerriero* (Destinele războinicului), Adelphi Milano, 1990.
- H.F.K. Günther, *Humanitas*, Edizioni di Ar, Padova, 1994.
- W. Otto, *Il poeta e gli antichi dèi* (Poetul și zeii antici), Guida, Napoli, 1991.
- M. Polia, *Cinque questioni di tradizione romana* (Cinci probleme de tradiție romană), în *I Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon) nr. 1, Rimini, 1982.
- M. Polia, *L'etica del Bushido* (Etica lui Bushido), Il Cerchio, Rimini, 1997.
- E. They, *Il Ragnarok* (Ragna rökkr – amurgul zeilor), Arché, Milano, 1978.

8. Cele două căi din lumea de dincolo

O dată ajunși aici se cuvine să vorbim și despre legăturile existente între ordinea de idei despre care am vorbit până acum și problema a ceea ce ne așteaptă în lumea cealaltă. Și în această privință trebuie să recurgem la niște învățături care în vremurile acestea mai noi au fost aproape uitate.

Faptul că sufletul omului este nemuritor reprezintă o credință ciudată care nu prea se întâlnește în lumea Tradiției. În acea lume a Tradiției se făcea de la bun început deosebirea dintre adevărata nemurire (care echivala cu a te fi făcut părtaș cu un zeu la natura olimpică) și simpla supraviețuire; se mai lua în considerare și diferitele forme ale unei posibile supraviețuiri; și se mai punea și problema aceluia *post-mortem* al fiecărui individ în parte avându-se în vedere diferitele părți componente ale complexului uman dat fiind că în acele vremuri eram departe de noțiunea reducerii omului la simplul binom „suflet-trup“.

Fapt e că în tradițiile antice revine periodic, sub diferite forme, preceptul potrivit căruia omul ar fi alcătuit în afară de trupul fizic și din trei elemente sau principii având fiecare propriul caracter și propriul destin. Primul dintre aceste trei elemente îi corespunde eului conștient, care stă de veghe și care s-a trezit o dată cu trupul și s-a format, biologic vorbind, o dată cu acesta: avem de a face aici cu personalitatea în comun. Celui de al doilea element i s-a spus „demon“ (spirit rău) sau „mane“ (spirit bun, considerat divinitate ocrotitoare a căminului) sau „lars“ (spirit bun, sufletul divinizat al strămoșului considerat protector al casei) sau „doppio“ (dublură, sosie). Iar cel de al treilea element reprezintă ceea ce rămâne din primul element după moartea acestuia, adică „umbra“ acestuia.

Atât timp cât face parte din „natură“, rădăcina principală a unei ființe omenești o constituie „demonul“ (δαίμων), cuvânt care aici nu are semnificația de entitate vătămătoare care i-a fost atribuită de creștinism. Acest demon, spirit, ar putea fi definit – în raport cu ființa omenească naturalist vorbind – drept forță de bază care la origini a determinat o conștiință desăvârșită în formă și structură în trupul în care sălășluiește în lumea vizibilă și care conștiință rămâne mai apoi „în spatele individului“ – dacă se poate spune așa – în preconștient și în subconștient, în baza proceselor organice și a legăturilor subtile cu mediul înconjurător, cu alte ființe și cu destinul trecut și viitor, legături care scapă în mod obișnuit oricărei percepții directe. Sub acest aspect „demonului“ i-a corespuns, în multe tradiții, așa-zisa „dublură“ (sosie) – suflet pentru suflet și trup pentru trup – și această sosie a fost pusă în corelație cu strămoșul primordial sau cu *totemul* conceput ca un suflet și o viață unitară generatoare a unei ramificații a unei familii, a unei familii, ginți sau trib și deci într-un sens mai general decât cel ce i-a fost dat de o anumită etnologie modernă. Indivizii grupului apar drept tot atâtea încarnări sau derivații ale acestui demon sau totem, „spiritul“ sângelui lor; și acești indivizi trăiesc în acest demon și el îi transcende, trece dincolo de ei, așa cum matricea trece dincolo de oricare din formele individuale pe care ea le plămăiește din propria-i substanță. În tradiția hindusă demonului i-ar corespunde acel principiu al existenței profunde a omului căruia i se spune *linga-sharīra*. *Linga* conține ideea unei puteri generatoare care i-ar corespunde unei posibile derivații a lui *genius* din genere – a acționa în sensul de a genera – de unde și

credința romană și greacă potrivit căreia *genius* sau *lar* (= demon, spirit), reprezenta forța creatoare, dătătoare de viață fără de care o familie s-ar fi stins¹. Iar faptul că *totemurile* erau adesea asociate cu „sufletele“ unor anumite specii de animale și că *șarpele*, mai ales, animal teluric prin excelență, a fost – în lumea clasică – legat de ideea de demon și de geniu – spirit protector – ei bine, acest fapt a făcut să se creadă că forța mai sus-amintită este prin caracterul său o forță esențialmente impersonală, o forță care aparține naturii, lumii de dedesubt. Astfel că, potrivit simbolisticii tradiției romane, sălașul acelor *lares* era pe tărâmul subpământean; iar mai-marele lor era un duh *feminin* – Mania – care era *Mater Larum*².

Potrivit doctrinei ezoterice, omul obișnuit o dată cu moartea trupului își pierde personalitatea care de altminteri este ceva iluzoriu chiar în timpul vieții. Îi rămâne doar ceva așa ca o *umbră* care și aceasta va pieri după o perioadă mai mult sau mai puțin lungă căreia i se spunea „cea de a doua moarte“³. Principiile vitale esențiale ale mortului se întorc la *totem*, ca la o materie primă perenă și inepuizabilă din care va renaște viața în alte forme individuale supuse unui destin identic. Aceasta este rațiunea potrivit căreia *totemurile* și acei *manes* sau *lares* sau penazi erau recunoscuți drept „zeii care ne fac să trăim“; acești „zei“ îi dau hrană trupului nostru și ne călăuzesc sufletul⁴; și ei se identificau și cu morții; iar cultul strămoșilor, ai demonilor-spiritelor și a forței generatoare invizibile prezentă în fiecare individ se confunda adesea cu cultul morților. „Sufletele“ răposaților continuau să trăiască în *dii manes* – zeii ocrotitori ai căminului – cu care se contopeau după cum se contopeau și cu acele puteri ale sângelui stirpei sau familiei în care se manifesta, continua să existe viața acestor *dii manes*.

Această învățătură se referă la ordinea naturalistă. Dar mai există o alta, care se referă la o posibilitate a unei ordini superioare și deci a unei rezolvări diferite, privilegiate, aristocratico-sacre a problemei supraviețuirii. Și acesta este punctul de recorelare cu ideile pe care le-am mai exprimat în legătură cu strămoșii, care prin „victoria“ lor îi asigură o ereditate sacră descendenței patriciene care continuă și reînnoiește ritul.

„Eroii“ sau semizeii, ai căror descendenți erau cei din castele superioare și din familiile nobile, erau niște ființe care la moartea lor nu lăsau, așa ca ceilalți, o „umbră“, o fantomă a Eului, sortită și aceea morții sau niște ființe care să fi fost respinse la „probele, încercările“ din lumea cealaltă; erau, dimpotrivă, niște ființe care-și aveau propria lor viață care subzista prin ea însăși, transcendentă și intangibilă așa cum era viața unui „zeu“. Erau cei care „biruiseră cea de a doua moarte“. Acest lucru fusese cu putință dat fiind că ei acționaseră în mod direct sau indirect – determinând propria lor putere vitală să-și schimbe natura sensului transcendent al „sacrificiului“. În Egiptul antic a fost formulată în termeni mai clari sarcina de a se da viață, prin intermediul unei operații rituale anume adaptată, *ka* un alt nume pentru 'sosie' sau demon (spirit), unui soj de nou corp intangibil, *sâhu*, merit să-l înlocuiască pe acel corp din carne și oase, care să fie în stare să se „țină pe propriile-i picioare“ în lumea invizibilă. Aceeași concepție poate fi întâlnită și în alte tradiții sub numele de „trup nemuritor“, „trup de preamărire“ sau trup al „reînvierii“. Așadar, dacă în tradițiile grecești din perioada homerică (ca de altfel și în prima perioadă ariană, cea a *Vedelor*) nu se concepea numai supraviețuirea sufletului, ci și cea a celor ce aveau să rămână în viață după el, adică cei ce fuseseră „răpiți“ sau „făcuți să devină invizibili“ de către zei în cea „însulă a preafericitelor“ în care nu se murea, se credea deci că trupul și sufletul rămâneau laolaltă, unite în mod inseparabil⁵; ei bine, în toate acestea nu avem de a face întotdeauna cu o reprezentare materialistă grosolană – așa cum cred în zilele noastre mulți istorici ai religiei – ci mai curând cu o expresie simbolică a ideii unui „trup

nemuritor“, ca o condiție a nemuririi, idee, aceasta, care și-a găsit o expresie clasică în doctrina ezoterică a Extremului Orient, în taoismul operativ⁶. Acel *sáhu* al vechilor egipteni, din cadrul ritului, potrivit căruia răposatul putea să-și afle lăcașul printre cele ale zeilor solari, „indică un trup care a ajuns la o treaptă de cunoaștere, de putere și de glorie care să-i permită să devină trainic și intangibil“. Acestui *sáhu* i se adresa formula: „Sufletul tău trăiește, trupul tău este dătător de viață, fără preget și fără cusur, pururea, la porunca lui Râ și aidoma lui“⁷. Dobândirea nemuririi și triumful asupra puterilor potrivnice, puterilor nimicirii, sunt puse aici în corelație cu *totul unitar*, cu condiția ca sufletul să nu fie despărțit de trup – de un trup care nu se degradează⁸. Iar această formulă vedică este cât se poate de expresivă: „Dacă te-ai dezbrătat de orice meteahnă, poți să te întorci acasă. Fă în așa fel ca sufletul să-ți fie în armonie cu trupul“⁹. Această idee își are originea în îndepărtata preistorie și ea își află un ultim ecou în dogma creștină a „învierii trupului“ pentru ca acesta să se prezinte la „Judecata de apoi“¹⁰.

Așadar, în aceste cazuri, moartea nu reprezenta un sfârșit ci o acțiune dusă la capăt. Aceasta era o „moarte triumfală“ și care ducea la nemurire – la fel ca în unele tradiții elene în care răposatului i se spunea „erou“, care erou o dată ce murea îi dădea naștere unui semizeu, ἥρως γίγνεσθαι; drept care răposatul era adeseori reprezentat cu o coroană – care îi era pusă pe cap de zeițele „victoriei“ – coroană făcută din flori de mirt și care reprezenta și un semn distinctiv al celor inițiați în cadrul serbărilor cunoscute cu numele de „misterele eleusine“; drept care în limbajul liturgic catolic ziua morții este numită *dies natalis* – ziua nașterii; drept care în Egipt mormintelor celor „osirisificați“ li se spunea „lăcașuri ale nemuririi“, iar lumea de dincolo era imaginată drept „tărâmul izbândeii“ – *ta-en máxeru*; drept care la Roma „demonul“ Împăratului era adorat ca o divinitate; și drept care regii, legislatorii, învingătorii, întemeietorii acelor instituții sau tradiții care presupuneau o acțiune deosebită, supranaturală, erau considerați după moartea lor eroi, semizeii, zei sau *avatar* – încarnarea în zei. În niște idei de acest gen se caută baza, fie ea și *sacră*, pe care cei în vârstă o aveau în multe din civilizațiile antice. Fapt e că în acei oameni în vârstă, mai apropiați de moarte, se recunoștea deja manifestarea forței divine care o dată cu moartea avea să ajungă la eliberarea deplină“.

Așadar, prin destinul sufletului în lumea cealaltă se înțeleg două căi opuse. Una este „calea zeilor“, numită și „calea solară“ sau a lui Zeus, care duce la sălașul luminos al nemuritorilor, în diferitele sale reprezentări cum ar fi culmi, ceruri sau insule – de la Walhall și de la Asgard ale nordicilor și până la „Casa Soarelui“ azteco-peruviană rezervată regilor, eroilor și nobililor. Iar cealaltă cale este a celor care nu supraviețuiesc realmente, care se contopesc puțin câte puțin cu ramurile de origine, cu *totemurile* care, acestea, nu mor; acolo se află tărâmul lui Hades, a „infernului“, acel Niflheim – tărâmul divinităților ctonice¹². Această învățătură o întâlnim ca atare și în tradiția hindusă în care expresiile *deva-yâna* și *pitr-yâna* înseamnă tocmai „calea zeilor“ și „calea strămoșilor“ (în sensul de mani – sufletele răposaiților divinizați și protectoare ale casei). Și exista aforismul potrivit căruia: „Aceste două căi, una luminoasă și cealaltă întunecoasă sunt veșnice în univers. Pe una omul se duce și se întoarce; iar pe cealaltă se întoarce încă o dată“. Prima cale – asociată în mod analogic cu *focul*, cu lumina, cu ziua, cu cele șase luni din an de ascensiune a soarelui dincolo de „poarta soarelui“ și de regiunea fulgerelor – „duce la Brahman“, adică la starea necondiționată, absolută. Cealaltă cale, care este pusă în corelație cu fumul, cu noaptea, cu cele șase luni de coborâre a soarelui, duce la *lună*, simbolul începutului schimbărilor și al devenirii care se manifestă aici la fel ca în ciclul existențelor terminate care la rândul lor dau viață, trec în altceva, în numeroase

incarnări caduce ale forțelor ancestrale¹³. Interesantă este aici și simbolistica potrivit căreia cei ce străbat calea lunară devin *hrana Manilor* și sunt din nou „sacrificați“ de aceștia din urmă în sământa unor noi nașteri ce sfârșesc în moarte¹⁴. Un alt simbol cât se poate de expresiv se întâlnește în tradiția greacă, acela potrivit căruia cei ce nu au fost inițiați, adică cei mai mulți, o dată ajunși pe tărâmul lui Hades sunt condamnați la cazna Danaidelor, adică să care apă în niște amfore găurite în niște butoaie fără fund fără a le putea umple vreodată. Fapt care reprezintă lipsa de însemnătate a vieții lor caduce, care viață se va ivi din nou pentru a fi la fel de inutilă. Un alt simbol grec echivalent este cel al lui *Oknos*, care în lunca lui Lethe împletește o funie ce va fi devorată imediat de o măgăriță. *Oknos* simbolizează aici munca omului¹⁵ în timp ce măgărița întruchipează în mod tradițional puterea „demonică“, putere care în Egipt era asociată cu șarpele întunericului și cu Am-mit – „mâncătorul de morți“¹⁶.

Întâlnim așadar aici ideile de bază despre care am mai vorbit în cazul celor „două naturi“ (cf. cap. I). Dar acum și aici avem ocazia de a adânci sensul existenței, în antichitate, nu numai a celor două ordini de divinități ceresco-solare unele și telurico-lunare celelalte, ci și de a vorbi de două tipuri diferite, chiar dacă nu sunt opuse, de rit și de cult¹⁷. Se poate spune că gradul de participare al unei civilizații la tipul pe care noi l-am numit „tradițional“ este determinat tocmai de importanța pe care o au în cadrul acestei civilizații cultele și riturile din categoria primului tip față de cele din categoria celui de al doilea tip. Și în acest fel putem preciza natura și funcția riturilor proprii lumii „vigorii spirituale“ și din acest punct de vedere special.

O caracteristică a acelei științe care pretinde astăzi a fi „știința religiei“ este aceea că îndată ce a găsit, din întâmplare, o cheie potrivită pentru o anumită ușă crede că această cheie merge la toate ușile. Astfel încât o dată ce au ajuns să știe câte ceva despre *totemuri*, unii au început să vadă *totemuri* peste tot. Interpretarea „totemică“ a început să fie aplicată cu dezinvoltură și la formele marilor tradiții în ideea că s-ar putea găsi cea mai bună înțelegere a acestora prin studierea populațiilor sălbatice. Și ca și cum toate acestea n-ar fi fost de ajuns, a apărut, mai nou, și o teorie sexuală a *totemurilor*.

Noi nu vom spune că din perioada *totemurilor* acelor populații sălbatice și până în cea a regalității s-a înregistrat o evoluție în sens temporal. Acest lucru ar fi posibil vorbind în modul ideal. O tradiție regală sau una aristocratică se înregistrează acolo unde nu numai că nu stăpânesc *totemurile*, ci aceste *totemuri* sunt ele stăpânite; și acolo unde obligația se inversează, astfel că puterile stirpei sunt preluate și călăuzite în mod superbiologic de un principiu supranatural spre „izbândă“, spre nemurirea olimpiană. Faptul de a stabili promiscuitățile ambigue care îi fac pe indivizi și mai vulnerabili în fața puterilor de care depind ca niște existențe naturale ce sunt, făcând să se afunde tot mai mult centrul ființei lor în gloată și în impersonal; încercarea de a „domoli“ unele influențe nefaste sau de a le câștiga bunăvoința îngăduindu-le acestora încarnarea – la care aspiră – în sufletul și în lumea oamenilor, ei bine, acestea reprezintă esența unui cult inferior care în realitate nu este decât o continuare a modului de a fi a celor care nu au nici un cult și nici un rit; sau este o caracteristică a degenerării în ultimul grad a celor mai înalte forme tradiționale. A-i elibera pe indivizi de sub stăpânirea *totemurilor*, a-i întări, a-i îndruma pe calea împlinirii unei forme spirituale, a unei condiții determinate; a-i călăuzi fără ca ei să-și dea seama pe linia unor influențe în măsură să câștige bunăvoința unui destin de nemurire eroică și independentă – aceasta era datoria cultului aristocratic¹⁸. O dată ce erau statornici în acest cult, soarta de pe tărâmul lui Hades nu mai era pecetluită, iar „calea Mamei“ era deschisă larg. Dar dacă se neglijau riturile divine, acest destin era din nou pecetluit, iar

forța naturii inferioare se manifesta din nou cu atotputernicie. În acest fel se dezvoltă întreaga semnificație a învățaturii orientale de care am amintit, potrivit căreia cel ce neglijează riturile nu scapă de „infern” chiar dacă această expresie nu vrea să însemne un mod de viață pe lumea aceasta, ci un destin pe lumea cealaltă. În sensul său cel mai adânc, datoria de a păstra, de a întreține și de a dezvolta neconținut focul mistic – care reprezintă trupul zeului protector al familiilor, al orașelor și al Imperiilor – și care foc, potrivit unei expresii vedice, însemna „custodele nemuririi”¹⁹, ei bine această datorie ascundea legământul ritual de a păstra, întreține și dezvolta neconținut principiul unui destin superior și legătura cu lumea superioară create de strămoș. În acest sens, un astfel de foc apare ca fiind într-o strânsă legătură cu acela care – potrivit concepției hinduse, în parte, precum și a celei grecești și, în general, potrivit ritualului olimpico-arian al incinerării – ardea pe rugul funerar și era simbolul forței care mistuia rămășițele naturii terestre a mortului până a-i conferi acestuia „forma strălucitoare” a unei ființe nemuritoare²⁰.

BIBLIOGRAFIE

Il libro egizio degli inferi (Cartea despre infern a vechilor egipteni), ediție îngrijită de B. de Rachewiltz, Atanor, Roma, 1982.

Il libro egizio dei morti (Cartea morților a vechilor egipteni), ediție îngrijită de B. de Rachewiltz, Edizioni Mediterranee, Roma, 1992.

Il libro tibetano dei morti (Cartea tibetană a morților), ediție sub îngrijirea lui G. Tucci, UTET, Torino, 1972.

Il libro dei morti maya (Cartea maya a morților) ediție apărută sub îngrijirea lui P. Arnold, Edizioni Mediterranee, Roma, 1976.

J.J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi* (Simbolistica funerară a anticilor), Guida, Napoli, 1989.

M. Del Bianco, *Dialeghesti e Hagali Aett. L'idea della morte e il suo superamento nelle tradizioni greca e norrena* (Idea de moarte și de depășire a acesteia în tradițiile greacă, norvegiană și islandeză) în *I Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon), nr. 17, Rimini, 1988.

P. Guidieri, *Il cammino dei morti* (Calea morților), Adelphi, Milano, 1988.

C. Pascal, *L'oltretomba dei pagani* (Lumea de dincolo a păgânilor), ECIG, Genova, 1985.

A. Piras, *Morte e vita futura nell'Iran mazdeo* (Moartea și viața viitoare în Iranul mazdeist) în *I Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon) nr. 17, Rimini, 1988.

J. Prieur, *La morte nell'antichità romana* (Moartea în antichitatea romană), ECIG, Genova, 1991.

9. Viața și moartea civilizațiilor

Acolo unde Tradiția și-a păstrat toată vigoarea sa, acolo dinastia sau succesiunea la tron a regilor divini a reprezentat o rază de lumină, o călăuză permanentă în timp și o prezență victorioasă a lumii de deasupra în lumea obișnuită, componenta „olimpiană“ în măsură să transfigureze elementul demonic al *demosului* și să confere un sens elevat noțiunii de Stat, națiune, familie. Iar legătura ierarhică stabilită printr-o acțiune conștientă și energică până și cu păturile cele mai de jos a determinat o apropiere și o implicare.

Fapt e că până și o simplă lege venită de sus și având prin aceasta autoritate reprezentată pentru cei ce nu aveau harul focului lăuntric supranatural un punct de referință și un suport moral mai presus decât simpla individualitate umană. Iar adeziunea liber consimțită și efectivă – chiar dacă nu era manifestă – a unei vieți întregi la normele tradiționale, înțelegerea deplină a acestora făcea ca viața să capete, în mod obiectiv, un sens superior; și aceste norme tradiționale bazate pe obediență și credință, pe o acțiune conformă cu principiile și limitele îngăduite dobândeau o putere invizibilă care le făcea să urmeze linia aceea supranaturală care pentru cei puțin aflați pe culmi însemna calea adevărului, a luminii și a împlinirilor. În acest fel se constituia un organism viabil și solid orientat în mod statornic spre acea lume de sus, un organism plin de haruri divine în toate domeniile, al gândirii, al simțirii, al modului de a acționa și de a lupta. Într-un asemenea climat viețuia lumea Tradiției. „Întreaga viață exterioară era un ritual, o apropiere între oameni – mai mult sau mai puțin eficace, în funcție de indivizi și de grupuri – o apropiere îndreptată către un adevăr la care nu poate aspira o viață trăită în afara propriului eu decât dacă este strălucită cu sfințenie. Aceste popoare duceau aceeași viață pe care o duseseră vreme de veacuri; și-și durau din această lume o scară pe care să se urce până la mântuirea omenirii. Aceste popoare gândeau cu sfințenie, acționau cu sfințenie, iubeau cu sfințenie, urau cu sfințenie și ucideau cu sfințenie și își plâsmuiseră un templu nemaipomenit într-o pădure de temple prin care văjâiau șuvoaie de apă și acest templu era albia puhoiului de ape, era adevărul dintotdeauna, era gânguritul sfânt în inima lumii“.

În aceste condiții, a fi ieșit din Tradiție însemna să fi ieșit din cadrul vieții adevărate; iar dacă se părăseau riturile, se răstălmăceau sau se violau legile, se amestecau castele, toate acestea însemnau renunțarea la ordinea universului, întoarcerea la haos și reintrarea sub stăpânirea stihțiilor și a „totemurilor“, apucarea pe „calea infernului“ – cămărușa în care domnește moartea și în care toate sunt la voia întâmplării.

Aceste lucruri erau valabile atât pentru indivizi cât și pentru popoare.

Considerând lucrurile din punct de vedere istoric observăm că și civilizațiile cunosc o evoluție la fel ca și omul – după o perioadă de început și de dezvoltare, o perioadă de declin și apoi sfârșitul. Unii cercetători au încercat să descopere legea care guvernează un asemenea destin, cauza decăderii civilizațiilor. Această cauză nu va putea fi pusă niciodată pe seama unor simpli factori istorici și naturali.

Printre cei ce s-au ocupat de aceste lucruri, De Gobineau este cel care a știut, poate, să observe cel mai bine lipsa de consistență a argumentelor, empirice, aduse întru

explicarea cauzelor decăderii marilor civilizații. Astfel, el a remarcat faptul că o civilizație nu se prăbușește numai din simplul motiv că și-a pierdut puterea politică. „O civilizație se poate menține uneori chiar dacă se află sub stăpânire străină, în ciuda evenimentelor celor mai neplăcute, iar alteori aceasta poate dispărea chiar în condițiile unor evenimente mai puțin grave“. Nici măcar guvernele – empiric vorbind, adică din punct de vedere administrativ-organizatoric – nu pot influența în vreun fel existența civilizațiilor; aceste civilizații – mai observă De Gobineau – pot să reziste, la fel ca toate organismele, mult și bine în ciuda unor disfuncții dezorganizatoare și India și Europa feudală încă și mai mult dovedesc cu prisosință lipsa vreunei organizări, un pluralism evident, lipsa unei economii sau a unei legislații unitare, condiții care favorizează nașterea tot mai multor antagonisme dar dovedesc, totuși, o unitate spirituală, existența unor tradiții unice. Și nu poate fi considerată drept cauză a prăbușirii civilizațiilor nici așa-zisa decădere a moravurilor, în sens profan și moralisto-burghez. Decăderea moravurilor poate fi, cel mult, un efect, un simptom, dar niciodată cauza reală. Și întotdeauna vom recunoaște faptul că – așa cum a observat și Nietzsche – oriunde se pune problema unei „morale“ acolo avem de a face, deja, cu o decadentă²; iar așa-zisul mos – motivul moralei ce apărea în scrierile lui G.B. Vico, motivul „epocilor eroice“ n-a avut niciodată vreo legătură cu îngrădirile moraliste. În legătură cu aceasta, tradiția din Extremul Orient a scos în evidență ideea potrivit căreia morala și legea în general (în sens conformist și social) își face remarcată prezența acolo unde nu mai există „virtutea“ și „Calea“; „dat fiind că o dată ce s-a rătăcit Calea rămâne virtutea; iar o dată ce s-a pierdut virtutea rămâne etica; iar o dată ce s-a pierdut și etica rămâne dreptul; și o dată ce s-a pierdut și dreptul rămâne cutuma, obiceiul. Iar cutuma, obiceiul, este doar aspectul exterior al eticii și marchează începutul decadentei“³. În ceea ce privește legile tradiționale, acestea – prin caracterul lor sacru și țelul lor transcendent – dat fiind că aveau o valoare nonumană nu puteau acționa în nici un fel pe plan moral la modul obișnuit vorbind. Și nici contradicția de neîmpăcat dintre popoare, starea de război, nu reprezintă prin ele însele o cauză a prăbușirii unei civilizații; dar ideea pericolului, ca și aceea a cuceririi poate, în schimb, să-i dea și mai multă putere unei structuri unitare, unei unități de spirit în manifestările externe pe câtă vreme pacea și bunăstarea pot să contribuie la atenuarea încordării, fapt care ușurează acțiunea cauzelor mai adânci ale unei posibile prăbușiri⁴.

Iar ideea – care se vehiculează uneori – privind lipsa unor asemenea elemente explicative este pusă pe seama neamului, poporului. La baza existenței și a vigoriei unei civilizații ar sta, chipurile, unitatea și puritatea sângelui; după cum cauza decadentei acestei civilizații ar fi impuritatea sângelui. Dar acest lucru este o iluzie care, pe deasupra, înjosește pe plan naturalist și biologic ideea de civilizație dat fiind că pe acest plan se concepe – mai mult sau mai puțin, în zilele noastre – rasa, neamul. Iar rasa, neamul, sângele, puritatea ereditară a sângelui nu reprezintă decât o simplă „materie“. O civilizație în adevăratul ei sens, adică tradițional, se naște numai atunci când asupra acesteia acționează o forță de ordin superior, una supranaturală și nu naturală: adică acea forță căreia îi corespunde o funcție „pontificală“, componenta ritului, principiul spiritualității ca bază a diferenței ierarhice. La originea unei civilizații adevărate se află o ființă „divină“ (orice mare civilizație a avut un mit al ei, mitul întemeietorilor de stirpe divină)⁵; drept care nici un factor uman sau natural nu poate fi făcut răspunzător de soarta acestei civilizații. După cum unei ființe divine i se datorează – dar în sens opus, degenerescent – decăderea civilizațiilor. Atunci când un neam, un popor, a pierdut legătura cu ceea ce reprezintă un element de stabilitate – lumea „existenței“ – așadar atunci când acel neam

și-a pierdut elementul cel mai delicat și în același timp și cel mai intim, adică însăși latura interioară cea mai importantă, esența spiritului, față de care esența trupului și a spiritului reprezintă doar niște manifestări, niște mijloace de expresie⁶; ei bine, atunci organismele colective pe care le-a format această esență – oricât de mari și de puternice ar fi ele – coboară în mod inevitabil în lumea întâmplării și ajung la cheremul elementului irațional, schimbător, „istoric” care le condiționează de jos și din afară.

Sângele, puritatea etnică sunt elemente care-și au și în civilizațiile tradiționale propria valoare; dar o valoare care nu este în măsură să permită, în cazul oamenilor, folosirea unor criterii potrivit cărora noțiunea de „sânge pur” hotărăște în mod peremptoriu calitățile – așa ca în cazul unui câine sau unui cal – așa cum au procedat la o adică unele ideologii rasiste moderne. Factorul „sânge” sau cel de „rasă” au importanța lor dat fiind că tradițiile dănuie și acționează ca niște energii tipice dătătoare de viață grație acestor puteri dintre cele mai însemnate ale vieții și nu în mod „psihologic” – în creierul, în gândirea individului. Sângele înregistrează efectele acestei acțiuni și oferă, prin intermediul eredității, o materie deja prelucrată, separată de impurități care să permită de-a lungul generațiilor niște realizări asemănătoare celor originare obținute în mod natural și aproape spontan. Și așa cum se va vedea, pe această bază – și numai pe aceasta – lumea tradițională a consfințit principiul eredității castelor și legea endogamiei. Dar vorbind despre tradiție, chiar acolo unde regimul castelor s-a dovedit a fi mai riguros – chiar în societatea indo-ariană – simplul fapt al nașterii, deși unul necesar nu era și unul suficient; era necesar ca însușirea conferită în mod virtual prin naștere să fi fost actualizată de inițiere și, așa cum s-a mai arătat, în *Mānavadharmashāstra* se spune că până ce nu va fi trecut prin inițiere sau „a doua naștere”, acel *arya* nu avea să-i fie superior lui *shudra*; iar cele trei moduri de diferențiere prin focul divin reprezentau sufletul celor trei *pishtra* iranici care se aflau în fruntea ierarhiei și care nu puteau să ajungă acolo decât prin inițiere și așa mai departe. Astfel că și în asemenea cazuri nu trebuie să pierdem din vedere duplicitatea factorilor, nu trebuie să confundăm niciodată elementul creator cu elementul creat, condiția cu elementul condiționat. Iar atât castele superioare și aristocrațiile tradiționale cât și – mai în general – civilizațiile și rasele superioare (care au față de altele aceeași poziție pe care o au castele superioare față de castele plebeie, acei „fii ai Pământului”) nu fac dovada condiției lor cu sângele, ci prin sânge, cu ceva care se situează chiar mai presus decât sângele și care are un caracter metabiologic⁷.

Și atunci când acest „ceva” are cu adevărat putere când acest „ceva” constituie esența, sâmburele viguros al unei societăți tradiționale, atunci o civilizație poate să dănuie și să se reafirme chiar și în condițiile unor amestecuri și încrucișări etnice care nu au neapărat un caracter destructiv, reacționând chiar asupra elementelor eterogene formându-le făcându-le puțin câte puțin să semene cu propriul tip. Exemple de acest gen nu lipsesc nici în timpurile istorice: China, Grecia, Roma, Islamul. Numai atunci când o civilizație și-a pierdut rădăcina dătătoare de viață, cea „de sus”, și „esența spiritului”, numai atunci – și când se mai înregistrează și fenomenul secularizării și cel al umanizării – începe declinul acestei civilizații⁸. Într-o asemenea situație, singurele forțe pe care se mai poate conta sunt acelea ale unui sânge care mai poartă în sine – în mod atavic, prin rasă și instinct – eoul și amprenta elementului superior ce a pierit; și numai dacă considerăm lucrurile sub acest aspect, teoria „rasistă” a apărării purității sângelui poate avea o rațiune de a exista – dacă nu să împiedice, măcar să întârzie procesul inevitabil de degenerare. Dar acest proces nu poate fi preîntâmpinat decât printr-o deșteptare, o trezire interioară.

Niște considerații asemănătoare pot fi dezvoltate și în ceea ce privește valoarea și vigoarea formelor, a principiilor și a legilor tradiționale. Într-o ordine socială tradițională este necesar să existe cineva pe care să se bazeze principiul ierarhiei, rânduielile, legislațiile și instituțiile *etosului* și ritului, cineva care să fie în măsură să acționeze efectiv, să nu fie un simulacru, ci să constituie o realizare spirituală obiectivă; așadar este necesar să existe un individ potrivit sau o *élite* care să aibă demnitatea „pontificală” a suveranilor și a mediatorilor cu forțele „de sus”. Și în asemenea condiții și indivizii care au doar calitatea de a asculta, de a se supune legii dată fiind autoritatea și tradiția ei exterioară, atunci și aceia vor înțelege de ce trebuie să asculte, să se supună și obediența acestora nu va fi, așa cum s-a spus, una sterilă, ci una care să le permită o contribuție efectivă la forță și la lumină. La fel ca atunci când prezența unui flux magnetic într-un circuit principal face să se producă, prin inducție, niște fluxuri și în alte circuite dacă sunt dispuse în mod sintonic; și la fel se întâmplă și în cazul celor care dacă urmează cu sufletul curat și cu credință o formă sau un rit, prin ființa lor trece ceva imperceptibil, ceva mareț și statornic caracteristic celor ce se află în fruntea ierarhiei. Și atunci înseamnă că tradiția este trainică, trupul formează un singur tot în care părțile componente sunt unite printr-o legătură mai puternică decât contingentele exterioare.

Dar atunci când în centru nu se mai află decât o funcție care nu face altceva decât să supraviețuiască ei înșiși, atunci când atribuțiile reprezentanților autorității spirituale și regale nu mai sunt decât cu numele, atunci nu mai există nici un fel de frunte a ierarhiei și se pierde și orice suport moral⁹. În acest sens este cât se poate de expresivă legenda potrivit căreia popoarele Gog și Magog – care, așa cum s-a mai spus (în cap. 4) reprezentau forțele haotice și demonice ținute în frâu de structurile tradiționale – își fac simțită prezența acolo unde consideră ele că nu mai există nimeni care să sune din trâmbițe pe zidul prin care un împărat le barase drumul și că *sunetul acela este produs doar de vânt*. Riturile, instituțiile, legile și obiceiurile pot să mai reziste un anumit timp, dar semnificația lor se va pierde și la fel și virtutea lor. Vor reprezenta niște lucruri care s-au părăsit prin ele însele; o dată părăsite prin ele însele, secularizate, acestea se vor fărâmița precum lutul uscat, în ciuda eforturilor care se vor face din afară – deci a violenței – pentru a le menține în viață pe ele și caracterul lor unitar care se va fi pierdut. Dar atât timp cât mai rămâne fie chiar și o umbră din toate acestea, atât timp cât în sânge mai există un ecou al acțiunii elementului superior, structura se menține, trupul pare a mai avea și un suflet, cadavrul – ca să folosim o imagine folosită la răndu-i de Gobineau – merge înainte și este chiar în stare să doboare tot ce-i stă în cale. Iar atunci când și „umbra” forței celei „de sus” și a esenței spiritului va pieri de-a lungul generațiilor, atunci nu va mai rămâne nimic: șuvoiul de ape nu va mai avea albie și se va împrăstia în toate părțile. Se va instaura peste tot domnia individualismului, a haosului, anarhiei, a *hybris*-ului uman, a degenerării. Zăgazul va fi dărâmat. Dacă va mai rămâne fie și o umbră a marelui antice, va fi de ajuns o zdruncinătură neînsemnată care să facă să se prăbușească un Stat sau un Imperiu. Locul acestora ar putea fi luat de un Leviathan modern și atotputernic, de un sistem colectiv mecanizat și „totalitar”.

Aceasta și numai aceasta este „evoluția” pe care o vom putea constata dacă ar fi să o luăm din cele mai vechi timpuri, din preistorie și până astăzi. După cum vom mai vedea că pornind de la îndepărtatul mit al regalității divine și coborând din castă în castă se va ajunge până la formele fără chip ale civilizației actuale în care se redeșteaptă cât se poate de repede și în mod înfricoșător, în structuri mecanizate, caracterul demonic al celui mai pur *demos* și al gloatelor.

BIBLIOGRAFIE

A.K. Coomaraswamy, *Sapienza orientale e cultura occidentale* (Întelepciunea orientală și cultura occidentală), Rusconi, Milano, 1988.

A. De Toqueville și A. de Gobineau, *Del razzismo. Carteggio 1843-1859* (Despre rasism. Corespondență 1843-1859), Donzelli, Roma, 1995.

G. Georgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1982.

G. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (Criza lumii moderne), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

J. Huizinga, *L'autunno del Medio Evo* (Apusul Evului Mediu), BUR, Milano, 1995.

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (Declinul Occidentului), Longanesi, Milano, 1991.

O. Spengler, *Albori della storia mondiale* (Începuturile istoriei universale), Edizioni di Ar, Padova, 1996.

A. Toynbee, *Il racconto dell'uomo* (Povestea omului), Garzanti, Milano, 1977.

10. Inițierea și consacrarea

După ce am definit esența vârfului și al centrului unei civilizații tradiționale va trebui să spunem câteva cuvine și despre unele aspecte ale fenomenologiei acestei civilizații care se referă la niște situații existențiale condiționate deja. Fapt care ne va permite să arătăm și momentul care a constituit punctul de plecare al declinului lumii Tradiției.

O formă deja condiționată a ideii de regalitate este aceea în care ideea respectivă nu se mai întruchipează în niște ființe superioare *prin natura lor* condiției umane, ci în niște ființe care trebuie să-și *dezvolte* în ele această calitate. În termenii tradiției elene, o asemenea deosebire i-ar putea corespunde, în mod analogic, celei care se face între „zeu“ (ideal olimpien) și „erou“; în termenii tradiției romane, această diferențiere există în mod formal între *deus* și *divus* – care *divus* îl desemnează pe omul devenit zeu, iar *deus* pe cel care a fost zeu dintotdeauna¹. Potrivit tradiției din Egipt, stirpei regale a θεοί îi urma cea a ἥμῖ θεοί (echivalentă cu cea a „eroilor“), mai înainte de domnia acelei νέκυες, expresie care s-ar putea referi la niște conducători de tip prin excelență uman. În acest context este scoasă în relief o situație în care există o oarecare distanță între individ și funcție; drept care pentru ca individul să se poată încarna în funcție este necesară o acțiune bine precizată care să-i confere individului o nouă calitate. Această acțiune se poate prezenta fie sub forma unei *inițieri* fie sub aceea a unei *investituri* (*consacrări*). În primul caz, această acțiune are un caracter relativ autonom și direct; iar în cel de al doilea, această acțiune este mediată, vine într-un anumit fel din afară fiind pusă în corelație cu o castă sacerdotală ce se deosebește de cea regală.

În ceea ce privește *inițierea regală* ar putea fi de ajuns ceea ce s-a spus în legătură cu acțiunile rituale, cele de jertfă și cele triumfale, care le repetă pe cele atribuite unui zeu și unui erou cu scopul de a se transpune în viață, a se evoca sau reînnoi influențele supranaturale corespunzătoare. Acestea s-au întâmplat, în mod deosebit, în Egiptul antic; așa cum s-a putut vedea, în cadrul ceremoniei de încoronare regele repeta ritualul „sacrificiului“ prin care Osiris devenea o divinitate transcendentă și un asemenea ritual era folosit nu numai pentru reînnoirea calității unei naturi care era, oricum, divină prin naștere, ci și ca o operație de inițiere menită să-i insuflă celui ce avea să devină rege dimensiunea transcendenței și să-i asigure „harul vieții“. În ceea ce privește trăsăturile caracteristice ale ritualurilor de acest gen, ne vom limita doar la acela care în misterele eleusine îi corespundea celui prin care era conferit titlul regal².

Viitorul „rege“ era mai întâi supus unui regim de izolare. După care trebuia să treacă înot un fluviu – prin sânge și vârtejuri – adică să treacă cu propriile-i forțe prin „curentul generării“ părăsindu-și pe celălalt mal vechiul său trup, sufletul, personalitatea. După care avea să traverseze din nou fluviul dar într-o barcă³ și îmbrăcat în blănuri de animale. Aceste blănuri erau puse în corelație, după toate probabilitățile, cu puterile totemice – care reprezintă și forțele colectivității – invocate pentru protejarea eului exterior caduc. Este vorba, așadar, aici, despre o luare de contact și de o identificare. În ritualul bahic, o dată ce victimele erau sfâșiate, coribanții se îmbrăcau în pieile acestora, ceea ce însemna că acei coribanți se identificau cu zeul reprezentat de victime care zeu le-ar fi

transmis prin această acțiune puterea și natura lui; și în tradiția vechilor egipteni, cel inițiat trecea prin pielea victimei care îl reprezenta pe Set⁴. În acest fel întreaga simbolistică a noii faze a ritualului se referă, probabil, la obținerea aceluși rezultat echivalent cu o trecere simbolică de către cineva care a dobândit anumite puteri puse în corelație cu partea subterano-vitală a organismului colectiv drept care i se cuvenea funcția de Conducător.

Viitorul „rege” ajungea în orice caz la un liman și trebuia mai apoi să ajungă în vârful unui *munte*. Muntele era învăluit în întuneric, dar zeii aveau să-l ajute pe individ să găsească drumul spre țintă după ce avea să facă mai multe ocoluri, „cercuri”. Întâlnim în acest fel aici niște simboluri cunoscute deja: cel al „pământului stabil” sau cel al „insulei” sau al „muntelui” sau al „înălțimii”. Și în afară de aceasta mai întâlnim ideea influențelor astrale („cercurile” pot foarte bine să corespundă celor șapte „roți ale destinului” ale lui Platon) pe care trebuie să le depășești ca să ajungi până la simbolica regiune a stelelor fixe, care exprimă stările lumii pure a existenței. Acest lucru echivalează – potrivit unei străvechi diferențieri – cu trecerea de la Micile la Marile Mistere, de la ritualul teluricolunar la ritualul olimpien și solar. Cel ce trebuia să fie inițiat era primit de alți regi și de cei mai înalți demnitari; și pășea mai apoi într-un templu iluminat pentru a intra în legătură cu divinitatea. Și i se aminteau principalele îndatoriri pe care le avea un rege. După care primea veșmintele și însemnele demnității sale și se urca pe tron.

În Egipt, ritualul inițierii regale cuprindea trei momente echivalente fazelor despre care am vorbit: mai înainte de toate – purificarea; mai apoi ritualul însuflării fluidului supranatural reprezentat de coroană, *uraeus*, sau de dubla coroană (coroanei i se spunea adesea „marea magă”, care-i „rânduia în dreapta și în stânga regelui pe zeii veșniciei și pe cei ai stabilității”); în sfârșit, urmau „ascensiunea”, urcarea în templu, care reprezenta „lumea cealaltă” – *pa-duait* – și „îmbrățișarea” din partea zeului solar ca o consacrare definitivă care consfințea acea nouă naștere întru nemurire și acea identitate de natură prin care regele egiptean era considerat drept „fiul” aceluși zeu⁵.

Misterul din Eleusis era unul dintre cele mai complete ritualuri de inițiere „regală”. Trebuie să nu uităm faptul că fiecărui simbol îi corespundea o experiență interioară bine determinată. Nu este cazul să ne ocupăm aici de mijloacele prin care se obțineau asemenea experiențe și nici de natura specifică a acestor experiențe⁶. Vom scoate în evidență doar faptul că în lumea Tradiției, inițierea în formele sale mai elevate a fost concepută ca o operațiune cât se poate de reală în măsură să schimbe condiția ontologică a individului, să-i însuflă acestuia puterile lumii existenței sau cele ale așa-zisei supralumii. Titlul de rex, rege, βασιλεύς, la Eleusis voia să însemne că persoana respectivă avea acea însușire supranaturală care-l caracteriza în mod potențial pe un conducător. Faptul că în epoca Misterelor eleusine acest conducător nu avea o autoritate politică efectivă trebuia pus pe seama decăderii Eladei din cele mai vechi timpuri. Privind lucrurile sub acest aspect, străvechea demnitate regală a putut să se mențină pe un plan deosebit de cel al puterii reale, trecută în mare parte în niște mâini profane⁷, fapt care nu i-a împiedicat pe niște suverani temporali să încerce din când în când să dobândească demnitatea regelui trecut prin ritualul inițierii, demnitate cu totul deosebită de a lor. Astfel, de exemplu, Adrian și Antoniu care erau deja împărați romani dobândiseră titlul de regi ai regilor numai după ce fuseseră inițiați în acel sens la Eleusis. Cât despre calitatea conferită de ritualul inițierii, aceasta era – după unele mărturii – diferită și independentă de orice merit omenesc astfel că toate virtuțile omenesti luate laolaltă n-ar fi fost în stare să creeze în același chip, după cum nici un „păcat” omenesc nu putea s-o întineze⁸; drept care în viziunea catolică s-a transmis ca un ecou ideea potrivit căreia calitatea sacerdotală

conferită prin hirotonisire nu poate fi anulată de nici o vină morală a individului, ci această calitate dăinuie ca un *character indelebilis*. În afară de aceasta, însușirii mai sus-amintite îi corespundea – așa cum am văzut când am vorbit despre „gloria“ mazdeistă și despre „virtutea“ din tradiția din Extremul Orient – o putere obiectivă. În China antică se făcea deosebirea netă dintre cei care posedau prin însăși natura lor „știința“ și „virtutea“ – și aceia, care erau în stare să „îndeplinească fără vreun ajutor din afară, cu calm și stăpânire de sine, porunca Cerului“ stăteau în frunte, erau „cei desăvârșiți“ sau „oamenii transcendenți“ – și cei care dobândiseră „știința“ și „virtutea“ prin faptul că se „biruiseră pe ei înșiși și se întorseseră la rituri“⁹. Dar calificativul – *xienți* – care li se potrivea celor din urmă și care echivala cu inițierea, era considerat doar ca un mijloc pentru formarea obiectivă a celui „om superior“ – *junzi* – care, tocmai prin puterea misterioasă și reală care-l caracteriza, putea să ocupe în mod legitim funcția proprie celor din fruntea ierarhiei¹⁰. Caracterul deosebit al elementului care-l face pe rege ca atare apare cu și mai mare pregnanță atunci când în loc de inițiere avem de a face cu consacrarea: aceasta din urmă este, bunăoară, investitura specială care-i conferea celui ce fusese deja încoronat principe teuton titlul de *romanorum rex* și prin aceasta autoritatea și dreptul de conducător al Sfântului Imperiu Roman. Pe de altă parte, citim în Platon¹¹ cele ce urmează: „În Egipt nu este îngăduit ca un rege care nu are chemare sacerdotală să domnească, iar dacă se întâmplă ca un rege din altă stirpe să ia puterea prin violență, este necesar ca acesta să fie inițiat mai apoi în această castă“. În mod asemănător, Plutarh¹² relatează faptul că în Egipt investitura cu demnitatea de rege a unei persoane din casta nesacerdotală, ci războinică implica trecerea acestei persoane în casta sacerdotală și împărțășirea din acea știință transcendentă „care de cele mai multe ori este ascunsă de niște mituri și niște vorbării care exprimă adevărul în mod obscur prin niște imagini și aluzii nedesluite“. Același lucru se poate spune și în cazul parșilor și anume că datorită faptului că Marii Regi iranici dețineau în același timp și demnitatea de „magi“, deci ocupau amândouă funcțiile, Iranul din cea mai bună perioadă a tradiției nu a cunoscut conflicte sau antagonisme între regalitate și sacerdoțiu¹³. În același timp se cuvine să remarcăm faptul că dacă în mod tradițional puteau fi regi numai cei ce fuseseră inițiați ca atare, printr-o inversiune a situațiilor adeseori inițierea și demnitatea sacerdotală au fost considerate drept un privilegiu al regilor și al claselor aristocratice. Așa de exemplu, potrivit *Odeii către Demeter, de Homer* (versurile 270 și urm.), zeița Demeter le-ar fi limitat celor patru principii din Eleusis și descendenței lor „celebrarea cultului și participarea la orgiile sacre“ în virtutea cărora „nu aveau să aibă după moarte aceeași soartă ca a celorlalți“. Iar Roma a avut mult de luptat împotriva prevaricațiunii plebee prin care sacerdoții colegiilor mai mari și mai ales consulii – care la origine aveau și ei un caracter sacru – trebuiau să fie aleși numai dintre familiile patriciene. Aici s-a confirmat faptul că o autoritate unitară bazată pe esența sângelui și pe cea a spiritului s-a dovedit mai puternică decât cea bazată pe instincte.

Să trecem acum la cazul regilor înălțați la funcția lor superindividuală nu prin intermediul ceremoniei inițiatice, ci printr-o investitură sau consacrare mijlocită de casta sacerdotală. Aici este vorba despre o formă caracteristică unor vremuri mai noi. Teocrațiile din vremurile de început nu-și trăgeau originea din autoritatea vreunei Biserici sau caste sacerdotale. Suveranii nordici aveau această demnitate prin originea lor, divină nemijlocită și ei erau – la fel ca regii din perioada dorico-aheeană – singurii care săvârșeau ritualurile prin care se aduceau jertfe. În China – așa cum s-a văzut – regele era împuternicit direct de către „Cer“. Iar în Japonia, ritualul încoronării se săvârșea până mai în zilele noastre pe baza unei experiențe spirituale individuale acumulate de Împărat

din tradițiile regale, fără participarea reprezentanților clerului. Și nici în Grecia și nici la Roma colegiile sacerdotale nu-i „făceau” pe regi prin ritualurile lor, ci se limitau la a-și exercita arta lor de divinație pentru a afla dacă cel ce era desemnat pentru demnitatea respectivă „era agreat de zei”; era vorba așadar despre o recunoaștere și nu despre o investitură, adică așa ca în străvechea tradiție scoțiană a „pietrei destinului”. În sens opus, în romanitatea de la începuturi, sacerdoțiul a apărut ca un fel de emanație a regalității primitive, drept care regele era acela care stabilea legile cultului. După Romulus, care fusese și el inițiat în arta augurilor¹⁴, Numa Pompilius a încredințat funcțiile sacerdotale colegiului Flaminilor creat de el¹⁵, iar în timpul Imperiului colegiile sacerdotale au fost din nou supuse autorității imperiale, așa cum clerul a fost supus autorității împăratului bizantin. În Egipt, până pe la sfârșitul celei de a XXI-a dinastii, regele îi încredința doar întâmplător unui sacerdot – numit „sacerdotul regelui”, *nutir hon*, – sarcina de a săvârși ritualurile, iar autoritatea sacerdotală reprezenta întotdeauna o reflectare a celei regale¹⁶. Acelui *nutir hon* paleoegiptean îi corespunde, în mai multe privințe, funcția pe care a avut-o deseori în India acel *purohita*, membru al castei *brahmana* care întreținea focul și care se afla în subordonarea regelui. Popoarele germanice de dinaintea epocii franco-carolingiene nu au cunoscut ritualul încoronării – putem aminti aici faptul că însuși Carol cel Mare s-a încoronat de unul singur și la fel au făcut și Ludovic și Ludovic cel Pios, iar ultimul l-a încoronat pe fiul său fără vreo intervenție din partea Papei – și același lucru se poate spune și despre formele mai puțin originare ale oricărei civilizații tradiționale inclusiv cele ale ciclului Americii precolumbiene și mai cu seamă, aici, cele din cazul dinastiei peruviene a „stăpânilor solari” sau Inca.

Dacă, din contra, avem de a face cu o castă sacerdotală sau o Biserică ce se prezintă drept o deținătoare exclusivă a acelei forțe sacre – forță sacră cu care numai regele mai poate fi investit în funcția sa – atunci ne aflăm la începutul unei curbe descendente. Ne confruntăm aici cu o spiritualitate care prin ea însăși nu este, încă, regală, și cu o regalitate care nu este prin ea însăși, încă, spirituală existând și una și cealaltă ca niște realități distincte sau, dacă vreti, ne confruntăm pe de o parte cu o spiritualitate „feminină”, iar pe de altă parte cu o *virtute* materială; pe de o parte – cu un „element sacru” lunar, iar pe de altă parte – cu un „element solar” material. Sinteza, element corespunzător atributului regal primordial al „gloriei”, focul ceresc al „învingătorilor” a dispărut. Planul centralismului absolut s-a pierdut și el. Și se va vedea cum această sciziune va marca începutul declinului civilizațiilor de-a lungul unui drum ce va avea drept capăt lumea-cea-de-pe-urmă.

O dată ce s-a produs ruptura, casta sacerdotală apare drept aceea căreia îi revine sarcina de a atrage și de a transmite niște influențe spirituale pe care nu va ști să le dirijeze de la centru, ca un dispecer, în ordinea temporală. Dar acest centru, acest dispecer, există, este prezent în mod virtual în calitatea de războinic sau cea de aristocrat ale regelui desemnat, căruia ritualul încoronării îi transmite influențele de care am amintit („Sfântul Duh”, în tradiția catolică) pentru ca el să și le însușească și să le pună în practică în mod eficace. Astfel că într-o perioadă mai nouă numai prin această mediație sacerdotală și acea *virtus deificans* a unui rit se reface sinteza elementului regal cu cel sacru în măsură să constituie culmea ierarhică a unei ordini tradiționale. Și numai pe această cale regele se întoarce la condiția sa superioară omului de rând.

Astfel, în ritualul catolic veșmântul pe care regele trebuia să-l îmbrace înaintea ceremoniei de investitură era numai unul „militar” și abia după aceea el îmbrăca un „veșmânt regal” și se ducea să se așeze într-un „loc mai ridicat” ce-i era pregătit în biserică. Până aproape de timpurile moderne s-a păstrat semnificația riguros simbolică ale

diferitelor părți ale ceremoniei – și importantă era folosirea frecventă a expresiei „religie regală”, prin care se evoca adesea figura enigmatică a lui *Melchisedek*: încă din epoca merovingiană regelui i se adresa cu formula: „*Melchisedek noster, merito rex atque sacerdos*” [„Il nostro Melchisedek, meritatamente re e sacerdote” (Melchisedek al nostru, rege și sacerdot pe merit)].¹⁷ În persoana regelui, care cu ocazia ritualului părăsea veșmântul îmbrăcat mai înainte, se vedea cel ce „părăsește condiția laică pentru a o îmbrățișa pe cea a religiei regale”¹⁸. Astfel că în anul 769 papa Stefan III scria că cei din dinastia Carolingienilor reprezintă o stirpe sacră și un sacerdoțiu regal: *vos gens sancta estis atque regale estis sacerdotium* [„voi siete una razza sacra e siete un sacerdozio regale” (voi sunteți o stirpe sacră și sunteți un sacerdoțiu regal)].¹⁹ Încoronarea regilor – ritual care în acele vremuri se deosebea de cel al hirotonisirii episcopilor doar prin unele amănunte de formă și care-i permitea regelui să devină în fața oamenilor și a lui Dumnezeu la fel de sfânt ca un sacerdot – se făcea prin miruire. Aceasta, în realitate, în tradiția ebraică preluată de catolicism era ritualul obișnuit săvârșit pentru trecerea unei ființe din lumea laică în cea sacră²⁰; potrivit ideii ghibeline, cel ce era uns cu mir devenea *deus-homo, in spiritu et virtute christus domini, in una eminentia divinificationis – summus et instructor sanctae ecclesiae* [„Dio-uomo, Cristo del Signore in spirito e virtù in un solo alto grado di divinificazione – sommo ordinatore della Santa Chiesa” (Dumnezeu-om, Unsul lui Dumnezeu în spirit și în har într-una, singura cale întru îndumnezeire – cel mai mare orânduitor al Sfintei Biserici)].²¹ Astfel că se putea spune: „Regele trebuie să se deosebească de masa laicilor; pentru că din moment ce este unsul lui Dumnezeu este părtaș la demnitatea sacerdotală”²² sau cum spunea Anonimul din York: „Regele, Unsul lui Dumnezeu, nu poate fi considerat laic”²³. Și ideea, prinsă din zbor, potrivit căreia ritualul încoronării regelui avea puterea de a absolvi de orice păcat, până și de cel al vărsării de sânge²⁴ a avut ecou până și în doctrina inițiatică de care am vorbit mai sus privind transcendența calității supranaturale față de orice virtute sau orice păcat omenești.

În acest capitol am vorbit despre inițiere în corelație cu funcția pozitivă a unei suveranități reale. Dar am mai vorbit și despre cazurile în care demnitatea inițiatică s-a separat de acea funcție sau mai bine zis funcția respectivă s-a separat de demnitatea inițiatică, devenind una laică și dobândind un caracter militar sau politic. Și totuși inițierea trebuie să fie considerată drept o categorie de sine stătătoare a lumii Tradiției, fără ca aceasta să trebuiască să fie pusă în corelație cu exercitarea vreunei funcții reale într-o societate. Această categorie (ca o inițiere elevată ce se află, deosebită de cea legată, eventual, de regimul castelor și al breslelor și al profesiunilor tradiționale) a definit în sine și pentru sine acțiunea care a determinat o transformare ontologică a individului dând naștere la niște legături adesea invizibile și subterane, custozii ai unei influențe spirituale identice și ai unei „doctrine interne” superioară formelor exoterice și religioase ale unei tradiții istorice²⁵. Trebuie să admitem aici niște cazuri în care genul de inițiat sau de adept a avut acest caracter separat și de o civilizație obișnuită și mai precis nu numai în perioada următoare de degenerescență și de destrămarea unităților tradiționale. Dar acest caracter s-a dovedit a fi necesar și general mai ales în ultimul timp și mai ales în aria europeană, fie din cauza proceselor involutive care au dus la organizarea lumii moderne fie din cauza întronării creștinismului (de aici și caracterul numai inițiatic, de exemplu, al celui *rex ermetic*, al celui *Imperator „roz-crucian”* etc.)*

* De la *Rose-Croix* – Crucea Roză – numele unei secte de „iluminați” de origine germană din sec. XVII (N.T.).

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *I riti d'iniziazione* (Ritualurile de inițiere), Jaca Book, Milano, 1989.
- M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (Tratat de istorie a religiilor), Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (Istoria credințelor și a ideilor religioase), Sansoni, Firenze, 1980, 3 vol.
- M. Eliade, *Immagini e simboli* (Imagini și simboluri), Jaca Book, Milano, 1981.
- M. Eliade, *Miti, sogni e misteri* (Mituri, vise și mistere), Rusconi, Milano, 1986.
- R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* (Considerații cu privire la inițiere), Luni, Milano, 1996.
- C. Malamoud, *Cuocere il mondo* (Cum să chinuiești lumea), Adelphi, Milano, 1994.
- F. Maraini, *L'agape celeste* (Agapa cerească), Scheiwiller, Milano, 1995.
- Naropa, *Iniziazione* (Inițierea), Adelphi, Milano, 1994.
- C. Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie* (Cartea ceremoniilor), Sellerio, Palermo, 1993.
- J.M. Rivièrè, *Kalachakra*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.
- Vidyaranya, *La liberazione in vita* (Eliberarea în viață), Adelphi, Milano, 1995.
- A.R. Zara, *Labirinti iniziatici* (Labirinturi inițiatice), Campanotto, Udine, 1998.

11. Despre relațiile ierarhice dintre regalitate și cler

Dacă în persoana regelui încoronat ca atare se reconstituie într-o anumită măsură sinteza originară a celor două puteri, natura raporturilor ierarhice care trebuie să existe în orice orânduire obișnuită între regalitate și casta sacerdotală (sau Biserică) drept simplă mediatoare cu influențele supranaturale, această natură ni se pare a fi destul de deslușită; cu alte cuvinte, *regalitatea îi este superioară castei sacerdotale*, așa cum, vorbind în simboluri, soarele îi este superior lunii și bărbatul îi este superior femeii. Sub un anumit aspect este aceeași superioritate recunoscută în mod tradițional regalității sacerdotale a lui Melchisedek – cel ce aducea ofrande Celui-Prea-Înalt, Dumnezeuul Izbândeii („Cel-Prea-Înalt i-a dat pe vrăjmașii tăi pe mâinile tale” – Geneza, XVI, 20) – față de sacerdoțiul lui Avraam. Și – așa cum s-a mai spus – apărătorii medievali ai ideii ghibeline nu prea scăpau ocazia de a se referi la simbolul reprezentat de Melchisedek pentru a revendica în dauna Bisericii dreptul și demnitatea supranaturală a regalității.

Dar dacă tot vorbim despre civilizațiile tradiționale trebuie să ne referim din nou la textele ariene și mai exact indo-ariene pentru a arăta faptul că și într-o civilizație al cărui caracter părea a fi unul predominant „sacerdotal” s-a păstrat în mare măsură noțiunea unui echilibru între cele două demnități. Este vorba aici despre textele citate deja în care se spune că stirpea divinităților războinice se trăgea din Brahma și devenise o întruchipare superioară acestuia. După cum mai citim în aceste texte că: „De aceea nu există nimic mai presus de măreția războinică – *kshatram* – iar sacerdoții – *brahman* – îl venerază pe războinic atunci când se săvârșește ritualul încoronării regilor”.

În același text casta sacerdotală, asimilată lui *Brahman* – înțeles aici în mod impersonal, într-un sens asemănător celui prin care în creștinism se înțelege Sfântul Duh – a cărui întruchipare ar fi, figurează în raport cu casta războinică sau regală drept *mamă* sau *matcă* dătătoare de viață – *yonî* –².

Fapt care este cât se poate de semnificativ. Tipul regal ne este prezentat aici potrivit valorii sale de principiu masculin care depășește, stăpânește și conduce „în mod triumfal” puterea spirituală concepută ca fiind imaginea unei mame, a unei femei. Se face referire aici la tradițiile străvechi potrivit cărora demnitatea regală se dobândea prin căsătoria cu o femeie divină care apare adesea drept mamă (trecerea la simbolul incestului, de unde și – într-un context mai general – titlul amintit deja de „taur al mamei sale” luat de regele Egiptului). Și iată-ne ajunși în același punct din care am plecat. Dar dacă se recunoaște necesitatea ritualului de investitură, acest lucru nu înseamnă și faptul că trebuie să se recunoască subordonarea regelui față de casta sacerdotală. Se înțelege că o dată ce nu mai există stirpea celor ce depășesc prin natura lor condiția de simpli muritori, mai înainte de ceremonia de încoronare – și dat fiind că și pe altă cale persoana respectivă s-a situat pe o treaptă superioară³ – regele nu este altceva decât un „războinic”. Dar prin ritualul încoronării regele dobândește de la casta sacerdotală o putere dar care putere nu este a lui proprie, ci mai curând în custodia sa; putere care trece în acest fel într-o „formă mai înaltă” pe care el n-o cunoștea mai înainte. Cu prilejul aceluiași ceremonial, însușirea virilă și războinică a celui ce va fi inițiat se eliberează, se transpune pe un plan superior⁴ și devine linie directoare, pol al puterii sacre. Și atunci este lesne de înțeles de ce preotul care săvârșește ceremonia de încoronare trebuie să-l „venereze” pe regele uns

ca atare de el, preotul, așa cum el, preotul, îl venerază pe *Brahma* și așa cum o venerază și pe o mamă. În același text *Mānavadharmāshastra*, superioritatea castei *brahmana* este comparată cu cea a apei și a pietrei, iar cea a *kshatriya* cu cea a focului și a fierului și se recunoaște faptul că dacă „acei *kshatriya* nu pot să prospere fără cei din casta *brahmana*, la rândul lor cei din casta *brahmana* nu se pot ridica fără *kshatriya*”; și că „dacă *brahmana* reprezintă baza, *kshatriya* reprezintă, în schimb, *cutnea* sistemului legilor”⁵. Oricât de ciudate ar putea părea cuiva aceste idei, ele nu au fost chiar atât de străine creștinismului. Potrivit celor relatate de Eginhard – după ce Carol cel Mare a fost încoronat rege și a fost aclamat prin formula: „Îi urăm lui Carol-cel-preamărit, încoronat de Dumnezeu, îi urăm marelui și prea bunului împărat al romanilor viață lungă și plină de izbânzi!” – papa s-a „prosternat (*adoravit*) în față lui Carol, după ceremonialul stabilit pe vremea împăraților din vechime”⁶. La aceasta s-ar cuveni să adăugăm faptul că pe vremea lui Carol cel Mare și a lui Ludovic cel Pios, ca și pe vremea împăraților romani și a împăraților creștini ai Bizanțului, conciliile ecumenice erau convocate sau autorizate și prezidate de Suveran, căruia reprezentanții clerului îi prezentau rezultatele lucrărilor cu formula: „Domnului și Stăpânului nostru prin mila Celui-îde-Sus și fie ca înțelepciunea Sa să vă dea tot ceea ce vă lipsește și să vă îndrepte greșelile etc.”⁷. Ceea ce demonstrează, în mod elocvent, faptul că suveranului i se recunoșteau – ca în vechime – superioritatea și în materie de cunoaștere precum și o autoritate incontestabilă asupra clerului. Și continuau să existe osanalele la adresa puterii personale din tradiția primordială. Și nu un păgân, ci un catolic – Bossuet – a fost acela care să spună – și încă în vremuri moderne – că suveranul „este chipul lui Dumnezeu” pe pământ și să exclame: „Dumneavoastră sunteți hidoma zeilor, chiar dacă sunteți sortit morții și faima dumneavoastră nu pier”⁸.

Iar atunci când, pe de altă parte, casta sacerdotală a pretins să-i fie recunoscută superioritatea față de regalitate dat fiind faptul că ea le conferea regilor autoritatea prin săvârșirea ritualului încoronării acestora („cel ce dă binecuvântarea îi este superior celui care o primește”)⁹ și că, deci, regii îi datorau ascultare – și aceasta a fost în Europa pretenția Bisericii în lupta pentru investitură – ei bine atunci societatea s-a trezit în plină erezie, în plină răsturnare a ordinii publice, a adevărului tradițional. S-au înregistrat atunci, de fapt, printre penumbrele preistoriei, primele episoade ale conflictului dintre autoritatea regală și cea sacerdotală în care și una și cealaltă revendicau pentru sine superioritatea față de cealaltă. În primele timpuri, această dispută nu a avut câtuși de puțin – așa cum se crede de regulă – niște motive de supremație politică, ci niște rădăcini adânci mai mult sau mai puțin justificabile determinate de atitudinile opuse față de problema spiritului despre care se va mai vorbi mult și bine. Judecând după forma pe care trebuia s-o ia în mod precumpănitor după diferențierile operate între demnități, preotul era – prin definiție și pe bună dreptate – un interpret și un mediator al divinului și oricât de puternic ar fi fost el, era întotdeauna conștient de faptul că se adresa lui Dumnezeu ca unui stăpân al său. În schimb, regele sacru se simțea din aceeași stirpe cu zeii, nu lua în seamă ideea subordonării religioase, dar nu putea să treacă cu vederea pretenția de supremație exprimată de reprezentanții clerului. În orice caz, o dată cu trecerea timpului s-au înregistrat niște forme de anarhie antitraditională, o anarhie care îmbracă un dublu aspect: sau acela al unei regalități care reprezintă o simplă putere temporală ce se revoltă împotriva autorității spirituale; sau acela al unei spiritualități de tip „lunar” ce se răzvrățește împotriva unei spiritualități încarnate de niște monarhi care mai păstrau amintirea vechii demnități. Iar din ruinele lumii tradiționale va țâșni eterodoxia care se va întruchipa fie într-o formă fie într-alta. Prima cale este aceea care va duce mai întâi la prevaricațiunea politică și la laicizarea ideii de Stat, la suprimarea oricărei ierarhii și în ultimă instanță la formele moderne ale unei vigori, puteri, iluzorii și materializate ce va fi anihilată în cele din urmă de răutatea lumii gloatelor în formele

ei mai mult sau mai puțin gregare. Cea de a doua calea va avea un traseu paralel cu prima și va avea drept capăt mai întâi instaurarea „civilizației Mamei“, cu spiritualitatea ei cu substrat panteist și mai apoi religia cu varietățile ei de zel exagerat.

Vom vedea că în Evul Mediu s-a consumat ultimul mare episod al conflictului amintit, încheiat cu lupta dintre universalismul religios reprezentat de Biserică și ideea regală întruchipată – chiar dacă nu fără compromisuri – de Sfântul Imperiu Roman. Potrivit acestei din urmă idei, împăratul este, în mod efectiv, *caput ecclesiae*¹⁰, nu în sensul că el se substituie celui din fruntea ierarhiei sacerdotale (papa), ci în sensul că numai funcția imperială este aceea în care puterea reprezentată de Biserică și care însufletește creștinătatea se poate concentra într-o stăpânire eficace. Aici „lumea simbolizată de o vastă unitate reprezentată de Biserică lua chipul unui trup ale cărui membre sunt coordonate de Împărat care este în același timp și cărmuitorul împărăției și șeful Bisericii“.

Împăratul, chiar dacă dobânda această demnitate prin ritualul investiturii săvârșit la Roma după celelalte ceremonii de încoronare ca principe teuton, susținea că dreptul său și puterea sa îi erau conferite de Dumnezeu și ca atare el îl recunoștea numai pe Dumnezeu ca fiind mai presus de el; astfel încât rolul celui ce se afla în fruntea ierarhiei sacerdotale – care-l încoronase pe împărat – nu putea fi, în mod logic, decât acela al unui simplu mijlocitor și care nu putea, potrivit ideii ghibeline, să-l rovece pe împărat prin excomunicare¹². Vechea tradiție potrivit căreia Imperiul era – întotdeauna și pretutindeni – asimilat soarelui, iar Biserica – lunii¹³ s-a menținut până atunci când interpretarea papei Grigore a bulversat însăși esența simbolurilor. Pe de altă parte, Biserica și-a atribuit – chiar și în perioadele în care s-a bucurat de cel mai mare prestigiu – o simbolistică esențialmente feminină, aceea a unei *mame* față de fiul ei, ea fiind mama, iar fiul – regele; și aici întâlnim din nou ideea upanișadică (*brahman* drept mama lui *kshatram*) dar asociată idealurilor de supremație ale unei civilizații de tip ginococratic (subordonare antierocică a fiului față de mamă, dreptul mamei). De altfel, faptul că șeful religiei creștine, adică papa, și-a luat și titlul de *pontifex maximus* și care fapt a echivalat, mai mult sau mai puțin, cu o uzurpare rezultă din cele spuse anterior, dat fiind că *pontifex maximus* a fost inițial o funcție, o demnitate a regelui și a Împăratului roman. În aceeași ordine de idei, simbolurile caracteristice ale papalității – cheia dublă și nava – au fost luate din străvechiul cult roman al lui Ianus. Și până și tiara papală îi corespunde simbolului unei demnități nerezilioase-sacerdotale și esențialmente inițiatică, demnitatea de „Stăpân al Centrului“ – suveranul celor „trei lumi“. În toate acestea se pot vedea, în mod clar, o distorsiune și o schimbare abuzivă de plan, care, deși au fost făcute în mod obscur, nu sunt mai puțin reale constituind dovada unei abateri semnificative de la ideea pură tradițională.

BIBLIOGRAFIE

- P. Baillet, *I fondamenti della politica tradizionale* (Bazele politicii tradiționale), Il Cavallo Alato, Padova, 1987.
- P. Galiano, *Melchisedeq re e sacerdote* (Melchisedek – rege și sacerdot), în *Excalibur*, nr. 1, Roma, 1977.
- S. Harding, *Pontifex Rex. L'origine del potere sacerdotale e della regalità* (Pontifex Rex. Originea puterii sacerdotale și cea a regalității), în *Excalibur*, nr. 2-3, Roma, 1977.
- E. Kantorowicz, *I due corpi del re* (cele două trupuri ale regelui), Einaudi, Torino, 1989.
- C. Levalois, *Principi immemorabili della regalità* (Principii străvechi ale regalității), Il Cerchio, Rimini, 1991.

12. Universalitate și centralism

Sfântul Imperiu Roman a demonstrat faptul că principiul „cârmuirii“ este sortit eșecului atunci când își pierde baza sa spirituală. Vom anticipa aici niște idei la care va trebui să ne întoarcem în partea istorică a operei de față.

Din idealul ghibelin al Sfântului Imperiu Roman a rezultat, în modul cel mai clar, atât ideea că *Regnum – domnia* – are o origine supranaturală și o natură suprapolitică și universală cât și cea potrivit căreia împăratul, în calitate de *lex animata in terris* și culmea acelei *ordinatio ad unum* este *aliquid unum quod non est pars* (Dante) este reprezentantul unei puteri care transcende comunitatea pe care el o conduce, iar imperiul lui nu poate fi confundat cu nici o altă stăpânire sau națiune fiind ceva cu totul deosebit calitativ, anterior și superior tuturor acestora¹. Nu era vorba, așadar, despre nici o incongruență – nu așa ca în concepția unor istorici² despre opoziția medievală dintre dreptul absolut asupra unui anumit ținut sau popor sau națiune care să-i limiteze puterile împăratului – investit ca atare și prin aceasta și în mod „ecumenic“ – și limitele efective ale autorității sale materiale, reale, asupra suveranilor europeni care-i datorau ascultare. Fapt e că substratul fiecărei funcții universale cu adevărat unificatoare prin natura ei nu este material și această funcție își poate îndeplini scopul afară numai dacă nu se afirmă ca o unitate și o putere numai materială, adică politică și militară. Așadar, regatele nu trebuiau să fie alipite imperiului printr-o legătură materială, politică și militară consolidată, ci printr-o legătură ideală și spirituală exprimată de termenul caracteristic *fides*, care în accepția medievală avea un sens religios și în același timp și unul politico-moral de „fidelitate“ sau „devotament“. Noțiunea de *fides* – înălțată la autoritatea morală a unui jurământ: *sacramentum fidelitatis* – și substanța onoarei era liantul, elementul de legătură al diferitelor comunități feudale. „Fidelitatea“ îl lega pe feudal de suzeranul său, adică de seniorul de rang mai înalt; într-o formă mai elevată, purificată și imaterială, fidelitatea era aceea care trebuia să le conducă pe acele unități, părți – *singulae communitates* – la centrul de greutate al Imperiului, superior tuturor, putere și autoritate transcendentă ce nu trebuie să recurgă la arme pentru a se bucura de prestigiu.

Și acest lucru a făcut ca în Evul Mediu feudal și imperial – ca și în oricare altă civilizație de tip tradițional – unitatea și ierarhia să coexiste într-un cadru larg de independență și libertatea de acțiune.

În civilizațiile ariene, mai ales, se poate constata faptul că în cadrul fiecărui Stat sau oraș a existat, o bună bucată de vreme, un pluralism liber. Familiile, grupurile de familii – *gentes* – constituiau tot atâtea State, la scară redusă, tot atâtea puteri autonome în mare măsură dar care aveau tot ceea ce le trebuia pentru viața lor materială și spirituală: un cult, o lege, un teritoriu și o oștire³. Numai tradiția, originea comună și esența comună – nu a trupului, ci și a spiritului – stătea la baza unei orânduiri superioare în măsură să dezvolte până la forma de Imperiu, să se răspândească de la grupul originar pe un spațiu imens ce trebuia organizat într-un sistem unitar. În această privință ni se pare a fi semnificativă societatea francă din prima perioadă. Cuvântul „franci“ a fost sinonim cu niște ființe libere a căror autoritate morală le înălța în ochii celorlalți oameni: „*Francus*

*liber dicitur, quia super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur*⁴ (Turpin). Până în secolul al IX-lea, civilizația comună și conștiința apartenenței la ramura triburilor france au constituit bazele Statului fără a fi cunoscut o unitate politică organizată și centralizată pe un teritoriu național, așa ca în concepția modernă. Mai târziu, atunci când s-a înregistrat o evoluție, din perioada carolingiană și până la instaurarea Imperiului, nobilimea francă se răspândise peste tot, dar tocmai aceste unități izolate, independente, dar care continuau să țină o legătură imperială cu centrul au constituit – aidoma celulelor unui organism – elementul vital care a reușit să recompună un tot unitar.

Tradiția Extremului Orient a fost aceea care a dat mai multă pregnanță ideii potrivit căreia desprinderea de periferie și gruparea în jurul unui centru imaterial – care este același lucru ca osia pentru roată pentru că îi condiționează mișcarea – face să se atingă treapta „virtuții”, care definește împărăția cea adevărată în care oamenii, indivizii, au conștiința libertății lor și toate se desfășoară după o ordine stabilită dat fiind că la această ordine contribuie – ca o compensare datorată unei căi invizibile, tainice – până și neregulile și samavolniciile de tot felul⁵.

Aceasta este ideea-limită a adevăratei unități și a adevăratei autorități. Dar atunci când se afirmă ideea unei suveranități și a unei unități care să domine numai în mod material, direct și politic și multiplicitatea intervine peste tot, abolind orice autonomie a grupurilor, punând pe același plan toate drepturile sau privilegiile, corupând și asuprind diferitele grupuri etnice – atunci nu vom mai avea de a face cu un caracter imperial în adevăratul sens al cuvântului și nici cu un organism, ci cu un mecanism. Vom avea de a face cu modelul desăvârșit al Statului național modern cu tendințe de centralizare⁶. De altfel vom vedea cum peste tot acolo unde un monarh a coborât la un asemenea nivel, oriunde a coborât sub nivelul demnității sale spirituale promovând un absolutism și o centralizare politico-materială, scăpând de orice obligație față de autoritatea sacră, umilind nobilimea feudală și punând mâna pe acele puteri care mai înainte erau apanajul aristocrației; ei bine, acest monarh n-a făcut prin toate acestea decât să-și sape singur groapa provocând o reacție inevitabilă; pentru că absolutismul este un miraj efemer, politica de nivelare îi deschide calea demagogiei, ascensiunii poporului – *demosului* – care-i va pângări tronul⁷. Avem de a face aici cu tirania care a luat locul în mai multe orașe grecești regimului anterior aristocratico-sacru; și la fel s-a întâmplat, într-o oarecare măsură, și la Roma și la Bizanț în cazul formelor politicii de nivelare ale decadentei imperiale; și aceasta este, în sfârșit – așa cum se va vedea de aproape – sensul istoriei politice europene după prăbușirea idealului spiritual al Sfântului Imperiu Roman căreia i-a urmat constituirea monarhiilor naționale laicizate și până în epoca „totalitarismului” ca fenomen terminal.

Cât despre marile puteri apărute din hipertrofia naționalismului datorată unei barbare năzuințe spre o putere de tip militarist sau economic căreia i s-a dat în continuare nume de imperii – abia dacă merită osteneala să vorbim. Se știe că un imperiu este un imperiu numai în virtutea unor valori superioare la care a știut să ajungă un anumit popor depășindu-se mai înainte de toate pe el însuși, propria-i particularitate naturală. Atunci acel popor devine purtătorul în cel mai înalt grad a unui principiu care își face simțită prezența și în alte popoare, în formă potențială, dacă aceste popoare au o orânduire tradițională întrucâtva. Într-un asemenea caz acțiunea materială cuceritoare se prezintă drept una care distruge zidurile despărțitoare empirice, care face să crească diferitele potențialități până la o singură actualitate determinând în acest fel o unificare în sens real. Așadar, dacă o așa-zisă expresie „mori și te transformi”, așa ca și cum ai fi lovit de „fulgerul

lui Apollo" – de o dragoste fulgerătoare (C. Steding) este prezumția elementară a oricărui popor care aspiră la o misiune și o demnitate imperiale – aceasta este exact partea cealaltă a moralei așa-zisului „egoism sacru” al națiunilor. Dar faptul de a rămâne închistați în caracterele naționale pentru ca pe baza acestora să putem stăpâni alte popoare sau numai alte teritorii nu este cu puțință afară numai dacă nu recurgem, fie și pentru moment, la violență. Mâna, cât este ea de mână, nu poate să pretindă că este mai presus decât celelalte organe ale unui trup; ar putea fi dacă ar înceta să mai fie mână și ar deveni *suflet* și s-ar înălța astfel la funcția imaterială în măsură să unifice și să dirijeze multiplicitatea funcțiilor trupului cărora le este superioară prin virtuțile ei. Dacă tentativele „imperialiste” din timpurile moderne au dat greș făcând să decadă popoarele care au inițiat acele tentative sau au generat tot felul de nenorociri, cauza tuturor acestora este lipsa substratului – a unui element cu adevărat spiritual, deci superpolitic și supernațional care a fost înlocuit cu violența unei forțe mai mari dar nu și diferită de forțele mai mici pe care aceasta tinde să le supună. Dacă un Imperiu nu este unul *sfânt*, atunci acesta nu mai este imperiu, ci ceva așa ca un cancer care roade funcțiile bine precizate ale unui organism viu.

Aceasta în ceea ce privește degradarea ideii unei „*cârmuirii*” separate de baza spirituală tradițională și devenită laică, numai temporală și centralizatoare. Trecând la celălalt aspect al abaterii, vom arăta că o trăsătură caracteristică a fiecărei autorități sacerdotale care nu recunoaște funcția imperială – așa cum a fost cazul Bisericii din Roma în perioada luptei pentru investitură – este aceea de a încerca să întineze conceptul fie de Stat fie de regalitate deși prin acest lucru nu face decât să contribuie – fără a-și da seama – la formarea acelei mentalități laice și „realiste” care mai apoi se va ridica în mod inevitabil împotriva autorității sacerdotale și va zădărnici orice amestec al acesteia în treburile Statului. După fanatismul acelor medii creștine ale începuturilor, care identificau autoritatea imperială cu o satanocrație și măreția acelei *aeternitas Romae* cu opulența prostituatelor din Babilonia și cucerirea lictorilor cu un *magnum latrocinium*; după dualismul augustinian care – judecând după acea *civitas Dei* – considera că fiecare orânduire statală era o creație nu numai naturalistă, ci și una păcătoasă – *corpus diabuli* – teza gregoriană va susține tocmai doctrina așa-zisului „drept natural”, potrivit căruia autorității regale i se contesta orice caracter transcendent și divin și aceasta era redusă la o simplă putere temporală transmisă regelui de către popor, pentru care lucru regele trebuia să dea socoteală poporului; și tot potrivit aceluia „drept natural” orice orânduire statală pozitivă era declarată contingentă și revocabilă⁸. Fapt e că încă din secolul al XIII-lea, o dată ce a fost definită doctrina catolică a celor șapte taine bisericești, miruirea regelui din cadrul ceremoniei de încoronare a încetat să mai figureze printre tainele sus-amintite și să mai aibă aceeași valoare – așa ca în concepția anterioară – cu hirotonisirea. Drept urmare, Ordinul Iezuiților a scos mereu în evidență concepția laică antitraditională a regalității (același Ordin care pe de o parte a sprijinit absolutismul monarhiilor fidele Bisericii, iar pe de alta a ajuns să legitimizeze regicidul)⁹, cu scopul de a releva faptul că numai Biserica are caracter sfânt și că, deci, ea are supremația. Dar – așa cum am mai arătat – se va întâmpla exact contrariul. Spiritul evocat îl va lua cu sine pe cel ce l-a evocat. Statele europene – care s-au dovedit a fi cu adevărat creațiile suveranității popoarelor și ale acelor principii ale economiei și ale societății acele pe care Biserica o apăraseră, în mod indirect, în persoana Statelor – orașe italiene în lupta lor împotriva autorității imperiale – se vor constitui în entități de sine stătătoare, se vor laiciza și vor respinge tot ceea ce este „religie” într-o stăpânire din ce în ce mai abstractă, privată și secundară, atunci când nu vor face din această stăpânire un instrument aservit lor.

Viziunea guelfă (gregoriano-tomistă) reia teza unei spiritualități lipsite de vigoare căreia trebuie să i se adauge în mod extrinsec o putere temporală pentru a o întări și a o face să fie în măsură să acționeze printre oameni, în locul sintezei între spiritualitate și putere, între elementul supranatural și centralismul regal propriu ideii pure tradiționale. Concepția tomistă va încerca, ce e drept, să se opună unei astfel de absurdități admitând faptul că între Stat și Biserică ar exista o oarecare coerență; adică înțelegând prin Stat o instituție „providențială”, dar care nu este în măsură să ducă acțiunea sa dincolo de o anumită limită, drept care în acel punct intervine Biserica drept element superior și supranatural în mod direct făcând ca întreaga orânduire să atingă perfecțiunea și scopul vizat care *excedit proportionem naturalis facultatis humanae*. Dacă o asemenea concepție este mai puțin depărtată de adevărul tradițional, chiar și aceasta se confruntă – în ordinea ideilor de care aparține – cu o greutate insurmontabilă care rezidă în deosebirea esențială, deja amintită, a tipului relațiilor cu divinul, deosebire făcută atât de regalitate cât și de cler. Pentru ca să poată exista o coerență și nu un hiatus între cele două trepte succesive ale unei singure orânduiri observate de scolastică în Stat și în Biserică ar trebui ca Biserica în condițiile unei ordini suprasensibile să încarneze același spirit pe care *imperium*-ul îl încarnează în sens invers, pe plan material, să încarneze adică acel ideal, despre care s-a vorbit, al „vigorii spirituale”. Dar concepția „religioasă” proprie creștinismului nu a mai îngăduit să se imagineze nimic asemănător; ba chiar s-a susținut, încă din vremea papei Gelasius I, că după venirea lui Hristos încoace nimeni nu mai putea să fie în același timp și rege și sacerdot. Oricare ar fi pretenția sa hierocrată, Biserica nu încarnează polul viril, ci pe cel feminin (lunar) al spiritului. Ei îi poate corespunde cheia – și nu sceptrul. Așadar nu Biserica – prin funcția ei de mediatore cu un divin substanțializat în mod teist și cu concepția ei despre spiritualitate ca fiind o „viață” de contemplație” total diferită de „viața activă” (nici măcar Dante n-a mers mai departe de această antiteză) – poate garanta integrarea – reprezentând culmea unei mari *ordinatio ad unum*, ceva omogen care strânge laolaltă elementul desăvârșit și esența aspirației „providențiale” dezvăluite anterior – integrarea unei structuri individuale în unitățile politice organice și ierarhice.

Față de cele de mai sus, un profund simț al adevărului par a-l avea cuvintele lui Frederic al II-lea și anume: „Un trup este liber numai când ascultă de sufletul său și nu de un alt suflet și tot așa și Statele care recunosc autoritatea Imperiului sunt libere, în timp ce Statele care recunosc autoritatea Bisericii – exponenta unei spiritualități înalte – sunt sclavele acesteia”¹⁰.

BIBLIOGRAFIE

Anonimul Atenian, *La democrazia come violenza* (Democrația ca violență), Sellerio, Palermo, 1991.

P. Baillet, *I fondamenti della politica tradizionale* (Bazele politicii tradiționale), Il Cavallo Alato, Padova, 1987.

C. Bonvecchio, *Imago Imperii Imago Mundi* CEDAM, Padova, 1997.

C. Levalois, *Principi immemorabili della regalità* (Principiile străvechi ale regalității), Il Cerchio, Rimini, 1991.

C. Schmitt, *Il concetto di Impero* (Conceptul de Imperiu), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1996.

13. Spiritul onoarei cavalierești

Așa după cum s-a mai arătat, la origine nu numai regalitatea, ci și nobilimea tradițională a fost definită de un element spiritual. Ca și în cazul regalității și în cazul nobilimii acest element nu a fost ceva înnăscut, ci ceva dobândit. Avem de a face aici cu o deosebire asemănătoare celei dintre inițiere și investitură. Prin investitură se înțelegea în Occident ritualul *intrării în Ordinul Cavalerilor*, iar în alte părți inițierea rituală proprie castei războinicilor; inițierii – acțiune cu caracter mai intim, direct și individual – îi corespunde acțiunea eroică în sens tradițional, adică sfânt, legată de doctrine, așa ca aceea a „războiului sfânt” și cea a „*mors triumphalis*”.

Despre această a doua posibilitate vom vorbi în mod separat. Va fi vorba aici numai despre spiritul și despre taina onoarei cavalierești medievale, ca o ilustrare a primei posibilități.

Se cuvine ca mai înainte de toate să relevăm deosebirea care se făcea în Evul Mediu european între aristocrația feudală și cea cavalierească. Prima era legată de o proprietate financiară și de fidelitatea – *fides* – față de un anumit principe-suzeran. În schimb aristocrația cavalierească reprezenta o comunitate extrateritorială și extranațională ai cărei membri – consacrați sacerdoțiului militar – nu mai aveau patrie și care se legau prin mormânt de credință nu față de niște persoane, ci, pe de o parte față de o etică ce avea drept valori fundamentale onoarea, adevărul, curajul și loialitatea¹, iar pe de altă parte față de o autoritate spirituală de tip universal care era în esență cea a Imperiului. În ecumena creștină Marile Ordine Cavalierești aparțineau în esență de Imperiu așa cum clerul și călugării aparțineau de Biserică. Clasa cavalerilor nu avea un caracter necesarmente ereditar: nu te nașteai cavaler, ci puteai deveni cavaler. Pentru a deveni cavaler era necesar să cel ce dorea acest lucru să săvârșească niște fapte prin care să dovedească disprețul său eroic față de viață și dubla credință de care s-a amintit mai sus. În formele mai vechi ale ritualului prin care se intra într-un Ordin cavalierească aspirantul era investit în această calitate de un membru al ordinului fără intervenția sacerdoților, ca și cum în războinicul care săvârșea ritualul respectiv ar fi existat o putere – „asemănătoare unui fluid” s-a spus – în măsură să facă să se nască noi cavaleri prin transmiterea nemijlocită a acelui fluid; iar niște urme ale acestui ritual se întâlnesc și în tradiția indo-ariană – „războinicii care-i investesc pe alți războinici”². Mai târziu a existat un ritual religios special pentru primirea în ordinele cavalierești³.

Dar cu acestea nu s-a spus totul. Despre clasa europeană a cavalerilor se poate spune că avea un aspect mai profund. Ne poate vorbi despre aceasta faptul că acești cavaleri îi dedicau unei femei faptele lor eroice și că venerarea femeii de către clasa europeană a cavalerilor a ajuns uneori la niște forme de-a dreptul absurde dacă ar fi s-o luăm literalmente. Faptul de a-i jura credință necondiționată unei femei a constituit unul dintre subiectele cele mai des întâlnite la curțile cavalierești, iar potrivit teologiei castelelor nu se pune la îndoială faptul că un cavaler mort pentru „domnița” sa trebuia să aibă parte de același destin de nemurire preafericită de care avea parte un Cruciat care își dădea viața pentru eliberarea Sfântului Mormânt. De fapt credința în Dumnezeu și cea jurată femeii

însemnau adeseori același lucru. Se cuvine să mai remarcăm aici faptul că potrivit anumitor ritualuri „domnița” celui ce trebuia să intre în ordinul cavalerilor avea îndatorirea de a-l dezbrăca pe acesta și de a-l duce să se îmbăieze pentru a se purifica mai înainte de ceremonia respectivă⁴. Pe de altă parte, eroii unor aventuri uneori scabroase în care figurează „domnița”, ca Tristan (sir Tristan) și Lancelot sunt în același timp niște figuri de cavaleri ai Regelui Arthur legați prin jurământ să caute Graalul, membri ai aceleiași Ordin al „cavalerilor crești” căruia îi aparține și acel „cavaler al lebedei” din Extremul Nord.

Fapt e că toate acestea ascundeau adeseori niște semnificații ezoterice care nu erau accesibile nici judecătorilor Inchiziției și nici oamenilor ignoranți dat fiind că erau înfățișate sub chipul unor obiceiuri ciudate și al unor povestiri erotice. În ceea ce o privea pe „domnița” cavalerilor se puteau spune, în unele cazuri, aceleași lucruri care se puteau spune și despre „domnița” așa-zișilor „Făgăduiți ai Iubirii” ghibelini și care de altfel se referă la o simbolistică tradițională uniformă și precisă. Femeia căreia atât cavalerul cât și Cruciatul îi jurau credință necondiționată, femeia care însoțește la purificare, pe care cavalerul o consideră drept o recompensă pentru meritele lui și care-l va face nemuritor atunci când își va da viața pentru ea este în mod esențial – așa cum s-a dovedit și în zilele noastre și în cazul acelor „Făgăduiți ai Iubirii”⁵ – o reprezentare a „Înțelepciunii Sfinte”, o încarnare mai mult sau mai puțin simțită ca atare a „femeii transcendente” sau „divine”, puterii unei spiritualități ce transfigurează și a unei vieți fără de moarte. Tema aceasta face parte de altfel dintr-un ansamblu tradițional bine conturat, existând un vast ciclu de saga și de mituri în care apare figura „femeii visurilor”. De la Hebe – zeița tinereții veșnice, care devine soția eroului Herakles în lăcașul zeilor; de la Idun (cuvânt care vrea să însemne reînnoire, reîntinerire) și de la Gunnlöd – deținătoarea băuturii magice Odrerir, la Freyja – zeița luminii, dorită în mod intens dar în zadar de „ființele elementare” – la Sigdrife-Brynhilde pe care Wotan i-o va hărăzi drept soție pământeană unui erou care va trece peste o barieră de foc⁶; de la femeia de pe „Tărâmul celor vii” și al „Biruitorului” (Boagad) care-l ademenește pe eroul gaelic Condlia Cain, la femeile din vechiul Egipt care oferă „cheia vieții” și lotusul reînvierii și la femeia aztecă Teoyamiqui care îi călăuzește pe războinicii căzuți în luptă spre „Casa Soarelui”; de la „copila puternică și frumoasă” care călăuzește spiritele pe podul ceresc Kinvad⁷, la Ardivi Sura Anahita „puternică și sfântă care-i deschide calea zeului luminii” și care este invocată pentru a conferi „gloria” – apajanul stirpei ariene și sfântului Zarathustra⁸, precum și cunoașterea și biruința⁸; de la „soția” lui Guesar, eroul tibetan, cel creat de „Dolma Cuceritoarea” care nu este lipsită de legătură cu acel expresiv dublu sens al termenului sanscrit *shakti* care vrea să însemne atât „soție” cât și „putere”, la acele ravashi – femei divine care sunt în același timp (așa ca walkiriile) părți transcendente ale sufletului omenesc și „conferă puterea de a învinge celor ce le invocă, favoruri celor ce le iubesc, sănătate celor bolnavi”⁹ și așa mai departe; în toate acestea revine unul și același motiv. Acesta ne poate face să pătrundem dimensiunea ezoterică a unei părți a literaturii cavalești în care este vorba despre „femeia visurilor” și cultul acesteia. Dacă în tradiția indo-ariană se spune: „Calitatea de războinic (în sens material) nu este prețuită așa de dragul ei, ci de dragul lui *âtmâ* (a principiului Eului – „lumină și nemurire”) este îndrăgită calitatea de războinic..., iar cel ce crede că demnitatea de războinic s-ar trage din ceva deosebit de *âtmâ*, acela va fi părăsit de casta războinicilor”¹⁰; și această idee poate constitui substratul aspectului deosebit – despre care s-a vorbit – al clasei cavalerilor.

Este necesar să atragem atenția asupra faptului că simbolistica „femeii” poate căpăta în unele cazuri un caracter negativ „ginecocratic” despre care vom vorbi în cele ce urmează

(II, paragraf 6), cu totul deosebit de cel care a atins punctul sensibil al cavalerilor și care conduce din nou la idealul de „vigoare spirituală” de care am amintit atunci când am vorbit despre relațiile dintre sacerdot și rege. Folosirea frecventă a reprezentărilor feminine caracteristice ciclurilor de tip eroic nu vrea să însemne, de fapt, decât următoarele: și anume că puterea aceea care-l luminează și-l călăuzește spre ceva mai mult decât omenesc, spre idealul eroului și cavalerului, îi conferă bărbatului atitudinea activă și realistă care în orice civilizație obișnuită îl caracterizează pe bărbatul adevărat în raport cu femeia. Acesta este „misterul” care într-o formă mai mult sau mai puțin ascunsă a constituit motivul unei părți a literaturii cavalești medievale și care nu le-a fost străin nici acelor așa-zise „Curti ale Iubirii” pentru a conferi o semnificație profundă problemei atât de mult discutată dacă „femeia” trebuie să-i acorde preferință unui „cleric” sau unui cavaler¹¹.

Textele declarațiilor unor coduri cavalești spun că un cavaler – conceput ca având o demnitate aproape sacerdotală sau a celui „*chevalier céleste*” – are dreptul să se facă stăpân și pe femeile altora, inclusiv pe cele ale suveranului său, cu condiția de a da dovadă că este mai viguros, că stăpânirea asupra „femeii” derivă în mod automat din biruința sa¹²; aceste texte pot avea o parte ezoterică ce s-ar putea referi la semnificațiile de care am amintit atunci când am vorbit despre saga Regelui Pădurilor din Nemi (paragraf 2).

În acest fel intrăm într-o ordine a experiențelor trăite, din care motiv trebuie să dăm la o parte ideea că în toate acestea ar fi vorba despre niște simboluri abstracte inoperante. Este necesar, în mod deosebit, să facem trimitere la scrierea noastră *Metafizica del Sesso* (Metafizica Sexului) pentru a ilustra cazul în care „femeia inițiativă” sau „femeia secretă” a fost evocată drept o femeie reală iar erosul – dragostea – și sexul au fost cunoscute și folosite potrivit posibilităților lor reale de transcendență arătate de multe învățături tradiționale în așa fel încât să definească o cale deosebită pentru extinderea efectivă a limitelor Eului și pentru participarea la niște forme superioare ale existenței. Prin natura sa, războinicul era în măsură să facă față și căii, metodei mai sus amintite. Dar nu putem să mai zăbovim asupra acestor lucruri.

Niște frânturi rătăcite ale unei vechi simbolistici materializate s-au înregistrat și în alte cazuri. Potrivit acestora, cavalerul ba ar avea un prestigiu cu totul deosebit; ba acest cavaler face corp comun cu calul cu care împarte și necazurile și bucuriile și este degradat în mod ritual atunci când este aruncat din șa – toate acestea pot să ducă dincolo de aspectul numai material și să aibă legătură cu niște prelungiri în timp ale străvechii simbolistici a calului¹³. Adevărul e că în bine cunoscutele mituri ale lui Perseu și Belerofon, calul este reprezentat ca o natură înaripată care se înalță spre ceruri și faptul de a-l încăleca reprezenta o probă temerară pentru eroii divini. Simbolistica devine și mai transparentă în mitul platonice în care reușita înfruntării dintre calul alb și calul negru animată de conducătorul de atelaj hotăra asupra destinului transcendental al sufletului acestuia din urmă¹⁴; ca și în mitul lui Faeton în care eroul s-a prăbușit din cer din cauza năvalnicului său cal înhămat la carul de foc ce voia să ajungă la Helios. În legătura sa tradițională cu Poseidon – zeul elementului fluid – calul a simbolizat forța elementară a vieții; și pus în corelație cu Marte – alt zeu ecvestru al antichității clasice – calul a fost expresia aceleiași forțe având aici funcția de principiu războinic. De unde apare cât se poate de clar sensul a două reprezentări care în acest context au o importanță deosebită. Este vorba în primul rând de faptul că în unele reprezentări clasice sufletul „eroizat”, adică transfigurat, a fost înfățișat călare pe un cal sau însoțit de un cal¹⁵. În al doilea rând este vorba despre așa-zisul Kalki-avatara; acesta avea să se încarneze într-un cal alb care era potrivit unei tradiții indo-ariene – puterea care avea să pună capăt „epocii obscure”

nimicindu-i pe răufăcători și îndeosebi pe acei mlecchas, care nu erau altceva decât niște războinici decăzuți și care-și pierduseră elementul sacru¹⁶; dar acestora din urmă acel Kalki-avatarea avea să le redea spiritualitatea primordială. Și înșiruirea acestor motive simbolice ar putea fi urmărită din romanitate și până în Evul Mediu cavaleresc.

Cel care făcea parte din aristocrația cavalerescă europeană – dacă ar fi să considerăm lucrurile pe un plan mai relativ și istoric – a avut un statut formal în ritualul de investitură care a fost definit ca atare cam prin secolul al XII-lea. După o perioadă de serviciu prestat în favoarea principelui, care perioadă putea merge de la șapte până la paisprezece ani și de la paisprezece la douăzeci și unu de ani, timp în care trebuia să dea dovadă de loialitate, devotament și îndrăzneală, aspirantul participa la ritualul de investitură care se ținea la o dată cuprinsă cu precădere între Paști și Rusalii¹⁷ fiind acest lucru asociat cu ideea învierii și respectiv cu cea a „coborârii Sfântului Duh”. Această ultimă perioadă reprezenta mai înainte de toate una de post și de pocăință și mai apoi o purificare simbolică printr-o baie, pentru ca – spune Redi – „acești cavaleri... să se pregătească pentru o nouă viață și noi obiceiuri”. Urma „vegherea armelor” (în alte cazuri aceasta avea loc înaintea celorlalte acțiuni menționate mai sus): aspirantul petrecea noaptea în lăcașul de cult, în picioare sau în genunchi, nefiindu-i permis să se așeze nici măcar o clipă, rugându-se ca divinitatea să-i îndeplinească dorința de a deveni cavaler. În orice caz, după baie aspirantul îmbrăca un veșmânt de culoare albă, după exemplul neofitilor Misterelor – simbol al naturii sale reînnoite și purificate¹⁸ și uneori își punea și o platoșă ușoară de culoare neagră care amintea de descompunerea naturii muritoare și o haină roșie, ca o aluzie la faptul că dacă avea să fie necesar avea să-și dea și sângele pentru îndeplinirea obligațiilor ce-i reveneau¹⁹. În sfârșit, avea loc ceremonia sacerdotală a sfințirii armelor depuse pe altar, cu care ritualul se încheia, în sensul că insufla o anumită influență spirituală în măsură să susțină „viața nouă” a războinicului înălțat la demnitatea de cavaler și devenit membru al Ordinii universale pe care o reprezenta însăși clasa cavaleriei²⁰. De altfel în epoca Evului Mediu a înflorit o întreagă serie de lucrări în care fiecare armă și fiecare obiect aparținând cavalerului erau tratate ca fiind niște simboluri ale unor calități spirituale sau etice; simboluri menite să le amintească în mod sensibil cavalerilor aceste virtuți și să pună în corelație orice acțiune cavalerescă cu impulsul interior.

Ar fi ușor de găsit contrarul acestora în doctrina mistică a armelor a altor civilizații tradiționale. Ne vom limita la a aminti aici exemplul nobilimii războinice japoneze care a considerat sabia de război drept ceva sfânt; fabricarea acesteia se făcea după niște reguli inviolabile; de aceea săbierii, înainte de a se apuca de lucru îmbrăcau haine rituale și-și purificau atelierele. Tehnica de călire a armelor era absolut secretă și se transmitea numai de la maestru la ucenic. Taișul săbiei simboliza sufletul samurailor²¹, iar fabricarea armelor se făcea după niște reguli precise – ca de altfel și instruirea în mânăuirea acestei arme precum și a altora (arcul) – care puteau avea o dimensiune inițiativă pusă în corelație cu secta budistă Zen²².

Pe lista virtuților cavalești întocmită de Redi, pe primul loc se situează știința, cunoașterea, după care urmează „fidelitatea, generozitatea, curajul etc.”²³ În această ordine de idei, Roland apare și ca un campion al științei teologice dat fiind că înainte de lupta cu Ferragus el discută cu adversarul său probleme de teologie. Godefroi de Bouillon a fost numit de câțiva dintre contemporanii săi *lux monachorum*, iar Hugo de Tabaria, în al său *Ordène de Chevalerie* face din cavaler un „preot înarmat care prin această dublă calitate a sa are dreptul să intre în biserică și să mențină acolo ordinea cu spada sa sfântă”²⁴. Iar știința, cunoașterea, îi caracterizează – în tradiția indo-ariană – și pe membrii

aristocrației războinice și-i călăuzesc în lupta lor victorioasă împotriva acelor brahmana – reprezentanții castei sacerdotale (de exemplu Ajatashatru împotriva lui Gargya Balaki, Pravahana Jaivali împotriva lui Aruni, Sanatkumana împotriva lui Narada etc.) și acele virtuți îi pot face și pe războinici să devină niște *brahmana*, „cei ce întrețin focul sacru“²⁵. Acest lucru confirmă aspectul intern al clasei cavalerilor și, în general, al castei războinicilor din lumea Tradiției.

O dată apusă steaua clasei cavalerilor și nobilimea europeană a sfârșit prin a-și pierde elementul spiritual ca punct de referință al „fidelității“ în cel mai înalt grad devenind o parte a unor simple organisme politice – așa cum a fost cazul aristocrațiilor Statelor naționale ce s-au succedat civilizațiilor Evului Mediu. Principiile onoarei și fidelității au continuat să existe și atunci când nobilul n-a mai fost altceva decât un „funcționar în slujba regelui“, dar fidelitatea nu mai are acea strălucire când nu mai reprezintă, fie și pe jumătate, ceva mai presus de condiția umană. Drept care acele calități ale nobilimii europene transmise în mod ereditar dar niciodată reînnoite în spiritul lor original aveau să fie sortite unei degenerescențe inevitabile; iar declinului spiritualității regale nu putea să nu-i urmeze și cel al spiritualității nobilimii.

Așa cum s-a mai spus, clasa cavalerilor, fie prin spiritul ei, fie prin *etosul* ei, se încadra în mod organic în Imperiu și nu în Cler. Este adevărat că prin legământul său cavalerul se angaja aproape întotdeauna să apere și credința. Totuși prin acest lucru trebuie să înțelegem mai mult însușirea generică a implicării militante în ceva supraindividual, mai mult decât o profesiune, conștientă, de credință în sens specific și teologal; așa se face că deși au depășit cu puțin limitele admise, ramurile cele mai înfloritoare ale clasei cavalerilor care-și trăgeau seva din Ordinele și mișcările pe care Biserica le suspecta de „erezii“ au fost persecutate de aceasta. Doctrinile Albigenzilor nu ar putea fi considerate ca fiind cu totul în regulă din punct de vedere tradițional; și totuși nu se poate contesta – mai ales dacă ne referim la Frederic al II-lea și la Aragonezi – o legătură a albigenzilor cu o facțiune a clasei cavalerilor care a apărat ideea de imperiu împotriva pretențiilor curiei romane înaintând în cadrul Cruciadelor – și nu fără intenție – până la Ierusalim ca și cum ar fi pătruns în inima unei spiritualități mai înalte decât cea încarnată în Roma papală²⁶. Dar cazul câtuși de puțin confundabil este cel al Ordinului Templierilor, compus din acei asceți războinici care renunțaseră la plăcerile lumii în favoarea unei discipline ce nu se aplica în mănăstiri ci pe câmpurile de luptă și a căror credință era exprimată mai mult prin sânge și prin biruinți și mai puțin prin rugăciuni²⁷. Templierii aveau un sistem propriu de inițiere secretă ale cărui amănunte – „înflorite“ de acuzatorii lor cu o nuanță de blasfemie – sunt cât se poate de semnificative. Aspiranții la cea mai înaltă inițiere templieră trebuiau – printre altele – ca într-o primă fază a ritualului să respingă simbolul crucii și să declare că doctrina lui Hristos nu duce la mântuire. Templierii mai erau învinuiți de faptul că aveau înțelegeri secrete cu „păgânii“ și că săvârșeau niște ritualuri nelegiuite. Dar – așa cum s-a spus și la procesul Templierilor, în mod repetat și la fel de inutil – nu era vorba decât despre niște simboluri. După toate probabilitățile era vorba nu de o impietate, de un sacrilegiu, ci de faptul că tradiția exoterică a credinței exagerate era considerată ca având un caracter inferior drept care nu putea aspira la o formă elevată de spiritualitate. După cum a remarcat cineva, însuși numele de „templier“ te face să te gândești la ceva având caracter de exces. „Templu reprezintă o noțiune având o valoare mai mare, mai cuprinzătoare decât a aceleia de Biserică. Templul domină Biserica... Bisericele se dărâmă, dar Templul rămâne, ca un simbol al legăturii de rudenie existente între religii și al perpetuității spiritului lor“²⁸.

Un alt punct de referință caracteristic al clasei cavalerilor a fost Graalul²⁹. Saga Graalului este una dintre cele ce redau îndeaproape aspirația secretă a clasei ghibeline a cavalerilor. Dar nici această saga nu are legături ascunse cu Biserica sau cu creștinismul în general. Tradiția catolică ignoră Graalul, dat fiind că elementele esențiale ale acestei saga sunt legate de niște tradiții precreștine și chiar de niște tradiții din Extremul Nord. Faptul că Graalul apare în formele mai expresive ale legendei ca un potir mistic, ca o *piatră* – *piatră luciferică*, purtând vraja luminii; că peripețiile legate de acest Graal au, aproape fără excepție, un caracter mai degrabă eroic și inițiativ decât unul creștin și euharistic; că Wolfram von Eschenbach folosește, pentru a-i desemna pe cavalerii Graalului, termenul *Templeise*; precum și faptul că emblema Templierilor – cruce roșie pe fond alb – se întâlnește în mod frecvent pe îmbrăcămintea unor cavaleri ai Graalului și pe pânza corăbiei cu care Perlesvaux (Parsifal) pleacă pentru a nu se mai întoarce și așa mai departe – ei bine, toate aceste lucruri sunt doar pomenite aici. Este demn de remarcat faptul că până și în formele cele mai creștinizate, ca să spunem așa, ale acestei saga continuă să existe referiri extraclericale. Astfel, potrivit acestei saga, Graalul – potir strălucitor a cărui prezență suscită o însuflețire magică, presimțire a vieții nonumane – ar fi fost transportat – după Cina cea de taină și moartea lui Iisus – în cer de către îngeri și de acolo nu avea să mai fie coborât decât atunci când avea să apară pe pământ o stirpe de eroi în stare să-l păzească. Stirpea aceasta și-ar fi făcut, chipurile, apariția și conducătorul ei ar fi înființat un Ordin, imaginat drept cel al „cavalerilor fără frică și prihană” sau „cerești”. Iar faptul de a ajunge la Graal în noul său lăcaș pământesc, precum și faptul de a face parte dintr-un asemenea Ordin – care se confundă adesea cu cavalerii Regelui Arthur – a reprezentat „mitul” și cel mai înalt ideal al clasei cavaleresti medievale. Faptul că Biserica catolică se trage nemijlocit din creștinismul de la începuturi, faptul că Graalul creștinat a dispărut până la înființarea unui Ordin nesacerdotal, ei cavaleresc, ei bine aceste fapte vorbesc în mod cât se poate de convingător despre o tradiție având o structură diferită de cea catolică și apostolică. Și mai mult decât atât: în aproape toate textele Graalul este reprezentat ca fiind mai presus de simbolul, sacerdotal, în fond, al „Templului”; iar simbolul Templului este înlocuit de cel care nu se pretează la echivocuri al unei Curți sau al unui Castel regal dat fiind locul misterios, greu accesibil și bine apărat în care este păstrat Graalul. Iar în „misterul” Graalului, în afară de încercarea constând în *reconstituirea, lipirea unei spade rupte*, motivul central este o *restaurare a monarhiei*; drept care se așteaptă un cavaler care să facă să reînfiorească un regat decăzut, care cavaler să-l răzbune sau să-l facă să se însănătoșească pe un rege rănit sau paralizat sau care trăiește numai așa de formă. Astfel de motive sunt unite apoi de niște legături transversale fie de mitul imperial în general, fie de ideea centrului suprem, invizibil și „polar” al lumii. Este clar că în toate acestea, în acest ciclu care s-a bucurat de mare succes în lumea cavaleriească medievală, a acționat o tradiție care a avut puțin de a face cu aceea a religiei dominante, chiar dacă pentru a se exprima – și poate și pentru a se ascunde – această tradiție a adoptat ici și colo elemente ale creștinismului. Graalul este, de fapt, un mit al „religiei regale” care confirmă tot ceea ce s-a spus în legătură cu sufletul misterios al clasei cavalerilor.

Dacă ar fi să aruncăm o privire și asupra domeniului situat mai în afară, adică acela al viziunii generale asupra vieții și eticii, ar trebui în acest caz să recunoaștem însemnătatea acțiunii de formare și de îndreptare pe care lumea cavaleriească a exercitat-o asupra lumii creștine. Creștinismul nu a putut să se pună de acord cu *ethosul* cavaleresc și să formuleze ideea de „război sfânt” decât renunțând la principiile dictate

de acea concepție dualistă și exclusivistă a spiritualității care îl caracterizează în raport cu lumea tradițională clasică. Creștinismul a trebuit să uite acele cuvinte ale teoriei Sfântului Augustin potrivit cărora: „Cel ce se gândește la război și poate să-l suporte fără a încerca o mare durere – acesta și-a pierdut, și pe bună dreptate, simțul uman”³⁰; iar expresiile și mai drastice ale lui Tertulian³¹, avertismentul său: „Atunci când Dumnezeu i-a poruncit lui Petru să bage sabia în teacă, acest lucru a însemnat că i-a dezarmat pe oșteni”; martiriul unor sfinți ca Maximilian sau ca Teogoniu care au preferat să moară decât să devină ostași; atitudinea Sfântului Martin care înaintea unei lupte a spus: „Eu sunt ostașul lui Hristos și nu îmi este îngăduit să trag sabia din teacă” – ei bine, toate acestea au fost în măsură să-i confere principiului cavaleresc al *onoarei* o valoare cu totul deosebită de cea acordată principiului creștin al *iubirii* și să se conformeze unui tip de morală eroico-păgână mai mult decât unuia evanghelic, morală care să nu aibă nimic eretic după cum n-au nimic eretic niște expresii ca aceea a lui Giovanni di Salisbury: „Mesia armelor, pe cât de acceptabilă pe atât de necesară, a fost creată de însuși Dumnezeu” ajungându-se până acolo încât să se vadă în război o posibilă viață de asceză care duce la nemurire.

De altfel tocmai din cauza acestei devieri a Bisericii din motivele care au predominat în creștinismul de la începuturile lui, Europei Evului Mediu i-a fost dat să vadă ultima imagine a unei lumi de tip tradițional.

BIBLIOGRAFIE

F. Cardini, *Alle radici della Cavalleria medievale* (Originile clasei cavaleresti medievale), La Nuova Italia, Firenze, 1981.

F. Cardini, *I poveri Cavalieri di Cristo* (Sărmanii Cavaleri ai lui Hristos), Il Cerchio, Rimini, 1992.

L. Charbonneau-Lassay, *Il Santo Graal* (Sfântul Graal), Il Cerchio, Rimini, 1995.

Dhuoda, *Educare nel Medio Evo* (Educația în Evul Mediu), Jaca Book, Milano, 1984.

G. Durand, *Intorno al Graal* (În jurul Graalului), în *Atopon* nr. 1-2, Roma, 1992 și nr. 1-2, Roma 1993.

R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra* (Simbolurile Științei sacre), Adelphi, Milano, 1975.

R. Lullo, *Il Libro dell'Ordine della Cavalleria* (Cartea Ordinului Cavalerilor), Arktos, Carmagnola, 1996.

A. Morganti, *Il mistero del Mago Merlino* (Misterul Vrăjitorului Merlin), Il Cerchio, Rimini, 1997.

M. Polia, *Lineamenti di spiritualità cavalleresca* (Elementele principale ale spiritualității cavaleresti), în *I Quaderni di Avallon*, nr. 12, Rimini, 1986.

M. Polia, *Il mistero imperiale del Graal* (Misterul imperial al Graalului), Il Cerchio, Rimini, 1993.

P. Ponsoye, *L'Islam e il Graal* (Islamul și Graalul), SE, Milano, 1998.

14. Doctrina castelor

Orânduirea tradițională, ca „formă” biruitoare asupra haosului și ca o încarnare a ideii metafizice de stabilitate și de justiție, a avut una din principalele sale concretizări în sistemul *castelor*. Împărțirea indivizilor pe caste sau grupuri sociale potrivit naturii indivizilor și ierarhiei activităților privind spiritualitatea pură, poate fi întâlnită și în orice formă mai înaltă de civilizație tradițională și reprezintă esența legislației primordiale și a ordinii după principiul justiției. Și prima îndatorire a lumii tradiționale a fost aceea de a se conforma normelor castei.

În modelul său mai complet – și aici ne putem referi la străvechiul sistem indo-arian – ierarhia castelor se întâlnește în mod clar în ordinea diferitelor funcții ale fiecărui organism cârmuit de spirit. Într-un asemenea organism se află limita inferioară – energiile încă nediferențiate și impersonale ale materiei și ale vitalității pure; dar asupra acestor energii își face deja simțită prezența acțiunea de reglare a funcțiilor metabolismului și cele ale economiei organice în general, iar aceste funcții, la rândul lor, descoperă în capacitatea volitivă principiile care fac să se miște trupul și-l dirijează ca pe un tot unitar în spațiu și în timp. Iar sufletul reprezintă centrul, puterea supremă și lumina întregului organism. Așa se întâmplă și în cazul castelor: munca robilor sau a celor ce lucrează (*shudra*), apoi activitățile desfășurate de burghezie (*vaishya*) și, la nivel mai înalt, de nobilimea războinică (*kshatriya*) și, în sfârșit, cele desfășurate de reprezentanții autorității și ai puterii spirituale (acei *brahman*, în sensul originar și șefii în calitate de *pontifices*) constituiau o ierarhie corespunzătoare celei despre care tocmai am vorbit, proprie unui organism de tip superior.

Aceasta era orânduirea indo-ariană și o structură asemănătoare avea și societatea iranică alcătuită din cei patru *pishtra* și anume stăpânii focului (*athreva*), războinicii (*rathaestha*), capii de familie (*vastriya-fshuyant*) și muncitorii cu brațele, pălmașii (*huti*). O alcătuire asemănătoare se putea întâlni și în alte civilizații, până în epoca Evului Mediu european, care a cunoscut o structură compusă din robi, burghezie, nobilime și cler. În concepția lui Platon, castele corespund unor puteri ale sufletului și unor virtuți bine stabilite și anume: stăpânitorii ἀρχοντες, războinicii, φύλακες sau ἐπικουρῶν și muncitorii cu brațele, δημιουργοί cărora le corespund la rându-le spiritul, voș și capul, *animus*, θυμοειδές și inima, ἐπιθυμητικόν – sălașul dorințelor – și partea inferioară a trupului: burta – nevoia de mâncare – și organele de reproducere. Astfel că alcătuirea și ierarhia externă îi corespund unei alcătuirii și ierarhii interne, potrivit principiilor justiției. Ideea corespondenței organice o întâlnim și în concepția vedică potrivit căreia castele își trag originea din părțile bine precizate ale trupului omului primordial².

Mai înainte de a defini niște grupuri sociale, castele au definit niște funcții și niște modalități tipice de a exista și de a acționa. Însușirile naturale ale individului determinau încadrarea acestuia într-o castă anume și ei i se dedica individul cu trup și suflet văzând în aceasta propria-i menire, precum și menirea ei în ordinea stabilită „de sus”³. Drept care, în lumea tradițională regimul castelor a apărut și a domnit în chip de instituție pașnică firească și așa apărea în ochii tuturor și nu ca o instituție bazată pe samavolnicie, pe violență

sau – ca să folosim limbajul timpurilor moderne – pe o „nedreptate socială“. Recunoscându-și în aceasta propria natură, omul tradițional își recunoștea și propriul „loc“, propria-i funcție și cuvenitele raporturi de superioritate și de inferioritate; iar dacă se întâmpla ca un *vaishya* să nu recunoască autoritatea unui *kshatriya* sau ca acesta din urmă să nu păstreze distanța, superioritatea sa față de un *vaishya* sau un *shudra* – acest lucru nu putea fi considerat drept vină, ci mai curând ignoranță. Ierarhia nu constituia o problemă de voință omenească, ci era o lege a naturii: era o lege la fel de impersonală ca aceea potrivit căreia locul unui lichid mai ușor nu poate să nu fie deasupra unuia mai greu afară de cazul când nu intervin niște cauze care să dea peste cap totul. Opera principiul potrivit căruia „dacă oamenii acționează după o regulă care nu este adecvată naturii lor, atunci acea regulă nu mai poate fi considerată drept una de acțiune“⁴.

Vorbind despre regimul castelor trebuie să precizăm faptul că ceea ce deranjează mai mult mentalitatea oamenilor moderni în legătură cu acestea este legea privind ereditatea și caracterul închis al castelor. Oamenilor moderni li se pare un lucru „nedrept“ acela ca nașterea să hotărască, așa ca o fatalitate, poziția socială și tipul de activitate căruia trebuie să i se dedice omul și pe care să nu-l poată părăsi nu numai pentru o formă inferioară dar nici pentru una superioară, fără ca prin aceasta să nu devină un „renegat al castei“, paria ocolit de toți. Dar dacă luăm în considerare viziunea tradițională generală asupra vieții, aceste lucruri aveau mai puțină importanță. Caracterul închis al castelor se baza pe două principii fundamentale.

Primul principiu își avea originea în faptul că – așa cum s-a mai spus – omul tradițional considera tot ceea ce era vizibil și pământesc drept efectul unor cauze de ordin superior. De aceea pentru omul tradițional faptul că te nașteai într-o condiție sau alta, că erai bărbat sau femeie, că aparțineai unei caste sau alteia sau unei anumite rase, că erai dotat sau nu cu calități deosebite și așa mai departe, toate acestea nu constituiau o simplă „întâmplare“. Pentru omul tradițional toate aveau o explicație, își aflau corespondența în natura a ceea ce elementul primordial îi hărăzise „Eului“ uman în mod transcendent prin nașterea sa pe pământ. Acesta este unul din aspectele doctrinei hinduse *karma*; care doctrină, dacă nu corespunde noțiunii prin care se înțelege în mod vulgar reîncarnare⁵ implică, totuși ideea generică a preexistenței unor cauze și principiul: „Ființele sunt moștenitoarele acțiunilor. Dintr-o ființă se naște o altă ființă care repetă acțiune, acțiunea de naștere“. Astfel de doctrine n-au fost specifice numai Orientului. O învățătură elenă spunea că „trupul și-a ales dinainte propriul suflet și propria-i viață“⁶ iar și că „trupul a fost plăsmuit după chipul și asemănarea sufletului care sălășluiește în el“⁷. Potrivit unor idei ariano-iranice care au circulat mai apoi și în Grecia și la Roma, doctrina regalității sacre era pusă în corelație cu concepția potrivit căreia sufletele se orientează după afinități către o anumită planetă a căreia îi vor corespunde calitățile predominante și condiția viitoare a nașterii umane; drept care regele era considerat *domus natus* prin faptul că parcursese calea influențelor solare⁷. Iar celor cărora le plac justificările „filozofice“ le putem aminti faptul că teoria lui Kant și cea a lui Schopenhauer în legătură cu așa-zisul „caracter inteligibil“ – caracter „numenal“, care se referă la numen anterior lumii fenomenelor – duce la o ordine de idei asemănătoare.

O dată ce am luat în considerare aceste premise și am înlăturat ideea unei nașteri fiind o simplă întâmplare, doctrina castelor ne apare într-o lumină cu totul diferită. Totuși ne învață că: „Planul general este unul singur: dar acesta se subdivide în niște părți egale, unele mai bune și altele mai puțin bune, iar sufletele – și ele inegale – își află locul în diferite locuri, potrivit firilor lor diferite. În acest fel totul se armonizează, iar

deosebirea dintre situații îi corespunde disproporției dintre suflete⁸. Așadar se poate spune că nu nașterea este aceea care determină natura, ci natura determină nașterea; cu alte cuvinte cei care s-au născut într-o anumită castă au un anumit spirit, dar în același timp unii s-au născut într-o anumită castă pentru că aceasta are – în mod transcendental – un anumit spirit. Drept care inegalitatea dintre caste, departe de a fi ceva artificial, nedrept și arbitrar, nu era altceva decât reflectarea și consfințirea unei disproporții mai adânci care exista de mai înainte. Era o aplicare la nivel superior a principiului *suum cuique*.

În orânduirea unei tradiții vii, castele reprezentau, ca să spunem așa, „locul” firesc – aici pe pământ – al unității unor voințe sau vocații asemănătoare; iar caracterul închis care se transmitea din generație în generație pregătea un grup omogen având înclinații propice – organico-vitale și psihice – unei dezvoltări regulate în indivizi a unor însușiri înnăscute raportate la planul existenței omenești. Individul nu „primea” natura proprie de la castă; casta îi dădea cel mult posibilitatea de a-și recunoaște sau „a-și aminti” propria natură și propria voință oferindu-i în același timp un soi de moștenire ascunsă legată de sânge pentru a putea transpune în viață în mod armonios această moștenire. În ceea ce privește atribuțiile și îndatoririle individului față de castă acestea erau în funcție de posibilitățile lui. În castele superioare procesul de dezvoltare a individului era completat de procesul de inițiere prin care i se insuflau individului niște influențe care erau orientate în mod aprioric într-un sens supranatural⁹. Acel *jus singulare* – care însemna niște prerogative bine precizate pentru fiecare castă și prin care erau stabilite până și cultele, normele morale și legile pentru fiecare grup social de acest gen – făcea în așa fel încât voința transcendentală să se afle în deplină armonie cu moștenirea umană și ca fiecare individ să-și afle în acel tot unitar un loc realmente corespunzător naturii sale și aptitudinilor sale – un loc apărat de orice răstălmăciri și de orice prevaricațiune.

Atunci când sensul personalității nu este concentrat în principiul efemer al individualității umane care nu va lăsa după moartea sa altceva decât o „umbră”, atunci totul este ceva firesc și deslușit. Se înțelege că multe pot fi „aranjate”, contrafăcute, dar această „aranjare” nu va rezista unei analize temeinice făcute dintr-un punct de vedere superior – și anume dintr-un punct de vedere căruia nu-i scapă lucrurile lipsite de valoare lăsate de un organism decăzut – atunci când această contrafacere se dovedește a nu fi în stare să continue voința deplină care este însăși rațiunea unei anumite nașteri ce nu poate fi înlocuită chiar atât de ușor printr-o hotărâre pripită și arbitrară luată într-un anumit moment al existenței pământești. Și o dată ce au fost înțelese toate acestea, este lesne de înțeles și de ce trebuie să evităm astăzi tot ceea ce este legat de caste. Prin „Eu” omul modern înțelege numai ceea ce începe o dată cu nașterea și sfârșește mai mult sau mai puțin o dată cu moartea. Totul se reduce la individul-ființa omenească și cu asta a dispărut orice amintire în legătură cu ceea ce a fost „mai înainte”. În acest fel dispare și posibilitatea de a se lua legătura cu acele puteri care reprezintă efectul unei anumite nașteri și de a opera o joncțiune cu acel element nonuman al omului care se află dincoace de naștere și totodată dincolo de moarte și care reprezintă „locul” în care se poate sălășlui după moarte în deplină siguranță. O dată ce s-a rupt ritmul, au încetat legăturile și o dată ce i s-au anulat ochiului marile distanțe, toate drumurile par a fi libere și toate domeniile sunt invadate de tot felul de acțiuni dezordonate, anorganice, lipsite de o bază și de un sens serios, dominate de niște scopuri cătuși de puțin temporale sau individuale, de patimi josnice, de ambiții deșarte. În aceste condiții, noțiunea de „cultură” nu mai are sensul de a-ți pune de acord propria existență cu ideea unei adeziuni serioase și cu aceea a unei fidelități, ci sensul de a te „realiza”. Și cum baza acelei „realizări” este reprezentată de

nisipurile mișcătoare ale aceluși „Eu“ empiric omenesc fără nume și fără tradiție, se poate emite pretenția egalității, dreptul de a fi și tu, foarte bine, ceea ce poate fi și un altul; și nu se mai recunoaște nici un fel de deosebire mai acătării față de condiția „cucerită“ prin propriile eforturi și prin propriul „merit“ în termenii uneia sau alteia dintre zadarnicele realizări intelectuale, morale și sociale ale vremurilor acestora. În aceste condiții este firesc să ne pomenim numai cu rămășițele celei mai urâte moșteniri fizice devenite niște semne ale unor înțelesuri de nedeslușit, dar tolerate ca pe un capriciu al destinului; după cum este la fel de firesc faptul ca niște personalități și niște moșteniri pe linie de sânge, vocație și funcție socială să reprezinte niște elemente din ce în ce mai distonante până la a ajunge la niște stări de adevărată și tragică sfâșiere internă și externă, până la distrugerea calitativă și până la nivelarea cu tăvălugul a drepturilor și obligațiilor; și până la a se ajunge la una și aceeași morală socială care să le fie impusă tuturor în aceeași măsură în totalul dispreț al acesteia față de natura individului și însușirile deosebite ale acestuia. Iar „depășirea“ stadiului castelor și a orânduiriilor tradiționale a însemnat, ce e drept, o schimbare. Individul și-a putut cuceri toată „libertatea“; lanțul nu-i mai este măsurat, astfel încât euforia sa și iluzia că este o păpușă liberă, netrasă de sfori, nu mai cunosc margini.

Dar libertatea pe care o cunoștea omul Tradiției era cu totul diferită. Această libertate consta nu în a înlătura partea cea mai mare a voinței, ci de a o reîntregi în „forma“ tainică existențială. De fapt, ceea ce corespunde nașterii și elementului fizic al unei ființe reflectă ceea ce s-ar putea numi, în sens geometric, rezultanta forțelor sau tendințelor puse în mișcare de acea naștere; reflectă așadar, sensul, direcția forței celei mai mari. Iar această forță poate duce cu sine și niște tendințe de mai mică intensitate – care nici măcar nu au velleitatea unor forțe – cărora le corespund acele însușiri și tendințe care pe planul conștiinței individuale se pot afla în opoziție fie între ele fie cu îndatoririle față de castă și cu mediul. Dar aceste cazuri de contradicție internă într-o orânduire tradițională constituită după legile castelor trebuie să fie considerate drept cu totul excepționale. Dar aceste cazuri devin unele precumpănitoare într-o societate care nu mai cunoaște caste ci, în general, niște grupuri sociale distincte în care predispoziția și calificarea pentru anumite funcții nu sunt guvernate de nici o lege. Avem de a face în acest caz cu un haos al posibilităților existențiale și psihice care duce la o stare de lipsă totală de armonie, de dezagregare; adică așa cum se întâmplă în zilele noastre. Și omul tradițional va fi avut, fără îndoială, o umbră de nehotărâre, dar probabil că el va fi dat crezare celor două maxime: „Cunoaște-te pe tine însuși“ (cu completarea de rigoare: „Atât și nimic mai mult“) și „Fii tu însuși“, care maxime implicau o acțiune de formare și de organizare internă mergând până acolo încât să înlătore acea limită de care s-a pomenit și să realizeze contopirea elementelor într-un tot unitar. Descoperirea elementului „dominant“ în urmele formei castei proprii și voința de a-l transforma într-un imperativ etic¹⁰, precum și voința de a-l face să se materializeze „în mod ritual“ în fidelitate pentru a se rupe orice legătură cu pământul din instinct, motive hedoniste, scopuri materiale – ei bine în acestea rezidă completarea la concepția mai sus-amintită, fapt care duce la cel de al doilea substrat al regimului castelor cu caracterul lor închis și cu stabilitatea lor.

Pe de altă parte, trebuie să luăm în considerare și acel aspect al spiritului tradițional potrivit căruia nu exista obiect sau funcție care să fi putut fi considerat ca fiind prin sine însuși superior sau inferior altuia. Adevărata deosebire consta în modul în care obiectul sau funcția respectivă erau trăite. Modulul de viață pământean, considerat din punct de vedere al utilității sau al dorinței intense – *sakama-karma* – i se opunea, în exemplul caracteristic oferit de India ariană, modul celui ce acționează de dragul acțiunii însăși fără

a-l interesa profitul – *nishkama-karma* – făcând din orice acțiune un ritual și o „ofertă”. Aceasta era calea așa-zisă *bhakti* – termen care îi corespunde aici mai mult sensului viril al acelei *fides* medievale decât sensului pios care domina în concepția creștină a „cucerniciei”. Acțiunea săvârșită în sensul acelei *bhakti* era asimilată cu aceea a unui foc dătător de lumină și care mistuie și purifică însăși substanța acțiunii. Iar măsura, unitatea convențională potrivit căreia actul respectiv era considerat eliberat de substanță, de dorința intensă, de patimă și fiind suficient lui însuși, așadar un act pur – ca să folosim în mod analog expresia aristotelică, – o astfel de măsură definea ierarhia activităților, deci și cea a castelor sau ale altor grupuri corespondente acestora ca fiind niște „clase funcționale”.

O dată ce am luat în considerare aceste premise, care nu erau niște teorii, ci niște lucruri trăite și nu formulate drept teorii, dorința de a trece de la o anumită formă de activitate la alta care din punct de vedere utilitar ar fi putut apărea drept mai vrednică de apreciere și mai avantajoasă – deci de a trece de la o castă la alta – nu putea fi în lumea Tradiției, chiar atât de mare, dat fiind că modul de transmitere a funcțiilor se stabilea spontan chiar și acolo unde nu existau caste adevărate, ci numai niște grupuri sociale. Orice fel de funcție și de activitate erau considerate în același fel și doar ca un punct de plecare spre o înaintare într-un sens diferit, vertical, nu în sensul ordinii temporale, ci în cel spiritual. Fiecare individ era animat de un sentiment de respect pentru propria-i castă, de credință față de aceasta, de credință față de propria-i natură, de obediență datorată nu unei morale generale, ci propriei morale, moralei castei; și în această privință avea aceeași demnitate și aceeași puritate morală pe care le mai avea și un alt individ: și anume un membru al clasei de jos – *shudra* – față de un rege. Fiecare își păstra funcția în complexitatea orânduiri și contribuia prin acea *bhakti* a sa la principiul supranatural al orânduiri. Fapt care a făcut să se spună: „Omul ajunge la perfecțiune adorându-L pe Cel care ne-a creat pe toți și întregul univers este pătruns de modul Său de a fi – *svadharma*”¹¹. Iar Zeul cel Mare spune: „Oricare ar fi modul în care oamenii vin la mine eu îi primesc oricum: pentru că în orice formă ar face-o ei urmează calea arătată de mine”¹²; și mai spune Zeul: „Întotdeauna trebuie să faci ceea ce trebuie să fie făcut, fără patimă, pentru că omul care acționează fără patimă, cu o nepăsare activă, acela atinge țelul suprem”¹³. Conceptul de *dharma* sau natura proprie prin care li se cere oamenilor să fie devotați¹⁴, termenul ca atare derivă din rădăcina *dr* = a susține, a duce sau a ține sus și exprimă tocmai elementul ordine, formă sau univers – tot organizat – ordine pe care o încarnează Tradiția și o opune haosului și transformării. Prin *dharma* lumea tradițională – ca de altfel orice lucru și orice ființă – continuă să existe, digurile care apără împotriva acelei mări a contingenței și a vremelniceii dăinuie și ele, oamenii contribuie la stabilitate¹⁵. Este atunci lesne de înțeles de ce faptul de a ieși din propria castă și de a amesteca între ele castele sau numai drepturile, obligațiile, normele morale și cultele fiecărei caste era considerat un sacrilegiu care putea anihila eficacitatea oricărui ritual și îl hărăzea „iadului” pe cel vinovat¹⁶ – adică unui tărâm bântuit de influențele demonice ale naturii inferioare – făcându-l în acest fel să devină singura ființă „impură” din toată ierarhia, un paria ce nu putea fi „nici măcar atins” pentru că reprezenta un focar de infecție psihică, o cauză a descompunerii interne. Și este interesant faptul că în India numai acel paria, acel „în afara castei” era considerat drept un renețat care era evitat până și de cei din castele cele mai de jos chiar dacă aparținuse uneia mai răsărite dintre acestea; și aceasta în condițiile în care chiar dacă aparțineau castelor de jos membrii acestora nu se simțeau umiliți de apartenența lor și până și un *shudra* era la fel de mândru de condiția lui și dornic să și-o mențină, la fel de mândru ca un *brahmana* de cel mai înalt grad. În

linii mari, ideea de contaminare nu îl privea numai pe individul din casta superioară care avusese de a face cu unul dintr-o castă inferioară, dar și aceasta din urmă se simțea contaminat prin faptul că avusese de a face cu individul din casta superioară¹⁷. De fapt în amestecul aurului cu plumbul nu numai primului i se schimbă calitățile ci și celui de al doilea; și amândouă elementele pierd natura proprie. Și era necesar ca *fiecare* să fie el însuși. Astfel că amestecul prin *el însuși* – și nu un anumit amestec, ceea ce Goethe ar numi „limita creatoare” – submina orânduirea tradițională și deschidea calea forțelor întunericului. Scopul era transfigurarea „formeii” obținută prin acea *bhakti* și acel *nishkama-karma*, adică prin intermediul acțiunii ca ritual și ca ofertă; iar distrugerea „formeii” oricum s-ar fi făcut însemna numai o evadare degradantă. Acel paria, acel „din afara castei” nu era altceva decât un învins – un *decăzut* sau *patitas* cum i se spunea în Orientul arian.

Aceasta era cea de a doua bază a regimului castelor. O bază cu totul spirituală dat fiind că, așa cum s-a mai observat în mai multe rânduri, India – în care un asemenea regim a cunoscut una din formele sale cele mai rigide (care a mers până acolo încât să degenereze în scleroză) – nu a cunoscut nici o orânduire centralizată în măsură să impună un astfel de regim printr-un despotism politic sau economic. De altfel, expresii ale acestei de a doua baze se întâlnesc și în formele occidentale ale Tradiției. Așa este de exemplu, ideea clasică potrivit căreia perfecțiunea rezidă în a-ți realiza pe deplin propria natură; pentru că materialitatea nu înseamnă de fapt altceva decât neputința de a-ți realiza propria formă, materia, ὕλη, care, potrivit lui Platon și lui Aristotel, reprezintă acel fond nediferențiat de labilitate care se sustrage, care face ca un lucru sau o ființă să fie incomplet(ă) raportat(ă) la el sau la ea și ne conform(ă) cu norma și „ideea” lui (ei), cu *dharma* respectivă. Romanii divinizau noțiunea de „limită” – *termen* sau *terminus* – și îl ridicau pe zeul Terminus, care se referea la cuvintele de mai sus, la cea mai înaltă demnitate care-l făcea să devină egalul lui Iupiter olimpienul – care în calitatea sa de deschizător al oricărei ordini era și zeul protector al „limitelor”; iar în Tradiție cel care dăra sau muta din loc o piatră de hotar era considerat drept o ființă blestemată ce putea fi chiar trimisă la moarte; în oracolul roman se prezicea că vremea aceea în care avea să se pună capăt lăcomiei omenești avea să coincidă cu acel *saeculum*, „sfârșitul lumii”¹⁸; și în toate aceste elemente nu se reflectă, în mod ezoteric un spirit deosebit. „Este necesar ca fiecare să fie cineva” – ne învăța Plotin – „ca acțiunile noastre să fie numai ale noastre și acțiunile altora să fie ale acelora, indiferent cum ar fi ele”. Iar faptul că potrivirea perfectă cu propria funcție specifică duce la o participare corespunzătoare, la spiritualitatea întregului sistem conceput ca un organism – acest lucru este, în general, o idee care se întâlnește și în cele mai bune tradiții greco-romane și care a trecut mai apoi în concepția *organică* din civilizația germanico-romană a Evului Mediu.

Și nu cu mult diferite sunt supozițiile în legătură cu acel sentiment de dezinteresare lucrativă, de bucurie și de mândrie firească încercat față de propria îndeletnicire – care face ca fiecare muncă oricât ar fi ea de umilă să dobândească valoarea unei „arte” – sentiment care s-a propagat aidoma unui ecou în spiritul tradițional și s-a menținut adeseori la unele popoare europene până în timpurile mai noi. Țăranul german din timpurile mai vechi – ca să luăm un exemplu – simțea ca pe un titlu de noblețe faptul de a fi un cultivator al pământului chiar dacă nu ajungea să vadă – așa ca iranianul din vechime – în această muncă un simbol și un episod al luptei dintre zeul luminii și zeul întunericului. Membrii corporațiilor și cei ai ghilldelor erau tot atât de mândri de tradiția lor profesională pe cât erau nobilii de tradiția sângelui lor. Și tradiția aceasta s-

a menținut și atunci când Luther a propagat, după Sfântul Toma, ideea că trecerea de la o îndeletnicire la alta pentru a încerca să mai urci pe treptele ierarhiei sociale este contrară legii lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu îi dă fiecăruia ce-i este hărăzit și că deci omul trebuie să se mulțumească cu ceea ce îi este dat; și că deci singurul mod de a-l sluji pe Dumnezeu este acela de a-ți vedea cât se poate mai bine de îndeletnicirea ta; și în aceste idei în care se reflectă – fie și prin prisma mărginirii individuale la o schemă teistocucernică – spiritul celui mai bun Ev Mediu s-a menținut tradiția mai sus-amintită. Într-adevăr și în Occident și-a făcut simțită prezența – încă înainte de apariția civilizației celei de A Treia Stări (mercantilismul, capitalismul) – în chip de etică socială confirmată din punct de vedere religios acea morală potrivit căreia trebuia să ajungi la perfecțiunea ființei tale în limitele proprii naturii și a grupării de care aparțineai. Activitatea economică, munca și câștigul erau justificate numai în măsura în care se dovedeau a fi necesare pentru subzistență și pentru menținerea unei demnități a unei existențe potrivit condiției sociale respective fără a se pune pe primul plan interesul josnic, profitul. De unde și caracterul de impersonalitate activă al acestui domeniu.

S-a mai spus că în ierarhia castelor existau niște raporturi de exercitare a puterii. În casta superioară exercitarea puterii se manifesta ca idee, în modul cel mai pur, mai complet și mai liber; fapt care nu se întâmpla în casta inferioară unde această exercitare a puterii era condiționată într-un mod mai intens. Pe această bază s-au formulat ideile demagogice moderne prin care erau condamnate „spiritul gregar“ al supușilor, precum și lipsa din societățile tradiționale a acelui sentiment al demnității și al libertății individului care avea să fie dobândit numai grație societății „evolate“ a lumii moderne. De fapt nici atunci când locul ocupat de un individ în ierarhie nu era datorat recunoașterii spontane a naturii acestui individ și respectului față de ierarhie, raportul de subordonare de la inferior la superior – departe de a avea caracterul unui consimțământ tacit – era aproape o expresie simbolică rituală a unei fidelități, a unui devotament față de un ideal propriu, față de o formă mai înaltă a individului respectiv pe care inferiorul nu o putea trăi în mod direct și organic așa cum o trăia natura sa – *svadharma* – dar pe care și-o putea alege grație devotamentului său și subordonării sale față de casta superioară²⁰. De altfel, dacă în Orient nu era cu puțință să ieși, decât în cazuri excepționale, din cadrul castei și nu se putea confunda un *evadat* cu un individ cu adevărat liber, se admitea totuși posibilitatea de a se crea – prin atitudinea vădită în diverse acțiuni, cuvinte și gânduri – niște cauze care puteau produce, în virtutea analogiei cu principiul sau cu ierarhia cărora li se jurase credință, un nou mod care să corespundă acelui principiu și acelei credințe²¹. În afara faptului că acea *bhakti* sau *fides* se adresa fără intermediari Celui-Prea-Înalt, adică Celui Absolut, acelei *bhakti* i se atribuia și puterea reală și obiectivă de a reda forța necesară elementelor celui care-i redase vigoarea – după secătuirea *dharme*i sale – potrivit aceluiași principiu²² și a-l face să se înalțe nu în mod exterior și artificial – așa ca în cazul dezordinii și arivismului din societatea modernă – ci în mod profund, organic, din interior, de la o treaptă la alta a ierarhiei, ca o reflectare a trecerii principiului transcendental al existenței de la o posibilitate la alta.

De altfel, în respectul deosebit de care se bucură într-o orânduire socială cărmuită de un rege, de care se bucură acest rege, dăinuie până la Sfântul Imperiu Roman principiu – susținut de Celsius împotriva dualismului creștinismului de la începuturi²³ – potrivit căruia supușii prin credința față de suveranul lor își arată credința față de Dumnezeu²⁴. Avem de a face aici cu o străveche concepție indo-europeană în legătură cu condiția supusului care este considerat drept o ființă legată de o îndatorire sfântă și liber

consimțită de persoana suveranului; această *fides* sau fidelitate personală a fost dusă, în lumea tradițională, dincolo de limitele politice și individuale astfel încât să dobândească uneori valoarea de o cale spre mântuire. „Supușii” – scrie bunăoară Cumont referindu-se la cazul Iranului²⁵ – „le dedicau regilor lor divinizați nu numai acțiunile lor și cuvintele lor, ci și gândurile lor. Datoria lor era aceea de a se dedica cu trup și suflet acelor monarhi care erau aidoma zeilor. Credința consacrată de Mistere nu era altceva decât această morală civică considerată din punct de vedere religios. În acest fel lealitatea se confunda cu credința”. În legătură cu aceasta ar mai fi de adăugat faptul că lealității i se recunoștea – în formele mai atenuante și mai luminoase ale Tradiției – și virtutea de a da aceleași roade pe care le promite credința. Nu de mult s-a putut vedea cum în Japonia, generalul Nogi – învingătorul de la Port Arthur – și soția lui s-au sinucis la moartea împăratului lor, pentru a-l putea urma pe acesta pe lumea cealaltă.

Prin toate acestea sperăm să lămurim sub toate aspectele motivul pentru care am afirmat că cea de a doua bază a oricărei orânduirii tradiționale este – în afara ritului și a unei *élite* exponente a transcendenței – *fidelitatea*. Această fidelitate este forța care stabilește, aidoma unui magnetism, legăturile care creează o atmosferă psihică favorabilă comunicațiilor, condiționează în mod necesar un sistem de coordonare și de gravitație între elementele luate fiecare în parte și între acestea și centru. Atunci când acest fluid – care își trage originea din libertate, din spontaneitatea spirituală a personalității – pierde, atunci organismul tradițional își pierde puterea sa elementară de coeziune, căile se închid, simțurile cele mai fine se atrofiază, părțile componente se despart și se pulverizează – fapt care are drept consecință retragerea imediată a forțelor „de sus” care-i lasă pe oameni s-o apuce care încotro potrivit destinului pe care și-l făurește fiecare și pe care nici o putere atât de mare ar fi ea nu-l va putea schimba. Acesta și nu altul este misterul decadentei.

BIBLIOGRAFIE

- A. Daniélou, *Caste, equalitarismo e genocidi culturali* (Caste, egalitarism și genociduri culturale), Barbarossa, Milano, 1997.
- A. Daniélou, *I quattro sensi della vita e la struttura dell'India tradizionale* (Cele patru sensuri ale vieții și structura Indiei tradiționale), Neri Pozza Editore, Vicenza, 1998.
- G. Dumézil, *Idee romane* (Idei romane), Il Melangolo, Genova, 1987.
- G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei* (Ideologia tripartită a indoeuropenilor), Il Cerchio, Rimini, 1988.
- L. Dumont, *Homo equalis*, Adelphi, Milano, 1984.
- L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Adelphi, Milano, 1991.
- F. Schuon, *Caste e razze* (Caste și rase), SE, Milano, 1994.

15. Participațiile și artele – Sclavia

Conceptul de ierarhie ca raport al puterii în acțiune făcea în așa fel încât în activitățile diferitelor caste sau grupuri sociale să se reproducă – pe planul realizărilor de tot felul mai mult sau mai puțin complete sau materiale dar păstrând fiecare în maniera sa aceeași orientare către sferile înalte – să se reproducă același motiv care-și făcuse simțită prezența în fruntea ierarhiei. Drept care, în formele tradiționale mai complete, elementul „sacru” reprezenta o lumină care se radia nu numai până în domeniul pe care-l reprezintă astăzi profesiunile, științele și artele profane, ci și până în domeniul meseriilor și al altor activități concrete. În virtutea corespondențelor existente între diferitele planuri, științele, activitățile și îndeletnicirile de ordin inferior, puteau fi considerate în mod tradițional ca niște simboluri ale celor de ordin superior servind drept un mijloc de a se întui semnificația pe care o aveau acele activități de ordin superior, deși, la drept vorbind, și activitățile din prima categorie aveau o semnificație dar într-o formă potențială ca să spunem așa¹.

În ceea ce privește domeniul cunoașterii, acesta reprezenta un sistem de științe diferite în mod fundamental – din punct de vedere al premiselor și al metodelor – de cele moderne.

Fiecărei științe profane moderne îi corespundea în lumea Tradiției o știință „sacră” care avea un caracter organic-calitativ și considera natura drept un tot unitar, într-o ierarhie de trepte ale realității și de forme de experiență, forme dintre care cea legată de simțurile fizice nu reprezintă decât una cu totul deosebită. Și tocmai pe această cale era cu putință să se realizeze aproape în orice domeniu sistemul transpușterilor și ale participațiilor simbolico-rituale despre care am vorbit adineauri. Acesta fusese cazul pentru cosmologie în general și pentru disciplinele legate de ea: spre exemplu, vechea alchimie a fost cu totul altceva decât o chimie în faza copilăriei, iar vechea știință a astrelor nu a fost câtuși de puțin – așa cum se crede astăzi – o divinizare superstițioasă a corpurilor cerești și a mișcărilor acestora, ci o cunoaștere a acestora atât de temeinică încât a putut fi considerată o știință a unor realități pur spirituale și metafizice care se prezenta într-o formă simbolică. Lumea Tradiției a mai cunoscut și o fiziologie ale cărei părți s-au păstrat de altfel în Orient (putem menționa aici cunoștințele – presupuse a fi din domeniile anatomiei și fiziologiei – aplicate în acupunctura chineză și în acel *jugutsu* japonez și în unele aspecte ale doctrinei hinduse *hathayoga*), fiziologie în care tratarea aspectului material al organismului uman constituia un capitol aparte inserat în știința generală a corespondențelor dintre macrocosm și microcosm, între lumea umană și lumea elementară, a naturii. De aici avea să porceadă la drum – tot așa, ca o știință „sacră” – vechea medicină, în cadrul căreia „sănătatea” se prezenta deja ca un simbol al „virtuții”, iar virtutea apărea la rândul ei, drept o formă superioară a sănătății și prin amfibologia cuvântului σωτηρία – cel care „salvează”, însănătoșește, se reproducea, pe plan superior, cuvântul însemnând cel ce „vindecă”.

Dezvoltarea laturii fizice și practice a cunoașterii în aceste științe tradiționale apare în mod firesc limitată, dacă luăm drept termen de comparație științele moderne. Dar cauza

acestui lucru era numai o dreaptă și întreagă ierarhie în interesele omului tradițional. Cu alte cuvinte, acest om tradițional nu-i acorda cunoașterii realității exterioare și fizice mai multă importanță decât merita aceasta și decât ar fi fost necesar². Elementul care conta cel mai mult într-o știință era cel anagogic, adică puterea de „a conduce în sus”, element prezent în mod virtual în cunoașterea ce se referea la un anumit domeniu al realității. Este acel element care lipsește cu desăvârșire din științele profane moderne. De fapt aceste științe pot să acționeze – și așa au și acționat – tocmai în sensul opus: concepția despre lume de la care pleacă și pe care se bazează ele este una în măsură să influențeze în sens negativ, distructiv, latura interioară omenească, s-o tragă în jos³.

În legătură cu toate acestea, ne limităm la cele spuse. Revenind la subiectul nostru, vom arăta că niște considerații asemănătoare celor de mai sus ar putea fi extinse și la domeniul artelor, atât artele propriu-zise cât și activitățile profesionale și meșteșugărești. În ceea ce privește prima categorie, lumea Tradiției a cunoscut acea emancipare a elementului pur „estetic”, subiectivist și uman, care caracterizează artele moderne, numai în perioadele de decadență. În artele figurative, niște urme preistorice – putem menționa aici cultura de Cro Magnon și cea a renului – arată inseparabilitatea elementului „naturalist” de o intenție magico-simbolică și o dimensiune analoagă s-a făcut remarcată și în civilizațiile, mai dezvoltate, de mai târziu. „Teatrului” i-au corespuns „misterele” și, în parte, și acele „ludi” – jocuri din antichitatea clasică – asupra cărora ne vom întoarce. Poezia antică a avut strânse legături cu arta de a prevesti și cu inspirația sacră; versul – cu vraja, încântarea (să ne gândim la sensul vechi al cuvântului *carmen*); și în materie de literatură, elementul simbolic și inițiativ, mai mult sau mai puțin latent – care a purces dintr-o intenție conștientă sau din niște influențe infraconștiente asociate cu spontaneitatea creatoare a indivizilor sau a unor grupuri – și-a făcut simțită prezența nu numai în mit, în saga și în basmele tradiționale, ci și în povestirile epice, în literatura cavalească și până și în cea erotică până în întregul Ev Mediu european, așa cum am mai arătat⁴. Și aceste lucruri – precizăm din nou – sunt valabile și pentru muzică, dans și ritm – un Lucian care ne relatează că dansatorii, asemuți unor sacerdoți, cunoșteau acele „mistere sacre ale vechilor egipteni”⁵, așa cum știința acelor *mudra* – cuprinzând gesturi simbolico-magice care au un rol important în ritualul și în asceza hinduse – pătrunde și în dansul, mimica și pantomima acelei civilizații. Și iată că avem de a face încă o dată, cu niște expresii diferite ale uneia și aceleiași intenții: „un singur templu plăsmuit într-o pădure de temple”.

Și dat fiind că tot ne aflăm în domeniul activităților profesionale și meșteșugărești putem lua ca un exemplu caracteristic arta de a construi, de a edifica, ilustrată de transpunerile morale întâlnite în Evanghelii, dar care s-a bucurat și de niște interpretări superioare, inițiatice. În tradiția vechiului Egipt, arta de a construi figura drept o artă regală, astfel că însuși regele executa, în sens simbolic, primele lucrări la construirea unui templu, construcție care se voia „o operă eternă”⁶. Dacă pe de o parte ne mirăm până și astăzi atunci când încercăm să ne explicăm cum au fost în stare cei din vechime să înalțe asemenea construcții care după părerea celor competenți implică niște cunoștințe superioare în materie de matematică și de inginerie de factură modernă, pe de altă parte observăm faptul că în modul de orientare, de amplasare și în multe alte aspecte legate de aceste construcții și mai ales temple din antichitate și mai apoi catedrale înălțate până în Evul Mediu transpar niște urme neîndoielnice ale unei științe sacerdotale. Simbolistica artei de a construi a stabilit niște legături analogice existente între „mica artă” pe de o parte și „marea artă” și „marea operă”, pe de altă parte, în niște asociații secrete care au avut la origine legături directe cu niște corporații medievale corespunzătoare. Același lucru

se poate spune într-o anumită măsură și despre arta fierarilor și despre arta țesătorilor, arta navigatorilor sau despre cea a cultivării pământului. În legătură cu aceasta din urmă, așa cum Egiptul a cunoscut ritualul construcției regale, tot așa Extremul Orient l-a cunoscut pe cel al aratului regal⁷ și pe cel al artei agricole în general transpusă, în mod simbolic, la om – înțeles ca un pământ de cultivat și în același timp ca un cultivator al pământului⁸.

Într-o reducere intelectual-burgheză, ecoul acestor lucruri s-a propagat până la a ajunge să dea naștere termenului modern de „cultură“.

De altfel, artele antice erau în mod tradițional „sacre“ exprimând – din motive analogice – voința, prezența sau puterea unor zei sau eroi și cuprinzând în ele posibilitatea unor realizări „rituale“, a transpunerii în viață a unor valori simbolice.

De fapt, în regimul castelor nu numai că orice profesiune sau meșteșug îi corespundea unei vocații (de unde și dublul sens păstrat în cuvântul englez *calling*⁹; și nu numai că în fiecare produs se regăsea ceva ca o „tradiție cristalizată“ pusă în practică de o activitate liberă și personală și de o îndemănare deosebită; și nu numai că aptitudinile dovedite în exercitarea unei meserii, înregistrate de organism, se transmiteau o dată cu sângele drept niște aptitudini înnăscute și temeinice; dar mai era vorba și de o transmitere, dacă nu o transmitere a unei inițieri, măcar a unei „tradiții interne“ a artei păstrată ca pe un lucru sfânt și secret – *arcaneum magisterium* – deși putea să transpară printre atâtea amănunte și reguli pline de elemente simbolice și religioase pe care le prezenta produsele artisanale tradiționale orientale, mexicane, arabe, romane, medievale și așa mai departe¹⁰. Inițierea în tainele unui meșteșug nu-i corespundea unei simple învățături empirice sau logice din timpurile moderne; și în acest domeniu unor anumite cunoștințe li se atribuia o origine nonumană, idee exprimată în formă simbolică de tradițiile ce se refereau la niște zei sau eroi – Baldr, Hermes, Vulcan, Prometeu etc. – care i-ar fi inițiat pe oameni în vremurile de început în fel de fel de meșteșuguri. Un fapt semnificativ este acela că zeul protector al *Collegia Fabrorum* era Ianus, care era în același timp și un zeu al inițierii; legată de aceasta este și ideea unei misterioase asociații de fierari care, veniți din Orient în Europa, ar fi adus cu ei aici o nouă civilizație; în afară de aceasta se cuvine să menționăm faptul că pe locurile în care se înălțaseră cândva templele Herei, Cuprei, Afroditei-Venus, lui Herakles-Hercule și al lui Enea se găsesc aproape mereu dovezi ale folosirii aramei și a bronzului; în sfârșit, trebuie să menționăm faptul că Misterele orfice și dionisiace au avut legătură cu meșteșugul torsului și cel al țesutului¹¹. Această ordine de idei a avut încununarea sa concretă în cazurile confirmate mai cu seamă în Extremul Orient în care dobândirea măiestriei efective într-o anumită artă a putut să constituie un simbol, o reflectare, un semn; era partea cealaltă și rezultatul unei realizări interioare paralele.

Se cuvine să mai remarcăm aici și faptul că acolo unde regimul castelor nu a avut acea severitate și acea fermitate – ca în India de exemplu – acolo s-a ajuns, în mod spontan, la ceva similar și în privința activităților inferioare. Ne referim aici la vechile corporații sau bresle meșteșugărești care – prezente aproape peste tot în lumea tradițională, până și în Mexic – la Roma luaseră ființă din cele mai vechi timpuri și reproduceau în forma lor structura proprie acelei *gens* și familiei patriciene. Iar meșteșugul, activitatea comună, asigurau o legătură și o ordine ce înlocuiau tradiția aristocratică a sângelui și pe cea a ritualului – proprii castelor superioare. Dar acest lucru nu îi împiedica pe acei *collegium* și corporația să aibă un caracter religios și o structură de tip viril și aproape militar. În Sparta, cultul unui „erou“ reprezenta legătura ideală între membrii unei asociații profesionale chiar de tip inferior¹². La Roma, fiecare corporație, alcătuită inițial din oameni

liberi, avea – la fel ca fiecare oraș și fiecare grup de familii, *gens* – spiritul său protector sau zeu-lar; avea un templu dedicat acestui zeu și un cult corelativ comun al morților care determina o unitate în viață și în moarte; avea ritualurile sale de jertfă pe care un *magister* le oficia pentru comunitatea acelor *sodales* sau *collegae* și toți membrii comunității sărbătoreau împreună în mod solemn și mistic prin agape și jocuri anumite evenimente și aniversări. Faptul că aniversarea aceluia *colegium* sau a corporației (*natalis collegi*) se confunda cu cea a zeului protector (*natalis dei*) și cu cea a „inaugurării” sau sfințirii templului (*natalis templi*), denota că în ochii acelor *sodales* elementul sacru constituia centrul din care lua ființă viața internă a corporației¹³.

În ceea ce privește aspectul viril și organic care în instituțiile tradiționale este asociat adesea cu cel sacru, un exemplu în acest sens ni-l poate oferi corporația romană; această corporație, alcătuită în mod ierarhic *ad exemplum republicae*, era animată de un spirit militar. Totalitatea membrilor corporației, acei *sodales*, se numea *populus* sau *ordo* și – la fel ca și armata și poporul în întruniri solemne – era repartizată în centurii și decurii. Fiecare centurie era condusă de un centurion și de un locțiitor al acestuia (locotenent), *optio*, așa ca în legiuni. Lăsându-i la o parte pe șefi – maiștri – ceilalți membri se numeau *plebs* sau *corporati*, dar și *caligati* sau *militēs caligati* și erau asimilați soldaților. Iar acel *magister* – în afara funcției de maestru al artei și de preot al corporației, care întreținea „focul” acesteia – mai avea și însărcinarea de a administra justiția și de a păstra rânduielile grupului¹⁴.

Niște caractere asemănătoare au avut comunitățile profesionale medievale, mai ales în țările germanice; acolo, în comunitățile profesionale, mai exista un element etic-religios care acționa ca un liant în cadrul acelor *Gilden* și *Zünften*. Membrii acestor organizații corporative erau uniți „pe viață”, ca într-un ritual comun care-i lega între ei mai mult decât interesele economice și scopurile productive; iar rezultatele acestei uniuni strănse – căreia individul i se dedica cu trup și suflet nu numai sub aspect profesional – se oglindeau în toate formele vieții zilnice. Așa cum colegiile profesionale romane aveau spiritul lor protector sau zeul lor, tot așa și gildele germanice – având și acestea o structură similară aceleia unui oraș – aveau un „sfânt protector” sau „patron” și, de asemenea, un altar dedicat acestuia, aveau un cult funerar comun, însemnele lor simbolice, comemorările lor rituale, legile lor morale, conducătorii lor – *Vollgenossen* – care aveau îndatorirea fie de a îndruma în meserie fie de a veghea la respectarea normelor generale și la îndeplinirea obligațiilor ce le reveneau membrilor corporației. Pentru admiterea într-o gildă se cerea să ai un nume nepătat și să ai o condiție onorabilă prin naștere; nu erau admiși cei care nu erau liberi și în unele cazuri cei de neam străin¹⁵. Aceste asociații profesionale mai aveau drept caracteristici simțul onoarei, acuratețea și impersonalitatea în muncă, aproape aceleași caracteristici ale principiilor ariene ale acelor *bhakti* și *nishama-karma*; fiecare își vedea în liniște de treaba lui făcând abstracție de propria-i persoană – și acesta era un aspect al marelui anonim propriu Evului Mediu ca de altfel și al oricărei alte mari civilizații tradiționale. În afară de acestea nu se cunoștea nimic din ceea ce ar fi putut genera o concurență neloyală sau monopol sau orice altceva care ar fi putut denatura prin factorul economic puritatea „artei”; apărarea onoarei ghildei și mândria pentru activitatea desfășurată de aceasta reprezentau bazele solide și imateriale ale acestor organizații¹⁶ care deși nu aveau un caracter ereditar în mod formal, adeseori îl dobândeau, de fapt demonstrând prin aceasta puterea și naturațea principiului generator al castelor¹⁷.

În acest sens și în ordinea activităților inferioare, legate de materie și de condițiile materiale ale vieții, se reflecta modul de a fi a unei acțiuni purificate și libere având propria

sa *fides*, propriul ei suflet care o elibera din strânsoarea chingilor egoismului și a interesului vulgar. În cadrul corporațiilor se realiza o legătură firească și organică între casta acelor *vaishya* – care în termeni moderni i-ar desemna pe patroni, cei ce angajează muncitorii – și casta acelor *shudra* – care ar reprezenta clasa muncitoare. Dat fiind spiritul unei unități aproape militare, simțită și dorită, în care acel *vaishya* apărea aproape ca un șef, iar *shudra* ca un membru al unui grup angajat într-o acțiune comună – opoziția marxistă dintre capital și muncă, dintre patroni și muncitori era de neconceput. Fiecare își vedea de treaba lui, fiecare își păstra locul care i se cuvenea. În ghildele germanice mai ales, fidelității subalternului îi corespundea mândria pe care o încerca șeful în fața zelului arătat de subordonații săi. Și aici anarhia „drepturilor” și a „revendicărilor” nu se instaurează decât atunci când dispare orientarea spirituală proprie, atunci când acțiunea curată, dezinteresată este înlocuită de interesele materiale și individualiste și de patima oarbă provocată de spiritul modern și de o civilizație care au făcut din economie un lucru diabolic și o soartă vitregă.

De altfel, atunci când puterea lăuntrică a unei *fides* nu-și mai face simțită prezența, atunci orice activitate îmbracă aspectul pur material și mijloacele folosite sunt în funcție de interese. De aici și sensul formelor intermediare de organizare socială, cum ar fi de exemplu, cele ale străvechii sclavii. Oricât de paradoxal ni s-ar părea acest lucru, în civilizațiile bazate pe sclavie, munca era aceea care definea condiția de sclav și nu invers. Cu alte cuvinte: atunci când activitatea din păturile cele mai joase ale ierarhiei sociale nu a fost cârmuită de nici un fel de principiu spiritual, atunci când în locul unei „acțiuni” n-a fost decât o „muncă”, atunci a operat criteriul material potrivit căruia acele activități – dat fiind că erau legate de materie și de nevoile materiale ale vieții – trebuiau să apară drept unele degradante și nedemne de vreun om liber. De aceea „munca” – *πόνοσ* – putea fi doar ceva de nasul unui sclav – ceva ca o pedeapsă – după cum, ca o reciprocă, pentru un sclav nici nu se putea concepe o altă soartă, un alt *dharma* decât munca. *Lumea antică nu a disprețuit munca pentru că a cunoscut sclavia și munca era efectuată de sclavi; dar la modul opus, motivul pentru care a disprețuit munca a fost acela că i-a disprețuit pe sclavi; aceasta pentru că cel ce „muncește” nu poate fi decât un sclav; iar lumea aceea și-a dorit sclavi și i-a descoperit ca atare și le-a pecetluit soarta acestora – care nu putea fi alta decât aceea de a trudi – într-o clasă socială închisă¹⁸. Muncii, *πόνοσ* – truda cerută de nevoi – i se opunea *acțiunea*; munca reprezenta polul material, greu, obscur, iar acțiunea reprezenta polul spiritual, liber, detașat de nevoi, de posibilitățile omenești. În condiția de oameni liberi și în cea de sclavi nu a existat altceva decât cristalizarea socială a două moduri de a trăi o activitate – potrivit materiei sale sau în mod ritual – așa după cum s-a mai spus; iar substratul – care reflectă cu siguranță, niște valori tradiționale – substratul disprețului față de muncă și al conceptului de ierarhie proprii structurilor de tip intermediar de care s-a pomenit nu trebuie căutat altundeva ci în lumea clasică. În această lume existau activitatea speculativă, asceza, meditația – și uneori „jocul” și războiul – care exprimau polul acțiunii la modul opus celui, servil, al muncii.*

Din punct de vedere ezoteric și limitele impuse de condiția de sclavie posibilităților individului care se naște în această condiție corespund naturii „destinului” său confirmat de naștere. Pe planul transpunerilor mitologice, tradiția ebraică nu este prea departe de o asemenea concepție, dat fiind că această tradiție consideră munca drept o consecință a izgonirii lui Adam din rai și în același timp drept o „ispășire” a acestui păcat transcendent în condiția umană de existență. Pe aceasta s-a bazat catolicismul atunci când a încercat să facă din muncă un instrument de purificare – și în aceasta se regăsea,

în parte, și ideea generală a ofertei rituale a acțiunii potrivit cu natura proprie (a se înțelege aici natura unui „căzut în păcat” potrivit viziunii ebraico-creștine a vieții) ca o cale a mântuirii.

În antichitate se întâmpla adeseori ca învinșii să fie asimilați sclavilor. Să fi fost rezultanta unor obiceiuri barbare? Da și nu. Precizăm încă o dată, că nu trebuie să uităm adevărul de care era pe deplin convinsă lumea tradițională: și anume acela că nu se întâmplă nimic aici pe pământ, nimic care să nu fie simbolul și efectul unor evenimente spirituale concordante și că între spirit și realitate (și deci și putere) există o strânsă legătură. Ca o consecință deosebită a acestui adevăr s-a mai spus deja că faptul de a câștiga sau cel de a pierde n-a fost niciodată considerat ca fiind ceva întâmplător. În mod tradițional, victoria a implicat întotdeauna un sens superior. La populațiile sălbatice continuă să existe până în zilele noastre – și să aibă o importanță deosebită – ideea străveche potrivit căreia cel nefericit este întotdeauna și un vinovat¹⁹; iar succesele înregistrate în orice luptă și deci și în orice război au fost întotdeauna niște semne mistice, niște rezultate, ca să spunem așa, ale unei „judecății” divine în măsură să dezvăluie sau să facă să se împlinească un destin omenesc. Plecând de la această premisă am putea, dacă am vrea, să mergem mai departe, atât de departe încât să stabilim și o convergență transcendentă de semnificații între noțiunea tradițională de „înving” și cea ebraică menționată mai sus a „vinovatului”, trecuți și unul și celălalt printr-un destin asemănător cu *dharma* sclavului, adică munca. Această convergență există și pentru faptul că „vina” lui Adam poate fi raportată la eșecul suferit de el într-o întreprindere simbolică (încercarea de a pune stăpânire pe fructul din „Pom”) ce ar fi putut avea și sorți de izbândă. Într-adevăr, există după cum se știe, niște mituri potrivit cărora dobândirea unor fructe din „Pom” sau a unor lucruri având o valoare simbolică echivalentă (ca de exemplu „femeia”, „lâna de aur” etc.) le reușește altora, altor eroi (de exemplu Hercule, Jason, Siegfried) care nu sunt pedepsiți pentru isprava lor, ci dimpotrivă – așa cum se spune în mitul ebraico-creștin – acestora le este deschisă calea nemuririi și a unei cunoașteri transcendente²⁰.

În lumea modernă a fost blamată „nedreptatea” regimului castelor și au fost – și încă și mai mult – stigmatizate civilizațiile antice care au cunoscut sclavia și s-a trâmbitat mult și bine meritul vremurilor noi de a fi revendicat principiul „demnității umane”. Și aceasta nu este altceva decât o retorică pură. Lăsăm la o parte aici faptul că nu alții, ci chiar europenii au fost aceia care au reintrodus sclavia în teritoriile de peste mări și au menținut-o până în secolul al XIX-lea adeseori în niște forme odioase pe care lumea antică nici nu lă-a cunoscut vreodată²¹. Se cuvine să remarcăm aici faptul că dacă a existat vreodată o civilizație de sclavi – în linii mari vorbind – aceasta este exact societatea modernă²². Nici o civilizație tradițională n-a văzut vreodată niște mase atât de mari de oameni care să fie condamnați la o muncă oarbă, nemiloasă, de roboți: aceasta este sclavia, care nu le este impusă indivizilor de niște figuri tangibile de mari stăpâni, ci le este impusă în mod cu totul anodin de tirania factorului economic și de structurile absurde ale unei societăți mai mult sau mai puțin colectivizate. Și dat fiind că viziunea modernă asupra vieții, în materialismul ei, i-a luat individului orice posibilitate de a-i oferi propriului destin ceva cu putere de transfigurare, posibilitatea de a întrezări măcar un semn, un simbol, o rază de speranță, ei bine aceasta face ca sclavia din zilele noastre să fie cea mai întunecată și cea mai desperată din câte s-au cunoscut vreodată. Și nu trebuie să ne mire faptul că forțele oarbe care urmăresc răsturnarea ordinii publice mondiale au găsit în masele de sclavi moderni un instrument ușor de manevrat pentru a-și atinge scopurile lor; iar acolo unde

aceste forțe au triumfat deja, în acele nemărginite așa-zise „lagăre de muncă“, acolo vedem cum individul este supus în mod metodic și diabolic aservirii fizice și morale în scopul colectivizării, al lipsirii de orice valoare a personalității.

În sfârșit, vom mai spune câteva cuvinte în chip de completare a considerațiilor de mai sus în legătură cu munca-artă din lumea Tradiției și anume ne vom referi la calitatea organică și funcțională a obiectelor produse, calitate care făcea ca frumosul să nu apară drept un element izolat sau limitat la o anumită categorie privilegiată de obiecte artistice, după cum vom mai remarca faptul că lipsea cu desăvârșire aici caracterul utilitarist și mercantil. Fiecare obiect avea o frumusețe a sa și o valoare calitativă, așa cum avea și o funcție ca obiect de întrebuințare. În timp ce aici se înregistra pe de o parte „minunea unificării contrariilor“, „nemaipomenita supunere la regula consacrată potrivit căreia s-ar părea că ar trebui să piară orice avânt personal și cea mai pură idee de spiritualitate atât de dur apăsată într-o creație personală“, pe de altă parte s-a putut spune, și pe bună dreptate: «Nici un obiect nu mai poartă amprenta unei personalități artistice – așa cum se întâmplă în zilele noastre cu obiectele așa-zise de artă – dar chiar dacă dezvăluie un gust „comun“ care îl face să semene cu altele de același gen, are totuși pecetea unei purități spirituale care nu admite ca un asemenea obiect să fie numit o „copie“»²³. Aceste produse dovedeau o personalitate stilistică unică a cărei activitate creatoare se desfășura de-a lungul unor secole întregi și chiar atunci când se cunoaște un nume – real sau fictiv și simbolic – acest lucru este irrelevant, continuă să existe anonimatul²⁴, un anonim având un caracter nu subpersonal ci superpersonal – și tocmai pe acest pământ puteau să se nască și să prolifereze în toate domeniile vieții niște creații artizane străine fie de palida teorie utilitaristă fie de acea frumusețe „artistică“ nefuncțională și extrinsecă și această sciziune reflectă caracterul general anorganic al civilizației moderne.

BIBLIOGRAFIE

T. Burckhardt, *L'arte sacra in Oriente e Occidente* (Arta sacră în Orient și în Occident), Rusconi, Milano, 1976.

L. Charbonneau-Lassay, *Il bestiario di Cristo* (Gladiatorul lui Hristos), Arkeios, Roma, 1994.

L. Charbonneau-Lassay, *Il giardino del Cristo ferito* (Grădina lui Hristos-cel rănit), Arkeios, Roma, 1995.

A.K. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura nell'arte* (Transfigurarea naturii în artă), Rusconi, Milano, 1976.

A.K. Coomaraswamy, *Il grande brivido* (Emoția cea mare), Adelphi, Milano, 1987.

A.K. Coomaraswamy, *Come interpretare un'opera d'arte* (Cum să interpretăm o operă de artă), Rusconi, Milano, 1989.

A.K. Coomaraswamy, *La danza di Shiva* (Dansul lui Șiva), Luni, Milano, 1997.

A. Daniélou, *Shiva e Dionisio* (Șiva și Dionysos), Ubaldini, Roma, 1980.

G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario* (Structurile antropologice ale imaginarului), Dedalo, Bari, 1986.

M. Eliade, *Alchimia e arti del metallo* (Alchimia și artele metalului), Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* (Șamanismul și tehnicile extazului), Edizioni Mediterranee, Roma, 1974.

Fulcanelli, *Il mistero delle Cattedrali* (Misterul Catedralelor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.

P. Galloni, *Il sacro artefice. Mitologie degli artigiani medievali* (Faurul cel sfânt. Mitologiile meșteșugarilor medievali), Laterza, Bari, 1998.

H. Inayat Khan, *Il misticismo del suono* (Misticismul sunetului), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1994.

K. Kerényi, *Dionisio* (Dionysos), Adelphi, Milano, 1992.

R. Lullo, *Phantasticus, Il Cerchio*, Rimini, 1998.

C. Mutti, *Magia della fiaba* (Magia basmului), All'insegna del Cavallo Alato, Bolzano, 1976.

C. Mutti, *Simbolismo e arte sacra* (Simbolistica și arta sacră), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1978.

C. Mutti, *Pittura e alchimia* (Pictura și alchimia), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1978.

C. Mutti, *Mystica Vannus*, Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1978.

C. Sachs, *La musica nel mondo antico. Oriente e Occidente* (Muzica în lumea antică. Orientul și Occidentul), Sansoni, Firenze, 1963.

C. Sachs, *Storia della danza* (Istoria dansului), il Saggiatore, Milano, 1994.

M. Schneider, *La musica primitiva* (Muzica primitivă), Adelphi, Milano, 1992.

A.P. Torri, *Le corporazioni romane* (Corporațiile romane), Ed. Settimo Sigillo, Roma, fără dată.

16. Diviziunea în două părți a spiritului tradițional. Asceza

După ce am vorbit despre semnificația castelor se cuvine să vorbim acum și despre acea cale care se află într-o oarecare măsură mai presus de caste și care corespunde năzuinței de împlinire nemijlocită a transcendenței sau, cu alte cuvinte, a inițierii elevate dar în afara structurilor specifice și riguroase ale acesteia din urmă. În timp ce *paria* este *individul din afara castei*, cel „decăzut”, cel ce a ieșit din „formă” pentru că n-a fost în stare să se încadreze în aceasta, așa încât îi este hărăzit să ajungă în lumea întunericului, la polul opus se situează *ascetul* – cel mai presus de castă, cel care se detașează de formă pentru că renunță la centrul iluzoriu al individualității omenești și aceasta nu prin credința față de propria natură și prin participarea ierarhică, ci prin intermediul unei acțiuni directe care-l călăuzește spre elementul primordial din care-și trage originea orice „formă”. Și în India ariană pe cât de mare era aversiunea fiecărei caste față de acei *paria*, tot atât de mare era dimpotrivă, venerația tuturor față de cel-mai-presus-de-castă, cel care, potrivit unei figuri de stil budiste, era tot atât de preocupat de un *dharma* omenesc pe cât este și cel ce vrând să aprindă un foc se întreabă care anume dintre esențele lemnoase este în stare să producă și flacără și lumină.

„Asceza” are așadar un loc ideal intermediar între superioritatea olimpiacă regală și inițiativă și acela al ritului și al *dharmeri*. În afară de aceasta, asceza are două aspecte, două calificative care pot fi considerate și calificativele spiritului tradițional în general. Primul aspect al ascezei este *acțiunea*, înțeleasă ca o acțiune eroică; cel de al doilea aspect este asceza în sens restrâns, cu referire, mai ales, la calea meditației. Dincolo de formele tradiționale complete din timpurile mai noi s-au dezvoltat niște civilizații axate mai mult sau mai puțin pe unul sau altul din acești doi poli. Și vom vedea la locul potrivit ce rol au avut cele două direcții în dinamismul forțelor istorice și pe un plan aflat în corelație cu factorul etnic și rasial.

Pentru a înțelege sensul spiritului unei tradiții ascetice pure trebuie să facem abstracție de accepțiunile care i-au fost date cuvântului „asceză” de către lumea religioasă occidentală din timpurile mai noi. *Acțiunea* și *cunoașterea* sunt două facultăți fundamentale ale omului. Și aceste facultăți fac posibilă integrarea omului într-o ordine care nu are margini pentru el. Asceza meditației reprezintă tocmai această integrare a virtuții cognitive obținută prin detașarea de realitatea sensibilă, prin neutralizarea facultăților raționale ale individului, prin dezvelirea în mod treptat a sâmburelui conștiinței care se „decon condiționează”, se sustrage delimitării și necesității oricărei condiționări fie reală fie virtuală. O dată ce au fost îndepărtate în acest mod rămășițele și opreliștile de orice gen – *opus remotiois* – participarea la acea supralume se efectuează sub imperiul unui fel de viziuni sau de iluminări. Culmea apropierei ascetice, acest punct reprezintă în același timp și momentul de început al unei asceze cu adevărat constante, progresive și în măsură să creeze acele stări ale existenței superioare condiției umane. Sunt puse în corelație aici elementul universal ca o *cunoaștere* și cunoașterea ca o eliberare și acestea sunt idealurile esențiale ale vieții ascetice.

Detașarea ascetică proprie vieții contemplative implică „renunțarea”. Și în legătură cu aceasta se cuvine să atragem atenția asupra echivocului ce poate lua naștere datorită unor forme inferioare de asceză. Așadar este necesar să relevăm aici sensul deosebit pe care l-a avut

renunțarea în asceza elevată a lumii antice și orientale pe de o parte și cel și al ascezei religioase mai ales creștine pe de altă parte. În cel de al doilea caz renunțarea a avut adesea caracterul unei represiuni și cel al unei „mortificări”; prin această mortificare și prin „rezistența la ispită” ascetul creștin scăpa de obiectele dorinței, care dorință mai persista în el. În celălalt caz renunțarea este determinată de o aversiune firească față de acele obiecte care îl puteau atrage în mod obișnuit și pe care și le dorea; cu alte cuvinte repulsia era determinată de faptul că dorea, că voia cu tot dinadinsul ceva pe care lumea existenței condiționate nu îl putea da. În acest caz avem de a face cu o noblete naturală a propriei dorințe care duce la renunțare și nu cu o intervenție din afară în măsură să stăvilească, să mortifice sau să inhibe facultatea dorinței unei naturi vulgare. De altfel, momentul afectiv se înregistrează – în formele sale cele mai dure și mai nobile – numai în primele faze ale ascezei superioare. Mai apoi acel moment este mistuit de focul intelectual și de strălucirea intensă a meditației pure.

Un exemplu tipic de asceză contemplativă ne este oferit de budismul de la începuturile sale, atât pentru faptul că acesta era lipsit de elemente „religioase” și orânduit într-un sistem de tehnici, cât și pentru spiritul de care era pătruns și care era departe de tot ceea ce ne-am putea închipui că ar însemna ascetismul. În primul rând, așa cum se știe, budismul nu cunoaște „zei”, în sensul religios; zeii apar ca niște puteri care au nevoie, ele însele, de o eliberare, de o mântuire, astfel încât acel „Iluminat” le este superior ca atare nu numai oamenilor ci și zeilor. Ascetul – se spune în canoane – se eliberează nu numai din legăturile omenești, ci și din cele divine. În al doilea rând, în budism normele morale nu apar în formele lor originare decât ca niște instrumente folosite în scopul realizării obiective a unor stări supraindividuale. Este evitat tot ceea ce ține de lumea „credinței”, a „fidelității”, tot ceea ce este legat de momentele afective. Principiul fundamental al metodei este acela al „cunoașterii”; și anume, acela de a face din cunoașterea nonidentității Eului cu un „altul” – fie acesta și totul, întregul sau lumea lui Brahma (zeul teist) – un foc menit să mistuie în mod treptat orice contopire irațională cu tot ceea ce este condiționat. Punctul de plecare – în afara denumirii negative (*nirvana* = încetarea agitației) – este reprezentat el însuși, în conformitatea cu calea, în termeni de „cunoaștere”: *bhodi*, care înseamnă cunoașterea în sens mai înalt, iluminarea (suprarațională, cunoașterea care eliberează aidoma unei „treziri” dintr-un somn, dintr-un leșin, dintr-o halucinație. Faptul că acest lucru nu echivalează câtuși de puțin cu încetarea exercitării puterii și cu ceva așa ca o descompunere, acest fapt aproape că nu merită să fie luat în considerare. A desface niște legături nu înseamnă a descompune ci a elibera. Imaginea celui care, eliberat fiind de orice jug, fie divin, fie uman este pe deplin autonom astfel încât poate merge oriunde crede el de cuviință este cât se poate de frecventă în canoanele budiste și este însoțită de tot felul de simboluri cu caracter viril și războinic, ca să nu mai vorbim despre referirile constante și explicite nu la neființă, ci la ceva mai presus atât de ființă cât și de neființă. După cum se știe, Buddha aparținea unei străvechi ramuri a nobilimii ariene războinice și doctrina sa – care se prezenta drept „o doctrină a nobililor și ca atare inaccesibilă vulgului” – este cât se poate de străină de orice evadare mistică fiind în schimb pătrunsă de un sens de superioritate, de seninătate și de puternică spiritualitate; iar în textele originare cel „Iluminat” mai este numit și „cel liber”, „cunoscătorul”, „cel măreț”, „suveranul”, cel a cărui cale n-o cunosc „nici zeii, nici spiritele și nici oamenii”, „Cel mai Mare”, „eroul”, „marele profet biruitor”, „cel impasibil”, „stăpânul renașterii”¹. Renunțarea budistă este una de tip viril și aristocratic despre care am amintit, este una dictată de putere și nu impusă de necesitate, ci una dorită în scopul depășirii necesității și acela al reintegrării unei vieți perfecte. Faptul că oamenii moderni – care cunosc doar acea viață amestecată cu nonviața și care în agitația ei are caracterul

irațional al unei adevărate „manii“ – atunci când aud vorbindu-se despre toate acestea, despre starea aceluși „Iluminat“, despre *nirvana*, adică despre dispariția unei manii, identice expresiei „mai mult decât a trăi“ și acelei de supraviață; așadar faptul că atunci oamenii moderni nu se pot gândi decât la ceva însemnând „nimic“, ei bine acest fapt este cât se poate de comprehensibil: pentru că un maniac, atunci când spui nonmanie (*nirvana*) acest maniac nu înțelege altceva decât nonviață, adică nimic. De aceea este firesc ca spiritul modern să fi considerat – și încă de o bună bucată de vreme – valorile oricărei asceze fie și de tip elevat drept niște lucruri „depășite“.

Ca un exemplu occidental de asceză contemplativă pură ar putea fi dat în primul rând neoplatonismul. Iar Plotin a fost acela care prin cuvintele: „Nu eu trebuie să merg la zei, ci zeii trebuie să vină la mine“² a remarcat un aspect fundamental al ascezei aristocratice; și care prin maxima: „Trebuie să fim ai domnului zeilor și nu oamenii cinstiți – căci țelul nu este acela de a fi fără pată, ci de a deveni un zeu“³, a depășit cu siguranță, limita moralistă; și care a recunoscut drept metodă pe aceea a simplificării interioare – *ἀπλῶσις* – ca fiind o cale a contopirii depline cu noi înșine într-o simplitate metafizică din care își trage originea *viziunea*⁴ și prin care – „centru care se unește centrului“ – se efectuează participarea la acea realitate inteligibilă față de care orice altă realitate trebuie să fie considerată „mai mult nonviață decât viață“⁵ iar impresiile sensibile apar drept niște imagini de vis⁶, lumea corpurilor apare drept una a „neputinței totale“, a „neputinței de a exista“⁷.

În aceeași ordine de idei, un alt exemplu este acela al așa-zisei mistici germane care a fost în măsură să atingă niște culmi ale metafizicii situate mai sus de teismul creștin. Cuvântului plotinian, *ἀπλῶσις* și distrugerii elementului „transformare“ sau a elementului samsaric – distrugere care în budism era considerată drept o condiție a „trezirii, deșteptării“ – îi corespunde acea *Entwerdung* a lui Tauler. Concepția aristocratică a ascezei contemplative poate fi întâlnită în doctrina lui Meister Eckhart. La fel ca Buddha, Eckhart se adresează omului nobil și „sufletului nobil“⁸, a cărei demnitate metafizică este dovedită de prezența înăuntrul acestuia a unei „cetăți“, unei „lumini“ și a unui „foc“, a ceva față de care divinitatea însăși – concepută în mod teist drept „întrupare“ – devine ceva venit din afară⁹. Metoda este în mod esențial cea a detașării – *Abgeschiedenheit* –; virtute, aceasta, care pentru Eckhart era mai presus decât cea a iubirii, cea a carității, cea a umilinței sau a milei¹⁰. Este afirmat aici principiul „centralismului spiritual“: cel al Eului adevărat și al Dumnezeuului adevărat; Dumnezeu este adevăratul nostru miez și noi suntem doar niște părți din afara Eului nostru. Și de aceea nici speranța, nici teama, nici îngrijorarea și nici bucuria și nici durerea, „nimic din tot ceea ce ar putea să ne răpească nouă înșine, să ne ducă dincolo de noi înșine“ nu trebuie să pătrundă în noi¹¹. Și nu este îngăduită nici o acțiune determinată de dorință, chiar dacă scopul acestei acțiuni ar fi împărăția cerurilor, fericirea și viața veșnică¹². Calea purcede din afară înăuntru, de dincolo de tot ce e „imagine“, de dincolo de tot ce are întrupare (*Dingheit*), de dincolo de tot ce are formă și calitate a formei (*Förmlichkeit*), de dincolo de tot ce reprezintă esențe și esențialitate. Iar mai apoi din estomparea fiecărei imagini și a fiecărei forme și a propriei gândiri, a propriei voințe și a propriei cunoașteri se naște o cunoaștere transformată, fără formă (*überformt*) și supranaturală. Prin aceasta se ajunge până la o culme față de care „Dumnezeu“ însuși (tot potrivit concepției teiste a autorului) apare drept un element tranzitoriu al acelei rădăcini transcendente și „noncreate“ a Eului care rădăcină, dacă ar putea fi tăgăduită cumva, n-ar mai exista nici „Dumnezeu“¹³. Toate imaginile proprii conștiinței religioase sunt devorate de o realitate care reprezintă acea stăpânire absolută și care în simplitatea ei nu poate să nu aibă un caracter înfricoșător în ochii oricărei ființe. Avem de a face aici, încă o dată, cu simbolul solar: față de această substanță dezgolită și

absolută, „Dumnezeu“ apare *precum luna față de soare*: lună care prin doar reflectarea luminii nu are nici o putere față de lumina divină, n-o poate face să pălească așa cum lumina soarelui o face să pălească pe cea a lunii¹⁴.

După această precizare în legătură cu sensul ascezei contemplative, vom mai spune câte ceva și despre cealaltă cale, despre calea acțiunii. În timp ce în asceza contemplativă este vorba despre un proces mai cu seamă interior în care pe primul plan se află tema detașării și cea a orientării nemijlocite către transcendență, în cel de al doilea caz este vorba despre un proces immanent, menit să trezească forțele cele mai adânci ale entității umane și de a le face să se depășească pe ele însele, să facă în așa fel încât din cadrul acestei entități, din viața însăși să răsară vârful supravieții. Aceasta este calea eroică socotind după semnificația sacră pe care a avut-o adeseori în antichitatea tradițională a Orientului și a Occidentului¹⁵. Natura unei astfel de realizări face ca aceasta să prezinte în același timp un aspect interior și unul exterior, unul vizibil și celălalt invizibil, în timp ce asceza contemplativă pură ar putea fi încadrată în întregime într-un domeniu aparținând – dat fiind că nu are nimic tangibil – lumii exterioare. Atunci când cei doi poli ai ascezei nu sunt separați fiind în măsură să devină, fie unul fie celălalt, „dominanta“ unui tip distinct, deosebit, de civilizație, dar sunt în schimb, prezenți în același timp și solidari, atunci se poate spune că elementul ascetic alimentează în mod invizibil forțele „centralismului“ și pe cele ale „stabilității“ unui organism tradițional; aceasta în timp ce elementul eroic are o legătură mai intensă cu dinamismul, cu forța animatoare a structurilor sale.

În legătură cu calea acțiunii vom mai spune câte ceva referitor mai înainte de toate la doctrina războiului sfânt, iar mai apoi și ceva referitor la jocuri. Vom dezvolta acest subiect într-o oarecare măsură având în vedere interesul pe care l-ar putea manifesta pentru el omul occidental, care om, prin natura sa, se dedică mai mult acțiunii și mai puțin meditației.

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *Mistiche cristiane del Medio Evo* (Mistici creștine ale Evului Mediu), Red, Como, 1996.
- Anonim, *Il libro dei XXIV filosofi* (Cartea celor XXIV de filozofi), Il Melangolo, Genova, 1996.
- Anonim, *La nube della non conoscenza* (Norul noncunoașterii), Adelphi, Milano, 1998.
- Anonimul din Frankfurt, *Il libretto della vita perfetta* (Cărticica vieții desăvârșite), Newton Compton, Roma, 1994.
- A. Avalon, *Tantra della Grande Liberazione* (Tantra Marii Eliberări), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.
- Dionysos Areopagitul, *Tutte le opere* (Toate operele), Rusconi, Milano, 1997.
- Titus Burekhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam* (Introducere la doctrinele ezoterice ale Islamului), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.
- Jan Van Ruysbroek, *La vita divina* (Viața divină), Mondadori, Milano, 1998.
- S.H. Nasr, *Il sufismo* (Sufismul), Rusconi, Milano, 1994.
- R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale* (Mistica orientală, mistica occidentală), Marietti, Casale Monferrato, 1985.
- S. Ramakrishna, *Alla ricerca di Dio* (În căutarea lui Dumnezeu), Ubaldini, Roma, 1963.
- Vidyaranya, *La liberazione in vita* (Eliberarea în viață), Adelphi, Milano, 1995.

Dat fiind faptul că în viziunea tradițională asupra lumii orice realitate era un simbol și orice acțiune era un ritual, acest lucru nu putea să nu fie valabil și în cazul războiului. Astfel încât războiul a putut dobândi un caracter sacru, iar noțiunea de „război sfânt” și cea de „cale a Domnului” au putut să devină unul și același lucru.

Acest concept se întâlnește – într-o formă mai mult sau mai puțin explicită – în multe tradiții; iar în lumea tradițională aspectul religios și tendința transcendentală s-au unit adeseori cu acțiunile sângeroase și de cuceriri.

Livius Titus relatează că războinicii samniți aveau înfățișarea unor inițiați¹ iar la populațiile sălbatice s-au înregistrat adeseori – așa ca un ecou – acțiuni de inițiere în arta războiului precum și amestecuri ale elementului războinic cu cel magic. În anticul Mexic conferirea gradului de comandant – *tecuhtli* – se făcea după supunerea în prealabil la niște încercări aspre de tip inițiativ și până în timpurile mai noi nobilimea războinică japoneză a samurailor a ținut la mare preț doctrinele și asceza sectei Zen – care este o formă ezoterică a budismului.

În antichitate însăși viziunea asupra lumii precum și mitul în care revenea des tema antagonismului favorizau integrarea spirituală a ideii de luptă. Am mai vorbit aici despre concepția iranico-ariană; după cum am mai vorbit și despre străvechea lume elenă în care lupta materială a fost concepută adesea ca fiind o reflectare a unei înfruntări cosmice perene, a luptei dintre elementul spiritual olimpien-ceresc al universului și cel titanic, demonico-feminin sau stihiiile dezlănțuite ale haosului. Această semnificație și-a făcut simțită prezența mai ales acolo unde ideea de război a fost asociată cu ideea de Imperiu, grație semnificației transcendente pe care – așa cum s-a văzut – o avea în sine această idee; așa se face că această idee a fost transpusă în viață într-o idee-forță de o intensitate deosebită. Lupta pentru apărarea dreptului imperial dusă de Frederic I de Hohenstaufen este și acum pusă în corelație cu simbolistica isprăvilor lui Hercule – eroul aliat cu forțele olimpiene.

Grație unor concepții speciale în legătură cu destinele din lumea cealaltă putem pătrunde semnificațiile lăuntrice ale ascezei războinice. Astfel, pentru neamurile aztece și nahua cel mai înalt lăcaș al nemuririi – „Casa Soarelui” – sau a lui Huitzilpochtli – era rezervat nu numai suveranilor, ci și eroilor, în timp ce pentru ceilalți nu se concepea altceva decât o stingere lentă pe un tărâm asemănător Hadesului elen². Este cunoscută apoi concepția nordico-ariană a acelei Walhalla, sălaș al nemuririi cerești, sălaș destinat nu numai nobililor – oameni liberi, de stirpe divină – ci și eroilor, celor căzuți pe câmpul de luptă. Stăpân peste acest sălaș – care sălaș, la fel ca Glitnirbjorg, „muntele strălucitor” sau Hminbjorg, „muntele ceresc”, foarte înaltul munte divin deasupra căruia, dincolo de nori domnește o seninătate veșnică, este pus în legătură cu simbolistica „înălțimii” și se confundă adesea cu Asgard care este sediul divinităților Asen și se află pe „Pământul din Mijloc” (Midgard) – așadar Stăpân peste acest sălaș este Odin-Wodan – zeul nordic al războiului și biruinței, regele care potrivit unui mit³ le-ar fi arătat eroilor, cu prețul sacrificiului personal, calea ce duce la sălașul divin al vieții veșnice și acolo unde acești

eroi aveau să se transforme în „fiii“ lui. În concepția nordicilor nici o jertfă și nici un cult nu erau mai bine primite de către zeul suprem – și nu dădeau mai multe roade supranaturale – decât sacrificiul eroului căzut pe câmpul de luptă; iar „sentimentul religios își făcea simțită prezența și îmbărbăta atât trupele germanice cât și pe fiecare ostaș în parte începând cu declarația de război și terminând cu victoria obținută prin sânge“⁴. Și aici am mai putea adăuga ceva: și anume că în aceste tradiții întâlnim ideea potrivit căreia prin moartea eroică războinicilor trece de pe planul războiului material pământesc pe planul unei lupte cu caracter universal și transcendent. Prin puterile lor eroii ar spori puterea așa-zisului *Wildes Heer* – ceata impetuoasă de războinici condusă de însuși Odin care pornește năvalnic din vârful muntelui Walhalla pentru a se întoarce apoi acolo întru aflarea odihnei. Dar în formele superioare ale acestei tradiții, ceata eroilor adunați de Walkyrii pentru Odin pe câmpurile de luptă, care ceată se contopește în ultimă instanță cu *Wildes Heer*, reprezintă oastea de care are nevoie zeul pentru a lupta împotriva aceluia *ragnarökkr* – împotriva destinului de „întunecare a divinului“ (a se confrunța cu *kali-yuga* sau „epoca obscură“ din tradiția hindusă) care amenință lumea din vremuri îndepărtate⁵; și după cum se mai spune: «oricât de mare ar fi numărul eroilor adunați în Walhalla, acești eroi vor fi totuși puțini atunci când va veni „lupul“»⁶.

Aceasta în ceea ce privește ideea generală de integrare a războiului în „războiul sfânt“. Iar acum ne vom ocupa de câteva considerații mai deosebite oferite de alte tradiții.

În tradiția islamică se disting două războaie sfinte: unul este „marele război sfânt“ – *al-jihadul-akbar* – iar celălalt este „micul război sfânt“ – *al-jihadul-asghar* – după cele spuse de Profet care, revenit dintr-o acțiune războinică, ar fi declarat: „Ne-am întors din micul război la marele război sfânt“. Marele război este de ordin intern și spiritual; celălalt este războiul material, cel care se poartă îndeosebi în exterior împotriva unui popor vrăjmaș în scopul de a regrupa popoarele „necredincioase“ în spațiul în care domnește „legea lui Dumnezeu-Allah“, *dar al Islam*.

„Marele război sfânt“ reprezintă față de „micul război sfânt“ ceea ce reprezintă sufletul în raport cu trupul; și un lucru esențial pentru înțelegerea ascezei eroice sau „calea acțiunii“ este acela de a pătrunde cu mintea sensul situației în care cele două lucruri se contopesc într-unul singur grație faptului că „micul război sfânt“ devine mijlocul prin care se realizează un „mare război sfânt“ și viceversa; iar „micul război sfânt“ – cel purtat în exterior – devine o acțiune aproape rituală care exprimă și confirmă realitatea primului dintre cele două războaie. De fapt, la începuturile sale Islamul ortodox a conceput o singură formă de asceză: și anume cea legată de *jihad* – „războiul sfânt“.

„Marele război sfânt“ reprezintă lupta individului împotriva dușmanilor dinăuntru ființei sale. Mai exact spus, este lupta dusă de principiul cel mai de preț al omului împotriva a tot ceea ce în ființa lui este numai omenesc, adică împotriva naturii sale inferioare și a ceea ce reprezintă o pornire deșăntată și o interesare materială⁷. Acestea sunt exprimate în termeni expliți într-un text al învățăturii războinice ariene, *Bhagavad-gita*: „Atunci când îndeplinești ceea ce este mai presus de judecata ta silindu-te pe tine însuși să fii tare, atunci îl răpui pe vrăjmaș prin chiar năzuința de a birui“⁸. Și în acest fel, grație dorinței intense și instinctului animalic și mulțimii haotice de porniri și înfrânări tremurătoare a falsului Eu, precum și grație fricii, slăbiciunii și nesiguranței – ei bine, „vrăjmașul“ care rezistă, „necredinciosul“ dinăuntru ființei noastre este biruit și făcut fărămițe; și aceasta este condiția pentru a ajunge la eliberarea interioară, la redobândirea unei unități depline a ființei noastre, la dobândirea „păcii“ în sensul ezoteric și triumfal despre care s-a mai vorbit.

În lumea ascezei războinice tradiționale, acel „mic război sfânt”, adică războiul purtat în exterior, este arătat cu degetul sau este indicat drept o cale pentru realizarea acestui „mare război sfânt”, drept care în Islam „războiul sfânt” – *jihad* – și „calea lui Allah” sunt adeseori cuvinte sinonime. În această ordine de idei, acțiunea are în mod riguros funcția, sarcina unui ritual de sacrificiu și purificator. Situațiile externe ale acțiunii războinice determină o ieșire la suprafață a „vrăjmașului” din interior, care vrăjmaș opune – din instinct animalic de conservare, din frică, inerție, compătimire față de sine sau durere – o rezistență pe care cel ce luptă trebuie să știe s-o învingă la fel cum trebuie să știe să învingă atunci când luptă pe câmpul de bătaie cu dușmanul din afară sau „barbarul”.

Firește că orientarea spirituală, „calea cea dreaptă” – *niyyah* – care reprezintă calea spre transcendență (având drept simboluri: „cerul”, „paradisul”, „grădinile lui Allah” și așa mai departe) se presupune drept bază; altninteri războiul și-ar pierde caracterul sfânt și ar cobori la nivelul unei acțiuni sălbătice în care eroismul adevărat ar fi înlocuit de exaltare și de niște porniri animalice din om.

În *Coran* stă scris: „Sunt vrednici să lupte pe calea lui Allah (adică în războiul sfânt – *jihad*) numai cei ce sunt în stare să-și jertfească viața pământească pentru viața din lumea de apoi; pentru că celui ce se bate pe calea lui Allah și va fi ucis, adică va fi biruitor, Noi îi vom oferi o mare răsplată”⁹. Iar alte precepte mai spun: „Luptați pe calea lui Allah împotriva celor ce vă vor porni război” – „Ucideți-i oriunde îi veți afla sau goniți-i” – „Nu va arătați slabi și (nu) cereți pacea” – „Atunci când îi întâlniți pe cei ce nu dau dovadă de credință, nimiciti-i, măcelăriți-i până la unul”¹⁰; și alt precept mai spune că: „viața pământească este numai un joc și o desfătare” sau că „cel ce se dovedește a fi zgârcit își dovedește numai lui însuși acest lucru”¹¹; acestea sunt niște precepte ce pot fi interpretate în aceeași măsură cu cel evanghelic: „cel ce vrea să-și salveze propria viață și-o va pierde, dar cel ce și-o va da va face ca aceasta să dănuie cu adevărat”. Fapt care este confirmat de un alt fragment din *Coran*: „Și voi cei ce credeți, atunci când vi s-a spus: Mergeți și luptați în războiul sfânt – voi n-ați făcut decât să vă întindeți prostește, pe pământ? Ați preferat viața de pe acest pământ celei viitoare” – „Spuneți ce mai așteptați de la Noi în afara celor două lucruri supreme (izbânda sau jertfa)?”¹².

Important de semnalat este și fragmentul următor: „Ați fost înștiințați despre război, cu toate că nu vă place războiul. Dar se poate să nu vă placă ceva care vouă vă face bine și să vă placă ceva care vă face rău; Allah știe acest lucru, dar voi nu-l știți”; și acest fragment poate fi pus în corelație cu altul: „Au preferat să fie printre cei ce au rămas; dar pe inimă le-a fost pus un semn fără ca ei s-o știe... Dar Profetul și cei ce cred ca el luptă cu propriile lor mijloace și din propria lor ființă și aceștia sunt cei ce au parte de bunuri și ei sunt cei ce vor dobândi o stare bună”; „Allah le-a pregătit acestora niște grădini scăldate de râuri și în care ei vor rămâne de-a pururi și aceasta este fericirea cea mare”¹³. Acest loc de „odihnă” – paradisul – are valoarea unui simbol pentru niște stări supraindividuale ale ființei și dobândirea acestora nu este legată în mod necesar de condiția de *post-mortem*, așa cum se spune în fragmentul următor: „Pentru cei ce-și pierd viața pe calea lui Allah nu va fi cu neputință împlinirea: căci (Allah) îi va călăuzi și va avea grijă de sufletul lor. Îi va primi în paradisul ce le-a fost revelat de El”¹⁴. În acest caz, în care este vorba despre o moarte adevărată în război avem de a face așadar, cu echivalentul acelei *mors triumphalis* despre care în tradițiile clasice se spunea cum că: cel ce a trăit în „micul război” „marele război sfânt” a trezit prin aceasta o forță care-l va face, după toate probabilitățile, să depășească criza morții și care o dată ce l-a scăpat de „dușman” și de „necredincios” îl va scăpa și de destinul tărâmului lui Hades. Și se va vedea cum în antichitatea clasică

speranța defunctului și pietatea rudelor au făcut ca pe urnele funerare să fie puse adeseori imagini de eroi și de învingători. Dar și cei rămași în viață pot depăși condiția morții, s-o învingă, să ajungă la condiția de supraviață, să ajungă în „împărăția cerurilor”.

Formulării islamice a doctrinei eroice îi corespunde cea expusă în textul deja citat din *Bhagavad-gîta*, în care aceleași semnificații se găsesc într-o formă mai pură. Și nu ar fi lipsit de interes să observăm că doctrina eliberării, a mântuirii prin acțiunea pură, prezentată în acest text, este considerată ca fiind de origine „solară” și că aceasta ar fi fost transmisă în mod direct de străbunul-întemeietor de neam din prezentul ciclu nu unor sacerdoți sau *brahmana*, ci unor dinastii de regi sacri¹⁵.

Mila care-l reține pe războinicul Arjuna¹⁶ să-i înfrunte pe vrăjmași pe câmpul de luptă – sentiment datorat faptului că recunoscuse printre aceștia niște rude de ale sale precum și niște îndrumători de ai săi – este caracterizată în *Bhagavad-gîta* drept „lașitate nedemnă de un bărbat de condiție bună, o faptă josnică ce îndepărtează pe unul ca el de sfera cerească”¹⁷. Promisiunea care i se face este aceeași: „De vei fi ucis, vei intra în paradis; de vei izbândi, vei rămâne pe pământ; de aceea avântă-te în luptă”¹⁸. Orientarea interioară – acea *niyyah* islamică – în măsură să transforme „micul război” în „marele război” este prezentată în niște termeni cât se poate de clari: „Mie îmi dedic întreaga acțiune” – spune zeul Krshna – „cu gândul la starea supremă a Eului, luptă fără a te gândi la ideea de a stăpâni ceva și nu-i îngădui sufletului tău să se înflăcăreze”¹⁹. În termeni la fel de clari se mai vorbește și despre puritatea acestei acțiuni care trebuie să fie una liber consimțită: „Înarmează-te, fii gata de luptă punând pe același plan plăcerea și durerea, câștigul și pierderea, izbânda sau înfrângerea: în acest fel vei fi fără pată”²⁰, adică nu te vei abate din drum, din calea supranaturală, și-ți vei împlini *dharma* de războinic²¹.

Legătura dintre război și „calea lui Dumnezeu” este și aceasta prezentă în *Bhagavad-gîta*, cu accentuarea aspectului metafizic: și anume războinicul reproduce, într-un anumit fel, transcendența divinității. Învățătura dată de Krshna lui Arjuna se referă mai înainte de toate la deosebirea dintre ceea ce fiind o ființă pură este și nemuritoare și ceea ce fiind un element uman și naturalist nu are decât o existență aparentă: „Nu există (posibilitate de) existență pentru ireal sau (posibilitate de) nonexistență pentru real: cei care știu, percep adevărul fiecărui caz în parte... Știi că ceea ce pătrunde în toate este ceva indestructibil. Cel ce-l consideră pe cineva drept ucigaș și cel care-l consideră drept ucis sunt amândoi niște ignoranți: acesta nu ucide și nu este ucis. Nu este ucis atunci când moare trupul. Aceste trupuri cu suflet etern, indestructibil, nemărginit trec drept unele muritoare; așa că avântă-te în luptă”²².

Conștiinței irealității a ceea ce se poate pierde sau poate fi făcut să se piardă ca având o viață caducă și un trup muritor – conștiință căreia îi corespunde definiția islamică a existenței pământești ca un joc și o desfătare – i se asociază mai apoi cunoașterea aceluia aspect al divinului potrivit căruia acesta reprezintă forța absolută față de care orice existență condiționată apare ca o negație: o forță care, ca să spunem așa, se despoaie și străfulgeră într-o teofanie de temut tocmai prin distrugere, în actul care „neagă negația”, în vârtejul care duce cu sine orice viață ajunsă pe sfârșite pentru a o nimici sau pentru a o face să renască, transumanizată, în sferile cerești.

Astfel că pentru a-l elibera pe Arjuna de îndoială și de „legătura moale a sufletului”, Marele Zeu nu numai că declară: „Celor tari Eu le dau puterea de a rezista dorinței și durerii; Eu sunt strălucirea focului și sunt viața tuturor creaturilor și mai reprezintă austeritatea asceților. Eu reprezint intelectul învățaților și gloria biruitorilor”²³; dar la sfârșit renunțând la chipul de om se revelă în „înfricoșătoarea, neaিপomenita formă care le face

să tremure pe cele trei lumi“, formă „înaltă până la ceruri, radiantă, multicoloră, cu o falcă în cer și cu una în pământ și cu niște ochi mari care aruncă flăcări“²⁴. Ființele sfârșite cedează – aidoma unor lămpi a căror lumină pălește în fața unei străluciri puternice sau circuitelor străbătute de un curent prea intens – se dezmembrează, pier, dat fiind că înăuntrul lor arde o flăcără, o putere care transcende forma lor, care vrea ceva infinit mai mare decât tot ceea ce și-ar dori aceste ființe ca simpli indivizi. Drept care ființele pe cale de ducă „se transformă“, se transmută trec de la manifest la nonmanifest, de la elementul corporal la cel necorporal. Pe această bază se definește puterea în măsură să ducă la realizarea eroică. Se produce o răsturnare a valorilor: și anume, moartea devine o dovadă a vieții, puterea distructivă a timpului dă la iveală natura de neîmblânzit ascunsă în tot ceea ce este supus acțiunii timpului și morții. De unde și sensul cuvintelor rostite de Arjuna în momentul în care are viziunea divinității ca transcendență pură: „Așa cum fluturii se prăvălesc cu o viteză tot mai mare în flacăra care-i mistuie, tot așa și oamenii se prăvălesc cu o viteză tot mai mare în gurile Tale pentru a-și afla acolo pieirea. Așa cum nenumăratele ape curg numai spre mare, tot așa acești eroi ai lumii muritoare intră în gurile Tale arzătoare“²⁵. Iar Krshna spune: „Eu sunt timpul ce-și face simțită prezența pe deplin, cel ce distruge lumile, cel care n-are altă treabă decât să nimicească totul. Și chiar și fără intervenția ta, acești războinici care se bat vor pieri cu toții. Iveste-te și vei fi slăvit; învinge-i pe dușmani și bucură-te de o domnie prosperă. Toți aceștia care zac aici au fost răpuși cu adevărat de mine. Tu ești unealta, mijlocul folosit pentru atingerea scopului. Luptă fără teamă și-i vei înfrânge pe vrăjmași“²⁶.

În acest fel este reprezentată identificarea războiului cu „calea Domnului“. Războinicul evocă în sine puterea transcendentă de distrugere, o dobândește, se transfigurează în ea și se eliberează rupând legătura cu condiția umană. Într-un alt text al aceleiași tradiții²⁷ se spun următoarele: „Viața este ca un arc; sufletul – ca o săgeată; ținta ce trebuie să fie nimerită – Spiritul Suprem; iar nimerirea țintei de către săgeata slobozită din arc echivalează cu atingerea țelului – Spiritul Suprem. Aceasta este justificarea metafizică a războiului, transpunerea „micului război“ în „marele război sfânt“. Acest lucru face să se înțeleagă și sensul tradițiilor privind transformarea în timpul luptei, a unui războinic sau a unui rege într-un zeu. Potrivit tradiției, Ramses Merianum s-a transformat pe câmpul de luptă în zeul Amon, cu care ocazie a spus: „Eu sunt ca Baal la vremea lui“; iar dușmanii recunoscându-l în îmbulzeală au spus: „Nu este un om, este Satkhu, Marele Războinic, este încarnarea lui Baal!“²⁸; și aici Baal îi corespunde lui Șiva și lui Indra din Vede, ca și zeului solar paleogermanic Tiuz-Tyr care are drept semn distinctiv spada, semn pus în corelație și cu runa Y, ideograma învierii („omul cu brațele ridicate“) precum și lui Odin-Wotan – zeul luptelor și al victoriei. Pe de altă parte, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că atât Indra cât și Wotan sunt imaginați și ca zei ai ordinii (Indra mai este numit și „cel-ce-oprește-apele-curgătoare și în calitate de zeu al luminii zilei și cerului senin are și caracteristici olimpene), diriguitori ai mersului lumii. Revine astfel tema generală a unui război care se justifică drept o reflectare a războiului transcendent al „formei“, ordinii, dus împotriva haosului și a forțelor oarbe ale naturii inferioare.

În ceea ce privește formele clasice occidentale ale „căii de acțiune“ vom vorbi în cele ce urmează. Cât despre doctrina „războiului sfânt“ ne vom referi la Cruciade. Faptul că în Cruciade s-au aflat față în față ca adversari niște bărbați pentru care a lupta era rațiunea vieții lor, acest fapt arată în fond – potrivit uneia și aceleiași semnificații spirituale-adevăratul loc al acelei unități în spiritul tradițional ce se poate menține nu numai prin niște diferențe, ci și prin niște contraste mai dramatice. Tocmai prin faptul că s-au ridicat

unii împotriva altora pentru „războiul sfânt“, Islamul și lumea creștină au dovedit unitatea în spiritul tradițional.

Încadrarea Cruciadelor într-un anumit plan implică multe elemente în măsură să le confere acestor cruciade o posibilă semnificație simbolico-spirituală. Cucerirea „pământului Sfânt“ aflat „dincolo de mare“ era pusă în corelație cu mai multe lucruri – mai multe decât s-ar putea crede – cu străvechile tradiții potrivit cărora „în îndepărtatul Orient, acolo unde răsare soarele, se află preafelicita regiune a acelor Asen cu sfântul oraș Ayard care nu cunoaște moartea și cei ce merg pe acele meleaguri se bucură de cerească seninătate și de viață veșnică“²⁹. Așadar lupta împotriva Islamului a avut, prin natura sa, încă de la început, multe puncte comune cu asceza³⁰. „Nu era vorba despre a lupta pentru stăpânirea unor pământuri, ci de a lupta pentru împărăția cerurilor; și Cruciadele nu erau cătuși de puțin niște acțiuni întreprinse de oameni, ci lucrarea lui Dumnezeu; astfel încât ele nu trebuiau să fie judecate așa cum se judecă celelalte acțiuni omenești“³¹. În acele timpuri războiul sfânt a avut valoarea unui război cu totul spiritual și, pentru a folosi expresia unui cronicar din acea vreme, „a fost ceva ca o baie care este ca un foc purificator înainte de moarte“. Papii și predicatorii îi comparau pe cei ce mureau în Cruciade cu „aurul care se încearcă de trei ori și se purifică prin foc de șapte ori“ și acei eroi erau vrednici de mila lui Dumnezeu³². „Să nu uitați niciodată această prezicere“ – scria Sf. Bernard în *De Laudi novae Militiae*³³: „Fie că trăim, fie că murim, noi îi aparținem lui Dumnezeu. Nici o onoare nu poate fi mai mare pentru voi decât aceea de a ieși din glorie în cunună cu lauri. Și ce onoare ar putea exista vreodată mai mare decât aceea de a câștiga pe câmpul de luptă o coroană nemuritoare... O, fericită împrejurare în care poți să aștepti moartea fără teamă, s-o dorești cu nerăbdare și s-o primești cu curaj!“.

Cruciatului i se promiteau „gloria absolută“ – *gloire absolue* – și „odihna“ în paradis – iar în limba grosolană a războinicilor acelor vremuri: *conquerre lit en paradis* – adică aceeași „odihna“ supranaturală promisă și în *Coran*³⁴. În aceste condiții, Ierusalimul, ținta cuceririi cruciate, se prezenta în dubla înfățișare a unui oraș pământesc și a unui ceresc³⁵, iar Cruciada devenea echivalentul, în termenii tradiției eroice a „ritualului“ unui pelerinaj precum și cel al „pătimirii“ pe o *via crucis*. De altfel membrii Ordinilor care au avut o contribuție mai mare la Cruciade – de exemplu Cavalerii Templieri și Cavalerii Ioaniți – erau niște bărbați care aținau călugărului sau ascetului creștin „învățaseră să disprețuiască vanitatea acestei vieți; în aceste Ordine se retrăgeau acei războinici care se săturaseră de lume și care văzuseră în viața lor tot felul de lucruri“³⁶ astfel încât doreau să-și îndrepte spiritul lor către ceva mai înalt. În cazul lor, învățătura potrivit căreia *vita est militia super terram* putea să fie transpusă în viață în mod integral, interior și exterior. Înălțând rugăciuni de slavă ei se pregăteau de luptă și porneau să înfrunte dușmanii. Utrenia lor era goarna; ciliciile lor erau armurile pe care arareori le dădeau jos (*cilicii* – brăie din păr de cal purtate în semn de pocăință – *n.tr.*); iar cetățile deveniseră mănăstirile lor; iar trofeele luate de la păgâni le serveau drept moaște de sfinți și icoane³⁷. Și o asceză asemănătoare celei legate de aspectul tainic al clasei cavalerilor – despre care s-a mai vorbit – pregătea acea împlinire spirituală.

Eșecurile pe plan militar suferite de Cruciade – care la început au constituit tot atâtea motive de surpriză și de perplexitate – au avut mai apoi menirea de a purifica aceste cruciade de orice rămășiță de materialitate și de a face să conveargă privirile din exterior spre interior, de la elementul temporal la cel spiritual. Atunci când se compara soarta nefericită a unei Cruciade cu aceea a virtuții nefericite – care nu este judecată și recompensată decât în termenii unei *alte* vieți – atunci se adăuga ceva cu sens mai înalt

fie noțiunii de a câștiga fie celei de a pierde, se concentra valoarea în aspectul ritual și în „cel de jertfă“ al acțiunii în sine, acțiune realizată indiferent de rezultatele pământești vizibile, ca o ofertă pentru a dobândi din holocaustul individului uman „gloria absolută“ ce conferă nemurirea.

Astfel că în cazul Cruciadelor revin semnificațiile fundamentale – precizate deja în termenii acelor tradiții cărora le-au fost proprii, niște expresii ca: „Paradisul se află în umbra săbiilor“ sau: „sângele eroilor este mai aproape de Dumnezeu decât cerneala filozofilor și rugăciunile cucernicilor“ – precum și concepția cu privire la sălașul nemuririi – „insula eroilor“ – sau Walhalla – „curtea eroilor“. Revine același spirit care însușește și dualismul războinic mazdeist, drept care mai apoi adepții lui Mithra au asimilat săvârșirea cultului lor cu exercitarea meseriei armelor; neofiii se legau printr-un jurământ – *sacramentum* – asemănător celui cerut în armată; și inițiatul, o dată ce dobânda această calitate, făcea parte din „oastea sfântă a zeului luminii“³⁸.

Pe de altă parte, în cazul Cruciadelor se mai semnaleză – dată fiind importanța sa deosebită – realizarea *universalității* și a *supernaționalității* tocmai prin asceza acțiunii. O asemenea acțiune militară neobișnuită și sfântă a reunit prinți și duci de pe toate meleagurile, strănși laolaltă indiferent de interesele lor personale și de dezbinarea politică într-o solidaritate europeană conformă cu idealul ecumenic al Sfântului Imperiu Roman. De altfel puterea principală a Cruciadelor a fost oferită de clasa cavalerilor care, așa cum s-a relevat, era o instituție supranațională, ai cărei membri nu aveau patrie și se deplasau oriunde ar fi putut lupta pentru acei principii cărora le juraseră credință necondiționată. Papa Urban II s-a adresat clasei cavalerilor tocmai pentru că reprezenta comunitatea celor „care-și făceau simțită prezența oriunde izburcea un război pentru a duce acolo spaima de armele folosite pentru apărarea onoarei și a dreptății“ și care cu atât mai mult aveau să răspundă apelului lansat pentru războiul sfânt³⁹. Astfel că și din acest punct de vedere a existat o convergență între elementul exterior și cel interior: și anume faptul că războiul sfânt îi oferea individului experiența acțiunii despersonalizate. Dar în același timp uniunea – ce rezulta din strângerea laolaltă a războinicilor în ceva superior tagmei lor, intereselor lor naționale, diviziunilor teritoriale și dezbinărilor politice – exprima și într-un mod exterior depășirea condiției individuale, deja caracteristică idealului Sfântului Imperiu Roman⁴⁰. În realitate, dacă universalitatea legată de asceza autorității spirituale pure reprezintă condiția unei unități tradiționale cu caracter invizibil, existentă mai presus de orice dezbinare politică în cadrul unei civilizații deosebite purtând amprenta cosmosului, a unui tot organizat, a veșniciei, a tot ceea ce – raportată la tot ceea ce înseamnă *pathos* și dispoziția firească a oamenilor – aceasta prezintă, în materie de spirit, aceleași caractere de puritate și putere pe care le au marile forțe ale naturii; atunci când acestei universalități i se asociază „universalitatea ca acțiune“ atunci se ajunge la idealul suprem al Imperiului, la acela a cărei unitate este vizibilă mai mult decât invizibilă, materială și politică și nu numai spirituală. Și instrumentul, mijlocul folosit pentru atingerea unui asemenea scop este tocmai asceza eroică, fermitatea vocației războinice potențată de orientarea supranaturală; iar unitatea „din interior“ se reflectă „în exterior“ în structura mai multor popoare organizate și unificate de o mare și singură stirpe cuceritoare.

De altfel cei cărora le plac contrastele și în ceea ce privește războiul nu ar avea altceva de făcut decât să constate starea în care ne-a adus civilizația modernă. Plecând de la condiția – ce nu este încă lipsită de o anumită noblete – a războinicului ce luptă pentru onoare și dreptul prințului său ajungem până la tipul simplului „soldat“, aproape de

îndepărtarea oricărui element transcendent sau chiar religios din ideea de luptă. Ideea de a te bate pentru „calea Domnului” a apărut drept un fanatism „medieval”, în timp ce ideea de a te bate pentru idealurile „patriotice” și „naționale” și pentru alte himere similare care ar trebui în vremurile noastre să-și lepede masca și să se arate ceea ce sunt în realitate, adică niște unelte ale unor forțe iraționale, materialiste și distructive apare drept ceva cât se poate de sfânt. În acest fel s-a putut vedea, puțin câte puțin, faptul că acolo unde se spunea în mod romantic „patrie”, aceasta echivala adesea cu ideea unor planuri de anexiune sau de violență sau cu ideea unor interese ale vreunei industrii monopoliste; și s-a mai putut vedea faptul că discursurile în legătură cu „eroismul” erau rostite îndeosebi de cei ce-i conduceau la gară pe cei care plecau să facă experiența cu războiul așa cum ai face orice experiență; război care însemna o criză al cărei rezultat n-a fost, mai întotdeauna, adevărata transfigurare eroică a personalității, ci decăderea individului pe planul instinctelor sălbatice, al „reflexelor”, al unor reacții care păstrau cam prea puțin din ceea ce este omenesc pentru a fi considerate nu deasupra omului, ci dedesubtul acestuia⁴¹.

Epoca naționalismelor a cunoscut un demn surogat al celor două culmi tradiționale și anume cea a universalității autorității spirituale și cea a universalității eroice: *imperialismul*. Și în timp ce în lumea civilizată fapta celui care își însușește prin violență bunurile altuia din simplul motiv că le dorește și că are nevoie de ele este considerată drept ceva reprobabil, o comportare asemănătoare la nivel de națiuni a părut a fi un lucru firesc și legitim, drept care a consfințit ideea de conflict și a stat la baza idealului „imperialist”. S-a crezut faptul că o națiune săracă sau „lipsită de spațiu vital” are tot dreptul, dacă nu chiar datoria, de a pune stăpânire pe bunurile și pe pământul altor popoare. În unele cazuri s-a ajuns până acolo încât să se creeze, prin vicleșug, niște condiții care să justifice politica de expansiune și de cucerire „imperialistă” dusă de o națiune. Un exemplu tipic în această privință a fost acela al metodei demografice legate de sloganul: „Numărul înseamnă puterea”; iar o altă metodă și mai răspândită – situată pe un plan mai jos dat fiind că este controlată în mod exclusiv de factorul economico-financiar – este aceea a superproducției. O dată ajunse la faza de superproducție și la condiția de națiuni care din punct de vedere demografic și industrial „nu au spațiu” se impune o ieșire din această situație și atunci când nu sunt de ajuns „războiul indirect” și mașinațiile diplomatice, atunci se trece la acțiuni militare care, de altminteri, în ochii noștri au o semnificație mult, mult mai joasă decât cea pe care a putut s-o aibă vreodată năvălirea popoarelor barbare. O răsturnare asemănătoare de situații a căpătat în ultima vreme proporții mondiale grație unei retorici dintre cele mai ipocrite. Au fost vehiculate marile idei privind „umanitatea”, „democrația” și „libertatea popoarelor” și pe de o parte – cea externă – a fost „depășită” ideea nu numai de „război sfânt”, ci de război în general așa cum o puteau concepe numai niște persoane onorabile și a fost coborât idealul eroic la nivelul de politist, dat fiind faptul că noile „cruciade”⁴² nu au putut găsi un stindard mai bun decât acela al unei „acțiuni împotriva agresorului”; dar pe de altă parte – cea internă – dincolo de fumurile acestei retorici numai brutala, cinica sete de putere a forțelor oarbe capitaliste și colectiviste internaționale s-a dovedit a fi hotărâtoare. În același timp, „știința” a dus la o mecanizare și o „tehnizare” peste măsură a acțiunii războinice drept care nu atât omul este acela care luptă împotriva omului, ci mașina este aceea care luptă împotriva omului și în ultimă instanță sunt folosite – grație războiului aerian lipsit de discernământ, armelor atomice și armelor chimice – niște sisteme raționale de exterminare în masă care nu lasă nici o speranță de scăpare; niște sisteme care mai înainte

vreme puteau fi concepute doar pentru stârpirea microbilor sau a insectelor. Faptul că milioane și milioane de oameni sunt smulși în masă de la niște ocupații și vocații cu totul străine de cea de războinic, că sunt transformați, literalmente, în ceea ce în jargon tehnico-militar se cheamă „material uman” și că acești oameni mor în asemenea acțiuni – ei bine, acest fapt este ceva cum nu se poate mai sfânt și mai demn de nivelul la care a ajuns „progresul civilizației”.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Guerra (Război)*, în *I Quaderni di Avallon (Caietele din Avallon)*, nr. 35, Rimini, 1995.

F. Andriola, *La lunga notte dell'informazione. La guerra del golfo e i mass media tra bugie e „spezzoni” di verità* (Lunga noapte a informației. Războiul din golf și mass-media între minciună și adevăr „cu țârâita”), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1992.

R. Billi, *Seneca: la vita come milizia* (Seneca: viața ca oștire), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1987.

F. Cardini, *Le Crociate (Cruciadele)*, Istituto di Cultura Nova Civitas, Roma, 1971.

F. Cardini, *Quell'antica festa crudele* (Acea antică sărbătoare nemiloasă), Il Saggiatore, Milano, 1987.

P. Catalano, *Diritto e persone* (Dreptul și oamenii), Giappichelli, Torino, 1990.

P. Crepon, *La religione e la guerra* (Religia și războiul), Il Melangelo, Genova, 1992.

T. Deshimaru Roshi, *Zen e arti marziali* (Secta Zen și artele marțiale), Il Cerchio, Rimini, 1990.

G. Dumézil, *Le sorti del guerriero* (Destinele războinicului), Adelphi, Milano, 1990.

R. Gobbi, *Chi ha provocato la seconda guerra mondiale?* (Cine a provocat cel de al doilea război mondial?), Muzzio, Padova, 1995.

J. Keegan, *La grande storia della guerra* (Marea istorie a războiului), Mondadori, Milano, 1994.

J. Kleeves, *Sacrifici umani* (Jertfe omenești), Il Cerchio, Rimini, 1993.

M. Polia, *L'etica del Bushido* (Etica lui Bushido), Il Cerchio, Rimini, 1997.

D. Spada, *La Caccia Selvaggia* (Vânătoarea Sălbatică), Barbarossa, Milano, 1994.

În antichitatea clasică, jocurile – *ludi* – au avut, în parte, un caracter sacru în măsură să dea naștere unor expresii caracteristice tradiției acțiunii.

„*Ludorum primum initium procurandis religionibus datum*“ [„La piu antica istituzione dei giuochi ebbe luogo a scopo di scongiuro“ (Cea mai veche instituție a jocurilor a fost creată în scopul invocării a ceva sacru)] afirma Livius Titus. Ar fi existat pericolul de a se nesocoti acele *sacra certamina*, drept care dacă vistieria Statului era goală se putea lua măsura reducerii numărului jocurilor dar nu și aceea de a le suprima. Constituția lui Ursus îi obliga pe duumviri și pe edili să-i slăvească pe zei prin jocuri. Vitruviu a vrut ca fiecare oraș să aibă teatrul său „*deorum immortalium diebus festis ludorum spectationibus*“ [„per gli spettacoli dei giuochi nei giorni festivi degli dèi immortali“ (pentru spectacolele din zilele de sărbătoare în cinstea zeilor nemuritori)]; iar mai-marele jocurilor din Circus Maximus era la început și preotul divinităților Ceres, Liberus și Libera. În orice caz, cel ce conducea jocurile din Roma era întotdeauna un reprezentant al religiei oficiale patriciene și pentru un anumit tip de jocuri, *ludi*, au fost înființate niște colegii sacerdotale speciale (așa, de exemplu, acele Salii agonale)¹. Jocurile erau legate într-o asemenea măsură de temple încât împărații creștini au fost nevoiți să permită păstrarea acelor temple a căror desființare ar fi implicat și suprimarea jocurilor; astfel încât jocurile – *ludi* – au continuat să existe – ca puține alte instituții ale Romei antice – atât timp cât avea să dureze și imperiul roman². Jocurile se încheiau cu o agapă la care erau invitate spiritele – *invitatione daemonum* – și care avea semnificația unui ritual de împărtășire a puterii mistice legate de aceste spirite³. „*Ludi scaenici... interres divinas a doctissimis conscribuntur*“ [„Gli spettacoli teatrali... vengono annoverati dai piu dotti fra i riti sacri“ (Spectacolele teatrale... sunt trecute de către cei mai învățați în rândul ritualurilor sfinte) – relatează Augustin⁴.

Res divinae – un asemenea caracter sacru putea avea așadar, ceea ce ar corespunde sportului și infatuării sportive plebeiene din zilele noastre. În tradiția elenistică instituția jocurilor mai importante a avut o strânsă corelație cu ideea luptei puterilor olimpice, eroice și solare împotriva forțelor oarbe ale naturii. Jocurile pitice organizate la Delfi aminteau de triumful lui Apollo asupra balaurului Piton, precum și de victoria acestui zeu boreal obținută în întrecerea cu ceilalți zei. Jocurile olimpice mai erau puse în corelație cu ideea triumfului sturpei cerești asupra sturpei titanilor⁵. Herakles, semizeul aliat al Zeilor Olimpici în lupta acestora împotriva titanilor, ar fi fost acela care prin isprăvile sale ce i-au adus nemurirea ar fi pus bazele jocurilor olimpice⁶ smulgând, în mod simbolic, din pământul Nordicilor măslinul cu ale cărui ramuri erau încununăți învingătorii⁷. Jocurile olimpice aveau un caracter strict bărbătesc. Femeilor le era interzis cu desăvârșire să asiste la aceste jocuri. În altă ordine de idei, credem că nu era ceva întâmplător faptul că în circurile romane apăreau niște numere și niște simboluri sacre: și anume numărul *trei* – în *ternae summitates metarum* [le tre mete estreme (cele trei ținte extreme)] și în *tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus* [tre are per le divinități grandi, potenti, forti (trei altare pentru cele trei divinități mari, puternice, tari)] pe care Tertulian⁸ le pune în

legătură cu marea Triadă din Samothrace; numărul *cinci*, în cei *cinci spatia* ai circuitelor dominațiene; numărul *doisprezece* corespunzând zodiacului și numărului porților prin care intrau carele la începutul imperiului; numărul *șapte*, corespunzând numărului jocurilor – *ludi* – anuale din vremea republicii, numărului altarelor dedicate zeilor planetari – altare dintre care cel mai mare era cel în formă de piramidă a soarelui din Circus Maximus⁹, precum și numărului total al tururilor din care se compunea fiecare cursă completă, și numărului „ouălor” și „delfinilor” sau „tritonilor” care se aflau în fiecare din acești *șapte curricula*¹⁰. Dar – așa cum a relevat Bachofen – oul și tritonul se refereau în mod simbolic la dualitatea fundamentală a puterilor lumii: „oul” reprezintă materia generatoare care cuprinde în sine orice potențialitate – în timp ce „tritonul” sau „calul marin”, vietate sfântă a lui Poseidon-Neptun și reprezentare frecventă a valului, exprima pe această cale aceeași putere dătătoare de viață falico-telurică; drept care, potrivit unei tradiții menționate de Plutarh, în apele Nilului ar fi luat naștere puterea de fecundare a masculului primordial care a fertilizat-o pe Isis, imaginată drept pământ al Egiptului. De altfel această dualitate s-a reflectat în aceeași situație a locului antic a desfășurării atât a acelor *ludi* cât și a așa-ziselor *equirria*; pe valea cuprinsă între colinele Aventino și Palatino – vale sfântă, vale a Murciei, una din divinitățile feminino-telurice – Tarquinius a poruncit să se construiască circuitul său; iar pistele așa-ziselor *equirria* plecau din apele Tibrului și aveau drept punct final, *metae*, niște săbii înfipte în Câmpul lui Marte¹¹. Așadar: niște simboluri eroice și bărbătești la sfârșit, a *τέλος* la început, iar de jur împrejur elementul feminin și material al generării: apa curgătoare sau pământul sacru al unor divinități ctonice.

În acest fel acțiunea se încadra între niște simboluri materiale ale unor semnificații superioare care să facă în așa fel încât „metoda și tehnica magică” ascunse în acele *ludi*¹² – jocuri care începeau întotdeauna prin sacrificii solemne și care au fost folosite adeseori pentru a se invoca puterile divine în situațiile de primejdie națională – să aibă o eficacitate cât mai mare. Impetuozitatea cailor, ameteala dată de cursa nebună, de-a lungul a *șapte* tururi, spre victorie – cursă comparată, pe alt plan, cu aceea a soarelui și dedicată soarelui¹³ – reaminteau misterul fluidului cosmic emanat în „ciclul generării” potrivit ierarhiei planetare. Fapt care trebuia pus în corelație cu semnificația generală a „sacrificiului” și mai apoi cu uciderea rituală a calului învingător, drept ofrandă adusă zeului Marte; iar puterea eliberată în acest fel părea să fi fost – în viziunea romanilor – favorabilă obținerii unor recolte bune, *ad frugum eventum* [per il buon esito del raccolto (să avem o recoltă bună)]. De altfel, acest sacrificiu putea fi considerat drept corespondența celui *ashvamedha* indo-arian care la origine era un ritual magic menit să obțină puterea, care ritual se săvârșea în împrejurări deosebite cum ar fi fost momentul intrării în război sau cel de după o victorie. Ritualul era săvârșit de doi călăreți care intrau unul pe poarta dinspre răsărit și celălalt pe poarta dinspre apus pentru a se angaja într-o luptă pe viață și pe moarte și călăreții purtau culorile celor două facțiuni, culori care erau tot acelea pe care le avea oul cosmic orfic, adică albul – ce simboliza iarna și roșul – ce simboliza vara sau, mai exact, o culoare – puterea ctonio-lunară și cealaltă – puterea cresco-solară¹⁴ și prin aceasta se evoca lupta dintre cele două mari puteri ale elementelor naturii. Fiecare țintă, *meta sudans*, era considerată drept „vie” – *λίθος ἔμψυχος*; iar altarul ridicat pentru zeul Consus – un spirit rău care stătea în așteptarea sângelui vărsat în jocurile pline de cruzime sau *munera* – într-o parte a circuitului, altar care era descoperit numai cu ocazia jocurilor, apărea drept punct de plecare al forțelor întunericului, la fel ca în cazul celui *puteal* etrusc cu care se afla în corespondență evidentă¹⁵. Dar în partea de sus se aflau niște statui ale unor divinități triumfale care trimiteau cu gândul

la principiul opus, ceresc, astfel încât cercul se transforma, într-o anumită privință, într-un conciliu al numen-ilor – *daemonum concilium*¹⁶ – a cărui prezență invizibilă era de altminteri, statuată în mod ritual de niște scaune lăsate goale¹⁷. Astfel încât pe de o parte acțiunea părea a se desfășura într-o întrecere athletică sau scenică, iar pe de altă parte trecea pe planul unei evocări magice care presupunea un risc real într-o ordine mai vastă decât cea a participanților la acele *certamina*, a căror victorie reinnoia, înviora în individ și în colectivitate acea putere cerească ce domina forțele întunericului. Jocurile așa-zise *ludi apollinari* au fost create cu ocazia războaielor punice, în scopul apărării împotriva pericolului prevestit de oracol. Și au fost reluate pentru a se invoca ajutorul împotriva unei ciume, iar mai apoi s-au desfășurat în mod periodic. În preludiul jocurilor, în așa-zisa „pompa“, erau plimbate în care anume adaptate – *tensae* – de la Campidoglio și până la circ, atributele – *exuviae* – zeilor capitolini protectori ai romanității și mai cu seamă acele *exuviae Jovis Optimi Maximi* [și trofei di Giove Ottimo Massimo (trofeele lui Iupiter Zeul Zeilor)] care reprezentau și însemnele *imperium*-ului, ale victoriei: fulgerul, sceptrul cu acvilă, coroana de aur. Aceasta ca și cum însăși puterea ascunsă a stăpânirii romane ar fi trebuit să asiste la acele manifestări organizate în onoarea ei – *ludi romani* – sau ar fi trebuit să ia parte la ele. Magistratul desemnat să conducă jocurile se afla în fruntea cortegiului purtând simbolurile divine cu aerul unui *triumfător*; era înconjurat de suita sa și un sclav îi ținea pe cap o coroană din frunze de stejar împodobită cu aur și diamante. S-ar putea ca în perioada de început a jocurilor, cvadriga să nu fi reprezentat decât atributul lui Iupiter și în același timp un semn distinctiv al regalității triumfale drept care o străveche cvadrigă de origine etruscă păstrată într-un templu capitolin era considerată de romani drept o garanție a prosperității lor viitoare¹⁸.

Este lesne de înțeles atunci faptul că dacă jocurile nu se desfășurau potrivit rânduielilor tradiției acel lucru însemna nesocotirea unui ritual sacru; dacă reprezentarea era tulburată de vreun incident sau întreruptă din cine știe ce cauză și dacă ritualurile legate de desfășurarea acesteia erau încălcate, acest lucru era semn de nenorocire și de blestem în care caz jocurile – *ludi* – trebuiau să fie reluate pentru a se „îmbuna“ puterile divine¹⁹. Și dimpotrivă, așa cum spune o cunoscută legendă, atunci când populația luată prin surprindere de un atac al dușmanilor părăsise jocurile pentru a pune mâna pe arme, atunci a avut ocazia să vadă cum dușmanii fuseseră puși pe fugă de o forță supranaturală care s-a dovedit a fi cea a ritualului reprezentăției dedicate lui Apollo, ritual care nu fusese întrerupt între timp²⁰. Și dacă jocurile erau dedicate adesea unor „Victorii“ înțelese drept niște personificări ale forței triumfale, scopul acestor jocuri era de fapt de a reinnoi vigoarea și prezența acestor forțe. Considerând lucrurile pe această bază – și referindu-ne îndeosebi la acei *certamina* și acei *munera* – vom înțelege și faptul că învingătorul putea să fi avut un caracter divin, să fi fost o încarnare trecătoare a unei divinități. În orașul Olimpia, învingătorul, în clipa triumfului părea a fi încarnarea unui Zeus local și, în aceeași ordine de idei, vorbele adresate gladiatorului victorios au trecut în străvechea liturghie creștină: εις αἰῶνα ἀπ αἰῶνος²¹.

De fapt aici ar trebui să ne întrebăm cam ce valoare putea avea o asemenea acțiune pentru individ lăsând la o parte valoarea de ritual și de magie pe care o avea pentru comunitate. În această privință ar fi necesar, mai mult sau mai puțin, să repetăm cele spuse în legătură cu războiul sfânt și anume că înfierbântarea eroică – dirijată în mod ritual – dată de luptă și de victorie devenea o imitație în comparație cu acel elan mai nobil și mai pur care-l face pe cel inițiat să învingă moartea. În acest fel se explică dese referiri la *certamina*, la *ludi*, jocurile cercului, și la imaginile învingătorilor care-și află locul în arta

funerară clasică; toate acestea fixau în mod analogic cea mai mare speranță a mortului, reprezentau sensibilizarea tipului de acțiune cel mai potrivit în măsură să-l facă să învingă lumea de dincolo – tărâmul lui Hades – și să obțină, potrivit tradiției acțiunii, gloria unei vieți nemuritoare. Astfel că într-o întreagă serie de sarcofage, de urne funerare și de basoreliefuri clasice se întâlnesc în mod frecvent imagini ale unei „morti triumfale”: Victorii înaripate deschid porțile tărâmului celuilalt sau poartă medalionul defunctului și îi susțin acestuia pe cap coroana pururi verde care încunună capul celor inițiați²². În Grecia, în ceremoniile pindarice prin care se slăvea divinitatea luptătorilor biruitori, Enagogii și Promachii erau reprezentați în chip de divinități mistice care călăuzeau sufletele spre nemurire. Și invers: în orfism, orice victorie, Nike, devine simbolul biruinței sufletului asupra trupului, iar cel ce dobândise inițierea era numit „erou”, erou al unei lupte dramatice și fără de răgaz. Ceea ce în mit era expresia unei vieți eroice era luat drept model de viață orfică; drept care în imaginile sepulcrale Hercule, Teseu, Dioscurii, Ahile și așa mai departe sunt denumiți inițiați orfici: *σπορτός*, *militia* - oștirea – este denumită ceata celor inițiați și *μυστισπορτός* – sacerdotul care inițiază este numit sacerdotul ritualurilor misterioase. Asociația de idei reprezentând lumina, victoria și inițierea se întâlnește în numeroase monumente elenice împodobite cu imagini. Helios – soarele pe punctul de a răsări sau Aurora este și Nike și posedă carul triumfal; iar Nike este și Teletè, Mystis și alte divinități sau personificări ale renașterii transcendente²³. Trecând de la aspectul simbolic și ezoteric la cel magic trebuie să arătăm că întrecerile și dansurile războinice care se desfășurau în Grecia la moartea eroilor (manifestări cărora la Roma le corespundeau jocurile – *ludi* – ce însoțeau funeraliile oamenilor importanți) aveau drept scop trezirea unei puteri mitice mântuitoare care să-i însoțească și să-i întărească pe eroi în momentul critic al săvârșirii din viață. Iar cultul eroilor reproducea întocmai manifestările organizate la funeraliile eroilor²⁴.

Toate acestea reprezentau un exemplu caracteristic de civilizație tradițională înțeles nu prin prisma contemplației, ci a acțiunii, a acțiunii ca spirit și a spiritului ca acțiune. Iar în cazul Greciei am amintit faptul că în orașul Olimpia acțiunea ca „jocuri” a îndeplinit o funcție unificatoare mai presus de individualismul Statelor și a orașelor, funcție asemănătoare celei care și-a făcut simțită prezența, bunăoară, în acțiunea de „război sfânt” în fenomenul supranațional al Cruciadelor și în spațiul islamic în perioada primului Califat.

Și nu se poate spune că lipsesc elementele necesare pentru a se sesiza aspectul mai profund al acestor tradiții. S-a relevat faptul că în antichitate noțiunile de suflet, de dublură-sosie sau spirit, apoi de Furie sau Erinie și în sfârșit noțiunea de zeiță a morții sau de zeiță a victoriei se contopeau adesea într-o noțiune unică în așa fel încât să se statornicească ideea unei divinități care este în același timp o zeiță a luptelor și un element transcendental al sufletului omenesc²⁵.

Acest lucru este valabil, bunăoară, pentru cele două noțiuni de *fylgja* (nordică) și de *fravashi* (iranică). Noțiunea de *fylgja* care înseamnă literalmente, „însoțitoare” a fost concepută ca o entitate spirituală care sălășluiește în orice om și care poate fi percepută în niște momente deosebite cum ar fi clipa în care se moare sau cea a unui pericol de moarte. Această noțiune se confundă cu cea de *hugir* care echivalează cu cea de suflet dar care reprezintă în același timp și o putere supranaturală – *fylgjukoma* – spirit fie numai al individului fie al întregului neam al acestuia (*kynfylgja*). Dar acea *fylgja* se prezintă adeseori drept un echivalent al *walkyriei*, concepută aceasta din urmă, ca o entitate a „destinului” care-l călăuzește pe individ la victorie și la moartea eroică²⁶. Același lucru este valabil întrucâtva și în cazul acelor *fravashi* din vechea tradiție iranică; acestea erau zeițele

înfricoșătoare ale războiului care aduceau noroc și izbândă²⁷ și mai reprezentau și „puterea lăuntrică a fiecărui om, cea care-l susține și care face ca el să se nască și să viețuiască” așa „ca sufletul mortului care suflet continuă să existe și este divinizat” în raport cu puterea mistică a neamului, așa ca în concepția hindusă a acelor *pitr* și în cea latină a manilor²⁸.

În legătură cu acest fel de viață a vieții, cu puterea profundă a vieții care se află în spatele trupului, precum și cu modurile conștiinței desăvârșite am mai vorbit deja. Dar trebuie să scoatem în evidență faptul că spiritul sau dublura transcende orice formă personală, individuală în care se manifestă, drept care trecerea bruscă de la starea obișnuită a conștiinței individualizate la starea definită de spirit ca atare ar avea, în general, semnificația unei crize, a unui element distructiv și aceste ultime două se înregistrează efectiv, o dată cu moartea. Dacă admitem că în anumite împrejurări așa-zisa dublură poate năvăli – ca să spunem așa – în Eu și-l poate determina pe acesta să simtă totul potrivit transcendenței ei distructive, atunci se dezvăluie prin sine însuși sensul primei asimilări dintre cele amintite mai sus; drept care așa-zisa dublură sau spiritul omului și divinitatea morții care își face simțită prezența – ca o walkyrie – în clipa morții sau în clipa pericolului de moarte se contopesc, devin unul și același lucru. În asceza de tip religios și mistic, „mortificarea”, renunțarea la Eu, înflăcărea dedicării credinței în Dumnezeu reprezintă mijloacele preferate prin care se încearcă provocarea crizei menționate adineauri precum și depășirea acestei crize. Dar noi știm că, potrivit celeilalte căi, mijlocul prin care se poate ajunge la o astfel de situație este înflăcărea activă, trezirea elementului „acțiune”, a acțiunii în stare pură. Metoda sfântă folosită pentru a atrage și a revela niște lucruri prin intermediul exaltării sufletului, al divinității și puterilor invizibile a fost metoda *dansului*, exprimat în niște forme inferioare, dans care era subiectul unor manifestări de tip orgiac, șamanic, bahic, menadic, coribantic. Și la Roma au existat dansuri sfinte sacerdotale în ipostaza acelor Lupercalii și Arvalii iar laitmotivul imnului acestora din urmă: „Ajută-ne Marte, dansează, dansează!” dezvăluie deja legătura existentă între dans și război, război care era apanajul lui Marte²⁹. Vieții individului, viață ce țâșnise din ritm, i se adăugase o altă viață, ca o prelungire abisală a celei dintâi; iar larii – în chip de *lares ludentes* sau Cureți³⁰ – Furiile și Eriniile, entitățile spirituale sălbatice care au atribute asemănătoare celor ale lui Zagreus – „Marele-vânător-căruia-nu-i-scapă-nimic” reprezintă dramatizările acestei vieți. Acestea sunt așadar, niște forme în care se prezintă spiritul în înfricoșătoare și activa lui transcendență. Acele *ludi* și *munera* și jocurile sacre se situează pe o treaptă superioară – mai presus chiar decât războiul. În ameteala lucidă a pericolului și în elanul eroic ce-l cuprind pe individ în dorința intensă a victoriei (în jocuri *ludi* – dar mai ales în război) individul știe, recunoaște că a trăit o experiență asemănătoare; iar verbul *ludere* – a juca, a sărbători – pare să cuprindă în sine, etimologic vorbind³¹ ideea de a „dezlega”, de a elibera, ce trebuie raportată în mod ezoteric la virtutea – caracteristică întrecerii luptei – de a rupe legătura individuală și de a da frâu liber forțelor profunde. De aici și ideea următoare care derivă din cea de mai sus: și anume aceea potrivit căreia așa-zisa dublură și zeița morții nu numai că sunt aidoma Furiilor sau Eriniilor dar sunt aidoma și zeitelor războiului precum și walkyriilor – fecioare impetuoase ale luptelor, care bagă spaima în dușmani, *herfjöturr*, și aidoma acelor *fravashi* – „însăpământătoare, atotputernice și care atacă năvalnic”.

Dar acestea se transformă în ultimă instanță și în zeițe, așa ca Victoria sau Nike, în *Victoria*, în *lar martis et pacis triumphalis*, în larii care la Roma erau considerați drept semizeii care au întemeiat orașul și au pus bazele Imperiului³². Această transformare ulterioară îi corespunde îndeplinirii cu succes a unor asemenea experiențe. Așa cum așa-

zisa dublură reprezintă puterea neobișnuită a stării latente în raport cu conștiința externă; așa cum zeița morții dramatizează senzația manifestării acestei puteri ca principiu de criză a însăși esenței Eului desăvârșit; așa cum Furiile sau Eriniiile sau acei *lares ludentes* reflectă maniera specială de a se dezlănțui a acestui Eu – tot așa zeița Victoria și acel *lar victor* exprimă triumful asupra acestui Eu, faptul de a „deveni unul din cei doi”, trecerea triumfală la starea aflată dincolo de pericolul extazelor și al dezmembrărilor de orice fel tocmai în toiul acțiunii.

De altfel, acolo unde manifestările spiritului se desfășoară – spre deosebire de ceea ce se întâmplă în domeniul ascezei contemplative – în cadrul unor acțiuni și fapte reale, în acel caz între elementul fizic și cel metafizic, între vizibil și invizibil se poate stabili un paralelism și acele manifestări pot reprezenta o parte opusă, ascunsă, a unor acțiuni războinice sau de întrecere încununată de izbândă. Atunci victoria materială devine evidența unui fapt spiritual corespunzător care a determinat această victorie de-a lungul unor drumuri deschise de energiile care leagă interiorul de exterior; fapt care apare drept semnul real al unei inițieri și al unei manifestări mistice evidente înregistrate în acel punct. Războinicul, conducătorul care înfrunta în mod material Furiile și Moartea se lupta cu acestea în același timp în interior, în spirit și acestea îi apăreau drept niște emergente periculoase ale unor puteri ale naturii abisale a spiritului. Învingând aceste puteri el obținea victoria definitivă³³. De aceea în tradițiile clasice orice victorie dobânda adeseori și un caracter sacru; iar în *imperator*, în erou, în conducătorul învingător aclamat pe câmpul de luptă – ca și în cel ce învingea în jocurile sacre, *ludi* – își făcea simțită prezența, în mod brusc, o putere mistică ce avea darul să-l transforme pe erou, să-l înalțe dincolo de condiția umană. Unul din obiceiurile războinicilor romani – susceptibil de o semnificație ezoterică – era acela de a-l purta pe învingător pe scuturi. De fapt, încă de pe vremea lui Ennius scutul a fost asimilat cu bolta cerească – *altisonum coeli chupeum* – și în templul lui Jupiter olimpiianul era venerat ca un obiect sacru. În secolul al treilea, la Roma, titlul de „*imperator*” s-a confundat cu cel de „învingător”; iar ceremonia triumfală era mai mult decât un spectacol militar, era o ceremonie sacră întru slava celui mai mare zeu capitolin. Învingătorul apărea ca o imagine vie a lui Jupiter și se ducea să depună în mâinile acestui zeu laurii triumfali ai victoriei obținute. Carul triumfal era un simbol al cvadrigei cerești a lui Jupiter și semnele distinctive ale conducătorului corespundeau celor ale zeului³⁴. Simbolistica unor „victorii”, walkyrii și alte entități asemănătoare care călăuzesc spre „ceruri” sufletele războinicilor căzuți în luptă sau simbolistica unui erou biruitor care primește – așa ca Hercule – de la Nike coroana hărăzită celor ce contribuie la trăinicia spiritului olimpic, aceste simbolistici devin cât se poate de clare și completează cele spuse în legătură cu războiul sfânt; și se încadrează în ordinea unor tradiții în care victoria dobândește o semnificație de nemurire asemănătoare celei a inițierii și apare drept o mediatore fie a împărtășirii transcendenței fie a manifestării acestei transcendențe într-un corp potențial. Și acest principiu trebuie să fie asociat cu ideea islamică potrivit căreia războinicii uciși în „războiul sfânt” – *jihad* – nu ar fi niciodată morți cu adevărat³⁵.

Și o ultimă precizare. Victoria unui conducător a fost adeseori considerată de romani drept o divinitate – *numen* – independentă, a cărei viață misterioasă constituia centrul atenției unui cult special. Și acesteia îi erau dedicate serbări, jocuri sacre, ritualuri și sacrificii având drept scop reînnoirea prezenței ei. În legătură cu acestea cel mai răspândit exemplu este cel cunoscut sub numele de *Victoria Caesaris*³⁶. Fapt e că exista credința potrivit căreia orice victorie – dat fiind că echivala cu o acțiune inițiativă sau „de sacrificiu” – dădea naștere unei ființe disociată de soarta și de caracteristicile omului, ființă

muritoare din care se trăgea, entitate care putea stabili o legătură având niște influențe spirituale deosebite așa ca victoria dobândită de străbunii divini despre care s-a vorbit deja pe larg. Exact ca în cazul cultului legat de străbunii divini, aceste influențe trebuiau să fie confirmate și dezvoltate de niște ritualuri ce acționau potrivit unor legi de afinitate, de analogie. Așa se întâmpla prin excelență în cazul jocurilor și întrecerilor prin care se celebrau acele *victoriae* și *numina*. Regularitatea cu care se desfășura acest cult al întrecerilor, statuată prin lege, putea să-i confere stabilitatea unei „prezențe“ gata să se adauge în mod tainic puterilor poporului pentru a-l călăuzi pe acesta spre un țel „norocos“, pentru a face din niște noi victorii un mijloc care să dezvăluie și să sporească vigoarea victoriei inițiale. Astfel încât la Roma preamărirea lui Cezar trecut în neființă a fost confundată cu aceea a victoriei obținute de el, iar prin jocurile dedicate acelei *Victoria Caesaris* s-a putut vedea în persoana lui Cezar un „învingător perpetuu“³⁷.

Cultul Victoriei, despre care s-a crezut că avea origini preistorice³⁸, poate fi considerat la modul mai general, sufletul tainic al măreției și a acelei *fides* romana. Statuia zeiței Victoria fusese așezată, încă din timpul împăratului August, pe altarul Senatului roman și se obișnuia ca fiecare senator în drum spre locul lui să se ducă la acel altar și să aprindă acolo un dram de tămâie. Puterea aceea tainică părea să conducă în mod invizibil dezbaterile Senatului; și spre acea putere imaginară se întindeau mâinile atunci când i se jura credință unui nou cărmuitor cu ocazia instalării sale și în fiecare an, în ziua de 3 ianuarie, când se rosteau urări solemne de sănătate împăratului și de prosperitate imperiului. Și acesta a fost cel mai tenace cult roman și a fost ultimul care a coborât steagul în fața creștinismului³⁹.

Se poate afirma, pe bună dreptate, că la romani nici o convingere n-a fost mai puternică decât aceea că Roma își datora măreția ei unor puteri divine, drept care îi susțineau sus și tare acea *aeternitas*⁴⁰; că – legat de acest fapt – un război, pentru a fi putut să fie câștigat materializește vorbind, trebuia să fie câștigat, sau măcar să fi fost sporită șansa câștigării lui, prin bunăvoința puterilor divine. După bătălia de la lacul Trasimeno, Fabius le-a spus oștenilor săi: „Vina voastră n-a fost atât aceea de a nu fi avut curaj și pricepere cât mai ales aceea de a fi disprețuit sacrificiile și prezicerile augurilor“⁴¹. Mai exista și credința potrivit căreia un oraș nu putea să fie cucerit decât dacă se acționa în așa fel încât să fie părăsit de zeul lui protector⁴². Nu se pornea nici un război până ce nu se săvârșeau sacrificii și un colegiu special de preoți – acei *fetiales* – avea însărcinarea de a săvârși ritualurile în legătură cu războiul. Baza artei militare a romanilor era aceea de a nu se angaja în luptă dacă zeii nu erau favorabili unei asemenea acțiuni⁴³. Mai înainte vreme Temistocle spusese: „Nu noi, ci zeii și eroii au fost în stare să săvârșească aceste isprăvi“⁴⁴. Astfel că sarcina principală îi revenea încă o dată elementului sacru, *sacrum*. Iar elementele supranaturale erau invocate să sprijine acțiunile omenești, să le insuflă acestora din urmă puterea mistică a *Victoriei*⁴⁵.

După ce am vorbit despre acțiune și despre eroism ca fiind niște valori tradiționale, se cuvine să scoatem în evidență deosebirea existentă între acestea și formele care se pot constata – cu doar puține excepții – în zilele noastre. Deosebirea constă, încă o dată, în lipsa în cea de a doua categorie – cea a formelor – lipsa dimensiunii transcendentei, deci a unei orientări care, chiar atunci când nu este determinată de instinctul pur și de o pornire oarbă, nu duce la nici o „deschidere“, ba dimpotrivă, dă naștere unor calități care-i conferă putere doar aceluși „Eu fizic“ ce se remarcă printr-o jalnică strălucire. În ceea ce privește valorile ascetice în sens restrâns, avem de a face aici cu un factor de diminuare care face ca asceza să-și piardă orice element de iluminare în trecerea de la conceptul de *ascetică*

la cel de *etică*, mai ales în raport cu doctrinele morale cum ar fi cea kantiană și, în parte, cea stoică. Orice morală – în cazul că este vorba despre formele superioare ale acesteia, adică despre așa-zisa morală autonomă – nu este altceva decât o asceză laicizată. Dar în această situație ea nu mai este decât un ciot care supraviețuiește și care nu mai are nici un fel de bază adevărată. Și în acest fel critica „spiritelor libere” moderne, până la Nietzsche, a fost ceva ca o joacă de copii în ceea ce privește valorile și imperati­vele moralei numită, în mod impropriu, tradițională (impropriu deoarece, repetăm acest lucru, într-o civilizație tradițională nici măcar nu exista o morală ca sferă autonomă). Era necesar așadar, să se coboare la un nivel mai jos; astfel încât să se treacă de la o morală „autonomă”, categoric imperativă, la o morală pe bază utilitaristă și „socială”, afectată ca atare de o relativitate și de o contingență fundamentale.

La fel ca asceza în general, tot așa și eroismul și acțiunea, atunci când nu au drept scop să călăuzească personalitatea spre adevăratul ei centru, atunci nici eroismul și nici acțiunea nu mai reprezintă nimic din ceea ce le-a preamărit în lumea Tradiției, ci doar o „structură” care începe și se termină în om și care structură, luată ca atare, nu are un sens sau o valoare situate dincolo de senzație, de exaltare, de frenezia impulsivă. Acesta este, aproape fără excepție, cazul cultului modern al acțiunii. Chiar dacă totul nu se reduce decât la o cultură de „reflexe”, la un control aproape sportiv al unei reacții elementare care fac în așa fel încât – dată fiind mecanizarea până la ultima limită a varietăților moderne ale acțiunii – încât războiul în prima linie să fie aproape inevitabil⁴⁶ oriunde s-ar face niște experiențe în legătură cu valoarea-limită cu care-și hrănește individul mintea în mod incestuos; ba chiar planul se schimbă adesea la niște forțe colective subpersonale cărora „exaltările” legate de eroism, sport și acțiune le favorizează încarnarea.

În epoca modernă mitul eroic pe bază individualistă, voluntaristă și „supermistică” reprezintă o deviație periculoasă. Pe baza unui astfel de mit, individul, „o dată ce i-a fost luată orice posibilitate de dezvoltare extraindividuală și extraumană, își însușește în mod diabolic principiul modestei sale voințe fizice drept punct de referință absolut și atacă fantasma externă cramponându-se de aceasta cu exacerbarea Eului său. Iar cel care constată, nu fără ironie, această nebulie molipsitoare, jocul acestor bieți indivizi mai mult sau mai puțin eroici, își amintește de sfaturile lui Confucius potrivit cărora „este de datoria fiecărui om rațional să păstreze viața în vederea sporirii singurelor posibilități pentru care omul se dovedește a fi vrednic de a fi numit om⁴⁷. Fapt e că omul modern are nevoie, așa ca de un soi de drog, de astfel de forme de acțiune, forme degradate sau profanate; are nevoie de acestea pentru a eluda sensul golului interior, pentru a se percepe pe el însuși, pentru a afla în niște senzații exasperate surogatul unei adevărate semnificații a vieții. Avem de a face aici cu un fel de neliniște tetanică care depășește orice limită, neliniște care crește mereu și generează alte și alte surse de beție a simțurilor și de buimăceală și această neliniște reprezintă una din caracteristicile „epocii obscure” occidentale.

Mai înainte de a merge mai departe, vom mai vorbi despre un aspect al spiritului tradițional care se interferează cu domeniul dreptului și care se referă, în parte, la punctele de vedere deja expuse. Este vorba aici despre ordalii, despre așa-zisele „judecăți ale lui Dumnezeu”.

S-a întâmplat adeseori să se recurgă la experimentul constituit dintr-o acțiune hotărâtoare – *experimentum crucis* – proba adevărului, a dreptății sau a nevinovăției. Așa cum dreptății i-a fost recunoscută în mod tradițional o origine divină, tot așa și nedreptatea a fost considerată drept o încălcare a legii divine ce putea fi recunoscută după un semn lăsat de o acțiune omenească anume efectuată. Putem aminti aici obiceiul

germanic de a „citi“ în rezultatul probei armelor voința divină în sensul unei forme deosebite de oracol mediate tocmai prin acțiune; și asemănătoare acestei idei era cea care a stat inițial la baza obiceiului duelului. Acest lucru, care a plecat de la principiul *de coelo est fortitudo* [la forța vine dal Cielo (puterea vine din Cer)] (*Annales Fuldenses*) s-a extins uneori la nivelul Statelor și națiunilor aflate în conflict. Chiar și bătălia de la Fontenoy (841 după Hristos) a fost considerată drept o „judecată a lui Dumnezeu“ menită să hotărască asupra dreptății în cazul celor doi frați ce revendicau, fiecare pentru sine, moștenirea tronului lui Carol cel Mare. Iar atunci când o bătălie se purta în acest spirit, însemna că aceasta se supunea unor norme speciale: așa, de exemplu, îi era interzis învingătorului să jefuiască în chip de pradă de război și să exploateze succesul din punct de vedere strategic și teritorial, iar cele două părți trebuiau să se îngrijească în mod egal de morți și de răniți. Dar, potrivit concepției generale care s-a păstrat până în toată perioada războiului franco-carolingian, chiar dacă se făcea abstracție de ideea conștiință de o „probă“, victoria sau înfrângerea erau interpretate ca fiind niște semne „de sus“ în ceea ce privea dreptatea sau nedreptatea, nevinovăția sau vina⁴⁸. Grație legendei care relatează despre lupta dintre Roland și Ferragus, precum și unor motive asemănătoare ale literaturii cavalecești, putem vedea faptul că în Evul Mediu se recurgea la proba armelor până și în cazul credinței celei mai sincere.

În alte cazuri, experimentul acțiunii a constatat în provocarea unui fenomen extra normal. Acest lucru a fost valabil pentru antichitatea clasică: așa de exemplu, este cunoscută tradiția romană potrivit căreia o vestală bănuită de sacrilegiu trebuia să-și dovedească nevinovăția cărând cu ciurul apă din Tibru. Și nu apare neapărat drept o formă degenerescentă ce a supraviețuit printre sălbatici acel obicei de a-l sili pe cel presupus a fi vinovat – și care nega acest lucru – să înghită o substanță otrăvitoare sau un vomitiv puternic care dacă își făceau efectul dovedeau vinovăția acuzatului. În Evul Mediu european asemenea ordalii figurau nu numai în practica judiciară laică, ci și în cea a clerului, iar călugării și până și episcopii au acceptat un asemenea criteriu pentru a demonstra adevărul celor afirmate de ei în materie de doctrină⁴⁹. Însăși tortura, concepută ca un mijloc de anchetă, a avut în origine legătura cu ideea de „judecată a lui Dumnezeu“; și se credea că adevărul, dreptatea, dacă existau, se revelau prin puterea aceea magică; după cum se credea că nici o tortură nu putea fi în stare să anihileze puterea înteroară a unui nevinovat și a unuia care afirma adevărul.

Este cât se poate de evidentă legătura tuturor acestora cu caracterul mistic al „victoriei“ sesizat de Tradiție. Prin aceste probe – inclusiv cea a armelor – se credea așadar că se „chema Dumnezeu“ drept martor pentru a se obține de la el un semn supranatural care să fi folosit drept judecată. De fapt, de la asemenea reprezentări teiste naive se poate ajunge la forma cea mai pură a ideii tradiționale potrivit căreia adevărul și dreptatea, justiția, apar în ultimă instanță ca o manifestare a unei ordini metafizice concepute ca o realitate de care o evocă năzuința de adevăr și de dreptate din individ. Ideea de supralume ca o realitate superioară, mai presus de legile naturii este în măsură să se manifeste aici pe pământ ori de câte ori individul îi deschide calea, cu condiția ca individul să i se încredințeze cu totul și în mod despersonalizat potrivit spiritului de adevăr și a unor stări psihice determinate (starea eroico-luptătoare despre care s-a mai vorbit, care „eliberează“ sau încordarea extremă dată de proba și de pericolul înfruntat); stări menite – ca să spunem așa – să deschidă mărginitele circuite omenești unor circuite mai vaste care să includă posibilitatea unor rezultate neobișnuite, miraculoase în aparență; iar ideea amintită mai sus este menită să explice sensul adevărat al unor tradiții și obiceiuri ca acelea despre care

s-a vorbit și care se înscriu în ordinea în care adevărul și realitatea, puterea și dreptul, victoria și justiția formau un singur tot ce avea drept adevărat centru de greutate supranaturalul.

Aceste considerații apar însă drept curată superstiție oriunde „progresul” a privat sistematic virtuțile omenești de orice posibilitate de a se încadra în mod obiectiv într-o ordine superioară. Atunci când puterea omului este concepută ca fiind la fel cu aceea a unui animal, ca fiind o facultate de acțiune mecanică a unei ființe pe care n-o leagă nimic de ceea ce transcende condiția de individ, atunci experimentul forței nu mai poate însemna evident nimic, iar rezultatul oricărei întreceri, oricărei lupte devine un lucru contingent fără vreo legătură cu o ordine de „valori”. Atunci când se pierde convingerea potrivit căreia în India ariană „pământul se baza pe ideea de adevăr” – *satyena uttabhita bhumi*; când se pierde orice percepție a acelor „valori” de care am amintit ca fiind niște apariții obiective – aproape fizice am putea spune – ale suprarealității printre urzile contingentei, atunci este firesc să ne întrebăm cum au putut adevărul, dreptul, justiția să aibă influență asupra determinismului fenomenelor și a faptelor, determinism despre care știința a declarat până mai ieri că nu este susceptibil de modificări⁵⁰. Niște trănčăneli de avocați chitibușari și niște laborioase disecări de coduri și de paragrafe de legi „egale pentru toți” pe care Statele laicizate și plebele cu sceptru și coroană le țin la mare preț, toate acestea s-ar voi în măsură să hotărască în legătură cu adevărul și cu dreptatea, cu vinovăția sau nevinovăția. Iar acea impresionantă siguranță cu care omul Tradiției – înarmat cu credința și cu sabia – înfrunta în mod curajos și superindividual nedreptatea; și acea putere spirituală de neclintit, aproape supranaturală, care-l anima *a priori*, putere ce nu putea fi răpusă nici de cea a elementelor și legilor naturii – ei bine, acestea sunt considerate drept „superstiții”.

Destrămarea lumii Tradiției este urmată de o răsturnare de valori. Și de ce altceva ar putea fi vorba atunci când lumea modernă face din „realism” o profesiune de credință și pare să reia ideea identității victoriei și dreptului cu principiul: „puterea face dreptul”. Fiind aici vorba despre putere în sensul cât se poate de material, ba chiar în sensul războiului în formele sale cele mai noi, în sens de-a dreptul în *spiritul principiului zoroastriat al răului Angra-Mainyu* dat fiind că potențialul tehnic și industrial a devenit în acest domeniu factorul absolut hotărâtor; și din moment ce în lumea actuală este vorba despre toate cele înșirate mai sus, a vorbi despre „valori” și despre drept este retorică goală. Dar tocmai o asemenea retorică este vehiculată, o retorică cu fraze mari și cu ipocrite proclamări de principii ca mijloc aditiv în sensul unei brutale dorințe de putere. Și acesta este un aspect deosebit al răsturnării generale a valorilor din ultima vreme despre care vom mai vorbi, de altfel, la momentul potrivit.

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *L'uomo ricercatore e giocatore* (Omul ca cercetător și jucător), Red, Como, 1993.
 G. Dumézil, *Feste romane* (Sărbători romane), Il Melangolo, Genova, 1989.
 J. Evola, *La dottrina aria di lotta e vittoria* (Doctrina ariană despre luptă și victorie), Edizioni di Ar, Padova, 1992.
 J. Huizinga, *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milano, 1983.

19. Spațiul – Timpul – Pământul

În cele scrise până acum am atras atenția asupra faptului că omul Tradiției și omul modern nu se deosebesc numai prin mentalitate și prin tipul civilizației lor. Deosebirea constă și în posibilitățile experienței, a modului în care se trăia experiența lumii naturii, deci categoriile percepției și relația fundamentală dintre Eu și non Eu. Așadar în percepția omului Tradiției, spațiul, timpul și cauzalitatea au avut un caracter cât se poate de diferit de cel perceput de omul din vremurile mai noi. Greșeala așa-zisei gnoseologii (sau teoria cunoașterii) începând cu Kant este aceea de a fi crezut că aceste forme fundamentale ale experienței umane atât de cunoscute omului modern au fost mereu aceleași. Numai că și în această privință se poate constata o transformare profundă conformă cu procesul general involutiv. Ne vom limita aici doar la a examina această deosebire în ceea ce privește spațiul și timpul.

În ceea ce privește timpul, am precizat încă din introducere, un lucru esențial: și anume acela că *timpul civilizațiilor tradiționale nu este un timp „istoric” liniar*. Categoria de timp, evoluția, este în corelație cu un element mai presus de timp a cărei percepție este transformată spiritualicește.

Pentru a lămuri acest lucru trebuie să stabilim ce anume înseamnă timpul în zilele noastre. Acesta reprezintă ordinea simplă, ireversibilă, a unor întâmplări succesive. Părțile sale componente sunt omogene, nediferențiate unele față de altele și prin aceasta, măsurabile așa ca o cantitate. Mai mult, există o deosebire între „mai înainte” și „după aceea” (trecut și viitor) față de un punct de referință cu totul relativ (prezentul). Dar faptul de a fi un trecut sau un viitor într-un moment sau altul al timpului, nu-i conferă nici o calitate specială unei anumite întâmplări; o leagă pe aceasta de o anumită dată și atât. Există, în sfârșit, un fel de indiferență reciprocă între timp și conținuturile lui. Temporalitatea acestor conținuturi înseamnă doar faptul că ele sunt duse de un curent continuu, care curent nu o ia niciodată înapoi și în care orice punct este mereu diferit, deși este totodată și mereu același față de oricare altul. În concepțiile științifice mai noi – cum ar fi acelea ale lui Minkowski sau Einstein – timpul își pierde până și acest caracter. Aceasta pentru că se vorbește despre relativitatea timpului, a timpului ca fiind cea de „a patra dimensiune a spațiului” și așa mai departe, ceea ce înseamnă că timpul devine o ordine matematică în sine, absolut indiferent față de celelalte întâmplări care pot avea loc într-un moment „de mai înainte” sau într-unul de „după aceea”, în funcție de sistemul de referință ales.

Experiența tradițională privind timpul era de un tip cu totul deosebit. În accepția tradițională, timpul nu reprezenta o cantitate, ci o *calitate*; nu succesiune, ci *ritm*. Timpul nu se scurge în mod uniform și nedefinit, ci se împarte în cicluri, în perioade din care fiecare moment are o *semnificație* a lui și o valoare specifică față de toate celelalte, o individualitate vie și o funcționalitate. Aceste cicluri sau perioade – „marele an” caldeean sau elenic, acel *saeculum* etrusco-latin, eonul iranic, „sorii” azteci, acei *kalpa* hinduși și așa mai departe – reprezintă, fiecare, o dezvoltare completă alcătuind niște unități închise și desăvârșite, identice unele față de celelalte și repetându-se nu se schimbă și nu se

multiplică ci se succed – potrivit fericitei expresii a cuiva – într-un „șir etern“¹.

Dat fiind faptul că era vorba aici despre o stare completă noncantitativă și organică, durata în timp a celui *saeculum* putea avea un caracter labil. Niște durate inegale din punct de vedere cantitativ puteau fi considerate egale o dată ce fiecare din acestea conținea sau reproducea toate momentele tipice unui ciclu. De aceea revin în mod tradițional niște numere fixe – de exemplu șapte, nouă, doisprezece, o mie – care nu exprimă niște cantități, ci niște structuri tipice de ritm drept care pot să orânduiască niște durate diferite materializește dar echivalente în mod simbolic.

Pe această bază, în lumea Tradiției în locul secvenței de timp nedefinită, s-a cunoscut o ierarhie întemeiată pe corespondențele dintre ciclurile mari și ciclurile mici și, la drept vorbind, acest lucru opera o reducere a multiplului la unitatea supratemporală². Dat fiind că micul ciclu îl reproducea întocmai pe marele ciclu, acest lucru deschidea calea participării la niște ordini tot mai vaste, la niște durate eliberate de orice rămășiță de materie sau de contingentă până la a se ajunge – ca să spunem așa – la un fel de *spatiu-timp*³. Prin faptul că a orânduind timpul „de sus“ astfel încât fiecare durată se subîmpărțea în mai multe perioade ciclice ce reflectau o asemenea structură și a asociat cu anumite momente ale acestor cicluri diferite celebrări, ritualuri sau serbări menite să evoce sau să prevadă semnificațiile corespunzătoare, lumea Tradiției a acționat și în această privință în sensul unei eliberări și a unei transfigurări; și a oprit curgerea haotică a apelor; și a creat acea transparență prin fluxul transformării care permite viziunea profunzimii. Faptul că, în aceeași ordine de idei, calendarul – bază a măsurării timpului – a avut în vechime un caracter sfânt și a fost încredințat științei castelor sacerdotale; faptul că anumite ore ale zilei, anumite zile ale săptămânii și mai apoi și anumite zile ale anului au fost considerate drept sfinte prin aceea că erau consacrate anumitor divinități sau erau legate de anumite destine, aceste lucruri nu trebuie să ne mire. De altfel, catolicismul cunoaște – ca o reminiscență a acestor lucruri – un an împânzit de sărbători religioase și de zile marcate de evenimente mai mult sau mai puțin sfinte, în care răsună și acum ecoul acelei străvechi concepții despre timp, potrivită în ritmul ritualului, transfigurată de simbol și alcătuită după chipul și asemănarea unei „istorii sfinte“.

Faptul că în Tradiție, pentru a se stabili unitățile de ritm s-a recurs la stele, la perioadele stelare și mai cu seamă la niște puncte din parcursul soarelui, acest fapt este departe de a întări așa-zisele interpretări „naturaliste“; aceasta pentru că lumea tradițională nu a „divinizat“ niciodată elementele naturii și pe cele ale cerului, ci dimpotrivă, aceste elemente au fost folosite drept tot atâtea subiecte pentru a se exprima în mod analogic niște semnificații divine; semnificații percepute în mod direct de niște civilizații care „nu judecau cerul în mod superficial, precum turma, pășunea“⁴. Astfel că se da crezare și teoriei heliocentrice potrivit căreia soarele ar fi fost centrul și originea unui sistem unitar (care se reflecta în sistemul de notare calendaristică) se stabilea niște interferențe constante și niște corespondențe simbolice și magice între om, univers și realitatea supranaturală⁵. Cele două curbe, de coborâre și de înălțare, ale luminii solare de-a lungul anului se prezintă în realitate drept un motiv cât se poate de potrivit pentru a exprima semnificația, sensul de sacrificiu al morții și al renașterii, ciclul constituit din viața obscură – coborâtoare și cea luminoasă – ascendentă.

Vom mai vorbi în continuare despre tradiția potrivit căreia regiunea care în zilele noastre i-ar corespunde Arcticii, ar fi fost sălașul de baștină al neamurilor ce au dat naștere principalelor civilizații indo-europene. S-ar putea crede că faptul că înghețul arctic ce împarte anul într-o singură noapte și într-o singură zi, a dramatizat peste măsură

experiența cu alternanța solară, în așa măsură încât să facă din aceasta unul din cele mai bune argumente pentru a exprima semnificațiile metafizice amintite mai sus înlocuindu-le cu ceea ce se referea – ca o pură simbolistică „polară” și nu încă solară – la niște perioade mai îndepărtate.

Iar cel ce stabilește „momentele” acelei alternanțe și legăturile, articulațiile „zeului-an” asigurate pe cale naturală de constelațiile zodiacale, numărul *doisprezece*, ei bine acest număr revine periodic, ca una din „siglele de ritm” mai des întâlnite pentru tot ceea ce are sensul unei împliniri „solare” și-și face simțită prezența oriunde s-a format un sămbure în care s-a încarnat într-un fel sau altul sau s-a încercat să se încarneze tradiția cerescosolară sau oriunde mitul sau legenda au oferit reprezentări simbolice a vreunui asemenea tip de stăpânire⁶.

Dar în alternanța solară există un punct anume care are o semnificație deosebită: punctul critic ce-i corespunde locului cel mai de jos al eclipticei, *solstițiul de iarnă*, sfârșitul curbei de coborâre și începutul reinălțării, linia de demarcație a perioadei întunecoase și a perioadei luminoase. În unele reprezentări, care aparțin preistoriei, „zeul-an” apare în chip de „secure” sau „zeu-secure” care taie în două părți semnul circular al anului și se mai întâlnesc și alte simboluri echivalente: în mod spiritual, este momentul tipic „triumfal” al solarității (care în diferite alte mituri apare drept sfârșitul victorios al luptei unui erou solar împotriva unor dușmani care reprezintă principiul întunericului cu referire, adeseori, la semnul zodiacal în care cade solstițiul de iarnă): adică momentul unei „vieți noi”, într-un nou ciclu – *natahis dii solis invicti*.

Niște date legate de poziții ale stelelor în măsură să exprime – așa ca în cazul solstițiului – să exprime în termenii unei simbolistici cosmice niște semnificații superioare, se păstrează aproape neschimbate în trecerea tradiției de la o formă la alta și de la un popor la altul. Printr-un studiu comparativ se poate releva ușor corespondența și uniformitatea sărbătorilor și riturilor calendaristice fundamentale prin intermediul cărora elementul sacru era introdus în urzelile timpului în așa fel încât să împartă o anumită perioadă în mai multe imagini ciclice ale unei istorii eterne pe care fenomenele naturii o evocau și-i confereau ritm.

În afară de acestea, în concepția tradițională timpul prezenta și un aspect magic. Faptul că fiecare punct dintr-un ciclu avea – potrivit legii corespondențelor analogice – o individualitate a sa, făcea ca durata să presupună o desfășurare periodică a unor manifestări tipice a unor anumite influențe ale unor anumite puteri; așadar, existau timpuri bune, favorabile, și timpuri nefavorabile, faste și nefaste. Acest element calitativ al timpului constituia o parte esențială în știința ritului; părțile componente ale timpului nu se puteau considera indiferente față de lucrurile ce trebuiau să fie îndeplinite, astfel că ele aveau un caracter activ de care trebuia să se țină seama⁷. Așadar, fiecare rit avea „timpul” său, drept care ritul trebuia să fie săvârșit într-un moment determinat, dincolo de care virtutea ritului era diminuată sau paralizată, dacă nu cumva producea chiar efectul opus. Sub anumite aspecte am putea fi de acord cu cel care a spus că străvechiul calendar nu arăta altceva decât ordinea de periodicitate a unui sistem de rituri⁸. Mai în general, au fost cunoscute niște discipline – așa ca științele augurilor – având drept scop de a afla dacă un anumit moment sau o anumită perioadă puteau fi favorabile sau nu întreprinderii unei acțiuni și am mai arătat cât de mare era în acest sens preocuparea manifestată de arta militară romană.

Se cuvine să precizăm aici că toate acestea nu trimit neapărat la un „fatalism”; acestea exprimă mai curând intenția constantă a omului tradiției de a prelungi și de a-și integra

propria putere într-o putere nonumană, descoperind niște momente în care cele două ritmuri, cel omenesc și cel al puterilor naturale, ar putea deveni – potrivit unei legi de sintonie, de acțiune concordantă și de corespondență între elementul fizic și cel metafizic – un singur lucru care să atragă în acțiune niște puteri invizibile⁹. Așadar, se confirmă și pe această cale, concepția calitativă a timpului viu, în care fiecare moment își are ipostaza lui și „virtutea” lui și în care – pe un plan mai înalt, simbolico-sacral¹⁰ – guvernează niște legi ciclice care desfășoară în mod identic un „lanț neîntrerupt, de eternitate”.

Acestea fiind zise se poate trece la o aplicație care nu este câtuși de puțin lipsită de importanță. Dacă în mod tradițional timpul empiric a fost ritmat și măsurat de un timp transcendent, ce nu cuprindea fapte ci semnificații și dacă în acest timp esențialmente superistoric, se recunoaște locul în care miturile, eroii și zeii tradiționali trăiesc și „acționează”, ei bine, în acest caz ar trebui să se conceapă o trecere în sens invers, de jos în sus. Cu alte cuvinte, s-ar putea întâmpla ca unele fapte sau personaje reale istorice să fi repetat și dramatizat un mit, să fi încarnat – în parte sau integral, în mod conștient sau inconștient – niște structuri și simboluri superistorice. Atunci aceste fapte sau ființe trec dintr-un timp în altul devenind niște expresii noi ale unor realități preexistente. Într-un astfel de caz aceste fapte și ființe aparțin unui timp sau altuia, reprezintă niște personaje și niște fapte reale și în același timp simbolice și pe această bază pot să fie transportate de la o perioadă la alta, mai înainte sau după existența lor reală, atunci când se are în vedere elementul superistoric pe care-l reprezintă. Din acest motiv, unele cercetări efectuate de specialiștii moderni în legătură cu autenticitatea istorică sau nu, a unor evenimente sau personaje ale lumii tradiționale, anumite preocupări de ale lor de a separa elementul istoric de cel mitic sau legendar; anumite stări de uimire încercate în fața acelor „infantile” cronologii tradiționale; și, în sfârșit, anumite idei ale lor în legătură cu așa-zisele „evemerizări”¹¹, ei bine, toate acestea nu se bazează pe absolut nimic. În asemenea cazuri – așa cum am mai spus – tocmai mitul și antiistoria reprezintă calea pentru o cunoaștere mai completă a „istoriei”.

În afară de acestea și mai mult sau mai puțin în această ordine de idei trebuie căutat sensul adevărat al legendelor despre niște personaje răpite și dispărute în „invizibil” dar care n-au „murit niciodată”, care aveau să se „trezească” și să-și facă simțită prezența după un anumit timp (corespondența ciclică) cum au fost, de exemplu, Alexandru cel Mare, Regele Arthur, „Frederic”, regele Sebastian – încarnări diferite pe o temă unică, transpuse din realitate în superrealitate. Pe această bază trebuie să fie înțeleasă doctrina hindusă a avatarurilor sau a încarnărilor succesive ale zeilor în niște personalități diferite dar care exprimau una și aceeași funcție.

Așadar, dacă omul Tradiției avea o experiență a timpului diferită în mod esențial de aceea a omului nostru, se pot foarte bine exprima niște considerații asemănătoare și în ceea ce privește spațiul. În zilele noastre spațiul este considerat drept un simplu „container” de corpuri și de mișcări căruia nu-i pasă nici de unele și nici de altele. Spațiul este omogen în sensul că fiecare regiune a lui echivalează în mod obiectiv cu o alta și faptul că un lucru se află – sau că o întâmplare are loc – într-un punct sau altul al spațiului, nu-i conferă nici o calitate deosebită naturii intime a acelui lucru sau a acelei întâmplări. Noi ne referim aici la ceea ce anume reprezintă spațiul în experiența nemijlocită a omului modern și nicidecum la unele concepții fizico-matematice recente în legătură cu spațiul, cum ar fi aceea a spațiului curb și a spațiului nonomogen pluridimensional. Pe de altă parte, făcând abstracție de faptul că aici este vorba despre niște simple scheme matematice a căror valoare este numai pragmatică și cărora nu le corespund nici un fel

de experiență, valorile diferite pe care le au locurile fiecăruia în asemenea spații considerate drept „domenii de cultură intensivă“ nu se referă decât la materie, energie și gravitație și nicidecum la ceva extrafizic sau ceva calitativ.

Dar în experiența omului Tradiției și până și în rămășițele acesteia care se mai pot vedea la unele populații sălbatice, spațiul este un element *viu*, sătul de orice soi de calitate și de intensitate. Ideea tradițională de spațiu se confundă adeseori cu cea de „eter vital“ – acel *akasha*, acel *mana* – substanță mistică, substanță-energie atotpătrunzătoare, mai mult imaterială decât materială, mai mult psihică decât fizică și adeseori concepută drept „lumină“, răspândită cu dichis în diferite locuri astfel încât fiecare din aceste locuri să apară ca posedând virtuți proprii încât să poată contribui cu spor la potențialul comun; astfel încât să facă din fiecare loc – ca să spunem așa – un loc fatidic prin tăria lui și individualitatea lui ascunsă¹¹. Cunoscuta expresie „paolină“ (aparținând fie Sfântului Paul fie unui papă cu același nume, Paul) potrivit căreia „prin Dumnezeu ființăm și ne mișcăm“ – dacă prin Dumnezeu se înțelege „divinitatea“, *sacru*, sau *numen* – poate fi luată drept ceea ce pentru omul Tradiției noțiunea de spațiu în accepția oamenilor moderni însemna un „loc“ abstract și impersonal destinat obiectelor și mișcărilor.

Nu este cu puțință să vorbim aici despre tot ceea ce în lumea Tradiției se baza pe asemenea percepție a spațiului. Ne vom limita doar la câteva considerații privind cele două orânduiele distincte, despre care am amintit, cea magică și cea simbolică.

În ceea ce privește cea de a doua orânduială, în antichitate spațiul a folosit în mod constant, drept bază a expresiilor celor mai caracteristice ale elementului metafizic. Sfera, regiunea cerească și regiunea pământescă, tărâmul de sus și cel de jos și nu mai puțin verticala și orizontala, partea dreaptă și partea stângă și așa mai departe, au oferit materia, substanța, pentru o simbolistică tipică, expresivă și universală dintre ale cărei forme mai cunoscută este cea a crucii. Poate că va fi existat o legătură între crucea cu două dimensiuni și cele patru puncte cardinale și între crucea cu trei dimensiuni și figura obținută prin adăugarea la punctele amintite a direcțiilor în sus și în jos fără ca acest lucru să întărească întrucâtva interpretările naturaliste (geoastronomice) ale simbolurilor străvechi. Vom repeta aici ceea ce am mai spus în legătură cu elementul astral al calendarelor sau că faptul de a regăsi crucea în natură nu trebuie să însemne nimic altceva decât „că adevărata simbolistică, departe de a fi fost plăsmuită în mod artificial de către om, se afla în natură sau, mai bine zis, că natura, întreaga natură nu este decât un simbol al unor realități transcendente“¹².

Pe de altă parte, trecând pe planul magic, oricărei direcții din spațiu, i-au corespuns – în viziunea antică – și niște „influențe“ determinate ce-și făceau simțită prezența adeseori sub forma unor ființe, spirite și alte entități asemănătoare; și această cunoaștere n-a constituit numai baza unor aspecte importante ale științei augurilor și a geomantiei (este de notat drept un lucru caracteristic dezvoltarea acestei discipline în Extremul Orient) ci și a doctrinei orientărilor sacre în rit și în modul de amplasare a templelor (modul de orientare a catedralelor s-a păstrat în Europa până în Evul Mediu), întotdeauna în conformitate cu legea analogiilor și cu posibilitatea, pe care o oferă această lege, de a se prelungi elementul uman și vizibil în elementul cosmic și invizibil. Așa cum un moment al timpului tradițional nu echivala cu un altul în ceea ce privea o acțiune – mai ales rituală – tot așa nici un punct sau o regiune sau loc al spațiului tradițional nu echivala cu altceva, nici măcar într-o ordine cât se poate de vastă; drept care, unele rituri organizau reuniuni în locuri subterane sau peșteri, iar altele în creștetul munților și așa mai departe. În lumea Tradiției a existat de fapt, o adevărată *geografie sacră*, nu arbitrară, ci conformă cu niște

transpuneri fizice ale unor elemente metafizice la care se raportează și teoria pământurilor și orașelor „sfinte“, a centrelor tradiționale de influențe spirituale pe pământ, ca și a mediilor menite să „întărească“ în mod deosebit orice acțiune vizând transcendentul. În general, în lumea Tradiției locul temeliei templelor, precum și cel pe care aveau să se înalțe multe orașe, nu a fost un lucru întâmplător sau ceva care să se fi luat după niște simple criterii de conveniență iar construirea acestora – în afara faptului că era precedată de niște ritualuri bine stabilite – se supunea unor legi speciale de ritm și analogie. Ar fi un lucru anevoios să găsim niște elemente care să dovedească faptul că spațiul în care se săvârșea de regulă ritualul tradițional nu avea accepția spațiului oamenilor moderni, ci era un spațiu plin de viață, fatidic, atrăgător, în care fiecare gest avea valoarea lui, fiecare semn reprezenta ceva, fiecare cuvânt însemna ceva și fiecare acțiune dusă la bun sfârșit dobânda un sens de fatalitate și de eternitate și se transforma într-un soi de sentință în favoarea elementului invizibil. Dar în spațiul ritului nu trebuie să fie considerat decât o fază mai intensivă a percepției generale a spațiului pe care o avea omul Tradiției.

Credem că nu ar fi deplasată, nu ar ieși din cadrul unei asemenea ordini de considerații, o referire la „mituri“, pe care – în ideea contemporanilor noștri – omul antic le-ar fi plăsmuit; folosindu-și fantezia, în legătură cu diferitele elemente și aspecte ale naturii. Adevărul e că aici avem de a face încă o dată cu acea opoziție dintre suprarealism și umanism care separă ceea ce este tradițional de ceea ce este modern.

„Sentimentul naturii“ așa cum îl înțeleg oamenii moderni, adică așa ca un *pathos* lirico-subiectiv trezit de sentimentalismul individului dat de spectacolul lucrurilor, îi lipsea aproape cu totul omului Tradiției. În fața înălțimilor munților, a tăcerii pădurilor, a curgerii apelor, a misterului peșterilor și așa mai departe, omul Tradiției nu avea impresiile poetice subiective ale unui suflet romantic, ci niște senzații reale – chiar dacă erau adeseori confuze – a elementului suprasensibil, adică a unor puteri, *numina*, ce-și făceau simțită prezența în acele locuri; senzații care se traduceau în niște imagini diferite – spirite și zei ale elementelor, ale izvoarelor, ale pădurilor și ale altor lucruri – determinate, e drept, de imaginație dar nu în mod arbitrar și subiectiv, ci potrivit unui proces necesar. Cu alte cuvinte, trebuie să luăm în considerare faptul că în omul tradiției facultatea fantastică nu era numai o producătoare fie a unor imagini materiale corespunzătoare unor date sensibile, fie a unor imagini arbitrare subiective, așa ca în cazul acelor *rêveries* sau a unor vise de ale omului modern. Trebuie însă să avem în vedere faptul că în omul Tradiției facultatea de a născoci cu închipuirea era într-o oarecare măsură eliberată de jugul simțurilor fizice, jug care mai apasă încă în zilele noastre în starea de vis sau în cea dată de droguri, era așa de natură încât să poată primi adesea și să poată traduce în forme plastice niște impresii mai delicate – dar nu neapărat arbitrare și subiective – în legătură cu mediul. Atunci când, în starea de vis, o impresie fizică dată bunăoară de apăsarea plapumei, este dramatizată prin imaginea unei stânci care cade, atunci este vorba despre o născocire evident fantastică dar nu neapărat arbitrară: acea imagine a apărut din necesitate neavând nici o legătură cu Eul, ci ca un simbol căruia îi corespunde efectiv, o percepție. Același lucru se crede despre acele imagini fabuloase pe care omul din vechime i le atribuia naturii. Fapt e că acest om, o dată cu percepția fizică avea și o percepție „psihică“ sau fină a lucrurilor și a locurilor – corespunzătoare „prezențelor“ respective – care percepție, derivată dintr-o facultate de a născoci cu închipuirea, eliberată întrucâtva de simțurile fizice, determina niște dramatizări simbolice corespunzătoare: zei, demoni și spirite ale locurilor, ale fenomenelor și ale elementelor. Dacă – în funcție de diferitele posibilități de dramatizare a imaginației diferitelor popoare și uneori și a

diferențelor indivizi – au fost create adesea personificări diferite, în spatele acestora, a acestor varietăți, ochiul expert știe să găsească unitatea acestora; așa cum un om treaz ar constata imediat unitatea impresiei confuze pe care imaginația din vis a mai multor indivizi o putea traduce în niște imagini simbolice diferite dar echivalente dacă se raportează la cauza lor comună, obiectivă, și percepută în mod distinct.

Departate de a fi niște fabulații poetice în legătură cu natura, adică cu acele imagini materiale ale acesteia care acum sunt singurele care mai ajung la omul modern, miturile oamenilor din vechime, reprezentările lor fabuloase de bază au însemnat așadar la origine, o *integrare* a experienței obiective în legătură cu natura, ceva care se strecura pe nesimțite în urzeala datelor sensibile completându-le cu niște simboluri vii, uneori vizibile, ale elementului subtil, „demonic“ sau sacru, al spațiului și al naturii.

Aceste considerații în legătură cu miturile tradiționale care au o legătură specială cu sensul naturii pot fi extinse, firește, după cum am mai spus, la orice mit tradițional. Trebuie să admitem faptul că orice mitologie tradițională se naște dintr-un proces necesar raportat la conștiința individuală a cărui origine rezidă în niște legături reale – oricât de inconștiente și de obscure ar fi acestea adeseori – cu suprarealitatea, legături pe care imaginația le dramatizează în fel și chip. Astfel că – pentru a ne întoarce încă o dată la punctul amintit adineauri – nu numai despre miturile naturaliste sau „teologice“, ci și despre cele istorice se spune că nu este vorba de un adaos arbitrar și lipsit de valoare obiectivă la niște fapte, sau oameni, ci de o integrare a acestora, operată nu la întâmplare, în sensul completării capacității de sensibilizare a conținutului supraistoric, care sensibilizare se va fi produs – în cazul acelor fapte sau indivizi – într-un mod mai mult sau mai puțin potențial și imperfect. Drept care, eventuala lipsă de concordanță a elementului istoric cu un mit dovedește mai mult nonadevărul istoriei decât cel al mitului – ceea ce a prevăzut Hegel atunci când a vorbit despre „impotența“ – *Ohmacht* – naturii“.

Ceea ce s-a spus până acum face să apară drept firească prezența unei situații existențiale speciale în ceea ce privește, în general, relația fundamentală dintre Eu și non Eu. Numai în ultima vreme această relație a fost caracterizată de o separație netă și rigidă. De unde rezultă că la origini hotarele dintre Eu și non Eu erau fluide și instabile în mod potențial, astfel că în unele cazuri puteau fi mutate în parte având drept consecință o dublă posibilitate: posibilitatea unor incursiuni, invazii fie ale Eului (adică a „naturii“, în sensul puterilor sale elementare și a psihismului ei) în Eu, fie a Eului în non Eu. Prima posibilitate permite să fie înțelese acele lucruri care în niște cercetări în legătură cu obiceiurile în care continuă să existe niște reminiscențe stereotipe ale stărilor despre care vorbim au fost numite „pericolele sufletului“ – *perils of the soul*. Este ideea potrivit căreia unitatea și autonomia individului pot să fie amenințate și lovite de niște procese de exaltare, de obsesie și de *hantise*; de unde și ideea unor rituri și instituții ce au drept scop apărarea spirituală a individului și a colectivității, confirmarea independenței și suveranității Eului și a structurilor sale⁴³.

Cea de a doua posibilitate, aceea a mutării hotarelor în cazul unor incursiuni în sens opus, adică cele ale Eului în non Eu, reprezenta o supoziție generală a eficacității unei categorii de procedee cu caracter magic în sens restrâns. Dat fiind că cele două posibilități aveau aceeași bază, avantajele celei de a doua aveau drept parte adversă riscurile existențiale ce derivau din prima.

Trebuie să luăm în considerare faptul că în ultima vreme, ca urmare a fizicizării progresive a Eului, au dispărut amândouă posibilitățile. A dispărut cu siguranță, posibilitatea activă și pozitivă (magia) continuând să existe doar niște reminiscențe

sporadice neînsemnate. Cât despre „pericolele care amenință sufletul“, omul modern, care se laudă că a devenit în sfârșit, liber și iluminat și care ia în derâdere tot ceea ce în lumea veche tradițională deriva din acea relație diferită dintre Eu și non Eu, se înșeală amarnic dacă se crede cu adevărat la adăpost de toate relele. Acele pericole și-au schimbat înfățișarea astfel încât să nu mai fie recunoscute ca atare; dar omul modern este expus complexelor „inconștientului colectiv“, unor fluxuri emotive și iraționale, unor influențări în masă și unor ideologii cu consecințe mult mai dăunătoare, mai distrugătoare decât cele întâlnite în alte epoci și datorate unor influențe de tot felul.

Întorcându-ne la cele relatate mai sus vom spune în sfârșit câte ceva și despre semnificația străveche a pământului și a stăpânirii acestuia.

În lumea Tradiției, între om și pământul pe care-l stăpânea, între sânge și pământ exista o strânsă legătură, legătură ce avea un caracter psihic și viu. Dat fiind faptul că o anumită regiune, în afara individualității sale geografice, avea și individualitatea sa psihică, cel ce se năștea în acea regiune nu putea, sub un anumit aspect, să nu depindă de acea regiune. Dar într-o asemenea dependență, vorbind din punct de vedere doctrinar, se distinge un aspect dublu și anume unul naturalist și celălalt supranatural, fapt care trimite la distincția deja amintită, care se făcea între „totemism“ și tradiția unui sânge patrician purificat de un element „de sus“.

Primul aspect se referă tocmai la ființele care n-au dobândit nimic în afară de traiul obișnuit. În aceste ființe predomină conștiința apartenenței la colectiv fie ca lege a sângelui și a colectivității, fie ca lege a pământului. Și chiar dacă în aceste ființe se trezește sentimentul mistic al apartenenței la regiunea lor, acest sentiment nu depășește nivelul celui simplu „telurism“; și chiar dacă aceste ființe cunosc o tradiție a riturilor, aceste rituri nu pot avea pentru ele decât un caracter demonico-totemic și nu pot face altceva decât să întărească și să reînnoiască legea potrivit căreia individul nu are cu adevărat o viață numai a lui, ci îi este menit să se contopească cu ramura subpersonală a sângelui lui. O asemenea etapă a vieții poate fi asociată uneia dintr-un regim aproape comunist, uneori matriarhală, în cadrul clanului sau tribului. Și totuși, chiar într-o asemenea fază, se găsește ceea ce în omul modern a pierit sau a devenit retorică națională sau romantică: și anume sentimentul *organic*, viu al pământului propriu, derivație directă din experiența calitativă a spațiului în general.

Cu totul deosebit este cel de al doilea aspect al legăturii tradiționale dintre om și pământ. Aici intră în joc ideea unei adevărate acțiuni supranaturale care a legat de un anumit teritoriu o influență superioară, îndepărtând de pământ elementul demonico-teluric, marcând pământul cu o pecete „triumfală“ care să-l facă să devină un substrat al puterilor care-l transcend. Această idee am întâlnit-o deja în credința vechilor locuitori ai Iranului, potrivit căreia „gloria“, focul ceresc, viu și „triumfal“, caracteristic regilor prin excelență, marchează până și pământurile pe care popoarele ariene le-au cucerit și le stăpânesc și le apără împotriva „necredincioșilor“ și împotriva forțelor oarbe, cele aflate în slujba zeului întunericului. De altfel, și în vremurile mai noi se pomenește de o legătură – care se trage din vremuri mai vechi – de o legătură strânsă, mai strânsă decât cea empirică, între lance și plug, între nobile și tagma trudititorilor pământurilor stăpânite de această nobile. După cum nu este lipsit de semnificație nici faptul că niște divinități ariene, ca de exemplu Marte sau Donnar-Thor sunt divinități ale războiului și în același timp ale victoriei (Thor – asupra „naturilor elementare“) și ale cultivării pământului. Și noi am vorbit deja despre transpușerile simbolice și inițiatice care au definit în mod tradițional conceptul de „cultivator“, termen din care a derivat și cuvântul „cultură“.

Dar o altă expresie caracteristică o întâlnim și în faptul că în orice formă superioară de Tradiție, proprietatea asupra pământului, ca proprietate privată, a fost un privilegiu aristocratico-sacral; adică au drept asupra pământului numai cei ce au ritualuri – în sensul specific patrician, lămurit la momentul potrivit, adică cei ce sunt purtătorii în viață ai unui element „divin”: adică la Roma, numai acei *patres* – cei ce mănuiesc lancia și poartă grija focului sacru; în Egipt – numai războinicii și preoții și așa mai departe. Cât despre sclavi – cei fără nume și fără tradiție – aceștia nu sunt apți prin condiția lor să posedze pământ. Sau așa cum se întâmpla în străvechea civilizație azteco-nahua în care coexistau două tipuri distincte, ba chiar opuse, de proprietate, una aristocratico-ereditară și diferențiată, ce se transmitea o dată cu funcția, și alta populară și plebee de tipul promiscuu al rusescului *mir*¹⁴; și această opoziție se poate întâlni și în alte civilizații și ea nu este lipsită de legătură cu aceea dintre cultul ceresc și cel ctonic. În cazul nobilimii tradiționale se stabilea o legătură misterioasă – ce-și trăgea originea de la templul sau altarul așezat în mijlocul terenului stăpânit – între zeii sau eroii acelei *gens* și acest pământ; și grație acelor *numen*, *numi* – acelor divinități – și printr-o hotărâtă accentuare a unei semnificații (nu numai materială la început) de posesiune, de putere, prin care acele *gens* se legau de pământul lor până într-atât încât printr-o transpunere simbolică și poate chiar magică, hotarele acestei proprietăți funciare, ἔρκος, acel *herctum* greco-roman, apăreau drept sacre, fatidice, inviolabile, ocrotite de niște zei cerești ai ordinii, ca Zeus și Iupiter; așa ca niște echivalente pe alt plan, ale acelorași limite interioare din cadrul castelor sau familiei nobile¹⁵. Așadar, se poate spune că la acest nivel hotarele proprietății funciare, la fel ca limitele spirituale din cadrul castelor, nu erau niște limite care aserveau, ci niște limite care aveau rolul de a apăra și de a elibera. În acest fel se poate înțelege de ce exilul echivala adeseori cu o pedeapsă a cărei gravitate nu poate fi concepută astăzi; pentru cei condamnați la exil, acesta însemna aproape pedeapsa cu moartea.

Aceeași ordine de idei se confirmă în faptul că a te fi stabilit într-un loc necunoscut sau sălbatic, a fi pus stăpânire pe locul respectiv, acest lucru a fost considerat în diverse civilizații ale lumii Tradiției drept un act de creație, drept o reproducere a actului primordial prin care haosul a fost transformat în univers – un tot organizat; a fost considerat nu ca o simplă acțiune omenească și profană, ci ca o acțiune rituală și întrucâtva „magică” menită să-i dea pământului respectiv o „formă”, făcându-l să împărtășească elementul sacru, făcându-l să dobândească viață și realitate în sens elevat. În această ordine de idei există niște exemple de adevărat ritual constând în luarea în stăpânire a unor pământuri în unele cuceriri teritoriale – așa ca în sensul aceluși *landnâma* din vechea Islandă sau în confirmarea ocupării unui teritoriu prin construirea pe acesta al unui altar al focului¹⁶.

În Extremul Orient, un fapt deosebit de interesant este acela că luarea în stăpânire a unui latifundiu care-l făcea pe proprietar să devină dintr-un simplu feudal un prinț – *zhuhou* – implica, printre altele, datoria de a întreține un ritual de sacrificiu dedicat strămoșilor săi divini deveniți ocrotitori ai proprietății funciare, precum și zeului protector al pământului respectiv „creat” anume pentru prințul în cauză¹⁷. Pe de altă parte, dacă în străvechiul drept arian proprietatea, moștenirea funciară, îi revenea primului născut, adesea cu clauza inalienabilității, această proprietate i se cuvenea în mod deosebit prin faptul că el era cel ce continua ritualul familiei și era *pontifex* și βασιλεύς al neamului său; cel ce avea îndatorirea întreținerii focului sacru – trupul și sufletul strămoșului divin. Trebuie avut în vedere aici faptul că moștenirea ritualului și moștenirea pământului constituiau un tot unitar, indivizibil și plin de semnificații. Și în această privință se cuvine să mai amintim, încă o dată, acel *odel*, acel *mundium* al oamenilor liberi nord-

arieni în care ideile de stăpânire a pământului, de nobilime, de sânge războinic și de cult al divinității nu figurau decât ca niște aspecte diferite ale unei sinteze inseparabile. Faptul de a se lua în stăpânire pământul strămoșesc implica în lumea Tradiției o obligație tacită și expresă față de acest pământ, la fel ca obligația față de moștenirea divină și aristocratică transmisă prin sânge, care moștenire conferea dreptul de proprietate. Ultimele semne ale unor asemenea valori se întâlnesc în epoca Europei feudale.

Dacă în Europa feudală dreptul de proprietate nu-i mai revenea tipului de aristocrat de descendență sacră, ci unui individ care nu avea în jurul lui decât indivizi de aceeași condiție sau de condiție inferioară lui, așa ca în formele tradiționale ale originilor ce pot fi întâlnite de altfel în cea mai veche constituție a Germanilor; și dacă se cobora cu o treaptă și o aristocrație războinică devenea principala deținătoare a dreptului asupra pământului, atunci se cerea, ca o contrapondere, o implicare, o devotare dacă nu neapărat unei cauze sacre cel puțin una de ordin supraindividual; astfel că luarea în stăpânire a feudei a implicat, începând cu perioada francilor, legământul de *credință* din partea feudalului față de suzeranul său, adică acea *fides* care – așa cum s-a văzut – avea o valoare eroico-religioasă în afară de cea politico-militară (*sacramentum fidelitas*) deoarece implica și jertfirea vieții, sacrificiul, așadar o legătură de ordin superior, mediată și nu nemediată, ca o aristocrație sacră lipsită uneori de strălucire dar întotdeauna superioară elementului naturalist și individualist și având tot ceea ce deriva din etica onoarei. În acest fel, cei care văd în instituții nu aspectul contingent și istoric, ci semnificația acestora pe un plan superior, aceia pot să observe în regimul feudal medieval – și pe baza așa-zisului „drept eminent“ – niște urme ale ideii tradiționale de privilegiu aristocratico-sacral a stăpânirii pământului, ale ideii potrivit căreia posesiunea pământului, faptul de a fi stăpân al unui teren – drept de care nu poți face abstracție, al familiilor superioare – reprezenta un titlu și o îndatorire spirituală și nu numai politică. În sfârșit, se cuvine să relevăm faptul că interdependența feudală, dependența reciprocă între situația indivizilor și situația pământului a avut o semnificație specială. La început, condiția indivizilor a fost aceea care a determinat statutul proprietăților funciare; în funcție de condiția individului, dacă acesta era mai mult sau mai puțin liber, mai mult sau mai puțin puternic, pământul pe care îl stăpânea căpăta și acesta un anumit caracter, marcat bunăoară de diferitele titluri nobiliare. În acest fel situația proprietăților funciare reflecta situația, condiția indivizilor. De altfel, dependența creată pe această bază, între ideea de stăpânire și cea de pământ a devenit atât de puternică încât mai târziu, condiția indivizilor nu numai că a fost indicată, ci și determinată de aceea a pământului posedat, astfel încât condiția socială, gradul ierarhic și aristocratic au fost – ca să spunem așa – încorporate în pământ¹⁸.

Ideea – exprimată de N.D. Fustel de Coulanges – potrivit căreia apariția „testamentului“ în sensul unei libertăți individuale a proprietarilor funciari de a-și împărți proprietatea, de a o dezmembra și a o detașa de moștenirea de sânge și de normele riguroase ale dreptului patern și de dreptul primului născut ar reprezenta una din manifestările caracteristice ale degenerescenței spiritului tradițional, este cât se poate de adevărată. Acest lucru, mai pe larg spus, înseamnă că atunci când dreptul de proprietate încetează de a mai fi privilegiul celor două caste superioare și trece la cele două caste inferioare – cele ale negustorilor și servitorilor – atunci avem de a face cu o virtuală regresivitate naturalistă, cu o reinstaurare a dependenței omului față de acele „spirite ale pământului“ care în celălalt caz – în cadrul tradiționalismului solar al stăpânilor pământului – apăreau drept niște „prezențe“ superioare care transformau acele pământuri în niște zone de influențe favorabile, în „limite creatoare“ și ocrotitoare. Pământul, care

poate să aparțină și unui „negustor“, *vaysha* – și proprietarii din era capitalistoburgheză pot să se considere drept echivalenții moderni ai vechii caste a negustorilor – sau unui servitor (muncitorul modern), acel pământ este unul profanat; pentru că nu poate fi numit altfel acel pământ care – potrivit intereselor proprii ale celor două caste inferioare a fost smuls definitiv de la vechii „stăpâni“ – și care nu mai valorează decât ca un factor de „economie“ ce trebuie să fie exploatat până la ultima limită și sub toate aspectele cu ajutorul mașinilor și al altor născociri moderne. Și o dată ce s-a ajuns într-o asemenea situație este firesc să mai întâlnim și alte simptome caracteristice unui asemenea declin; și anume: acelea că *proprietatea tinde din ce în ce mai mult să treacă de la forma individuală la cea colectivă*. O dată ce s-a pierdut dreptul aristocratic asupra pământului și o dată ce economia a devenit stăpâna pământului, își fac apariția mai întâi naționalismul, apoi socialismul și mai apoi marxismul comunist. Și avem de a face cu o revenire a dominației formei colective asupra celei individuale prin care se reafirmă de altfel și conceptul, colectivist și promiscuu, de proprietate, concept propriu raselor inferioare și care reprezintă o „depășire“ a noțiunii de proprietate privată și o trecere la etatizarea, socializarea și „proletarizarea“ bunurilor și a pământului.

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *Il senso del tempo* (Sensul timpului), în *I. Quaderni di Avallon* (Caietele din Avallon), nr. 34, Rimini, 1995.
- AA.VV., *Ordinare lo spazio* (A supune spațiul), în *Caietele din Avallon*, nr. 36, Rimini, 1995.
- AA.VV., *Dizionario dei miti letterari*, a cura di P. Brunel (Dicționarul miturilor literare sub îngrijirea lui P. Brunel), Bompiani, Milano, 1996.
- AA.VV., *Luoghi di culto e culto di luoghi* (Locuri de cult și cultul locurilor), ECIG, Genova, 1996.
- AA.VV., *Appartenenza e località. L'uomo e il territorio* (Apartenența și locurile. Omul și locul), Barbarossa, Milano, 1996.
- C. Blacker și M. Loewe, *Antiche cosmogonie* (Vechi cosmogonii), Ubaldini, Roma, 1979.
- L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio* (Geofilozofia peisajului), Milano, 1996.
- A. Cattabiani, *Calendario* (Calendarul), Rusconi, Milano, 1988.
- A. Cattabiani, *Lunario* (Calendarul lunar), Mondadori, Milano, 1994.
- A.K. Coomaraswamy, *Tempo ed eternità* (Timpul și veșnicia), Luni, Milano, 1996.
- G. de Santillana & H. von Dechend, *Il mulino di Amleto* (Moara lui Hamlet), Adelphi, Milano, 1984.
- M. Eliade, *Mito e realtà* (Mit și realitate), Bórla, Roma, 1993.
- G. Georgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1982.
- R. Manetti, *Desiderium Sapientiae*, Giuntina, Firenze, 1996.
- J. Prieur, *Gli animali sacri nell'antichità* (Animalele sfinte în antichitate), ECIG, Genova, 1991.
- J. Richer, *Geografia sacra del mondo greco* (Geografia sacră a lumii grecești), Rusconi, Milano, 1997.
- G. Ventura, *Cosmogonie gnostiche* (Cosmogonii gnostice), Atanor, Roma, 1975.
- P. Zanini, *Significati del confine* (Semnificațiile hotarului), Bruno Mondadori, Milano, 1997.

Pentru a completa aceste considerații în legătură cu viața tradițională vom spune câte ceva și despre lumea sexului.

Și aici există, potrivit concepției tradiționale, niște corespondențe între realitate și simboluri, între acțiune și rituri; corespondențe care au dat naștere principiilor ce au făcut cu putință înțelegerea problemei sexelor și a relațiilor care trebuie să se stabilească între bărbat și femeie în orice societate obișnuită.

În simbolistica tradițională, principiul supranatural a fost imaginat ca fiind de sex masculin, adică „bărbat”, în timp ce principiul naturii, al transformării, era conceput drept „femeie”. În termeni elenici, bărbatul îl reprezenta pe „unu” – τὸ ἕν – termen care însemna „prin el însuși”, noțiunea de îndestulător, complet; în timp ce femeia reprezenta diada – principiul diversității și al „celuilalt sine” și deci și cel al dorinței și al mișcării. În termeni hinduși (*Samkhya*), bărbatul reprezintă spiritul nepăsător – *purusha* – în timp ce femeia reprezintă acea *prakṛti* – matricea activă a oricărei forme condiționate. Niște concepte echivalente au fost exprimate în tradiția din Extremul Orient a dualității cosmice *yang* și *yin*, dualitate în care *yang* – principiul masculin – este asociat cu „virtutea cerului” iar *yin* – principiul feminin – este asociat cu virtutea „pământului”.

Cele două principii, luate ca atare, sunt în opoziție unul față de celălalt. Dar dacă le considerăm în ordinea acelei structuri creatoare – despre care s-a spus în mod repetat că este sufletul lumii tradiționale și pe care o vom vedea dezvoltându-se istoricește în înfruntarea dintre diferite neamuri și diferite civilizații – aceste principii se transformă în niște elemente ale unei sinteze în care fiecare principiu își păstrează o funcție distinctă. Nu este cazul să arătăm aici că în spatele diferitelor reprezentări ale mitului „căderii în păcat”, se ascunde adesea ideea contopirii principiului masculin cu cel feminin. În orice caz, dacă acest lucru s-ar întâmpla, dacă ceea ce prin natura sa este principiu în sine, favorabil puterilor „dorinței” și supus legii celui ce nu are principiu în sine, atunci se poate vorbi despre o cădere în păcat. Și pe acest plan al realității omenești trebuie să fie înțeleasă atitudinea de neîncredere în femei, femeie confundată adeseori cu ideea de „păcat”, de impuritate și de rău, cu o ispită și un pericol pentru cel ce pășește pe calea supranaturalului.

Dar sensului de „cădere” i se poate opune o altă posibilitate, relația potrivită. Aceasta se stabilește atunci când principiul feminin a cărui natură este aceea de a se îndrepta în spre altceva, dar nu ceva nesigur, labil, se îndreaptă spre ceva statornic, ceva „bărbătesc”. Atunci va exista o limită, o stabilitate. Iar „stabilitatea” va fi în măsură să transfigureze orice posibilitate feminină. În acest caz avem de a face cu o sinteză în sens pozitiv. Așadar, este nevoie de o „conversiune”, de o schimbare de direcție a elementului feminin astfel încât acesta să reprezinte totul pentru principiul opus. Atunci femeia devine – în simboluri metafizice – „soția” care reprezintă și „puterea”, puterea instrumentală generatoare care primește principiul cel dintâi al mișcării și a formei masculului nemișcat; adică așa ca în doctrina acelei Shakti care se poate întâlni – altfel exprimată – și în aristotelism și în neoplatonism. Și s-a mai vorbit aici despre reprezentările simbolice

tantrice tibetane, cât se poate de semnificative în această privință, în care bărbatul apare drept „cel-ce-poartă-sceptrul“ și este nemișcător, rece și făcut din lumină, în timp ce Shakti îl învăluie ca o flacăra vie².

Aceste semnificații – despre care s-a mai vorbit în mai multe rânduri – în această formă specifică reprezintă baza normei tradiționale în legătură cu sexele în sens concret. Este o normă supusă însuși principiului regimului castelor și care trimite, totuși, la cele două pivoturi ale *dharmaei* și ale acelei *bhakti* sau *fides*: natura proprie și implicarea activă.

Dacă nașterea nu este o întâmplare, nu va fi întâmplare nici faptul de a te întruchipa într-un bărbat sau într-o femeie. Și aici deosebirea fizică este concepută drept o corespondență cu deosebire spirituală, drept care individul este bărbat sau femeie fizicește numai pentru că este așa ceva sub raport transcendent, iar caracteristica sexului, departe de a fi un lucru irelevant în raport cu spiritul, reprezintă un indicator al unui drum, al unui *dharma* distinct. Se știe că voința de ordine și de „formă“ reprezintă baza oricărei civilizații tradiționale; că legea tradițională nu îndeamnă spre ceva nondistins, egal, nedifinit – spre ceva în care părțile întregului devin în mod promiscuu asemănătoare – ei vrea ca aceste părți să fie ele însele, să exprime din ce în ce mai bine propria lor natură. Astfel că, în ceea ce privește problema sexelor în mod special, bărbatul și femeia se prezintă ca doi indivizi, iar cel ce se naște bărbat trebuie să se împlinescă drept bărbat, iar femeia – drept femeie, în toate și pentru toate, dincolo de orice amestec și promiscuitate; și în ceea ce privește calea supranaturală, bărbatul și femeia trebuie să meargă fiecare pe propriul drum care nu trebuie să fie schimbat pentru că altminteri s-ar nimeri într-un mod de viață contradictoriu și anorganic.

Am văzut deja care este modul de viață ce-i corespunde prin excelență bărbatului; am vorbit și despre cele două forme principale de dobândire a valorii, a faptului de a fi o „ființă de sine stătătoare“: și anume Acțiunea și Meditația. Războinicul (Eroul) și Ascetul reprezintă așadar cele două tipuri fundamentale ale virilității pure. În simetrie cu aceste tipuri, există tot două pentru natura feminină. Femeia se împlinescă pe sine ca atare, se ridică la același nivel cu bărbatul ca Războinic și ca Ascet dat fiind că este *Iubită* și este *Mamă*. Sunt două diviziuni, două ramuri ale unui trunchi ideal și așa cum există un eroism activ, tot așa există și unul negativ; pentru că există eroismul afirmării absolute după cum există și cel al devotamentului absolut și amândouă pot să fie la fel de bogate în roade, în rezultate în ceea ce privește depășirea unei situații și eliberarea, mântuirea, atunci când viața a fost trăită în puritate și dăruire de sine. Tocmai această diferențiere în ramura eroică determină caracterul distinctiv al căilor de împlinire fie cea a bărbatului fie cea a femeii ca indivizi. Faptei Războinicului și faptei Ascetului care se afirmă – unul prin intermediul acțiunii pure și celălalt prin intermediul detașării pure – într-o viață care este dincolo de viață, acestor fapte le corespunde fapta femeii care constă în a se dăruie în întregime unei alte ființe, de a se dedica în întregime unei alte ființe, fie aceasta bărbatul iubit (tipul Iubitului și tipul femeii pătimeșe în dragoste) fie această ființă fiul (tipul Mamei – femeia de tip demetric); faptă în care femeia își află sensul propriei sale vieți, propriei bucurii, își află rațiunea de a exista. Și aceasta este calea *bhakti* sau *fides*, calea firească pentru femeia Tradiției de a participa la ordinea „formei“ și – atunci când experiența este trăită în mod impersonal – și la ceea ce se află dincolo de „formă“. A se împlini într-un mod tot mai ferm potrivit acestor două căi distincte, de neconfundat, restrângând tot ceea ce în femeie este bărbat și în bărbat femeie și tinzând spre „bărbatul absolut“ și spre „femeia absolută“ – toate acestea constituie legea tradițională a sexelor, potrivit diferitelor canoane de viață.

Astfel că din punct de vedere tradițional, numai în mod mediat, prin relația cu o altă ființă – cu bărbatul – numai așa femeia putea intra în ordinea ierarhică sfântă. În India, femeile, chiar și cele din casta superioară, nu aveau parte de o inițiere; femeile nu aparțineau comunității sacre a nobililor – *ârya* – decât prin intermediul tatălui lor, mai înainte de căsătorie, iar după aceea prin intermediul soțului lor care era și capul mistic al familiei³. În Grecia dorică femeia în toată viața sa nu avea nici un drept; înainte de căsătorie, cel ce avea grijă de ea, *κόπιος*, era tatăl ei⁴. La Roma, în conformitate cu o spiritualitate asemănătoare, femeia, departe de a fi „egala” bărbatului, era asimilată din punct de vedere juridic cu o fiică a soțului ei – *filiae loco* – și cu o soră a fiilor acestuia – *sororis loco* – când era o copilă ea se afla sub autoritatea *potestas*, tatălui ei – conducător sau sacerdot al familiei – *gens*; atunci când se mărita era – după o expresie grosolană – *in manum viri*. Aceste situații de dependență a femeii, întâlnite în lumea Tradiției, se întâlnesc și altundeva⁵ și nu însemnau neapărat nedreptate și samavolnicie, așa cum ar vrea să le considere „spiritele libere” moderne, ci reprezentau limitele și locul firesc al singurei căi spirituale conformă cu natura pură feminină.

Aici putem să ne referim și la considerațiile din vechime în care era scos în evidență tipul pur al femeii tradiționale, capabilă de o dăruire ce se afla la limita dintre elementul omenesc și cel supraomenesc. După ce am amintit de tradiția azteco-nahua, potrivit căreia se bucurau de privilegiul nemuririi cerești de care aveau parte membrii aristocrației războinice, numai mamele care muriseră la nașterea copiilor lor⁶, fapt în care se vedea un sacrificiu asemănător celui ce cădea pe câmpul de luptă, mai putem da aici exemplul femeii hinduse, femeie în adevăratul înțeles al cuvântului, senzuală până în vârful unghiilor dar și devotată unei credințe, *fides*, invizibile a cărei putere se manifesta în dăruirea erotică a trupului, a ființei și a voinței culminând cu o altă dăruire – cu totul diferită și mai presus de simțuri – care o făcea pe acea femeie-soție să se încredințeze flăcărilor rugului arian pentru a-l urma pe lumea cealaltă pe bărbatul căruia îi fusese hărăzită. Acest sacrificiu tradițional – curată „barbarie” în ochii europenilor și ai celor europenizați – prin care era încredințată flăcărilor rugului și soția celui decedat, se numea în sanscrită *sati*, cuvânt având rădăcina *as* și tema *sat* – ființă – și din care derivă și cuvântul *satya*, – adevărat – și care mai înseamnă și dar, fidelitate, iubire⁷. Acest sacrificiu era așadar conceput ca o culme a legăturii ce le unea pe două ființe de sex diferit, legătură desăvârșită sub aspectul adevărului și al elementului supraomenesc. În această legătură, bărbatul se înalță la valoarea ce-l face demn de favoarea acelei *bhakti* liberatoare iar iubirea devine o cale, un drum de acces. Iar o învățătură tradițională spunea că femeia care-l urma în moarte pe soțul ei, ajungea în „cer”; ea se transforma în substanța soțului ei⁸; participa la acea transfigurare prin intermediul „focului” din trupul alcătuit din carne, transmis focului divin de lumină care în civilizațiile ariene reprezenta simbolul arderii rituale a cadavrului⁹. Și o asemenea renunțare la viață se întâlnea adeseori și în cazul femeilor germane din vechime atunci când soțul sau iubitul cădeau pe câmpul de luptă.

Am mai menționat faptul că esența acelei *bhakti* era în general, nepăsarea față de obiectul sau materia acțiunii, adică față de simplul act, față de predispoziție. Acest lucru poate înlesni înțelegerea faptului că într-o civilizație ca cea hindusă, sacrificiul ritual al văduvei – *sati* – putea avea valoare din punct de vedere instituțional. Pentru că atunci când o femeie se dăruiește și se sacrifică motivată fiind de o puternică relație de dragoste cu o altă ființă, legătură împărtășită de ființa respectivă, acest lucru rămâne în cadrul unor simple fapte lipsite de sentiment. Și numai atunci când devotamentul este

în măsură să se mențină și chiar să sporească fără vreun imbold, numai atunci acest devotament are o valoare transcendentă.

În lumea Islamului, în instituția *haremului* și-au găsit expresia niște semnificații asemănătoare. În Europa creștină, pentru că o femeie să renunțe la viața lumească și să se retragă la mănăstire, era necesară ideea de Dumnezeu, de credință în Dumnezeu. În lumea Islamului această idee se întruchipa într-un om, într-un bărbat care ținea în regim de claustrare în *harem*, mai multe femei și acest lucru i se părea ceva firesc unei femei bine crescute căreia nici nu-i trecea prin cap să renunțe la o astfel de viață; și era un lucru firesc acela ca o femeie să-și dedice întreaga viață unui bărbat care era iubit într-un mod atât de vast și de impersonal admitând că și celelalte femei împărtășeau același sentiment și că erau unite prin aceeași legătură și același devotament. Tocmai prin aceasta este scos în evidență caracterul de „puritate“, element esențial al căii despre care vorbim. Dragostea care pune condiții și cere în schimb iubire și devotament din partea bărbatului este ceva de ordin inferior. Pe de altă parte, un bărbat nu ar putea cunoaște dragostea în acest sens, decât comportându-se ca o femeie și renunțând la acea suficiență interioară care o face pe femeie să vadă în bărbat un sprijin, ceva care s-o determine să se dăruiască. În mit, Șiva – imaginat ca marele ascet al înălțimilor – l-a prefăcut în cenușă, dintr-o singură privire, pe Kama – zeul iubirii – atunci când acesta a încercat să-i insuflă lui Șiva pasiunea pentru soția lui (zeului) Parvati. O semnificație adâncă are și legenda despre Kalki-avatarea în care se vorbește despre o femeie care nu putea fi posedată de nimeni pentru că bărbații care o doreau, se simțeau atrași de ea, erau tocmai prin acest lucru transformați în femei. În ceea ce o privește pe o femeie, aceasta dă dovadă cu adevărat de măreție, atunci când oferă fără să ceară; înseamnă că are în ea o flăcără care se alimentează singură oricare ar fi obiectul iubirii, fie el Dumnezeu, fie soțul, fie iubitul. În spiritul *haremului* existau multe din aceste lucruri: și anume depășirea stării de gelozie, deci a egoismului și a ideii de posedare din partea femeii căreia i se cerea totuși, devotament claustral de pe vremea când era copilă și până în amurgul vieții și fidelitate față de cel ce avea în jurul său și alte femei și le putea poseda pe toate fără a se „dăru“ la rândul ei vreuneia. Și tocmai în acest element „inuman“ exista un element ascetic și chiar sacru s-ar putea spune¹⁰. Dincolo de niște aparențe, mocnește dorința și gândul de eliberare; pentru că omul, confruntat cu o *fides* atât de categorică, omul, cât ar fi el de om, în aceste condiții nu mai este altceva decât un mijloc, o unealtă și se trezesc în el niște posibilități care nu mai sunt pământeste. Așa cum regulile *haremului* le imitau pe cele din mănăstiri, tot așa și legea islamică în ceea ce o privea pe femeie, o transpunea pe aceasta din urmă pe același plan al ascezei monahale¹¹. De altfel, într-o măsură mai mică, o comportare asemănătoare a femeii putea să fie considerată drept o închipuire în civilizațiile în care instituția concubinajului a fost ceva obișnuit și a fost recunoscută în mod legal drept complement al căsătoriei monogame; așa au stat lucrurile în Grecia, la Roma și în alte locuri. Exclusivismul sexual era o noțiune depășită.

Se înțelege că nu avem în vedere aici la ce anume s-a putut reduce în mod material – și într-un caz și în celălalt – noțiunea de *harem* sau a oricărei alte instituții asemănătoare. Avem în vedere doar cele cărora le-ar putea corespunde în viziunea lumii Tradiției. După cum am mai spus, îndatorirea lumii Tradiției a fost aceea de a săpa niște albi adânci, sănătoase, pentru ca suvoaiele haotice ale vieții s-o apuce pe calea cea dreaptă. Pentru că numai cei ce o iau pe această cale tradițională sunt liberi, pot să se dezvolte în mod spontan, pot să se recunoască drept liberi, pot să-și tempereze cu o mișcare din interior avântul „tradițional“ al naturii lor. Celalți, cei ce urmează orbește canoanele, adică

supunându-li-se dar fără a le înțelege, fără a le trăi, sunt cei ce au nevoie de sprijin; dar chiar dacă supunerea lor este oarbă, această supunere îi împinge în mod virtual dincolo de marginea individului, îi face s-o apuce pe același drum ales de primii. Dar pentru cei ce nu urmează nici în spirit nici în formă făgașul tradițional, pentru aceia nu există decât haosul. Acei indivizi sunt cei pierduți, cei învinși. Acesta este cazul oamenilor moderni și în ceea ce privește femeia. Fapt e că nu era cu putință ca o lume care a „depășit” castele și i-a redat – ca să ne exprimăm în jargonul iacobinilor – fiecărei ființe omenești „demnitatea” sa și „drepturile” sale, nu era cu putință ca această lume să mai păstreze vreun sens al legăturilor potrivite între cele două sexe. Emanciparea femeii trebuia să urmeze inevitabil, eliberării sclavilor și preamăririi celor fără-de-clasă și fără-de-tradiție, adică a acelor paria. Într-o societate care nu mai are niște indivizi de tipul Ascetului sau al Războinicului; într-o societate în care mâinile ultimilor aristocrați par a nu mai fi făcute să țină sabia sau sceptra ci rachetele de tenis sau acele *shakers* pentru *cocktails*; într-o societate în care – atunci când nu mai există palidul spectru al „intelectualului” sau al „profesorului”, fanteza narcisistă a „artistului” sau mașinuța grăbită și cam murdară a bancherului și a politicianului – tipul bărbatului este reprezentat de boxer sau de vedeta de cinema; ei bine, era ceva firesc ca într-o asemenea societate nici femeia să nu rămână mai prejos, ci să-și revendice și pentru ea o „personalitate” și o libertate în sensul anarhist și individualist al timpurilor noi. Și în timp ce etica tradițională îi cerea bărbatului sau femeii de a fi tot mai mult ei înșiși, de a exprima prin trăsături tot mai ferme personalitatea bărbatului sau a femeii – iată că civilizația nouă tinde să niveleze totul, tinde spre tot ce este diform, spre o fază care de fapt nu se află dincolo ci dincoace de identificarea și diferențierea sexelor.

Iar abdicarea, renunțarea, a fost confundată cu cucerirea. După secole de „sclavie” femeia a vrut să fie liberă, să-și aparțină doar ei. Numai că așa-zisul „feminism” nu s-a priceput să-i creeze femeii o personalitate, n-a făcut decât s-o imite pe cea a bărbatului, astfel că „revendicările” femeii abia dacă maschează neîncrederea femeii de tip nou în ea însăși, neputința acesteia de a fi și de a valora drept ceea ce este: adică femeie și nu bărbat. Dintr-o asemenea neînțelegere, femeia modernă a simțit o inferioritate câtuși de puțin imaginară pentru faptul de a fi numai femeie și s-a mai simțit și ofensată pentru că este tratată „numai ca o femeie”. Și din acest motiv femeia a dorit să-și ia revanșa, să-și revendice „demnitatea”, să-și arate „valoarea”, în încercarea de a se măsura cu bărbatul. Numai că aici nu este vorba câtuși de puțin despre un bărbat adevărat, ci de bărbatul-contrafăcut, bărbatul-fanteză al unei civilizații standardizate, raționalizate, care nu presupune aproape nimic din ceea ce ar trebui să fie cu adevărat diferențiat și calitativ. Într-o astfel de civilizație nici nu se pune, evident, problema vreunui privilegiu, astfel încât femeile – dacă n-au fost în stare să-și recunoască vocația lor firească și să-și o apere fie și pe planul cel mai de jos (pentru că nici o femeie satisfăcută din punct de vedere sexual nu simte niciodată nevoia de a-l imita sau de a-l invidia pe bărbat) – au putut să demonstreze cu ușurință faptul că posedă și ele, în mod virtual, facultățile și abilitățile materiale și intelectuale, pe care le posedă și celălalt sex și care se cer și se prețuiesc, de regulă, într-o societate de tip modern. De altfel, bărbatul a lăsat-o pe femeie – într-un mod de-a dreptul iresponsabil – să facă tot ce vrea, ba chiar a ajutat-o, a îndemnat-o să facă trotuarul, să intre să muncească în birouri, în școli, în fabrici și în toate mediile molipsitoare ale societății și culturii moderne. Și cu aceasta a fost efectuată ultima operație de nivelare.

Iar acolo unde castrarea spirituală a bărbatului modern materializat nu a reinstaurat în mod tacit supremația – caracteristică străvechilor comunități ginococratice – femeii-

curtezane, judecătoare a bărbaților abrutizați și care trudeau pentru ea, acolo rezultatul a fost degenerescența tipului feminin până și a caracteristicilor somatice, atrofierea posibilităților ei naturale, înnăbușirea laturii ei lăuntrice. De aici și tipul *garçonne*, fetișcana zăpăcită, ușuratică, incapabilă de vreun avânt, incapabilă în ultimă instanță, de senzualitate și de păcătuire; aceasta deoarece pentru femeia modernă posibilitățile iubirii fizice nu oferă adeseori mai mult interes decât cultul narcisist al propriului trup; mai mult decât a se expune îndelung, mai mult sau mai puțin îmbrăcată; mai mult decât acel *training* fizic, decât dansul, sportul, banii și așa mai departe. Pe vremuri Europa știa destul de puține lucruri în legătură cu puritatea dăruirii și a fidelității și a principiului de a da totul fără a cere nimic în schimb; și despre o iubire destul de puternică încât să nu aibă nevoie de exclusivitate. În afară de o fidelitate pur conformistă și burgheză, sentimentul de iubire pe care îl alesese Europa era acela care nu îngăduia celui iubit să nu iubească. Acum, în condițiile în care femeia pretinde că bărbatul să-i aparțină cu trup și suflet dacă acesta vrea ca ea să fie a lui, această femeie nu numai că a „umanizat” și a sărăcit oferta, dăruirea ei, dar mai ales, a început să trădeze esența pură a feminității prin faptul că a împrumutat și sub acest aspect un mod de a fi propriu naturii masculine celei mai joase: și anume acela al posedării, a dreptului asupra celui alt și îngâmfarea Eului. Apoi a mai venit – și încă repede, în ritm accelerat, ca în orice prăbușire – și restul. După care va urma altă etapă, aceea în care, dată fiind creșterea gradului de egocentrism, pe femeie n-o vor mai interesa nici bărbații, ci doar ceea ce aceștia îi vor putea da în măsură să-i satisfacă plăcerea și vanitatea. Și drept epilog vor fi niște forme de decădere asociate cu nimicnicie, adică un soi de viață practică, afișată, de tip masculin aidoma celei care a denaturat-o și a aruncat-o pe femeie în groapa masculină a muncii, a câștigului, a activității practice paroxistice și până și a politiciii.

Și nu sunt diferite nici efectele „emancipării” occidentale care de altfel este pe cale de a contamina întreaga lume cu viteza cu care se transmite ciuma. Femeia tradițională, femeia desăvârșită prin faptul că se dăruia altora și nu trăia numai pentru sine, prin faptul că voia să fie – cu simplitate și puritate – în întregime a altei ființe, prin aceste lucruri se împlinea, își aparținea ei înseși și avea un eroism al ei care o făcea să-i fie superioară bărbatului obișnuit. Femeia modernă, prin faptul că dorește să-și aparțină numai ei nu face decât să se distrugă. Mult râvnita „personalitate” este pe cale să-i răpească orice fel de personalitate.

Și este ușor să prevedem ce anume se va întâmpla cu relațiile dintre cele două sexe și în ceea ce privește latura materială. În acest domeniu, așa cum se întâmplă în magnetism, cu cât scânteia creatoare țâșnește mai sus și este mai puternică, cu atât este mai sigură polaritatea; și tot așa, cu cât bărbatul este cu adevărat mai viguros, cu atât femeia este cu adevărat mai femeie. Dar ce oare s-ar putea întâmpla între aceste ființe mixte, lipsite de orice legătură cu puterile naturii lor celei mai intime? Între aceste ființe la care sexul începe și se termină pe simplul plan fiziologic, aceasta în cazul că nu va apărea – așa cum o arată deja niște înclinații anormale – și cel de „al treilea sex”? Între aceste ființe care în fond nu sunt nici bărbat nici femeie sau femeia este bărbat și bărbatul femeie și se laudă cu ceva care este mai presus de sex, când, de fapt, este mai prejos de sex? Orice relație nu va putea avea aici decât un caracter echivoc și efemer – cu promiscuități camaraderesti, simpatii „intelectuale” morbide, banalități de ale noului realism comunist – sau poate că această relație va fi afectată de niște complexe nevrotice și de toate celelalte care l-au făcut pe Freud să pună bazele unei „științe” care reprezintă cu adevărat un semn al timpurilor noastre. Și nu sunt cu mult diferite posibilitățile femeii „emancipate”; iar avangărzile unei

asemenea lumi, Rusia și America de Nord, își fac de acum simțită prezența și oferă în această privință dovezi pline de semnificație¹².

Toate acestea nu pot să nu aibă niște repercusiuni într-o ordine a lucrurilor care merge mult mai departe decât își pot închipui – în nechibzuința lor – oamenii moderni.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *L'amore* (Iubirea), în *Caietele din Avallon*, nr. 18, Rimini, 1988.

Vittoria Alliata, *Harem*, Garzanti, Milano, 1980.

A. Colaiacomo & T. Pescatore, *Matrimonio e divorzio nell'antica Roma* (Căsătoria și divorțul în Roma antică), Edizioni Piazza Navona, Roma, 1981.

B. de Rachewiltz, *Sesso magico nell'Africa nera* (Sexul magic în Africa neagră), Bassala, Roma, 1983.

D. de Rougemont, *L'amore e l'Occidente* (Iubirea și Occidentul), Rizzoli, Milano, 1993.

G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei* (Căsătorii indo-europene), Adelphi, Milano, 1984.

M. Eliade, *Sull'erotica mistica indiana* (Despre erotica mistică indiană), Bollati Boringheri, Torino, 1998.

E. Minguzzi, *Femminilità e femminismo* (Feminitate și feminism), ECIG, Genova, 1980.

E. Monick, *Phallos*, Red, Como, 1989.

B.A. Te Paske, *Il rito dello stupro* (Ritualul violului), Red, Como, 1987.

R.H. van Gulik, *La vita sessuale nell'antica Cina* (Viața sexuală în China antică), Adelphi, Milano, 1987.

21. Declinul raselor superioare

Lumea modernă este departe de a se afla în fața pericolului reprezentat de scăderea numărului nașterilor și de creșterea numărului morților, iar acea alarmă pe care au dat-o nu de mult unii conducători politici reluând formula absurdă „Numărul înseamnă puterea”, această alarmă este lipsită de sens. Pericolul este în sensul opus, adică acela al înmulțirii neîncetate și nestăvilită a populațiilor în termeni pur cantitativi. Declinul le privește numai pe acele neamuri considerate a fi purtătoarele acelor puteri care se află deasupra *demosului* și a lumii maselor și care condiționează orice adevărată măreție umană. Criticând punctul de vedere rasist am vorbit despre acea putere ascunsă care atunci când își face simțită prezența, când este activă, reprezintă afirmarea unei generații în sens superior și care reacționează, se opune lumii cantitației, conferindu-i acesteia o formă și o calitate. În această privință se poate spune că popoarele superioare occidentale au intrat deja de mai multe secole în agonie și că sporirea continuă a populațiilor pământului are aceeași semnificație cu aceea a mișunării viermilor care se constată în cazul descompunerii organismelor sau cu aceea a unui cancer; pentru că și cancerul reprezintă hipertrofia nestăvilită a unei plasmă care devorează structurile normale diferențiate ale unui organism, eludând legea care-l guvernează pe acesta din urmă. Și cam acesta ar fi cadrul pe care ni-l prezintă lumea modernă: regresului și declinului puterilor dătătoare de viață în sens superior, ale puterilor purtătoare de formă, le corespunde proliferarea nelimitată a „materiei”, a nonformeii, a omului-masă.

Acest fenomen nu poate fi străin de tot ceea ce am relatat în capitolul precedent în legătură cu sexul și cu relațiile dintre bărbat și femeie, relații caracteristice timpurilor noi, pentru că aceste relații implică și problema procreării și semnificația acesteia. Dacă este adevărat faptul că lumea modernă pare a nu mai ști ce anume reprezintă femeia desăvârșită și bărbatul desăvârșit, dacă în această lume viziunea asupra nașterii ființelor este incompletă – și așa se și vrea, în numele „spiritului”, ca ea să fie incompletă, adică limitată la nivelul trupului – atunci apare drept firesc și faptul că și în legătură cu sexul s-au pierdut acele dimensiuni superioare, chiar transcendente, pe care lumea Tradiției le-a recunoscut în forme multiple și că acest lucru nu este lipsit de consecințe în ceea ce privește regimul împerecherilor sexuale, posibilitățile oferite de acestea, fie ca o pură experiență erotică, fie – și acesta este cel de al doilea aspect al problemei în discuție – fie în vederea procreării care să nu se termine cu simplul, banalul act biologic.

Lumea Tradiției a cunoscut în mod efectiv un element sacru, acel *sacrum* sexual și o magie a sexului. Din niște simboluri și din niște obiceiuri din cele mai diferite regiuni transpare în mod constant faptul că sexul era considerat drept o putere creatoare mai mult decât individuală, primordială.

În persoana femeii se evocau niște puteri nemaîpomenite fie de ardoare, fie de lumină, fie de pericol, de pierzanie! În femeie sălășluia puterea ctonică, Pământul, iar în bărbat – Cerul. În ea se concentra în mod organic și conștient tot ceea ce în bărbatul obișnuit era perceput și trăit – și astăzi mai mult ca oricând – în forma unor senzații periferice, a unor impulsuri pasionale și ale cărnii. Nașterea era dirijată ca atare² și în cel ce se năștea

se voia așa cum s-a mai spus – „fiul-cel-ce-îndeplinește-porunca“, cel ce trebuia să continue să întrețină elementul supranatural al neamului, eliberarea strămoșului; cel ce trebuia să primească și să transmită mai departe „puterea, viața, statornicia“. Iar acum, ca niciodată, toate acestea au devenit o închipuire ciudată și insipidă, iar bărbații în loc să posede sexul sunt ei cei posedăți de acesta și rătăcesc pe ici pe colo ca niște bețivi și habar n-au ce poate ieși din îmbrățișările lor și nici nu pot vedea demonul care își bate joc de ei în mod jalnic atunci când ei caută plăcerea și pasiunea; și astfel, fără ca ei să-și dea seama și să dorească acest lucru, din vremea din îmbrățișările acelea nocturne se ivește o nouă ființă care adeseori este un intrus fără vreo continuitate spirituală și care în cazul generațiilor din ultima vreme nu reprezintă nici măcar o umbră a legăturilor afective filiale de tip burghez.

În condițiile în care așa stau lucrurile, nu este de mirare că așa-zisele rase superioare pier, fapt determinat de logica inevitabilă a individualismului, care logică – mai ales în cazul așa-ziselor „clase superioare“ de astăzi – nu poate să nu îndepărteze de interesul procreării; aceasta fără a mai vorbi despre toți ceilalți factori de degenerescență legați de modul unei vieți sociale mecanizate și urbanizate și mai ales de o civilizație care nu mai știe nimic despre limitele sănătoase și creatoare instituite de caste și de tradițiile de sânge. De aceea prolificitatea se concentrează în straturile sociale cele mai joase și în popoarele inferioare, acolo unde impulsul animalic este mai puternic decât orice calcul și decât orice considerație de ordin rațional. Urmarea inevitabilă a acestui lucru este *selectia inversă*, pătrunderea unor elemente inferioare împotriva cărora „elita“ – vlăguită și învinsă – elita claselor și a popoarelor superioare și element dominant spiritualicește, nu mai poate face decât foarte puțin sau nimic.

Dacă astăzi se vorbește tot mai mult despre un „control al nașterilor“ avându-se în vedere efectele catastrofale ale fenomenului demografic pe care noi l-am comparat cu un cancer, nu înseamnă că prin acest lucru s-a abordat problema esențială, pentru că nu este vorba de a se folosi un criteriu diferențiat, unul calitativ. Dar și mai mare este aici obtuzitatea celor care se ridică împotriva controlului amintit mai sus pe baza unor idei tradiționaliste și moralizatoare care acum reprezintă niște simple prejudecăți. Atunci când se pun pe primul plan mărirea și vigoarea unui neam, atunci este de prisos ca cineva să se preocupe de calitatea materială de a fi tată, dacă aceasta nu este însoțită și de calitatea spirituală a paternității, cu sensul unor interese superioare a legăturii potrivite între sexe și mai ales a ceea ce înseamnă cu adevărat *virilitate* la un nivel diferit de cel naturalist.

Faptul de a fi condamnat decăderea femeii moderne nu trebuie să ne facă să uităm că bărbatul este primul factor responsabil de acest lucru. Așa cum plebea n-ar fi putut pătrunde în toate domeniile vieții sociale și ale civilizației dacă în acele vremuri ar fi existat regi și aristocrați adevărați, în toată puterea cuvântului, tot așa într-o societate cârmuită de niște bărbați adevărați femeia n-ar fi *dorit* și nici n-ar fi putut vreodată să urmeze calea pe care a apucat-o astăzi. Perioadele în care femeia a dobândit o autonomie și o poziție dominantă au coincis aproape întotdeauna cu niște perioade de decadentă evidentă ale celor mai vechi civilizații. Astfel încât ostilitatea n-ar trebui să fie îndreptată împotriva feminismului sau a vreunei alte devieri feminine și nu împotriva femeii, ci împotriva bărbatului. Nu se poate pretinde faptul ca femeia să întrunească toate condițiile interioare și exterioare necesare reintegrării într-o rasă superioară atât timp cât bărbatul nu dă dovadă decât de un simulacru de virilitate.

Atunci când nu se reușește să se redeștepte sexul în sensul său spiritual și nu se extrage din nou din substanța spirituală – devenită amorfă și promiscuă – forma virilă, atunci

totul este în zadar. Vigoarea fizică, falică, animală sau musculară este obtuză, nu conține nici un germen creator în sens elevat. Bărbatul viguros se leagănă în iluzia că posedă, când de fapt el este pasiv, este supus întotdeauna puterii mai subtile proprii femeii, principiului feminin³. Numai sub imperiul spiritului sexul este sex adevărat și desăvârșit.

În orice tradiție de tip superior bărbatul a fost considerat întotdeauna drept purtătorul elementului ceresco-solar al unei descendențe, element care transcende simplul principiu al „sângelui” care se pierde imediat ce trece în linia feminină; elementul acesta capătă amploare atunci când se află într-un mediu potrivit reprezentat de o femeie de condiție nobilă, dar rămâne, oricum, întotdeauna, principiul care dă formă, care dirijează substanța feminină dătătoare de viață⁴. Acest principiu este în corelație cu elementul supranatural, cu puterea în măsură să determine „fluxul s-o ia în sus” și care are drept rezultate „izbânda”, „norocul” și prosperitatea unui neam. De aici și asociația simbolică întâlnită în formele tradiționale⁵ având o semnificație câtuși de puțin obscenă ci reală și profundă, asociația ideii întăririi organului masculin cu ideea renașterii, reînnoirii unor energii care să-i confere substanță celei mai mari dintre puteri. Și ca un ecou al unor semnificații superioare se întâlnește până și la multe popoare sălbatice ideea, exprimată într-o formă mai clară, potrivit căreia numai bărbatul este cel inițiat și că inițierea este aceea care marchează evident trecerea la vârsta de maturitate, bărbăție, și că mai înainte de inițiere indivizii sunt aidoma dobitoacelor, nu „sunt încă bărbați” și împreună cu bătrânii îngroașă rândurile copiilor și femeilor și sunt lipsiți de toate privilegiile de care se bucură acele *élites* bărbătești ale clanului⁶. Atunci când se va pierde sensul potrivit căruia elementul superbioric este centrul și măsura adevăratei virilități, atunci indivizii vor putea să-și spună în continuare bărbați deși ei nu vor fi altceva decât niște eunuci și paternitatea nu va mai însemna nimic altceva decât acea calitate a animalelor care, furate de plăcere, zămislesc orbește alte animale, niște spectre de existență aidoma lor.

Și va veni o vreme când se va încerca să se proptească leșurile pentru a se da impresia că sunt niște corpuri vii; și va exista o raționalizare a împerecherilor și bărbații vor fi ca niște iepuri de casă și ca niște armăsari – că altceva tot nu merită să fie – dar să nu ne lăgănam în iluzii: pentru că sau va fi vremea unor crescătorii de prea frumoase animale de povară sau, dacă va fi să predominie elementul individualist și utilitar, atunci o lege mai puternică va duce popoarele la pierzanie sau la nimicire cu aceeași neîndurare cu care operează legea fizică a entropiei și a degradării energiei. Și acela va fi unul dintre numeroasele aspecte – care astăzi au devenit vizibile și materialicește – ale „apusului Occidentului”.

* * *

Și în chip de trecere la cea de a doua parte a acestei opere vom expune o ultimă considerație care se referă la ceea ce am mai spus despre legăturile existente între vigoarea spirituală și sentimentul religios profund.

Din ultimele considerații reiese faptul că ceea ce ne-am obișnuit să numim în Occident „religie” îi corespunde unei orientări esențialmente „feminine”. Legătura cu elementul supranatural este concepută într-o formă personalizată (teism), ca devotament, renunțare intimă la propria voință în fața acestei ipostaze a căii ce duce spre împlinirea naturii feminine.

De altfel, dacă în general elementul feminin îi corespunde celui naturalist, se poate crede faptul că în lumea Tradiției castele și popoarele inferioare – în care factorul naturalist avea o mai mare eficiență decât în celelalte, cârmuite de puterea ritualurilor aristocratice

și de ereditățile divine – se bucurau de participarea la o ordine mai înaltă tocmai prin intermediul acelor legături de tip „religios”. Și religia putea avea un loc și o funcție ale sale în ierarhia globală, oricât de relativă și de subordonată ar fi fost această religie în raport cu celelalte forme elevate de împlinire spirituală despre care am mai amintit: inițierea și varietățile ascezei de ordin superior.

O dată cu înlăturarea castelor sau a altor grupuri sociale asemănătoare și cu venirea la putere a straturilor și popoarelor inferioare, nu se putea ca spiritul propriu acestor straturi și popoare să nu triumfe și în această privință; și, implicit, ca orice legătură cu elementul supranatural să fie concepută numai sub formă de „religie”; și ca orice altă formă să fie privită cu neîncredere, în cazul că nu era stigmatizată ca fiind sacrilegă și demonică. Această feminizare a spiritualității își avea originea în vremurile străvechi. Și aceasta a determinat prima denaturare a tradiției primordiale la popoarele la care a avut un rol preponderent.

Urmărirea procesului de decadentă precum și a celorlalte elemente care au dus la prăbușirea omenirii începuturilor va constitui obiectul considerațiilor pe care le vom expune în cea de a doua parte a prezentei opere și prin intermediul cărora vom zugrăvi și modul în care s-a născut „lumea modernă” precum și chipul acesteia.

BIBLIOGRAFIE

(Deși s-a stabilit un punct de vedere de bază în tratarea unor probleme de tip evoluționist, vom semnală mai jos lucrările de antropologie, genetică și psihologie care au o orientare „antiegalitaristă” și pot să fie utile așadar pentru o confruntare și o aprofundare a tematicilor paralele și, oricum, anticonformiste).

AA.VV., *Eredità, ambiente, educazione* (Ereditate, mediu, educație), Roma, 1978.

C.S. Coon, *L'origine delle razze* (Originea raselor), Bompiani, Milano, 1970.

C.D. Darlington, *L'evoluzione dell'uomo e della società* (Evoluția individului și a societății), Longanesi, Milano, 1973.

H.J. Eysenck, *L'ineguaglianza dell'uomo* (Inegalitatea individului), Armando, Roma, 1977.

H.J. Eysenck, *Educazione e selezione tra genetisti e ambientalisti* (Educația și selecția în concepția specialiștilor în genetică și a celor în mediu), Armando, Roma, 1977.

A.L. Kroeber, *Antropologia: Razza, lingua, cultura, psicologia, preistoria* (Antropologia: rasa, limba, cultura, psihologia, preistoria), Feltrinelli, Milano, 1983.

PARTEA A DOUA

NAȘTEREA LUMII MODERNE ȘI CHIPUL ACESTEIA

Multe lucruri mai știe Înțeleptul – și multe poate să și prevadă – scăpătarea lumii – sfârșitul divinităților Asen.

Völuspá, 44

Vă dezvălui o taină. Iată vremea în care Mirele îi va pune cununa pe cap Miresei. Dar unde este cununa? Către Miazănoapte... Și de unde vine Mirele? Din Ținutul de Mijloc, acolo unde căldura naște Lumina și se călătorește către Miazănoapte... acolo unde Lumina capătă strălucire. Dar ce fac acum cei din Miazăzi? I-a toropit somnul, de căldură; dar se vor trezi în furtună și mulți dintre ei vor fi înspăimântați până la moarte.

J. Boehme, Aurora, II, xi, 43

Se cuvine să menționăm de la bun început faptul că între metoda folosită în prima parte a acestei opere și cea folosită în partea a doua există o deosebire ce trebuie să fie scoasă în evidență.

Prima parte avea un caracter morfologic și tipologic. Aceasta avea drept scop să extragă din niște dovezi de tot felul elementele cele mai îndrituite să stabilească în universal – adică la modul superistoric – natura spiritului tradițional și cea a viziunii tradiționale asupra lumii, a individului și a vieții. Astfel încât se putea trece peste examinarea legăturii existente între anumite elemente și spiritul global al diferitelor tradiții istorice cărora le aparținea acest spirit. Adică acele elemente care asociate unei tradiții deosebite, concrete, erau conforme cu spiritul pur tradițional, drept care puteau fi considerate ca non prezente și ca nefiind în măsură să influențeze valoarea și semnificația celorlalte elemente. Și nici măcar nu s-a pus problema de a se vedea măsura în care anumite atitudini și anumite instituții istorice au fost „tradiționale“ în spirit și în ce măsură numai în formă.

De data aceasta va fi vorba despre altceva. Va trebui să urmărim dinamismul puterilor tradiționale și antitradiționale ale istoriei, din care motiv nu va mai fi cu putință să aplicăm aceeași metodă; nu va fi cu putință să separăm și să punem în valoare prin însuși faptul „tradiționalității“ lor, niște elemente deosebite în ansamblul diferitelor civilizații istorice. Dar obiectul principal al cercetării noastre îl va constitui spiritul global al unei anumite civilizații, cauza determinantă a unor acțiuni concrete datorată unor elemente ale acestei civilizații. Iar în loc de *analiza* care separă elementele pentru a le studia vom folosi *sinteza*. Vom încerca să descoperim „dominantă“ diferitelor complexe istorice și să stabilim valoarea diferitelor elemente considerate nu în mod absolut și abstract ci în funcție de acțiunea exercitată de acestea asupra întregului sistem al uneia sau alteia dintre civilizații.

Dacă până acum am folosit metoda integrării elementului istoric și particular în cel ideal, universal și „tipic“, de acum încolo vom folosi metoda integrării elementului ideal în cel real, metodă care se va baza, la fel ca prima, mai mult pe faptul de a urmări procedeele și rezultatele cercetărilor istoriografiei critice moderne, se va baza, așadar, pe un punct de vedere „tradițional și metafizic, pe intuirea unui *sens* care nu se deduce din elementele luate în parte ci din ceea ce se presupune că ele ar reprezenta și plecând de la această premisă se poate prinde sensul valorii instrumentale și organice pe care aceste elemente au putut-o avea în diferitele epoci și în diferitele forme condiționate istoricește.

Astfel că se va putea întâmpla ca ceea ce a fost trecut cu vederea în prima integrare să fie pus pe primul plan în cea de a doua și invers; în cadrul unei anumite civilizații vor putea fi puse în valoare și considerate drept hotărâtoare niște elemente care pot fi întâlnite și în alte civilizații dar care acolo ar putea rămâne în umbră prin aceea că ar fi considerate lipsite de importanță.

Această notă introductivă ar putea fi binevenită pentru o anumită categorie de cititori. Trecerea de la considerarea Tradiției drept superistorie la considerarea Tradiției drept istorie comportă o schimbare de perspective; aceasta face ca aceleași elemente să capete valori diferite; ca niște lucruri unite între ele să se despartă iar altele, despărțite, să se unească potrivit legii întâmplării care operează din când în când în istorie.

BIBLIOGRAFIE

T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale* (Știința modernă și înțelepciunea tradițională), Borla, Torino, 1968.

M. Bussagli, *Per una definizione del senso della storia* (Pentru o definiție a sensului istoriei), în *Intervento* (Intervenție), nr. 6, Roma, 1972.

M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (Mitul eternei întoarceri), Borla, Roma, 1989.

R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiționale și cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

T. Molnar, *Il senso della storia e il senso nella storia* (Sensul istoriei și sensul în istorie) în *La Destra* (Dreapta), Roma, aprilie-mai 1974.

1. Doctrina celor patru vârste

Dacă până nu de mult omul modern își imaginase și ridicase în slăvi ca pe o evoluție sensul istoriei cunoscute de el, cu totul altceva era adevărul cunoscut de omul Tradiției. În toate străvechile dovezi ale omenirii Tradiției se poate întâlni, într-o formă sau alta, ideea unui regres, a unei decăderi; ideea că oamenii coborâseră de la niște stări superioare de la origini la niște stări condiționate tot mai mult de elementul uman, muritor și contingent. Un asemenea proces involutiv ar fi început în negura vremii și acestuia i s-ar fi potrivit foarte bine expresia – folosită în Eddē – *ragna-rökkr*, „amurgul zeilor”. Nu este vorba aici despre un precept care în lumea Tradiției ar fi rămas într-o formă vagă și generică, ci despre un sistem organic de învățături întâlnit ca atare în *doctrina celor patru vârste ale omenirii*. Un proces de decădere treptată de-a lungul celor patru cicluri sau „generații” – acesta este, în mod tradițional, sensul efectiv al istoriei – dar și procesul nașterii a ceea ce am numit, la modul general, „lumea modernă”. Așadar, această doctrină ar putea să folosească drept bază a celor ce urmează.

Cea mai cunoscută formă în doctrina celor patru vârste era cea proprie tradiției greco-romane. Despre cele patru vârste vorbește și Hesiod care le atribuie drept semne distinctive metalele și anume aurul, argintul, bronzul și fierul și adăugându-le acestor patru epoci și pe o a cincea, cea a „eroilor” care, așa cum se va vedea, avea semnificația unei reinstaurări, fie și în parte, a stării primordiale¹. În tradiția hindusă aceeași doctrină se întâlnește în forma celor patru cicluri numite *satya-yuga* (sau *krta-yuga*), *treta-yuga*, *dvapara-yuga* și *kali-yuga* (adică „epoca obscură”)² asociate imaginii slăbirii puterii celor patru picioare sau puncte de sprijin ale taurului simbolizând *dharma*, legea tradițională. Varianta iranică este asemănătoare celei elenice: cele patru epoci au drept semne distinctive metalele și anume aurul, argintul, oțelul și „amestecul de fier”³. Iar învățătura caldeeană reia această idee aproape în aceeași termeni.

În vremurile mai noi se întâlnește imaginea carului universului în chip de cvadrigă mânătată de zeul suprem într-o cursă circulară și trasă de patru cai care reprezintă cele patru elemente; iar cele patru epoci corespund alternanței celor patru cai potrivit naturii simbolice mai mult sau mai puțin luminoase și iuți a elementului care o reprezintă⁴. Această concepție se regăsește, într-o transpunere deosebită, în tradiția ebraică în profetia în care se vorbește despre o statuie strălucitoare al cărei cap este de aur, pieptul și brațele – de argint, pântecul și coapsele – de aramă iar picioarele – de fier și de lut; această statuie reprezintă prin cele patru părți cele patru „stăpâniri” care se succed începând cu epoca de aur a „regelui regilor”, cel ce a dobândit de la „stăpânul cerului puterea și gloria”⁵. Dacă în cazul Egiptului se cunoaște deja tradiția – relatată de Eusebiu – a celor trei dinastii distincte formate din zei, semizei și mani⁶, acestea pot echivala cu primele trei epoci – de la cea de aur la cea de bronz – amintite mai sus. După cum dacă străvechile tradiții aztece vorbesc despre cinci sori sau cicluri solare, din care primele patru corespund elementelor și în care figurează – așa ca în tradițiile euro-asiatice – catastrofele focului și apei (potopul) și acele lupte împotriva gigantilor din ciclul „eroilor” adăugat de Hesiod celorlalte patru⁷, ei bine, aici se poate recunoaște o variantă a învățăturii a cărei

ecou se poate întâlni, în alte forme, și la alte popoare.

Se cuvine ca examinarea sensului perioadelor luate fiecare în parte să fie precedată de câteva considerații generale, aceasta deoarece concepția cu pricina se află în opoziție evidentă cu ideile moderne privind preistoria și lumea originilor. Faptul de a susține – așa cum trebuie să se facă din punct de vedere tradițional – că la început a existat nu omul-animal al cavernelor, ci o ființă „mai-mult-decât-om“ și că preistoria cea mai îndepărtată a cunoscut nu numai o „civilizație“ ba chiar o „eră a zeilor“⁸, acest lucru înseamnă – pentru mulți care într-un fel sau altul cred în evanghelia darwinistă – pură mitologie. Dar dat fiind faptul că această mitologie n-am inventat-o noi acum, ar rămâne de explicat existența ei, adică faptul că în dovezile cele mai vechi ale miturilor și ale scrierilor din antichitate nu se află nici un reper care să întărească teoria „evoluționistă“ dar se află, în schimb, la modul opus, ideea unui trecut mai bun, mai luminos, supraomenesc („divin“); și de explicat faptul că se știe atât de puțin despre „originile animale“, ba chiar se vorbește despre o înrudire la începutul începuturilor între oameni și *numi*, divinități; și de ce persistă amintirea unei stări primordiale de nemurire asociată cu ideea că legea morții a intervenit într-un moment determinat și, la drept vorbind, ca o urmare a unui fapt împotriva naturii sau a unei anateme. În două mărturii caracteristice se arată, drept cauză a „căderii“, amestecul stirpei „divine“ cu neamul omenesc – în sens restrâns și conceput drept un neam inferior – astfel încât în anumite scrieri „vina“ este comparată cu sodomia, cu împreunarea cu dobitoacele. Avem de a face aici, pe de o parte, cu mitul acelor Ben-Elohim sau „fiii zeilor“ care s-au împreunat cu „fiicele oamenilor“, fapt care a făcut ca până la urmă „orice trup să-și spurce propriul drum pe pământ“⁹; iar pe de altă parte, avem de a face cu mitul platonice al atlantizilor, imaginați și aceștia drept descendenți și discipoli ai zeilor și care prin faptul că s-au împreunat de mai multe ori cu oamenii și-au pierdut elementul divin ceea ce a făcut ca în ei să predomină natura omenească¹⁰. În cazul unor epoci relativ mai noi, tradiția, în miturile sale, este plină de referiri la niște popoare civilizatoare și la niște lupte între diferite stirpe divine și neamuri animalice, ciclopice sau demonice. Așa, de exemplu, divinitățile Așen se luptă cu *Elementarwesen*; zeii olimpici și „Eroii“ se luptă cu giganții și cu monștrii întunericului, ai pământului sau ai apei; acei Dea arieni se luptă cu Asura – „dușmanii eroilor divini“; încașii – stăpânitorii – sunt cei ce impun legea lor solară celor ce se află din moși-strămoși pe „Pământul-Mamă“; iar potrivit istoriei legendare a Irlandei acei Tuatha dè Dannan i-au înfruntat pe cei din neamurile monstruoase ai Fomorilor și așa mai departe. Pe această bază s-ar mai putea spune că dacă învățătura tradițională amintește – ca substrat anterior civilizațiilor create de rasele superioare – de niște seminții care ar putea corespunde unor tipuri animalice și inferioare ale evoluționismului, evoluționismul este, totuși, caracterizat de greșeala de a le considera pe aceste seminții inferioare de la origini în mod absolut în timp ce acestea sunt așa numai în mod relativ; și mai este caracterizat evoluționismul și de greșeala de a concepe drept forme de „evoluție“ niște forme de încrucișare presupunând apariția *altor* rase, superioare din punct de vedere biologic și drept niște civilizații apărute în lăcașurile lor; rase care, fie datorită originilor lor îndepărtate (cum ar fi cazul rasei „nordice“ sau celei a „atlantizilor“) fie datorită factorilor geofizici, nu au lăsat decât niște urme greu de găsit pentru cei ce se bazează numai pe dovezile arheologice și paleontologice accesibile cercetării profane.

Pe de altă parte, este cât se poate de semnificativ faptul că populațiile subzistente la care ar continua să existe presupusa stare originară primitivă și barbară sprijină prea puțin ipoteza evoluționistă. Există unele ramuri care în loc să evolueze tind să dispară

demonstrând prin aceasta faptul că reprezintă niște rămășițe degenerescente ale unor cicluri ale căror posibilități vitale se epuizează sau niște elemente eterogene, niște cioturi lăsate în urmă de fluxul principal al omenirii. Acest lucru este valabil pentru omul de Neanderthal care prin brutalitatea sa morfologică extremă pare a se apropia de „omul-maimuță”. Omul de Neanderthal a dispărut în mod misterios într-o anumită perioadă și tipurile de oameni care au apărut după el – omul de Aurignac și mai ales omul de Cro-Magnon – și care reprezintă niște tipuri superioare astfel încât se pot recunoaște în acestea tulpina, originea multor rase omenești din prezent, nu pot fi considerate drept niște „forme evolutive” ale omului de Neanderthal. Același lucru este valabil și pentru rasa Grimaldi, dispărută și aceasta. Și același lucru se poate spune și despre multe popoare „sălbatică” care continuă să existe; aceste popoare nu „evoluează”, ci ele sunt pe cale de dispariție. Operațiunea de „civilizare” a acestora nu reprezintă o „evoluție”, ci mai întotdeauna o schimbare bruscă ce afectează posibilitățile lor vitale. De fapt, pentru posibilitatea de evoluție sau de decădere există niște date limită. Există specii care își păstrează caracteristicile și în condiții relativ diferite de cele cu care s-au obișnuit; iar alte specii, în acest caz, nu rezistă, pier; sau aici mai pot interveni niște amestecuri cu alte elemente, fapt care nu înseamnă o asimilare și nici o evoluție cu adevărat. Aceste amestecuri au drept rezultat, mai curând, ceva asemănător proceselor de care se ocupă legile lui Mendel privind ereditatea: o dată ce a dispărut fenotipul, elementul primitiv se menține ca o moștenire latentă separată capabilă să-și facă simțită prezența prin apariții sporadice dar având mereu același caracter eterogen în raport cu tipul superior.

Evoluționiștii cred că se mențin în mod „pozitiv” în cadrul faptelor. Ei nu pun la îndoială că faptele, prin ele însele, sunt mute; că aceste fapte, atunci când sunt interpretate în mod diferit, dau naștere celor mai diferite teorii. Astfel s-a întâmplat ca o anumită persoană, deși avea toate elementele acceptate drept dovezi ale teoriei revoluției, a demonstrat că aceste date ar putea, în ultimă analiză, să coroboreze și teoria contrară, care corespunde sub mai multe aspecte învățaturii tradiționale și anume tezei potrivit căreia omul, departe de a fi un produs al „evoluției” speciilor animale, multe specii animale sunt considerate drept niște tulpini laterale în care a fost înnăbușit un impuls primordial și care impuls și-a făcut simțită prezența directă și adecvată numai în rasele omenești superioare¹¹. Mai există și unele mituri antice despre niște stirpe divine care se luptau cu niște entități monstruoase sau demoni animalici mai înainte de constituirea neamului muritorilor (adică a omenirii în forma sa mai nouă) care mituri s-ar putea referi, printre altele, la lupta dusă de principiul uman primordial împotriva potențialităților animale care sălășluiau în sine; potențialități care, ca să spunem așa, au fost separate și lăsate în urmă sub formele unor anumite specii de animale. În ceea ce-i privește pe presupușii „strămoși” ai omului (cum ar fi antropoidul și omul ghețurilor), aceștia ar reprezenta primii învinși în lupta menționată mai sus și anume niște părți care s-au amestecat cu unele potențialități animale sau luate cu sine de aceste animale. Dacă în totemism, care se referă la niște societăți inferioare, noțiunea strămoșului mitic colectiv al clanului se confundă adeseori cu cea a spiritului rău al unei anumite specii animale, în acest lucru se reflectă tocmai amintirea unui stadiu asemănător, de promiscuitate.

Fără a vrea să intrăm în problemele, transcendente într-o oarecare măsură, ale antropogenezei – dat fiind că nu aceasta este preocuparea noastră – faptul că însăși absența unor fosile omenești, ci numai prezența unor fosile animale provenind din preistoria îndepărtată, acest fapt ar putea să fie interpretat în sensul că omul primordial (dacă ne este îngăduit să-i spunem om unei ființe de un tip cu totul diferit de cel al omenirii istorice)

ar fi intrat ultimul în acel proces de materializare care a conferit – după animale – primelor sale ramuri deja degenerescente, deviate, amestecate cu animalitatea, un organism în măsură să se păstreze sub formă de fosilă. Trebuie să menționăm, în legătură cu acest lucru, amintirea – păstrată în unele tradiții – unei specii primordiale „cu oasele firave” sau „moi”. Așa de exemplu, Liezi (cap. V) vorbind despre regiunea nordică, acolo unde a luat ființă, așa cum se va mai spune, ciclul prezent, pomenește tocmai faptul că «locuitorii acestei regiuni (asimilați unor „oameni transcendenți”) au oasele slabe». Iar într-o perioadă mai nouă, faptul că rasele superioare venite din Nord nu foloseau metoda înhumării cadavrelor ci pe cea a arderii acestora reprezintă un alt element de care trebuie să se țină seama în problema privind lipsa resturilor de oase.

Poate că se va spune: Bine, bine, dar în legătură cu această nemaipomenită omenire lipsește orice urmă de alt gen! Lăsând la o parte faptul că există o doză de naivitate în gândirea potrivit căreia niște ființe superioare n-au putut exista fără a lăsa niște urme cum ar fi niște ruine, unelte, arme și alte asemenea dovezi, se cuvine să scoatem în evidență faptul că pentru niște epoci destul de îndepărtate există rămășițe ale unor opere ciclopice chiar dacă nu sunt toate de tip civilizată (ansamblul circular Stonehenge, uriașele pietre puse într-un echilibru miraculos, acea „pedra cansada” din Peru, coloșii din Tiuhuanac și altele asemănătoare) care îi lasă perplecși pe arheologi care se tot întreabă ce mijloace anume au fost folosite fie și numai pentru strângerea laolaltă și transportul materialelor necesare unor astfel de lucrări. Mergând mai departe în timp, nu numai că uităm niște lucruri care pe de altă parte se admit sau cel puțin nu se exclud – străvechi ținuturi dispărute, pământuri în curs de formare – dar ne și întrebăm dacă nu cumva un neam de oameni s-a aflat în legătură spirituală directă cu niște forțe cosmice, așa cum se presupune că s-a întâmplat în lumea Tradiției, la începuturi, pentru că altfel aceste lucruri sunt de neconceput pentru acele vremuri când nu era cu puțință să se prelucreze bucăți de materiale de piatră și de metal decât dacă se acționa asupra puterilor lucrurilor și ființelor în alt chip. Faptul că „omul cavernelor” are un iz de legendă pare a fi ceva cunoscut; se presupune că în cavernele preistorice (dintre care multe trădează o orientare sacră), omul „primitiv” nu avea niște comportări animalice, ci avea acolo niște locuri de cult păstrat ca atare și în niște epoci cu siguranță „civilizate” (așa, de exemplu, cultul greco-minoic al peșterilor, ceremoniile și ritualurile inițiatice de pe muntele Ida); și că este firesc să se găsească – numai acolo unde, dată fiind protejarea în mod natural a locului – niște urme cărora în alte părți fie timpul, fie oamenii, fie alte elemente nu le permiteau să ajungă până la contemporanii noștri.

În mod obișnuit, o idee tradițională de bază este aceea că ipostaza de cunoaștere și de civilizație a reprezentat o ipostază naturală dacă nu a omului în general cel puțin a unor *élites*, bine stabilite, ale vremurilor de început; și că știința, cunoașterea a fost tot atât de puțin „clădită” și dobândită pe cât a fost suveranitatea pornită „de jos”. Joseph de Maistre – după ce a scos în evidență faptul că ceea ce un Rousseau sau cei ai domnului au presupus a fi starea naturală (cu referințe la sălbatici) este numai ultimul grad de abrutizare a unor neamuri pierdute, rătăcite sau care au suferit consecințele unor degradări sau prevaricațiuni care le-au afectat străfundurile ființei lor¹² – așadar Joseph de Maistre spune, și pe bună dreptate, că: „În ceea ce privește calea științei, noi suntem orbii de un sofism grosolan care a vrăjit orice privire: aceasta este judecata timpurilor în care oamenii vedeau efectele în cauze, pe baza vremurilor în care ei urcau anevoie de la efecte la cauze, vremuri în care nu se ocupau decât de efecte, în care se spunea că era ceva de prisos să te ocupi de cauze, în care nu se mai știa ce anume însemna o cauză”¹³. La începutul începuturilor nu numai că a existat o știință, dar a existat «o știință diferită de a noastră care își trăgea

originea „de sus“, fapt care o făcea să fie primejdioasă peste măsură. Acest lucru explică motivul pentru care știința a fost la origine ceva misterios, ceva închis în temple unde a și pierit până la urmă, atunci când această flacără nu a mai folosit la altceva decât la a pârjoli»¹⁴. Și în acele condiții a început a se forma, puțin câte puțin, în chip de surrogat, cealaltă știință, acea știință pur omenească și empirică de care oamenii moderni sunt atât de mândri și cu care ei au crezut că pot măsura tot ceea ce înseamnă, în viziunea lor, civilizație. Care civilizație, pe această bază, nu are altă semnificație decât aceea a unei încercări, fără sorți de izbândă, de a urca din nou, cu ajutorul surrogatelor, de la o stare nefirească ce nici măcar nu era percepută ca atare.

În orice caz, trebuie să admitem faptul că asemenea indicații nu reprezintă mai nimic pentru cei ce nu sunt dispuși să-și schimbe propria mentalitate. Fiecare epocă are „mitul“ ei, care mit reflectă un climat colectiv bine stabilit. Faptul că, în general, ideea aristocratică a celor venite „de sus“, ideea posedării unui trecut plin de lumină și de spirit, a fost înlocuită astăzi cu ideea democratică a evoluționismului potrivit căreia elementul superior este derivat din cel inferior, omul – din animal, civilizația – din barbarie, ei bine în aceasta constă mai puțin rezultatul „obiectiv“ al unei cercetări științifice conștiente și libere, mai puțin decât numeroasele reflectări, ricoșeuri provocate în mod necesar pe plan intelectual și cultural și prin mijloace ascunse o dată cu venirea la putere a lumii moderne a straturilor inferioare, a omului-față-de-tradiție. Astfel că nu mai este cazul să ne facem nici un fel de iluzii; pentru că unele superstiții „pozitive“ vor găsi mereu modalitatea de a-și crea alibiuri pentru a se apăra. Și nu atât niște noi „fapte“ vor fi acelea în măsură să ducă la recunoașterea unor noi orizonturi cât, mai ales, o nouă atitudine față de aceste fapte. Și orice tentativă de a pune în valoare – și sub aspect științific – ceea ce înțelegem să prezentăm aici mai ales din punct de vedere dogmatic tradițional ar putea avea niște rezultate dar numai în rândul celor ce sunt deja predispuși în mod spiritual să-și însușească niște cunoștințe de acest gen.

BIBLIOGRAFIE

R. Bauval & A. Gilbert, *Il mistero di Orione* (Misterul lui Orion), Corbaccio, Milano, 1997.

R. Chauvin, *Dio delle stelle – Dio delle formiche* (Dumnezeul stelelor – Dumnezeul furnicilor), Ed. Paoline, Milano, 1991.

R. Chauvin, *Biologia dello spirito* (Biologia spiritului), Ed. San Paolo, Milano, 1996.

N. Dalla Porta, *Scienza e metafisica* (Știința și metafizica), CEDAM, Padova, 1997.

R. Fondi, *Organicismo ed evoluzionismo* (Organicism și evoluționism), sub îngrijirea lui G. Monastra, Il Corallo – Il Settimo Sigillo, Padova-Roma, 1984.

R. Fondi, *La critica della scienza e il ripudio dell'evoluzionismo* (Critica științei și repudierea evoluționismului), în AA.VV., *Testimonianze su Evola*, a cura di G. de Turrís (Mărturii despre Evola sub îngrijirea lui G. de Turrís), Edizioni Mediterranee, Roma, 1985.

R. Fondi, *Contro la dottrina dell'evoluzione biologica. Il punto di vista di un paleontologo* (Împotriva doctrinei evoluției biologice. Punctul de vedere al unui paleontolog), în *Syntesis* nr. 3, Roma, 1993.

R. Fondi, *L'enigma dei fossili piu antichi* (Enigma fosilelor celor mai vechi), în AA.VV., *L'enigma della vita* (Enigma vieții), Loffredo, Napoli, 1993.

- R. Fondi, *Julius Evola e la scienza moderna* (Julius Evola și știința modernă), în *Sapientiam Scire*, nr. 1-4, 1995.
- G. Georgel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1981.
- R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiționale și cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.
- G. Hancock, *Impronte degli dèi* (Semne de ale zeilor), Corbaccio, Milano, 1996.
- W. Kuhn, *Pietre d'inciampo per il darwinismo* (Pietre de încercare pentru darwinism), DLC, Teramo, 1990.
- L. Lamy, *Misteri egizi* (Mistere ale vechilor egipteni), Fabbri, Milano, 1982.
- R. Milton, *Il mistero della vita* (Misterul vieții), GEO, Milano, 1993.
- S.H. Nasr, *L'uomo e la natura* (Omul și natura), Rusconi, Milano, 1977.
- G. Sermoniti & R. Fondi, *Dopo Darwin. Critica dell'evoluzionismo* (După Darwin. Critica evoluționismului), Rusconi, Milano, 1980.
- A. Service & J. Bradbery, *I megaliti e i loro misteri* (Megaliti și tainele lor), Armenia, Milano, 1981.
- E. They, *Il Ragnarok* (Ragnarok), Arché, Milano, 1978.
- J.A. West, *Il serpente del cielo* (Șarpele cerului), Armenia, Milano, 1981.
- C. Wilson, *Da Atlantide alla Sfinge* (De la Atlantida la Sfinx), Piemme, Casale Monferrato, 1997.

2. Vârsta de aur

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm motivația, mai întâi ideală și morfologică și mai apoi cea istorică – în timp și în spațiu – a ciclurilor corespunzătoare celor patru vârste tradiționale.

Ne vom referi mai înainte de toate la epoca de aur. Această epocă îi corespunde unei civilizații a începuturilor, civilizație legată în mod firesc și absolut de ceea ce s-a numit spirit tradițional. Această epocă de aur, raportată fie la „loc“ fie la stirpea determinate în mod istoric sau superistoric este reprezentată prin niște simboluri și atribute care se potrivesc cu funcția cea mai înaltă a regalității – simboluri de polaritate, de luminozitate, de elevație, de statornicie, de glorie, de viață în sens superior. În epocile care au urmat și în tradițiile deosebite deja amestecate și rățăcite, *elitele* dominate în sens tradițional au apărut, în mod efectiv, drept cele care păstrau caracteristicile sau reproduceau existența de la începuturi. Acest fapt oferă posibilitatea – printr-o trecere, ca să spunem așa, de la derivată la integrală – de a deduce din titlurile și din atributele acestor straturi dominante niște elemente în măsură să caracterizeze natura primei epoci.

Epoca dintâi este, în mod esențial, epoca ființei, a existenței și deci și a adevărului în sens transcendent¹. Acestea nu rezultă numai din expresia hindusă *satya-yuga*, în care *sat* înseamnă ființă, și de aici *satya*, adevărul, dar, după toate probabilitățile, din termenul latin cu care se numea regele sau zeul în epoca de aur – Saturn. Saturn, Saturnus, echivalentul lui Kronos elenic, trimite în mod obscur la această idee fiind cu puțință ca în acest nume să se regăsească și rădăcina ariană *sat* – „ființă, existență“ unită la desinența atributivă *urnus* (ca în *nocturnus* etc.)². Fiind o epocă a existenței, a ceea ce este, așadar a stabilității spirituale, în cele ce urmează se va vedea că în multe reprezentări ale locului originar în care s-a desfășurat acest ciclu revin periodic simbolurile „pământului stabil“, uscatului situat între ape, „insulei“, muntelui, „ținutului din mijloc“.

Ca epocă a existenței, epoca cea dintâi este prin excelență și cea a Viețuitoarelor. Potrivit lui Hesiod, moartea – acea moarte care pentru cei mai mulți înseamnă un sfârșit și care nu lasă după ea altceva decât tărâmul lui Hades³ – ar fi intervenit numai în ultimele două epoci (cea a fierului și cea a bronzului). În epoca de aur a lui Kronos viața era „asemănătoare celei a zeilor“, „ὄς τε θεοί, exista o tinerețe veșnică a puterilor“; acel ciclu a luat sfârșit, „dar oamenii dăinuie“, τὸν μὲν ... εἶσι, într-o formă invizibilă, ἤπειρ ἐσσομένων⁴, iar ultimele cuvinte trimit la doctrina deja amintită a misterului tănuirii reprezentanților tradiției primordiale și a centrului lor. În timpul domniei iranicului Yima, rege din epoca de aur, mai înainte ca noile condiții cosmice să-l silească să se retragă într-un sălaș „subteran“ ai cărui locuitori se sustrăgeau în acest fel întunecosului și durerosului destin al noilor generații⁵, pe acea vreme nu s-ar fi cunoscut, chipurile, nici bolile nici moartea⁶. El, „strălucitorul, Gloriosul, cel care deși om era aidoma Soarelui“, a făcut ca în regatul lui să nu bântuie moartea⁷. Dacă în împărăția epocii de aur a lui Saturn oamenii și zeii nemuritori – potrivit credinței grecilor și romanilor – ar fi trăit o singură viață – zeoî, zeii, ființe divine, sunt numiți stăpânitorii primei din dinastiile mitice din vechiul Egipt. Și potrivit mitului caldeean moartea avea să domnească în mod universal numai

în epoca postdiluviană, în care „zeii” aveau să-i lase pe oameni să moară în timp ce ei (zeii) aveau să-și păstreze viața⁸. Cuvintele, rămase în tradițiile celtice, cu care se numeau o insulă sau un ținut misterios al Atlantidei și care în învățătura druidică indicau locul de obârșie al oamenilor⁹ sunt tocmai Tir na mBeo, „Ținutul celor Vii” și Tir na hOge, „Ținutul Tinereții”¹⁰; ținutul de baștină al oamenilor mai este numit în saga lui Echtra Condla Cain – în care acest loc se identifică cu „Țara celui Victorios” – Tir na Boadag – și „Țara celor Vii, care nu cunoaște moartea și nici bătrânețea”¹¹.

Pe de altă parte, legătura care se face mereu între epoca dintâi și aur trimite și la elementul incoruptibil, la ceva solar, strălucitor. În tradiția elenică aurul era pus în corelație cu strălucirea radiată de lumină și cu tot ceea ce era sfânt și mare¹², astfel încât tot ceea ce strălucea și radia și era frumos și nobil era numit „de aur”¹³. Și tot „de aur”, de mare preț, era considerat în tradiția vedică „germenul primordial”, *hiranya-garbha*, și se spunea că: „Aurul este, pe drept cuvânt, focul, lumina și viața nemuritoare”¹⁴. Am mai avut ocazia să spunem că în tradiția vechilor egipteni se credea că regele este „făcut din aur” dat fiind că prin aur se înțelegea „fluidul solar” din care era alcătuit trupul nemuritor al zeilor cerești și al ființelor nemuritoare, astfel încât titlul „de aur” dat regelui – „Horo”, cel-care-se-hrănește-cu-aur – arăta, fără îndoială, originea divină și solară a suveranului, faptul că trupul său era inalterabil, indestructibil¹⁵; și Platon¹⁶ consideră aurul drept elementul care stabilește diferența între lucruri, care definește natura, calitatea celor chemați să stăpânească. De la atributul „de aur”, dat vârfului muntelui Meru, considerat drept „pol”, locul de origine al oamenilor și lăcașul zeilor olimpieni, atribut dat și „străvechiului loc Asgard” – lăcașul divinităților Asen și al regilor nordici divini situat în „Ținutul de Mijloc”¹⁷ atribut dat și „Țării curate”, *quigtu*, și locurilor care se aseamănă cu aceasta, din tradițiile Extremului Orient și așa mai departe ajungem din nou la conceptul ciclului originar ca unul în care și-a făcut simțită prezența calitatea spirituală simbolizată de aur; și se cuvine să mai reținem faptul că în multe mituri în care se vorbește despre păstrarea și transmiterea mai departe a ceva „de aur”, de mare preț, nu este vorba decât despre păstrarea și transmiterea mai departe a ceva care se referă la tradiția primordială. În mitul Eddleor, atunci când după *ragna-rök* – „amurgul zeilor” – se naște o nouă rasă și răsare un alt soare și divinitățile Asen se readună laolaltă, acestea descoperă miraculoasele tăblițe de aur care le aparținuseră în vremea începuturilor¹⁸.

În legătură cu epoca cea dintâi, niște idei echivalente și chiar explicații amănunțite ale simbolului aurului sunt cele care se referă la lumină, la strălucire, la „glorie”, în sensul specific triumfal explicat deja în cazul aceluia *hvarenō mazdeist*¹⁹. Pământul primordial locuit de „sămânța” rasei ariene și de însuși Yima, „Gloriosul, Strălucitorul” – acel Airyanem Vaējō – figurează în tradiția iranică într-adevăr drept prima creație luminoasă a lui Ahura Mazda²⁰. Iar acea Shveta-dvīpa, insula sau pământul alb din Nord, care este reprezentarea echivalentă a celei de mai sus (așa cum este Aztlan, lăcașul nordic de obârșie al aztecilor, al cărui nume înseamnă și curățenie morală și luminozitate²¹ este, potrivit tradiției hinduse, locul aceluia *tejas*, adică al unei puteri care radiază, loc în care sălășluiește divinul Narayana considerat drept „lumina”, drept „cel în care strălucește un foc mare ce împrăștie lumina în toate părțile”.

Acea Thulé a grecilor a avut – în ideea multora – caracterul unui „pământ al Soarelui” și cineva a spus: *Thule ultima a sole nomen habens*, iar dacă această etimologie este obscură și incertă, ea nu este mai puțin semnificativă pentru ideea pe care și-o făceau anticii despre această regiune divină²² și trimite la același caracter solar pe care îl avea „anticul Tlappallan”, acea Tullan sau Tulla (contractie a lui Tonalan = locul Soarelui), patria

toltecilor și „paradisul“ eroilor lor; și mai trimite la ținutul Nordicilor dat fiind că, potrivit geografiei sacre a unor tradiții străvechi, Nordicii reprezentau o seminție misterioasă care sălășluia în locurile luminii veșnice, regiune care ar fi fost și locul de baștină a lui Apollo delficul, zeul doric al luminii – Φοῖβος Ἀπόλλων, Cel-Curat, Cel-ce-radiază – reprezentat și ca un zeu „de aur“ și un zeu al epocii de aur²³. Iar acele stirpe, regale și sacerdotale în același timp, ca aceea a Nordicilor și-au tras seva demnității chiar din pământul natal al lui Apollo, cel al Hiperboreenilor (Nordicilor)²⁴. Și dacă ar mai fi să facem și alte trimiteri ne-am confrunta cu anevoința alegerii.

Ciclu al *Existenței*, ciclu solar, ciclu al *Luminii* în chip de *glorie*, ciclu al *Celor VII* în sens elevat și transcendent – acestea sunt trăsăturile caracteristice, așa cum apar în amintirile tradiționale, trăsăturile caracteristice ale epocii celei dintâi, epocă de aur, „epocă a zeilor“.

BIBLIOGRAFIE

L. De Anna, *Thule. Le fonti e le tradizioni* (Thule. Izvoare și tradiții), Il Cerchio, Rimini, 1998.

G. Geogel, *Le quattro età dell'umanità* (Cele patru vârste ale omenirii), Il Cerchio, Rimini, 1981.

R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiționale și cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

M. Menghi, *L'utopia degli Iperborei* (Utopia Hiperboreenilor/Septentrionalilor), Iperborea, Milano, 1998.

G.M. Rossi, *Finis Terrae*, Sellerio, Palermo, 1995.

3. „Polul“ și extremitatea nordică

Se cuvine acum să luăm în considerare un atribut deosebit al epocii primordiale, care atribuit ne îngăduie să punem în corelație niște reprezentări istorico-geografice cât se poate de precise. Despre simbolistica „polului” s-a mai vorbit. Atât insula sau pământul stabil care reprezintă statornicia spiritului opusă instabilității apelor drept care este sălașul oamenilor transcendenți, al eroilor și oamenilor nemuritori cât și muntele sau „înălțimea” cu semnificațiile olimpiene asociate acestei înălțimi au fost puse în corelație, în tradițiile străvechi, cu simbolistica „polară” raportată la centrul lumii și deci la arhetipul oricărui sistem de „conducere” în sens superior¹.

Dar dincolo de simbol, unele date tradiționale precise indică Nordul ca fiind regiunea în care se află o insulă, un pământ stabil sau un munte, regiune a cărei semnificație se confundă cu aceea a locului, spațiului din epoca cea dintâi. Așadar avem de a face cu un motiv care are o semnificație spirituală și în același timp una reală pentru că se referă la ceva anume în care simbolul a fost realitate și realitatea simbol, în care istoria și superistoria au reprezentat două părți neseperate, ci care se completeau una pe alta. Mai exact spus, acesta este punctul de interpenetrație a întâmplărilor condiționate de timp. Potrivit tradiției, într-o epocă a preistoriei îndepărtate care îi corespunde epocii de aur sau a „existenței”, acea insulă simbolică sau pământ „polar” ar fi fost o regiune reală situată în Nord, în zona în care se află în zilele noastre polul arctic al Pământului; regiune care ar fi fost locuită de niște ființe care – posedând acea spiritualitate nonumană (definiția de sus amintitele noțiuni de aur, „glorie”, lumină și viață) și evocată mai apoi de simbolistica sugerată tocmai de sălașul lor – au constituit o rasă a cărei trăsătură caracteristică a fost tradiția cerească în stare pură și unică, și care rasă a dat naștere altor rase și civilizații de diferite forme, de diferite expresii².

Amintirea acestui sălaș arctic constituie patrimoniul tradițiilor multor popoare fie sub forma unor referiri geografice reale fie a unor simboluri ale funcției și ale semnificației sale originare care au trecut adeseori – așa cum vom vedea – pe un plan superistoric sau au fost aplicate altor centre ce ar putea fi considerate drept niște reproduceri ale primului sălaș de care am amintit mai sus. În legătură cu acest din urmă subiect se întâlnesc adeseori niște interferențe de amintiri și deci și de nume și mituri și localizări în care, totuși, ochiul expert poate distinge cu ușurință fiecare componentă în parte. Se cuvine să fie scoasă în evidență aici mai cu seamă interferența temei arctice cu tema atlantică, a misterului Nordului cu misterul Occidentului, dat fiind că sediul principal, cel al tradiției, s-ar fi mutat mai apoi în regiunea atlantică. Se știe că datorită cauzei astrofizice reprezentată de înclinația axei terestre s-a produs – de la epocă la epocă – o schimbare a climei. De altfel, potrivit tradiției, această înclinație s-ar fi produs într-un moment determinat și la drept vorbind în sintonia dintre un fapt fizic și un fapt metafizic; așa cam în cazul unei dereglări produse de un factor de ordin spiritual. Atunci când Liezi (cap. V) vorbește, în formă mistică, despre gigantul Gonggong care face să se surpe „coloana cerului”, ei bine, tocmai o astfel de întâmplare trebuie să avem în vedere dat fiind că în această tradiție se găsesc și niște referiri mai concrete, ca de pildă cea care

urmează (deși cu interferențe de date privind întâmplări ulterioare): „Stâlpii cerului au fost frânți. Pământul s-a cutremurat din temelii. Spre miazănoapte cerurile s-au lăsat din ce în ce mai jos. Soarele, luna și stelele și-au schimbat mersul (adică mersul lor a părut a fi schimbat din cauza declinației). Pământul s-a fost deschis și apele din sânul lui au prins a țâșni și au potopit multe ținuturi. Omul se afla în răzvrătire împotriva cerului și universul s-a cufundat în haos. Soarele s-a întunecat. Planetele și-au schimbat cursul lor (în sensul cu efect de perspectivă menționat mai sus) și marea armonie a cerului s-a stricat”³. În orice caz, gerul și noaptea cea lungă nu s-au lăsat asupra regiunii polare decât într-un anumit moment. Și atunci, o dată cu mutarea sediului – care a trebuit să se facă – s-a încheiat și primul ciclu și a început cel de al doilea, ciclul atlantic și a început și cea de a doua mare eră.

Unele texte ariene din India, ca *Veda*, și *Mahâbhârata* păstrează amintirea sălașului arctic prin intermediul unor referiri astronomice și calendaristice, care nu pot fi înțelese altfel decât ca fiind în legătură cu acest sălaș⁴. În tradiția hindusă termenul *dvîpa*, care înseamnă în sine „continent insular” este, de fapt, folosit adeseori pentru a indica diferite cicluri prin transpunerea spațială a unei noțiuni temporale (ciclu = insulă). Fapt e că în doctrina acelor *dvîpa* se întâlnesc niște evocări semnificative a sălașului arctic chiar dacă acestea se află printre tot felul de alte lucruri amestecate. Iar acel *shveta-dvîpa* – despre care s-a mai pomenit – sau „insula strălucirii” este localizat în Extremul Nord și adeseori se vorbește despre acei Uttarakura ca despre o seminție originară din Nord, adică din „continentul insular polar” care este primul dintre acei diferiți *dvîpa* și totodată centrul tuturor acestora. Amintirea acestuia se amestecă cu cea a lui *saka-dvîpa*, situat în „marea cea albă” sau „marea laptelui”, adică în marea arctică. Aici n-ar putea fi vorba decât despre o abatere de la legea „de sus”⁵. Potrivit lui *Kurma-purâna* reședința lui Vișnu solar, zeitate care are drept semn distinctiv „crucea polară”, adică crucea încârligată sau svastika, coincide încă o dată cu *shveta-dvîpa*, despre care în *Padma-purâna*, se spune că în acesta sălășuiesc – la adăpost de tot ceea ce înseamnă teama și agitația samsarică – marii asceti, mahayoghinii și „fiii lui Brahman” (echivalenții „oamenilor transcendenți”, locuitori ai Nordului și ai celor din tradiția chineză); și aceștia trăiesc alături de Hari – care este însuși Vișnu, imaginat drept „Cel-Blond” sau „Cel-de-Aur” – și alături de un tron simbolic „susținut de lei și strălucitor ca soarele și care radiază aidoma focului”. Acestea sunt niște variante ale temei „Pământul Soarelui”. Ca o reflectare a acestui lucru pe plan doctrinar se poate lua în considerare faptul că, așa cum s-a mai văzut, calea care duce la nemurirea solară – spre deosebire de cea care duce la mani sau la Mame – precum și la stările superindividuale ale existenței, așadar această cale, *deva-yâna*, a fost numită Calea Nordului; aceasta deoarece în sanscrită Nord, *urtara*, înseamnă și „regiunea cea mai înaltă” sau „supremă”, iar prin *uttarayana*, drumul din Nord, se înțelege drumul pe care îl străbate soarele între cele două solstiții, de iarnă și de vară, care este un drum „ascendent”⁶.

La arienii din Iran se păstrează niște amintiri și mai clare. Pământul lor natal – Ayrianem Vaêjô – creat de zeul luminii, acolo unde domnește „gloria”, acolo unde regele Yima l-ar fi întâlnit pe Ahura Mazda, este o regiune aflată în Extremul Nord. Și în legătură cu aceasta se păstrează o amintire clară a pământului înghețat. Tradiția relatează faptul că Yima a fost înștiințat despre venirea unor „ierni fatale”⁷; și despre faptul că prin lucrarea zeului întunericului asupra pământului Ayrianem Vaêjô avea să se abată „șarpele iernii” și aveau „să fie zece luni de iarnă și două de vară” și avea să fie „frig pentru ape, frig pentru pământ, frig pentru vegetație. Și iarna avea să se abată cu cele mai mari năpaste ale ei”⁸. Zece luni de iarnă și două luni de vară; adică tocmai clima Arcticii.

Tradiția nordico-scandinavă prezintă în mod fragmentar diferite mărturii dar toate confuze și amestecate. Și totuși se mai pot întâlni și acolo niște evocări asemănătoare. Astfel că Asgard – lăcașul primordial, lăcașul de aur al divinităților Asen – este localizat în Mitgard – „Ținutul de Mijloc“. Acest ținut mitic a fost la rândul lui identificat fie cu Gardarike, care este o regiune aproape arctică, fie cu „Insula Verde“ sau „Pământul Verde“ care dacă în cosmologie figurează drept primul pământ ieșit din abisul Ginungagap, este cu puțință ca această regiune să nu fie lipsită de legătură cu Groenlanda – cu Grünes Land. Groenlanda – așa cum pare a spune însuși numele ei până pe vremea goților – pare să fi fost acoperită de o bogată vegetație până ce s-a abătut asupra ei înghețul. Ideea că regiunea din Nord a fost leagănul unor seminții s-a menținut până pe la începutul Evului Mediu⁹. De altfel în narațiunile Eddelor ce aveau drept subiect lupta zeilor cu destinul, rök, care luptă se sfârșește cu urgisirea acelor pământuri – narațiuni în care amintirile trecutului se încrucișează cu niște teme apocaliptice – așadar în acele narațiuni se pot recunoaște niște date ce se referă la declinul primului ciclu. Și aici ca și în *Vendidad* se întâlnește tema unei ierni cumplite. Și aici dezlănțuirea stihiiilor este asociată cu întunecarea soarelui; în *Gylfaginning* se vorbește despre iarna cumplită care precedă sfârșitul, despre furtunile de zăpadă care zădărnicesc binefacerile soarelui. „Marea se năpustește cu furie și potopește pământurile; aerul devine de gheață și vântul rece adună zăpada în troiene“¹⁰.

În tradiția chineză, regiunea nordică – ținutul „oamenilor transcendenți“ – se identifică adesea cu ținutul „seminției cu oase moi“; este vorba de un ținut pus în corelație cu un împărat din prima dinastie, un ținut situat la Nord de marea de Nord, un ținut nemărginit, nebântuit de stihii, având acesta un munte simbolic (Huling) și un simbolic izvor de apă; ținut numit tocmai de aceea „Extremul Nord și părăsit cu mare părere de rău de Mu, o altă persoană imperială“¹¹. În mod analog, Tibetul păstrează amintirea celui Tsang Chambała, misticul „Oraș al Nordului“, Orașul „păcii“ imaginat și ca o insulă pe care – așa ca Zarathustra din Ayrianem Vaêjô – s-ar fi „născut“ eroul Guesar. Iar înțelepții din tradițiile inițiatice tibetane spun că „drumurile din Nord“ îl duc pe yoghin spre marea mântuire¹².

Tradiția, constantă, în legătură cu originile – care se întâlnește în America, până la Oceanul Pacific și până în regiunea Marilor Lacuri – vorbește despre pământul sfânt din „Nordul îndepărtat“ situat lângă „apele cele mari“, regiune din care ar fi venit strămoșii populațiilor nahua (naua), toltecă și aztecă. S-a mai spus că numele cel mai des întâlnit în legătură cu acest ținut, Aztlan, cuprinde în sine – așa ca termenul hindus *shveta-dvipa* – ideea de albeață, de pământ alb. În tradițiile nordice continuă să existe amintirea unui ținut locuit de niște seminții gaelice, ținut situat lângă golful Saint Laurent și care se numește Marea Irlandă sau Hvitrnamaland, adică „țara oamenilor albi“, iar numele de Wabanikis sau Abenikis pe care le poartă băștinașii acelor locuri derivă din *Wabeya*, adică „alb“¹³. Dar unele legende din America Centrală vorbesc despre patru strămoși primordiali ai seminției Quiche care și-au pus în gând să ajungă în Tulla, regiunea luminii. Numai că întâlnesc în drumul lor doar gerul și nicidecum soarele. Atunci ei se despart și trec în ținutul seminției Quiche¹⁴. Această regiune, numită Tulla sau Tullan, care este locul de baștină al strămoșilor toltecilor și de la care aceștia din urmă și-au tras, probabil, numele și care au dat același nume, Tulla, și centrului principal al imperiului întemeiat de ei pe podișul Mexicului – această regiune Tulla fusese imaginată tocmai drept „Țara Soarelui“. Această regiune a fost uneori localizată, ce e drept, în estul Americii, adică în Oceanul Atlantic; dar acest lucru s-ar datora, după

toate probabilitățile, interferenței amintirii unei reședințe ulterioare care a preluat pentru o anumită perioadă funcția acelei Tulla primordiale (căreia îi corespunde mai curând Aztlan), regiunea în care se instalase gerul care alungase soarele¹⁵; numele de Tulla echivalează în mod vizibil cu Thule al grecilor deși din motive de analogie acest nume a fost dat și altor regiuni.

Potrivit tradițiilor greco-romane, Thule s-ar fi aflat în marea care poartă chiar numele zeului din epoca de aur, în Marea Cronium, care îi corespunde părții septentrionale a Atlanticului¹⁶; și n-a fost localizată vreodată altundeva deși a trecut în simbol și în superstiție sub numele de Insulele care aduc noroc și Insulele Nemuritorilor¹⁷ sau de Insula Pierdută care, așa cum a scris Honorius Augustadumensis în sec. XII „se ascunde vederii oamenilor și uneori se dezvăluie acestora așa ca din întâmplare dar când vrei să ajungi la ea devine de negăsit”. Cu Thule se confundă fie legendarul ținut al Hiperboreenilor – Septentrionalilor – situat în Extremul Nord¹⁸ de unde semnițiile aheene l-au adus cu ele pe Apollo delficul, fie insula Ogygie, „buricul mării”, situată departe în imensitatea oceanului¹⁹ și despre care Plutarh spunea că s-ar afla la Nord de (Marea) Britania; și că s-ar afla în apropierea locului arctic în care mai trăiește, cufundat în somn, Kronos, regele din epoca de aur, loc în care soarele dispare timp de numai o oră pe zi vreme de o lună întreagă și că întinericul în acea oră nu este chiar atât de mare, de nepătruns, ci așa ca un fel de amurg, așa cam ca în Arctica²⁰. De altfel noțiunea confuză de noapte luminoasă a Nordului a stat la baza concepției despre acel pământ al Hiperboreenilor (Septentrionalilor), potrivit căreia acel pământ era un ținut al luminii perene, ținut fără-de-întineric. Această reprezentare și această evocare au fost atât de vii încât ecoul lor s-a menținut până în romanitatea târzie; iar din moment ce Marea Britanie a fost asimilată cu pământul primordial s-a spus că și Constantius Clorus a înaintat până acolo cu legiunile sale nu atât pentru trofee de glorie militară cât din dorința de a ajunge în regiunea aceea care era „mai aproape de cer și mai sfântă”, pentru a-l putea contempla pe tatăl zeilor – adică pe Kronos – și pentru a se bucura de „o zi aproape fără de noapte” – în sensul de a anticipa prin aceasta posedarea luminii eterne caracteristică apoteozelor imperiale²¹. Și chiar atunci când epoca de aur a fost proiectată în viitor, ca o speranță a unui nou *saeculum*, nu au lipsit niște ecouri ale simbolului nordic: și anume din nord – *ab extremis finibus plagae septemtrionalis* [dai più remoti territori della regione settentrionale (din cele mai îndepărtate ținuturi ale regiunii septentrionale)] – va veni, potrivit lui Lactanțiu²², Prințul puternic și mult așteptat care va restabili dreptatea după căderea Romei; în Nord „va renaște” eroul tibetan, acel mistic și invincibil Guesar care va reinstaura o domnie a dreptății și îi va nimici pe uzurpatori²³; iar în Shambala, orașul sfânt din Nord, se va naște Kalki-avatarea, cel ce va pune capăt „epocii obscure”; iar potrivit lui Virgiliu, Apollo hiperboreeanul va inaugura o nouă epocă de aur și o epocă a eroilor sub semnul Romei²⁴; și așa mai departe.

O dată ce am indicat aceste puncte esențiale nu ne vom mai referi în cele ce urmează la legea coeziunii între cauzele fizice și cauzele spirituale aplicată la un nivel în care între ceea ce se poate numi, într-un sens mai larg, „cădere” – între *devierea* unei rase absolute primordiale – și *declinația* fizică a axei terestre care hotărăște soarta schimbărilor climatice și a catastrofelor periodice, pentru continente, așadar între toate acestea se poate prevedea o strânsă legătură. Vom arăta numai faptul că de când reședința, sălașul polar a rămas pustie se poate constata o deteriorare treptată și o pierdere a tradiției originare care trebuia să dureze până la epoca fierului sau epoca obscură, *Kali-yuga*, sau „epoca lupului” (*Edda*) și la o adică până în timpurile moderne în sens restrâns.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *La Tradizione artica* (Tradiția arctică), în *Arthos*, nr. 27-28, Pontremoli, 1983-4.

F. Barbiero, *Una civiltà sotto ghiaccio* (O civilizație sub gheață), Nord, Milano, 1974.

G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici* (Miturile nordice), Longanesi, Milano, 1991.

H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste* (Corp spiritual și pământ ceresc), Adelphi, Milano, 1980.

L. De Anna, *Thule. Le fonti e le tradizioni* (Thule. Izvoarele și tradițiile), Il Cerchio, Rimini, 1998.

G. Dumézil, *Gli dèi dei germani* (Zeii germanilor), Adelphi, Milano, 1974.

G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei* (Ideologia tripartită a indo-europenilor), Il Cerchio, Rimini, 1988.

G. Dumézil, *Gli dèi sovrani degli Indoeuropei* (Zeii suverani ai indo-europenilor), Einaudi, Torino, 1985.

M. Eliade, *La religione degli Indoeuropei* (Religia indo-europenilor) în *Storia delle idee e delle credenze religiose* (Istoria ideilor și credințelor religioase), Sansoni, Firenze, 1990, vol. I.

Geticus (V. Lovinescu), *La Dacia iperborea* (Dacia hiperboreeană/Septentrională), Ed. aall'insegna del Veltro, Parma, 1984.

R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici* (Forme tradiționale și cicluri cosmice), Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

C. Levalois, *La Terra di Luce: il Nord e l'Origine* (Țara de Lumină: Nordul și Originea), Barbarossa, Saluzzo, 1986.

M. Menghi, *L'utopia degli Iperborei* (Utopia Hiperboreenilor/Septentrionalilor), Iperborea, Milano, 1998.

G.M. Rossi, *Finis Terrae*, Sellerio, Palermo, 1995.

L.B. Tilak, *Orione* (Orion), ECIG, Genova, 1991.

4. Ciclul nord-atlantic

Atunci când vorbim despre emigrarea rasei nordice trebuie să distingem două mari fluxuri și anume unul de la Nord la Sud și celălalt dinspre Occident înspre Orient. Neamurile acelea care purtau cu ele pretutindeni unul și același spirit, unul și același sânge, aceleași simboluri, semne și cuvinte, grupurile acelea de hiperboreeni – oameni ai Nordului – au ajuns mai întâi în America de Nord și în regiunile septentrionale ale continentului euro-asiatic. La o distanță în timp de zeci de mii de ani, o a doua mare migrație pare să se fi îndreptat către America Centrală dar ar fi nimerit, după toate probabilitățile, într-o regiune dispărută astăzi situată undeva în Atlantic, unde ar fi pus bazele unui centru după chipul și asemănarea celui polar. Ar fi vorba, așadar, despre Atlantida, cea din relatările lui Platon și lui Diodor, iar faptul reprezentat de această deplasare și de această reconstituire explică interferențele-de nume, simboluri și topografii pe care noi le-am semnalat deja în cele scrise despre primele două epoci. Acestea fiind zise ar trebui să se vorbească așadar despre un anumit neam de oameni și despre o civilizație „nord-atlantică“.

Neamurile de oameni din cel de al doilea ciclu care au purces din sălașul lor atlantic s-ar fi răspândit fie prin America (de unde și amintirile păstrate de populațiile nahua, toltece și aztece în legătură cu locurile lor de obârșie) fie prin Europa și prin Africa. După toate probabilitățile, aceste seminții ar fi ajuns, cam prin prima parte a paleoliticului și în Europa occidentală. Printre aceste seminții s-ar fi aflat și cea cunoscută cu numele de Tuatha dé Danann, seminție divină având obârșia în insula occidentală Avallon și ajunsă în Irlanda cărmuită fiind de Ogma grian-ainech – eroul cu „chip solar“ care i-ar corespunde albului și solarului Quetzalcoatl care ar fi ajuns în America împreună cu însoțitorii săi plecând de pe „Pământul-de-dincolo-de-Ape“. Din punct de vedere antropologic, această seminție i-ar corespunde tipului omului de Cro Magnon, care a apărut tocmai pe la sfârșitul perioadei glaciare tocmai în partea occidentală a Europei (mai ales în zona civilizației franco-cantabrică cuprinsă între Madélines, Gourdain și Altamira) – tip de om net superior, ca nivel cultural și ca tip biologic, celui băștinaș al omului gheturilor despre care s-a spus nu de mult că mai-mai că „ar fi fost echivalentul din paleolitic al telenilor“. Iar în ceea ce privește obârșia acestei seminții este cât se poate de semnificativă asemănarea civilizației ei cu civilizația nordică până și în urmele lăsate de popoarele din Extremul Nord (civilizația renului)¹. Alte urme preistorice aparținând aceluiași ciclu ar fi acelea găsite pe coastele baltice și frisio-saxone; nucleul acestei civilizații s-ar fi aflat în legendarul ținut Vineta din regiunea Doggerland, o regiune dispărută în parte. Alte fluxuri migratoare trec dincolo de Spania și ajung în Africa occidentală²; iar altele, mai târziu, între paleolitic și neolitic, o iau pe uscat, din Nord-Vest spre Sud-Est, spre Asia acolo unde se credea că se afla leagănul rasei indo-europene – și mai departe, spre China³, în timp ce alte fluxuri o iau de-a lungul litoralului nordic al Africii ajungând în Egipt sau se deplasează pe mare, din insulele Baleare sau din Sardinia până ce ajung în centrele preistorice din regiunea mării Egee. În ceea ce privește, în mod deosebit, zona Europei și cea a Orientului apropiat, nu este diferită originea – care a rămas enigmatică (la fel ca aceea a tipului de om de Cro Magnon) pentru cercetarea pozitivă – fie a civilizației

megalitice a dolmenelor, fie a civilizației așa-zisului „neam-purtător-de-securi“. În linii mari, s-au înregistrat niște mișcări de mase mari, cu fluxuri și refluxuri, încrucișări și ciocniri cu semințele indigene sau amestecate deja sau derivate cumva din aceeași tulpină. Astfel încât s-au înregistrat niște mișcări de mase de oameni dinspre Nord înspre Sud și dinspre Occident înspre Orient și au apărut – fie prin iradiere-propagare fie prin adaptare sau luare în stăpânire – niște civilizații care au avut la origine, într-o oarecare măsură, aceeași trăsătură specifică a *elitelor* dominante și prin ale căror vene curgea același sânge spiritualizat. Acolo unde s-au întâlnit niște rase inferioare având caracteristici demonico-ctonice și amestecate cu natura animală, acolo s-a păstrat amintirea unor lupte, în forme mitologizate, în care se scoate în evidență întotdeauna contrastul dintre un tip divin, luminos (element de proveniență boreală) și un tip obscur nondivin. Iar la constituirea organismelor tradiționale de către rasele cuceritoare s-a creat o ierarhie având o valoare spirituală și în același timp o valoare etnică. Și niște vestigii destul de clare ale unei asemenea stări de lucruri se găsesc în regimul castelor în India, în Iran, în Egipt, până și în Peru și în alte părți.

S-a spus că la origine centrul atlantic a trebuit să reproducă funcția „polară“ a centrului hiperborean – nordic – fapt care a făcut ca în materie de tradiții și amintiri să se producă niște interferențe frecvente. Dar aceste interferențe nu sunt de natură să împiedice constatarea că într-o perioadă următoare, tot din preistoria îndepărtată, s-a operat o schimbare de civilizație și de spiritualitate, o diferențiere care a dus de la prima epocă la cea de a doua – de la epoca de aur la cea de argint – și care i-a netezit calea celei de a treia epoci – cea de bronz sau epoca titanică – căreia i s-ar potrivi de minune atributul de „atlantidă“, dat fiind faptul că tradiția elenică îl prezintă pe Atlas drept o ființă din neamul titanilor și frate al lui Prometeu⁴.

Dar din punct de vedere antropologic, în semințele ce-și atrag originea din tulpina boreală trebuie avut în vedere un mare grup care s-a diferențiat prin idiovariație, adică printr-o variație fără amestecare, grup alcătuit mai ales din fluxurile de pură proveniență arctică și care își va face simțită prezența în ultimă instanță în vinele celei mai pure rase ariene; apoi va mai trebui avut în vedere un al doilea mare grup care s-a diferențiat prin amestec-variant, adică prin amestecul cu rase indigene din Sud, cu rase protomongolide și negride și cu altele care au fost, probabil, reminiscențele degenerescente ale locuitorilor unui al doilea continent preistoric dispărut, situat în Sud, și pe care unii l-au numit Lemuria⁵.

În cel de al doilea grup intră, după toate probabilitățile, rasa roșie a ultimilor atlantizi (cei care, potrivit relatării platonice, ar fi decăzut din natura lor „divină“ datorită împreunărilor lor repetate cu neamul omenesc); care rasă trebuie considerată drept tulpina, originea multor civilizații mai noi întemeiate de valorile popoarelor migratoare care se îndreptau dinspre Occident înspre Orient (civilizația rasei roșii a cretano-egeenilor, a pelasgilor, licienilor etc., a keftilor egipteni etc.)⁶ precum și originea acelor civilizații americane care în miturile lor pomeneau faptul că strămoșii lor își aveau obârșia în ținutul atlantic divin „de-dincolo-de-apele-cele-mari“. Și chiar numele grecesc de fenicieni vrea să însemne „Cei Roșii“, fapt care reprezintă o amintire a primilor navigatori atlantici care au străbătut Mediterana epocii neolitice.

Vom lua în considerare și din punct de vedere spiritual, așa cum am luat în considerare din punct de vedere antropologic, cele două componente – una boreală și cealaltă atlantică – ale vastei probleme a tradițiilor și a instituțiilor acestui al doilea ciclu. Una se referă în mod direct la lumina Nordului păstrând în mare parte orientarea cerească

și „polară“; cealaltă denotă schimbarea intervenită în urma contactului cu puterile din Sud. Mai înainte de a lua în considerare sensul acestei transformări care reprezintă, ca să spunem așa, contraponderea internă a pierderii reședinței polare, prima modificare, este necesar să ne mai referim la cel puțin un punct.

Aproape toate popoarele păstrează amintirea unei catastrofe care a pus capăt ciclului unei omeniri existente anterior. Mitul potopului este forma cea mai des întâlnită sub care se prezintă asemenea amintire: de la iranici la mexicani și la mayași, de la caldeeni și la greci și până la hinduși și până la alte popoare de pe țărmul atlantic-african și până la celți și la scandinavii. De altfel, acest mit reprezintă un fapt istoric: reprezintă, de fapt, sfârșitul aceluși ținut din Atlantic, așa cum relatează Platon și Diodor. Într-o epocă ce precede – așa cum rezultă din niște urme ale timpului întreșesute în mit – precede în mod sensibil epoca în care, potrivit tradiției hinduse, ar fi luat ființă „epoca obscură“, ei bine, tocmai atunci s-a înregistrat și scufundarea în adâncuri a centrului civilizației atlantice cu care diversele colonii ar fi trebuit să păstreze legătura o bună bucată de vreme. Amintirea istorică a aceluși centru s-a pierdut în mod treptat în civilizațiile ulterioare care se trăgeau din acest centru, care civilizații s-au ales, totuși, cu niște părți din această moștenire care s-au transmis în sângele castelor dominante, în rădăcinile limbilor, în instituții, ritualuri și semne de tot felul. În tradiția ebraică tema Turnului Babel și pedeapsa constând în „încurcătura limbilor“ s-ar putea referi la perioada în care s-a pierdut tradiția unității, în care diferitele forme de civilizație s-au disociat de originea lor comună și nu s-au mai înțeles una cu alta după ce catastrofa apelor a pus capăt ciclului omenirii atlantice. Dar amintirea istorică s-a păstrat adeseori în mit, în superistorie. *Occidentul* – partea în care se afla Atlantida în ciclul său original, atunci când ea a reprodus și a continuat funcția „polară“ mai veche – a împrospătat în mod continuu amintirea celor ce au pierit. Printr-o transpunere de plan, apele care s-au așternut deasupra aceluși ținut atlantic au fost comparate cu „apele morții“, ape pe care generațiile următoare, postdiluviene, alcătuite din ființe muritoare, trebuie să le străbată în mod inițiativ pentru a se reintegra în starea divină a „morților“, adică a celor din seminția dispărută. Pe această bază pot fi înțelese cunoscutele reprezentări în legătură cu „Insula Morților“, pot fi înțelese drept niște transformări ale amintirii continentului insular scufundat⁷. Taina paradisului și a locurilor de nemurire în general a fost legată de taina Occidentului (și de aceea a Nordului în unele cazuri) într-un ansamblu de învățături tradiționale și a trecut – la fel ca tema „Celor salvați din ape“ și a celor care „nu se scufundă în ape“⁸ – a trecut de la sensul real, istoric, ce se referă la *elitele* care au scăpat de catastrofă și au întemeiat noi centre tradiționale, a trecut așadar la un sens simbolic și a figurat în legenda profetilor, eroilor și a celor inițiați în timp ce prin niște căi ascunse simbolurile proprii acelei seminții de la origini ies din nou la iveală în mod enigmatic în timpurile mai noi acolo unde s-au prezentat niște regi și dinastii dominante prin tradiție.

91. Dacă ar fi să mai adăugăm niște referiri trebuie să spunem că elenii localizau cu totul întâmplător grădina divină – θεῶν κήπος – în care își avea sălașul de început zeul olimpian Zeus⁹ și grădina Hesperidelor „dincolo de fluviul Okeanos“; Hesperide pe care cineva le-a considerat drept fiicele lui Atlas – regele insulei occidentale. Și iată că tocmai în această grădină trebuia să ajungă Herakles pentru a înfăptui acea ispravă – una din „muncile“ lui simbolice, care aveau să-l facă să dobândească nemurirea – călăuzit fiind într-acolo de însuși Atlas „cunoscătorul abisurilor întunecoase ale mării“¹⁰. În general, calea occidentală a fost așadar echivalentul elenic al căii nordico-solare, al aceluși *deva-yana* al indo-arienilor, calea lui Zeus care duce la cetatea lui Kronos din insula Eroilor din marea

îndepărtată, duce la înălțimile Olimpului¹¹. Iar potrivit tradiției caldeene, în Occident, „dincolo de apele adânci ale morții“, „ape care nu au vad de trecut cu piciorul și pe care nu le-a trecut nimeni de când e lumea și pământul“, acolo se află grădina divină peste care domnește Atrachasis-Shamashnapishtin, eroul care a scăpat de potop și care se bucură, încă, de privilegiul nemuririi; grădina la care tinde să ajungă Ghilgamesh mergând pe calea occidentală a soarelui pentru a dobândi de acolo darul vieții¹².

În ceea ce privește Egiptul, este semnificativ faptul că civilizația sa nu cunoaște o preistorie „barbară“; această civilizație se naște, ca să spunem așa, dintr-o dată având încă de la început un nivel înalt. Potrivit tradiției, primele dinastii din vechiul Egipt ar fi fost întemeiate de o seminție venită din occident, numită seminția „însoțitorilor lui Horus“ – *shemsu Heru* – „cel ce purta semnul primului dintre locuitorii ținutului occidental“, adică Osiris, dar care este considerat rege ce domnește de-a pururi în „Câmpiile lui Yalu“, pe „pământul sacralui Amenti“, dincolo de „apele morții“, ținut localizat „în îndepărtatul Occident“ și care uneori este legat de ideea unei mari întinderi de pământ insulare. Ritualul funerar al vechilor egipteni reia simbolul și amintirea; în acest ritual formula era: „Spre Occident“ și ritualul trebuia să cuprindă o traversare a apelor și cortegiul purta „chivotul sfânt al soarelui, al celor „Salvați din Ape“¹³. În legătură cu tradițiile asemănătoare din Extremul Orient și cele tibetane s-a menționat așa-zisul „paradis occidental“ cuprinzând pomi cu fructe de aur ca aceia din grădina Hesperidelor; iar în ceea ce privește misterul din Occident care se întâlnește aici este sugestivă imaginea foarte frecventă a lui Midu purtând o funie în textul pe care se poate citi: „Cel ce trage (sufletele) înspre Occident“¹⁴. Pe de altă parte, amintirea care s-a transformat într-un mit paradiziac se întâlnește și în acele saga celtice și gaelice, despre care am amintit, în legătură cu „Ținutul celor Vii“, Mag-mell, ținutul Avallon – lăcașuri ale nemuririi imaginate drept niște ținuturi occidentale¹⁵. În Avallon ar fi trecut în viața veșnică și supraviețuitorii seminției „de sus“ a acelor Tuatha dé Danann, precum și regele Arthur și niște eroi legendari cum ar fi Concla, Oisín, Cuculain, Loegario, Ogier Danezul și alții¹⁶. Acest misterios Avallon este același lucru cu „paradisul“ atlantic despre care se pomenește și în legendele americane menționate mai sus: este vorba despre străvechea Tlapallan sau Tullan, „Țara Soarelui“ sau „Țara Roșie“ în care s-ar fi întors – așa ca cei din seminția Tuathă în Avallon – s-ar fi întors și ar fi dispărut atât zeul alb Quetzalcoatl cât și niște împărați legendari ca Huemac din *Codex Chimalpopoca*. Tot într-un loc occidental se duce și Enoh – „până la capătul pământului“ – acolo unde el întâlnește niște munți simbolici și niște copaci divini păziți de arhanghelul Mihail, copaci care dau viață și mântuire celor aleși dar pe care nici un muritor nu-i va putea atinge vreodată până la Marea Judecată¹⁷, iar ultimele ecouri ale acestui mit se propagă în mod tainic până în Evul Mediu creștin: și anume într-un misterios ținut atlantic călugării navigatori ai mănăstirii San Mattia și Sant'Albaeus ar fi dat peste un oraș de aur în care se aflau Enoh și Elia (Ilie), profetii care nu „muriseră“¹⁸.

Pe de altă parte, în mitul potopului dispariția pământului sfânt pe care de acum încolo o așa-zisă *mare tenebrosă* – „Apele Morții“ – îl desparte de oameni poate căpăta o semnificație pusă în corelație cu simbolistica „chivotului“, adică a păstrării acelor „germeni ai Viilor“ – Vii în sens elevat și metaforic¹⁹; iar dispariția pământului sfânt legendar mai poate însemna și trecerea în invizibil, în ocult și în nonmanifest a centrului care păstrează neschimbată spiritualitatea primordială nonumană; dat fiind că ar continua să existe, deși „nevăzuți“ – potrivit lui Hesiod – ca niște păzitori ai oamenilor, acele ființe din epoca dintâi care „n-au murit și nu vor muri vreodată“. Astfel că legendei pământului, insulei sau orașului scufundat îi corespunde adesea legenda popoarelor lumii

subpământene²⁰, legendă care se întâlnește la multe popoare²¹. Atunci când pe pământ s-a impus impietatea, supraviețuitorii epocilor precedente au trecut într-o lume „subpământeană” – adică invizibilă – care prin interferența cu simbolistica „înălțimii” este adesea situată în munți²². Acolo ei ar continua să existe până atunci când o dată ce se va fi încheiat ciclul decadenței ei vor putea să-și facă din nou simțită prezența. Pindar²³ spune că drumul spre ținutul Hiperboreenilor „nu poate fi aflat nici pe mare nici pe uscat” și că numai unor eroi ca Perseu și Herakles le-a fost dat să pășească pe acest drum. Montezuma, ultimul împărat aztec, nu a putut ajunge în Aztlan decât în urma unor operațiuni magice și după ce și-a schimbat înfățișarea²⁴. Iar Plutarh relatează că locuitorii din Nord numai în starea de somn puteau lua legătura cu Kronos – regele din epoca de aur – și cu ceilalți locuitori din regiunea Extremului Nord²⁵. Potrivit lui Liezi²⁶, spre acele regiuni minunate despre care ne vorbește – și care sunt puse în corelație când cu sălașul arctic când cu cel occidental – „nu se poate merge nici cu corabia nici cu carul, ci acolo se poate ajunge doar prin zborul gândului”; iar în învățătura lamaistă se spune uneori că: Shambhala, misticul lăcaș nordic „se află în spiritul meu”²⁷. În acest fel mărturiile despre ceea ce a reprezentat reședința reală a unor ființe nu numai omenești au continuat să existe și au căpătat o valoare superistorică oferind în același timp niște simboluri pentru niște stări de dincolo de viață la care se poate ajunge numai prin inițiere. Dincolo de simbol, apare ideea că Centrul de origine continuă să existe dar este cumva ascuns și inaccesibil în mod obișnuit (așa cum a afirmat teologia catolică în cazul Paradisului); generațiile din ultimele epoci ar avea, chipurile, acces acolo numai dacă-și vor schimba condiția și natura.

În acest fel și-a făcut simțită prezența și cea de a doua mare interferență între metafizică și istorie. De fapt, simbolul Occidentului poate foarte bine – la fel ca acela al polului – poate dobândi o valoare universală situată dincolo de orice localizare geografică sau istorică. În Occident, acolo unde lumina fizică se naște și moare, se stinge, acolo se aprinde lumina spirituală de neschimbat, acolo începe călătoria „bărcii soarelui” înspre Tărâmul Celor Nemuritori. Și dat fiind faptul că această regiune se află acolo unde soarele scapătă în spatele liniei orizontului, această origine a fost imaginată a fi drept una subpământeană sau una aflată sub ape. Aceasta este o simbolistică directă, dictată de natura însăși și folosită mai apoi de popoarele cele mai diferite chiar dacă nu avea nici o legătură cu amintirile atlantice²⁸. Dar acest lucru nu împiedică faptul ca un astfel de motiv – situat între anumite limite oferite de mărturii concrete, ca acelea menționate aici – să poată avea și o valoare istorică. Ceea ce înseamnă că dintre numeroasele forme sub care se prezintă misterul Occidentului pot fi izolate câteva, fapt pentru care este cu totul îndreptățit să se presupună că originea simbolului nu a reprezentat-o fenomenul natural al parcursului soarelui, ci amintirea îndepărtată a patriei occidentale dispărută într-o transpunere spirituală. În acest sens o dovadă concludentă o constituie corespondența dintre miturile americane și cele europene, mai ales cele nordice.

În al doilea rând, „misterul Occidentului” marchează întotdeauna o anumită fază în istoria spiritului, care fază nu mai este cea de la început. Această fază îi corespunde unui tip de spiritualitate care – fie tipologic vorbind fie istoricește – nu poate fi considerat drept primordial. Acest tip poate fi definit prin *misterul transformării*. Și este caracterizat de un dualism și de o trecere discontinuă: și anume de faptul că o *lumină răsare și alta apune*. Transcendența este „subterană”, ascunsă. Supranatura nu mai este – așa ca în starea originară – natură; aceasta reprezintă ținta unei inițieri, obiectul unei cuceriri problematice. „Misterul Occidentului” chiar dacă ar fi să-l considerăm în aspectul său general apare ca fiind propriu acelor civilizații mai noi ale căror forme și destine

urmează a fi luate în calcul. Și acest mister este pus în corelație într-un sens mai restrâns cu un simbol solar și nu cu unul „polar“; fapt care ne situează în cea de a doua fază a tradiției primordiale.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Antichi popoli europei* (Vechi popoare europene), sub înrijirea lui O. Bucci, Euroma, Roma, 1993.

F. Barbiero, *Una civiltà sotto ghiaccio* (O civilizație sub gheață), Nord, Milano, 1974.

M. & P. Déribéré, *Storia mondiale del diluvio* (Istoria mondială a potopului), Mondadori, Milano, 1990.

L.S. de Camp, *Il mito di Atlantide e i continenti scomparsi* (Mitul Atlantidei și continentele dispărute), Fanucci, Roma, 1980.

J. de Vries, *La religione dei celti* (Religia celtilor), Jaca Book, Milano, 1982.

R. & R. Flem-Ath, *La fine di Atlantide* (Sfârșitul Atlantidei), Piemme, Casale Monferrato, 1997.

C.H. Hapgood, *Lo scorrimento della crosta terrestre* (Alunecarea scoarței terestre), Einaudi, Torino, 1965.

G. Perrone, *Atlantide, leggende e testimonianze* (Atlantida, legende și mărturii), Tilopa, Roma, 1986.

A. Romualdi, *Gli Indoeuropei* (Indo-europenii), Edizioni di Ar, Padova, 1978.

5. Nord și Sud

În prima parte a acestei opere am scos în evidență legătura pe care simbolistica solară a avut-o cu numeroase civilizații de tip tradițional. Astfel încât este un lucru firesc ca această simbolistică să revină periodic într-o întreagă serie de vestigii, de amintiri și de mituri legate de civilizațiile începuturilor. Dacă luăm în considerare ciclul atlantic constatăm deja o schimbare, o diferențiere a simbolisticii solare proprie acestui ciclu în raport cu civilizația nordică precedentă. Prin faza hiperboreeană/septentrională/ se înțelege aceea în care principiul luminos prezintă niște caractere de imutabilitate și de centralism, niște caractere, ca să spunem așa, pur „olimpiene”. Este unul și același caracter pe care îl are – așa cum s-a scos în evidență în mod cu totul just – pe care-l are Apollo ca zeu hiperboreean/nordic/, zeu care nu este, așa ca Helios, soarele ce urmează legea lui de înălțare și de coborâre, ci este un soare pur și simplu, așa ca natura dominantă și imutabilă a luminii¹. Semnul svasticii și alte forme ale crucii preistorice care se întâlnesc la începuturile erei glaciare, ca și acel foarte vechi simbol solar preistoric – reprezentat uneori la modul gigantic de către blocurile de piatră ale dolmenelor – cercul având în centru un punct, toate aceste semne par să fi avut la origine o legătură cu această primă formă de spiritualitate. Dacă svastica este, cu adevărat, un simbol solar este așa cum este o mișcare în jurul unui punct central fix căruia îi corespunde punctul din mijloc al altui simbol solar – cercul². Niște variante ale roții solare și ale svasticii, variante de cercuri, cruci, cercuri cu cruci și mai apoi de securi cu svastică, de securi cu două vârfuri, de securi și de alte obiecte făcute din aeroliți dispuși în formă circulară, precum și niște imagini ale „navei solare” asociate, și de data aceasta, imaginii securii sau a lebedei cu chip frumos de Apollo hiperboreean sau imaginii renului și așa mai departe, ei bine toate acestea aparțin urmelor fazei de început a tradiției nordice³.

Cu totul deosebită de această spiritualitate este aceea pusă, încă, în corelație cu simbolul solar, dar în legătură cu *anul* („zeul-an”), cu o lege a schimbării, a urcării și a coborârii, a morții și a renașterii. În acest caz tema originară este schimbată de un moment căruia i-am putea spune „dionisiac”. Și atunci apar influențele proprii altui principiu, altui cult, altor seminții, unei alte regiuni. Avem de a face aici cu o interferență care operează o diferențiere.

Pentru a o determina în mod tipologic se poate lua în considerare punctul care în simbolul soarelui ca „zeu al anului” este mai semnificativ: și anume *solstițiul de iarnă*. Aici intervine și capătă o tot mai mare importanță un nou element și anume acela că lumina pare a dispărea dar renaște în virtutea unui nou contact cu principiul originar al însăși vieții ei. Este vorba aici despre un simbol care în tradițiile unor seminții de pură spiță boreală nu figurează sau figurează într-un mod cu totul subordonat, în timp ce în civilizațiile și în neamurile de oameni din Sud acest simbol predomină și capătă adeseori o semnificație centrală. Acesta este simbolul feminin-teluric, este Mama (femeia divină), este Pământul, sunt Apele (sau Șarpele); adică trei expresii caracteristice, echivalente, în mare măsură, și care se asociază adeseori (Mama-Pământ, Apele-dătătoare-de-viață, Șarpele-Apelor etc.). Legătura care se stabilește între cele două principii – Mama și Soarele – este ceea ce dă sensul a două variante ale simbolisticii, dintre care una mai păstrează

urmele tradiției „polare” nordice, iar cealaltă marchează un ciclu nou, epoca de argint, un amestec ce are deja un sens de degenerare între Nord și Sud.

În mod abstract, acolo unde se dă importanță solstițiilor rămâne, cu siguranță, o legătură cu simbolistica „polară” (axa Nord-Sud) în timp ce simbolistica echinocțiilor se leagă de direcția longitudinală (Orient-Occident); astfel încât predominarea uneia sau alteia dintre simbolistici în diferite civilizații permite adeseori stabilirea elementului care se referă la moștenirea hiperboreeană și respectiv la moștenirea atlantică. Dar ceea ce se numește tradiție și civilizație atlantică prezintă o formă amestecată. Aici mai avem de a face – prin prezența, în general, a simbolisticii solstițiului – cu un element „polar”; numai că, prin predominarea temei zeului solar care se schimbă și prin apariția și predominarea figurii Mamei sau a unor simboluri asemănătoare, în momentul solstițiului, se fac cunoscute efectele unei alte influențe, ale unui alt tip de spiritualitate și de civilizație.

De aceea atunci când centrul este constituit din principiul masculin solar conceput ca o viață care se naște și apune, care are o iarnă și o primăvară a ei, o moarte și o renaștere, la fel ca așa-ziiși „zei ai vegetației”, în timp ce elementul identic, imutabil, se percepe în Mama Universală, în Pământul conceput ca principiul etern al oricărei vieți, ca matricea cosmică, sălaş și izvor nesecat de orice fel de energii, atunci – în cea de a doua epocă pusă în mod tradițional sub semnul apei sau al lumii – atunci civilizația începe să dea semne de decadentă. În schimb, peste tot acolo unde soarele continuă să fie conceput în aspectul său de lumină pură, conceput ca o „virilitate fără corp”, fără istorie și fără descendență, dar în care, pe linia semnificației „olimpiene”, atenția se concentrează asupra naturii luminoase cerești a stelelor fixe dat fiind că acestea se dovedesc a fi în cea mai mare măsură scutite de acea lege a răsăritului și al apusului care în concepția opusă îl afectează chiar pe soare ca zeu-an; ei bine, în toate aceste cazuri continuă să existe cea mai înaltă, cea mai pură dintre spiritualitățile originare (ciclu civilizațiilor cerești).

Toate acestea reprezintă o schemă în linii mari dar una de bază. În mod universal se poate vorbi despre *Lumina Sudului* și *Lumina Nordului* și în măsura în care materia amestecată a ceea ce este istoric și care coboară în timp până la niște epoci cât se poate de îndepărtate o asemenea opoziție poate avea niște trăsături caracteristice relativ definite, atunci se va putea spune: Spiritualitate cerească și spiritualitate lunară, „Arctica” și „Atlantida”.

Din punct de vedere istoric și geografic Atlantida i-ar corespunde cu adevărat nu Sudului, ci Occidentului. Sudului i-ar corespunde Lemuria, despre care am vorbit în trecut și ale cărei anumite populații negre și australe se pot considera drept niște rămășițe crepusculare. Dar dat fiind că noi aici urmărim în mod esențial linia de coborâre a civilizației nordice primordiale, Atlantida nu va fi considerată decât ca o fază a acestei coborâri iar Sudul, în general, nu va fi considerat decât în raport cu acțiunea exercitată de acesta în ciclul atlantic (dar numai în acesta, dacă nu i se dă acestei expresii un sens tipologic generalizat) asupra unor seminții de origine și de civilizație boreală: așadar în cadrul unor forme intermediare care au dubla semnificație a unei schimbări a moștenirii primordiale și de înălțarea la niște forme mai pure a temelor ctonico-demonice proprii semințiilor indigene meridionale. Din acest motiv nu am spus Sud, ci *Lumină a Sudului*, iar pentru un al doilea ciclu vom folosi expresia „spiritualitate lunară”, cu referire la Lună ca simbol luminos dar nu solar, simbol aproape asemănător unuia de „pământ (Sud) purificat”.

Faptul că temele referitoare la Mamă sau Femeie, la Apă sau la Pământ își trag originea din Sud și se regăsesc – prin interferențe și infiltrații – în toate vestigiile și amintirile „atlantice”, acest fapt este pus sub semnul îndoielii determinându-i pe unii autori să creadă – în mod greșit – că venerarea, cultul mamei ar fi un element caracteristic

civilizației nord-atlantice. Cu toate acestea se bucură de credibilitate ideea celor ce au pus în corelație acea Mōuru – una din „creațiile” înregistrate, potrivit *Avestei*⁴, în sălașul arctic – cu ciclul „atlantic” explicând noțiunea de Mōuru prin aceea de „Pământ-Mamă”⁵. În afară de acestea, dacă unii au crezut că recunosc în civilizația preistorică a ariei Madéleines (care este de origine atlantidă) centrul originar din care s-a răspândit în Mediterana epocii neolitice o civilizație în care Zeița-Mamă a avut un rol predominant încât s-a putut spune în această privință că „la începuturile civilizațiilor femeia a radiat, prin intermediul religiei, o lumină atât de vie încât figura bărbatului rămânea în umbră”⁶; și dacă în ciclul iberico-cantabric s-a crezut a se regăsi aceleași caracteristici ale misterului lunar-demitric care predomină în civilizația pelasgică preelenică⁷, în toate acestea există, cu siguranță, o parte de adevăr. De altfel însuși numele de Tuatha dé Danann din ciclul irlandez – cea semintie divină din vest – ar însemna, după unii, „oamenii zeiței”. Legende, amintirile și transpunerile superstorice care fac din insula occidentală un lăcaș al unei zeițe, a unei regine sau a unei preotese suverane sunt numeroase și pline de semnificație. Am mai vorbit și mai înainte despre acest subiect. După cum se știe din mit, paza fructelor de aur – care fructe pot avea valoarea unei moșteniri tradiționale a epocii dintâi și a unui simbol al stărilor spirituale proprii acestei epoci – paza fructelor de aur din grădina lui Zeus fusese încredințată unor femei – Hesperidele – tocmai unor femei și tocmai fiicelor lui *Atlas*. Potrivit unor saga gaelice, acel Avallon atlantic era cârmuit de o fecioară de stirpe regală, iar femeia care i se înfățișează lui Conda pentru a-l călăuzi în „Țara celor VII” spune – prin simboluri – că acolo se află numai femei și copii⁸. Iar Hesiod relatează că epoca de argint a fost caracterizată de o foarte lungă „copilărie *sub tutela maternă*”⁹; este aceeași idee exprimată cu aceeași simbolistică. Însăși denumirea de epocă de argint trimite în general la lumina lunară, la o epocă lunar-matriarhală¹⁰. În miturile celtice de care am amintit femeia este aceea care-l face pe erou să devină nemuritor și acest lucru constituie o temă constantă a miturilor respective¹¹. Acestei teme îi corespunde fie cea din legenda elenică a lui Calypso, fiica lui *Atlas*, misterioasa regină a insulei Ogigye, femeia divină care se bucură de nemurire și-i face părtași la nemurire și pe cei aleși de ea¹²; fie tema „fecioarei care stă pe tronul mărilor” – pe calea occidentală străbătută de Ghilhameș – zeiță a înțelepciunii și ocrotitoare a vieții, fecioară care pare a se confunda cu zeița-mamă Ishtar¹³; fie tema mitului nordic referitor la Idun și la pomii acesteia care reînnoiesc și asigură o viață perenă¹⁴; fie tema tradiției din Extremul Orient în legătură cu așa-zisul „paradis occidental” în ipostaza în care mai este cunoscut și drept „Ținutul Femeii din Occident”¹⁵; fie, în sfârșit, tema tradiției mexicane care se referă la femeia divină, mama marelui Hitzlipochtli, rămasă drept stăpână a pământului sfânt oceanic Aztlan¹⁶. Acestea sunt niște ecouri care trimit, direct sau indirect, la una și aceeași idee; sunt niște amintiri, niște simboluri și alegorii care trebuie să fie dematerializate și universalizate în termeni de referință care să vizeze o spiritualitate „lunară”, o „cârmuire” și o participare la viața non caducă, termeni trecuți de la semnul solar și viril la semnul „feminin” și lunar al Femeii divine.

Nu prea departe de toate acestea s-ar situa mitul elenic în legătură cu Afrodita – zeița care, față de variantele asiatice, este reprezentativă pentru civilizațiile mediteraneene grație componentei sale meridionale – deoarece Afrodita s-ar fi născut din ape prin *devirilizarea* zeului ceresc primordial, Uranus, la care de altfel unii autori raportează – așa ca în cazul lui Kronos – fie epoca de aur fie lăcașul boreal. Potrivit tradiției celei mai vechi dintre *Edde*, epoca de aur ar fi luat sfârșit o dată cu apariția elementului feminin – a „celor trei copile viguroase, ficele gigantilor”¹⁷ – și atunci ar fi început și primele lupte dintre stirpele

divine (Asen și Wanen) și mai apoi cele dintre giganți și stirpele divine; lupte care, așa cum se va vedea, reflectă spiritul epocilor următoare.

În aspectul său ctonic elementar femeia – împreună cu spiritele rele ale pământului în general – a reprezentat în mod efectiv obiectul principal al cultelor indigene meridionale. Din aceste culte își vor trage originea cultele dedicate marilor zeițe ctonice asiatico-meridionale și zeitelor – monstruoși idoli feminini cu fundul mare – reprezentate de înaltele monumente megalitice¹⁸. Și tocmai această zeiță a lumii meridionale, dar transfigurată, redusă la forma pură, aproape demetrică sub care se prezintă în peșterile din Brassampony ale omului de Aurignac, tocmai aceasta a ajuns să se introducă și să domine în noua civilizație de origine atlantico-occidentală¹⁹. Din neolitic și până în perioada miceniană, din Pirinei și până în Egipt, pe urmele colonizatorilor atlantici se întâlnesc aproape numai idoli feminini iar în cult mai mult preotese și nu preoți sau nu arareori peoți efeminați²⁰. În Tracia, în Iliria, în Mesopotamia, dar și printre unele seminții celtice și nordice și cu ecouri până și în epoca germanilor și mai ales în India în unele forme meridionale ale cultului tantric, precum și în vestigiile preistorice ale așa-zisei civilizații Moenjo-daro, ei bine peste tot s-a infiltrat unul și același motiv amintit mai sus; ca să nu mai vorbim de formele mai noi despre care vom relata în cele ce urmează.

Toate acestea sunt necesare pentru a avea un punct de referință în legătură cu rădăcinile ctonice ale temei proprii „Luminii Sudului” la care poate fi raportată componenta meridională prezentă în civilizațiile, tradițiile și în instituțiile ce s-au format în urma mării migrații dinspre Occident înspre Orient; componentă având rol de descompunere căreia i se opune tot ceea ce se referă la tipul original de spiritualitate olimpiano-ceresc legat de semințiile ce-și trag originea direct din tulpina boreală nord-atlantică sau de acele seminții care au știut să mențină sau să reaprindă focul tradiției primordiale și în aria de influențe cât se poate de diferite de cele din lăcașul de origine.

În virtutea legăturii tainice existente între ceea ce se desfășoară pe planul vizibil formându-se în mod aparent potrivit unor condiții externe și ceea ce ascultă de un destin și de o semnificație spirituală profundă în ceea ce privește influențele de care am pomenit ne putem raporta la factorii de mediu și de climă pentru a lămuri în mod analogic diferențierea produsă. Era ceva firesc ca mai ales în perioada lungii ierni glaciare la semințiile din Nord experiența soarelui, a luminii și a focului să acționeze în sensul unei spiritualități eliberatoare, după cum la fel de firesc era și faptul ca naturile ceresco-solare olimpiene sau animate de flacăra cerească să se situeze pe primul plan în simbolistica sfântă a acestor seminții. În afară de aceasta, asprimea climei, sterilitatea solului, necesitatea de a vâna și, în sfârșit, necesitatea de a emigra, de a traversa mări și continente necunoscute, toate acestea erau de natură să-i plăsmuiască pe acei oameni care păstrau în sinea lor acea experiență spirituală a soarelui, a cerului luminos și a focului, să-i călească în chip de războinici, de cuceritori, de navigatori, fapt care avea să favorizeze acea sinteză între spiritualitate și vigoare bărbătească ale căror urne se păstrează drept trăsături caracteristice ale raselor indo-europene.

În lumina tuturor acestora devine cât se poate de clar și un alt aspect – despre care am vorbit în treacăt – acela al simbolisticii *pietrelor sacre*. Piatra, stânca, reprezintă o expresie a trăinicieii, a neclintirii spirituale, a virilității sacre și în același timp tenațe a acelor „Salvați din ape”. Și marchează calitatea principală a celor cărora le-a fost dat să domine timpurile noi, care au creat centrele tradiționale postdiluviene, locuri în care reapare adeseori piatra simbolică – varianta a celui *omphalos* – semnul „centrului”, a „casei lui Dumnezeu”²¹. De unde și tema elenică a celei de a *doua rase* născute din „piatră”,

după potop²²; așa după cum se credea că și Mithra se născuse din piatră; așa după cum pietrele îi arată pe adevărații regi (cf. I, 4) sau stau la începutul „căii sfinte” (acel *Lapis niger* roman); așa cum din niște pietre sfinte se scot niște săbii fatidice; așa cum din niște pietre meteoritice, „pietre din cer” sau „pietre ale fulgerului” a fost făcută securea, armă și simbol al cuceritorilor preistorici, după cum s-a mai spus.

În schimb în Sud era firesc ca obiectul experienței nemijlocite să nu fi fost *principiul* solar, ci *efectele* acestuia în fertilitatea deosebită legată de pământ; era firesc, așadar, ca centrul să se fi deplasat spre Mama-Pământ, ca *Magna Mater* și simbolistica spre niște divinități sau entități ctonice, spre niște zei ai vegetației și ai fecundității vegetale și animale, în timp ce focul, de la o ipostază divină, cerească și benefică, a trecut la una opusă, „infernală”, ambiguă, telurică. Clima favorabilă și bogăția naturală erau de natură să predisună la lenevie, la liniște, la odihnă, la starea de contemplație și nu la cea de acțiune, de transcendență²³. Și la fel stăteau lucrurile și în tot ceea ce era condiționat într-o anumită măsură de factorii externi; iar în timp ce „Lumina Nordului” era asociată – sub niște semne solare și cerești – cu un ethos viril, cu o spiritualitate războinică și cu o voință fermă care să rănduiască și să domine, în tradițiile din Sud teme ctonice predominante și *pathosului* morții și renașterii le corespund o oarecare înclinație spre promiscuitate, spre evadare și uitare de sine, un naturalism panteist cu nuanțe când senzualiste când mistice și contemplative²⁴.

În fiecare epocă istorică ce a urmat migrării înspre Sud a semințiilor boreale se poate observa acțiunea a două tendințe antagoniste care se raportează, într-o formă sau alta, la polaritatea fundamentală Nord-Sud. În fiecare civilizație care a urmat vom putea recunoaște produsul dinamic al întâlnirii și al ciocnirii dintre aceste tendințe care a creat niște forme mai mult sau mai puțin durabile și care a făcut să predomine niște forțe și niște procese care au dus la epocile următoare, cea a bronzului și cea a fierului. Și nu numai atât; pentru că nu numai din interiorul fiecărei civilizații, dar și din lupta dintre diferitele civilizații, din înflorirea uneia sau din decăderea alteia, din toate acestea vor transpărea adesea niște semnificații mai profunde, se va putea observa din nou întărirea sau slăbirea unor forțe ce se raportează la unul sau la celălalt dintre cei doi poli spirituali, cu o mai mare sau mai mică referire la filioanele etnice care au cunoscut la origine „Lumina Nordului” sau care filioane în Sud au sfârșit prin a cădea pradă vrăjii Mamelor sau uitărilor de sine extatice.

BIBLIOGRAFIE

- A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito* (De la simbol la mit), Spirali, Milano, 1983.
- J. Cauvin, *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura* (Nașterea divinităților și nașterea agriculturii), Jaca Book, Milano, 1997.
- G. Pilot, *L'itinerario segreto di Ulisse* (Itinerariul secret al lui Ulise), Dellavalle, Torino, 1971.
- L.B.G. Tilak, *Orione* (Orion, ECIG, Genova, 1991).
- F. Vinci, *Omero nel Baltico. Saggio sulla geografia omerica* (Homer în Baltica. Studiu despre geografia homerică), Palombi, Roma, 1998.
- H. Wirth, *Ura Linda. Una saga indoeuropea* (Linda-femela zimbri. O saga indoeuropeană), Barbarossa, Milano, 1989.

6. Civilizația Mamei

Pentru a da amploare cercetării noastre este necesar să purcedem de la o determinare tipologică precisă a formelor civilizațiilor care i-au urmat celei primordiale. Mai înainte de toate va trebui să completăm însăși noțiunea de „Civilizație a Mamei”¹.

Tema caracteristică a acestei noțiuni este o transpunere metafizică a conceptului de femeie, ca principiu și substanță a generării. O zeiță exprimă realitatea supremă și fiecare ființă concepută drept fiu apare față de această zeiță drept ceva condiționat și subordonat, ceva lipsit de viață proprie, ceva caduc, efemer. Acesta este tipul marilor zeițe asiatico-mediteraneene ale vieții – Isis, Ashera, Cibela, Tanit și mai ales Demeter – figura centrală a ciclului pelasgico-minoic. Reprezentarea principii solar în chip de prunc ținut la piept de Mama-Cea-Mare și deci în chip de ceva născut; reprezentările egipteano-minoice în chip de regine sau femei divine care poartă floarea de lotus și cheia vieții; Ishtar – zeița pe care unul din cele mai vechi imnuri o proslăvește astfel: „Nu există nici un zeu adevărat în afară de tine” și care mai este numită și Ummu ilani, adică Mama zeilor; diferitele referiri, adesea cu transpuneri cosmologice, la o superioritate a principii „noptii” față de cel al „zilei”, principiu născut din sânul ei, deci o superioritate a divinităților întinericului sau lunare față de cele manifeste și diurne; și ca urmare, sensul caracteristic al elementului „cult” ca un destin, ca o lege fatalistă invizibilă căreia nu i se poate sustrage nimeni; prioritatea în unele simbolistici arhaice (de care se leagă adeseori notația lunară a timpului mai curând decât cea solară), așadar prioritatea semnului sau a zeului Lunii față de semnul sau zeul Soarelui (de exemplu babilonianul Sin față de Samash) și procedeu de inversare prin care Luna capătă gen masculin și Soarele gen feminin; apoi rolul atribuit principii Apelor și cultului corelativ al șarpelui și al unor viețuitoare asemănătoare, iar pe alt plan, starea de subordonare a lui Adonis față de Afrodita și a lui Virbiu față de Diana, a lui Osiris – transmutat din ipostaza solară originară în cea de zeu lunar al apelor – față de Isis², a lui Iaccus față de Demeter, a lui Herakles față de Militta etc., ei bine toate acestea se referă mai mult sau mai puțin direct la unul și același motiv.

De altfel statuete din epoca neoliticului care o reprezintă pe Mama cu Pruncul se întâlnesc pretutindeni în Sud, din Mesopotamia și până la Atlantic.

În civilizația din Creta, în care pământului natal nu i se spunea „patrie”, πατρις, ci „pământul mamei”, μητρις, și care și prin acest lucru dovedește o legătură specifică cu civilizația atlantico-meridională³, precum și cu acela – cu substrat al unor culte și mai vechi, din Sud – că zeii sunt muritori; că în fiecare an, vara, ei mor⁴. Aici Zeus (Teshub) nu are tată, are drept mamă materia umedă terestră; așadar „femeia” se află la început, în timp ce el – Zeul – este ceva care a fost „născut” și este muritor⁵. Dar substratul feminin este nemuritor. Și din umbrele Haosului lui Hesiod își face apariția Gaia (Geea) cea neagră – μέλαινα γαῖα – un principiu feminin. Fără a avea soț Gaia (Geea) dă naștere – după „munții cei mari”, Oceanului și Mării – bărbatului sau soțului ei; și întreaga stirpe divină a purces de la Gaia încolo, s-a perpetuat, cum spune Hesiod, potrivit unei tradiții ce nu poate fi confundată cu cea a liniei pure olimpice, drept o lume supusă mișcării și schimbării.

Pe un plan situat mai jos, pe baza urmelor care s-au păstrat până în timpurile istorice în unele culte asiatico-mediteraneene, se pot stabili o serie de expresii rituale caracteristice pentru această inversare de valori. Avem în vedere aici serbările așa-zise „sachee” și frigiene. Serbările „sachee” în onoarea Zeiței-Celei-Mari aveau drept punct culminant uciderea unei ființe care juca rolul unui bărbat de stirpe regală⁶. Iar privarea de virilitate cu ocazia sărbătoririi Zeiței se întâlnește de fapt – așa cum s-a mai spus – și în Misterele Cibelei. În timpul sărbătoririi se putea întâmpla ca, inspirați fiind de Zeiță, hermafrodiții cuprinși de frenezie să se priveze fizicește de bărbăția lor pentru a-i semăna în acest fel zeiței, pentru a se transforma într-un tip feminin imaginat, acesta, ca fiind cea mai înaltă manifestare a sacralului⁷. De altfel, începând cu templul Artemisei din Efes și al Astartei și terminând cu cele din Hierapolis, preoții din acele lăcașuri de cult erau adeseori eunuci⁸; și acel Hercule lidian care o slujește timp de trei ani – îmbrăcat în straie femeiești – pe autoritara Omfala care, la fel ca Semiramida nu este decât o închipuire a tipului femeii divine; și faptul că se îmbrăcau femeiește participanții la unele Mistere dedicate lui Hercule și lui Dionysos; și iarăși faptul că la unele neamuri germanice preoții stăteau de veghe în pădurea sfântă îmbrăcați femeiește; și inversarea rituală de sex prin care unele statuete reprezentându-le pe Nana-Ishtar din Susa și pe Venus din Cipru aveau semne distinctive bărbătești iar femei îmbrăcate bărbătește și bărbați îmbrăcați femeiește celebrau cultul acestor zeițe⁹; și, în sfârșit, obiceiul minoico-pelasgic de a se face ofrandă zeiței niște *arme rupte în bucăți*¹⁰, precum și uzurparea simbolului războinic-sacru hiperborean – securea – de către niște figuri de amazoane și niște divinități feminine din Sud – ei bine în toate acestea se regăsesc niște ecouri care sunt, cu siguranță, fragmentare, materializate sau deformate dar nu și mai puțin caracteristice pentru concepția globală potrivit căreia din moment ce elementul feminin a devenit simbolul de bază al sacralului, al puterii și al vieții, atunci bărbatului și omului în general i se asociază un factor de irelevanță, de inconsistență interioară, de non valoare, de caducitate și de înjosire.

Mater = terra, pământ *gremius matris terrae*. De aici și concluzia că în același tip de civilizație de origine meridională și în aceeași semnificație generală se poate include orice fel de cult, mit și rit în care predomină tema ttonică și în care figurează și elementul masculin nefiind vorba numai despre zeițe, ci și de zei, zei ai pământului, ai creșterii, ai fecundității naturale, ai apelor și ai focului subpământean. În lumea subpământeană, în lumea ascunsă vederii domnesc mai cu seamă Mamele și aceasta este o lume a întunericului cu sensul de noapte, beznă, lume opusă lui *coelum*, care poate implica și aceasta ideea generică de invizibil dar numai în aspectul său superior, luminos, ceresc. De altfel există o opoziție fundamentală și bine cunoscută între *Deus*, tipul divinităților luminoase ale stirpelor indo-europene¹¹ și *Al*, înțeles ca un obiect al cultului demonico-extatic și frenetic al semințiilor obscure din Sud, lipsite de orice supranaturalitate adevărată. Și de fapt elementul subpământean-demonic, tărâmul puterilor de dedesubt definește un aspect – cel mai de jos – al cultului Mamei. De partea opusă acestuia se află realitatea „olimpiană”, imutabilă și atemporală în lumina unei lumi de esențe inteligibile – *κόσμος νοητός* – sau o lume dramatizată în forma unor divinități ale războiului, ale victoriei, ale strălucirii, ale înălțimilor și ale focului ceresc.

Mai putem arăta aici, ca un lucru de o importanță deosebită, că dacă în civilizațiile meridionale – în care predomină cultul telurico-feminin – ritualul funerar predominant este acela al înhumării, în timp ce civilizațiile de origine nord-ariană au folosit cu precădere metoda incinerării, în acest fapt se poate oglindi concepția următoare și anume aceea că nu eliberarea prin foc de rămășițele pământesti și înălțarea reprezintă destinul individului,

ci întoarcerea în măruntaiele pământului, descompunerea și contopirea cu *Magna Mater* ctonică din care individul și-a dobândit viața sa efemeră. De aici și localizarea în lumea subpământeană și nu cerească a sălașului morților proprie mai ales straturilor etnice din Sud¹². Potrivit semnificației sale simbolice, ritul înhumării morților se înscrie, așadar, printre reminiscentele ciclului Mamei.

Astfel încât prin generalizare am putea stabili și o legătură între viziunea feminină asupra spiritualității și *panteism*, ca o concepție a Întregului înțeles ca o mare imensă în care nucleul individului se topește și se pierde aidoma unui dram de sare; în care personalitatea reprezintă o apariție iluzorie și vremelnică a singurei substanțe nediferențiate, spirit și natură în același timp, care numai ea este reală și unde nu este loc pentru o ordine cu adevărat transcendentă. Dar trebuie să mai adăugăm aici – și acest lucru va fi important pentru determinarea sensului ciclurilor următoare – faptul că formele în care este conceput divinul ca persoană – subliniind aici legătura naturalistă existentă între o generare și o capacitate de creație a individului cu *pathosul* corespunzător al unei dependențe pure ce implică umilință, pasivitate, supunere și renunțare la propria voință – aceste forme reprezintă ceva amestecat dar care nu are, în fond, un spirit diferit¹³. Este interesantă mărturia lui Strabon (VII, 3, 4) potrivit căreia ideea de rugăciune (pe planul devoțiunii simple) i-ar fi fost sugerată individului de către femeie.

Am mai spus că materializarea vigorii bărbătești reprezintă o contrapondere inevitabilă a oricărei feminizări a elementului spiritual. Acest motiv dacă se va introduce cumva în sensul unor transformări ulterioare ale civilizației corespondente în mod tradițional epocii bronzului (sau a oțelului) și mai apoi epocii fierului, va fi în măsură să precizeze și alte aspecte ale civilizației Mamei.

În comparație cu o vigoare bărbătească concepută în mod materialist, adică așa ca o forță fizică, duritate, lipsă de comunicare, afirmare violentă – femeia, grație însușirilor sale de sensibilitate, de spirit de sacrificiu și de iubire, ca să nu mai vorbim de însușirea tainică a generării, așadar femeia a apărut drept exponenta unui principiu mai înalt; astfel că printr-o recunoaștere a unor merite diferite de puterea materială ea a putut dobândi o autoritate, a putut să apară, într-o anumită măsură, drept o imagine a Mamei universale. Și nu reprezintă câtuși de puțin o contradicție faptul că în unele cazuri ginecrația spirituală și chiar și cea socială își face simțită prezența nu în niște societăți efeminate, ci în unele belicoase¹⁴. Fapt e că simbolul general al epocii de argint și al ciclului atlantic nu este cel demonico-teluric și naturalist-grosolan (ciclul idolilor feminini grosolani din preistorie), ci este acela în care principiul feminin se înalță deja la o formă mai pură, aproape ca în simbolul antic al Lunii, ca un Pământ purificat sau cersc – οὐρανὴ γαίερην γῆ – și prin aceasta principiul feminin domină tot ceea ce este pământesc¹⁵; domină printr-o autoritate spirituală, morală toate instinctele și calitățile virile care sunt numai materiale, fizice.

Acolo unde femeia se întruchipează în niște entități care nu numai că veghează asupra obiceiurilor și a legii naturale dar mai și pedepsesc nelegiuirile de tot felul (de la acele Norne nordice la Erinii, la Themis, la Dike) și mijlocesc harul nemuririi, trebuie să fie recunoscută această formă ca fiind cea mai înaltă ce se definește, în general, ca *demetrică* având legătură cu simbolurile de castitate ale Fecioarelor și ale Mamelor care procrează fără bărbat sau ale unor zeițe ale creșterii vegetale ordonate sau ale culturii pământului cum ar fi de exemplu Ceres¹⁶. Avem de a face aici cu opoziția dintre tipul *demetric* și cel *afroditic*. Și această diferențiere poate avea legătură cu opoziția existentă în tradițiile din Extremul Orient între „Pământul Curat“ al „Femeii Occidentului“ și țărâmul subpământean

al lui Ema-O; sau în tradițiile elenice, cu opoziția existentă între simbolul Atenei și Gorgonele cu care se luptă zeița. *Spiritualitatea demetrică pură și calmă așa ca lumina lunară definește în mod tipologic Epoca de Argint și după toate probabilitățile ciclul primei civilizații atlantice.* Dar, vorbind din punct de vedere istoric, această spiritualitate nu este cea de la începuturi, ci este un produs al transformării¹⁷. Acolo unde simbolul a devenit realitate, acolo și-au făcut simțită prezența niște forme de ginecrație efectivă, ale căror urme se întâlnesc în substratul cel mai vechi al multor civilizații¹⁸. Aici ideea de bază ar fi aceea că așa cum frunzele nu se nasc una din alta, ci din ramuri, tot așa și omul dacă face să apară viața acest lucru i se datorează, în mod efectiv, mamei. Fiul nu perpetuează specia, ci are o existență individuală limitată la durata existenței sale pe pământ. Continuitatea este asigurată de principiul feminin-matern. Prin urmare, femeia ca mamă, în baza dreptului familiei, asigură perpetuarea speciei pe linie feminină¹⁹. Și dacă de la familie se trece la grupul social, atunci se ajunge la niște structuri de tip colectivist și comunist; atunci când se fac niște trimiteri la unitatea de la origine și la principiul matern – ai cărui fii suntem cu toții în mod egal – atunci *aequitas* devine *aequalitas* și se stabilesc niște legături universale de frăție și egalitate și se manifestă o simpatie care nu cunoaște margini și nici diferențieri, o tendință de posedare în comun a tuturor bunurilor, care bunuri reprezintă, de altfel, niște daruri oferite de Mama-Pământ. Dacă în serbările organizate, chiar în vremuri relativ noi, în cinstea zeitelor ctonice și a reverenții oamenilor la marea Mamă a Vieții – în care serbări continua să-și facă simțită prezența un element orgiac propriu celor mai de jos forme meridionale – toți oamenii se simțeau liberi și egali, dezbinările dintre caste și dintre clase nu mai contau, ba chiar puteau fi anulate, drept care domnea peste tot un climat de libertinaj și de promiscuitate, fapt care făcea ca în toate acestea să dăinuie ecoul aceluși motiv²⁰.

Pe de altă parte, așa-zisul „drept natural” și promiscuitatea comunistă proprie multor societăți sălbatice de tip totemic, mai cu seamă din Sud (Africa, Polinezia) și până la așa-zisul *mir* slav, duce mai întotdeauna la cadrul caracteristic al „civilizației Mamei” chiar și acolo unde a existat un matriarhat și unde se înregistrează, mai mult decât niște amestecuri ale civilizației boreale primordiale, niște rămășițe ale telurismului inerente unor seminții autohtone de tip inferior. Tema comunistă asociată la ideea unei societăți care nu cunoaște războaie, o societate liberă, în care domnește armonia se întâlnește, de altfel – în afara relatărilor lui Platon despre Atlantida – în diferite descrieri ale primelor epoci din care nu lipsește epoca de aur. Dar în această privință avem de a face cu o confuzie datorată înlocuirii unei amintiri de dată recentă cu una din vremuri mai îndepărtate. Tema „lunară” a liniștii și a comunității în sens naturalist are destul de puțin de a face cu temele care au caracterizat epoca cea dintâi²¹.

Dar o dată ce a fost îndepărtat acest echivoc și au fost raportate la timpul și locul lor – adică la ciclul epocii nu de Aur, ci de Argint, la epoca Mamei, ce trebuie considerată drept a doua epocă – amintirile în legătură cu o lume primordială, o lume liniștită, fără dezbinări, o lume comunitară, în contact cu natura, păstrată ca atare de numeroase popoare, toate acestea sunt elemente semnificative care confirmă cele spuse anterior.

Pe de altă parte, dacă ar fi să urmărim până la capăt această ordine de idei, am putea face o ultimă caracterizare morfologică de importanță fundamentală. Dacă ar fi să ne referim la cele expuse în prima parte a acestei cărți în legătură cu semnificația regalității primordiale și cu relațiile dintre regalitate și sacerdoțiu, am putea recunoaște faptul că în tipul unei societăți cărmuite de o castă sacerdotală dar dominată de tipul „feminin” de promovare a spiritului și care îndepărtează demnitatea regală, o situează pe un plan

subordonat și numai material – ei bine am putea recunoaște că într-o asemenea societate, mai ales atunci când se orientează spre idealul unei unități și înfrățiri mistice, domnește un spirit ginecocratic-lunar, o formă demetrică. Și – în mod contrar tipului unei societăți constituite după niște ierarhii bine stabilite, animată de o dobândire „triumfală” a spiritului și care culminează cu supraumanitatea regală – aceasta reflectă însuși adevărul proclamat și ridicat în slavă de Mamă pe aceeași linie care a caracterizat probabil cea mai bună perioadă a ciclului atlantic și care s-a reprodus și s-a păstrat în coloniile care s-au întins până la pelasgi, precum și în ciclul marilor zeițe asiatico-mediteraneene ale vieții.

Astfel că în mit, în rit, în concepțiile generale despre viață, despre elementul sacru și despre drept, în etică și în formele vieții sociale revin periodic niște elemente care în lumea istorică pot fi întâlnite doar amestecate cu alte motive, transpuse pe niște planuri diferite dar care conduc, totuși, în mod ideal la o singură orientare de bază.

Această orientare îi corespunde așadar deformării meridionale a tradiției primordiale, îi corespunde deplasării „Polului”, care în spirit s-a asociat cu deplasarea locului amestecurilor survenite în tulpina boreală originală și a civilizațiilor „epocii de argint”; și orice ar crede cel ce admite semnificațiile expuse cu argumente pro și contra, Nordul și Sudul reprezintă, dincolo de caracterul morfologic, două tipuri de civilizație universală (considerație ce poate fi restrânsă) și niște puncte de referință pentru a integra într-o semnificație superioară dinamica și lupta forțelor istorice și spirituale în evoluția civilizațiilor mai noi în fazele ulterioare ale „amurgului zeilor”²².

BIBLIOGRAFIE

- AA.VV., *I nomi della dea* (Numele zeiței), Ubaldini, Roma, 1992.
 J.J. Bachofen, *Diritto e storia* (Drept și istorie), Marsilio, Venezia, 1990.
 A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito* (De la simbol la mit), Spirali, Milano, 1983.
 J. Cauvin, *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura* (Nașterea divinităților și nașterea agriculturii), Jaca Book, Milano, 1997.
 M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea* (Limbajul zeiței), Neri Pozza, Vicenza, 1998.
 R. Graves, *La Dea bianca* (Zeița albă), Adelphi, Milano, 1992.

7. Ciclurile decadentei. Ciclul eroic.

În legătură cu o perioadă anterioară potopului, mitul biblic vorbește despre o seminție de „oameni puternici care mai înainte fuseseră niște oameni glorioși” – *isti sunt potentes a saeculo viri famosi* – seminție născută din împreunarea ființelor cerești cu femeile de care fuseseră seduse¹. Această unire are valoarea unuia din simbolurile procesului de amestec prin care spiritualitatea originilor a fost înlocuită cu cea din epoca Mamei. Seminția de care am pomenit era cea a Giganților – Nephelin – care în *Cartea lui Enoh* sunt numiți „oameni din Apusul cel Îndepărtat”. Mitul biblic spune că din cauza acestei seminții pământul a devenit plin de violență în așa măsură încât a atras asupra lui catastrofa potopului.

Să ne amintim apoi de mitul platonian al hermafrodiților. O seminție fabuloasă, cea a „androgenilor”, alcătuită din ființe puternice, care reușește să le inspire teamă până și zeilor. Aceștia din urmă, pentru a le veni de hac androgenilor îi despart pe fiecare din ei în două părți, una „bărbătească” și alta „femeiască”². La o asemenea operație de separare care anihilează puterea ce le însuflă teamă zeilor se referă uneori și simbolistica „perechii dușmane” care se întâlnește în multe tradiții, motiv, acesta, susceptibil de o interpretare istorică și nu numai metafizică. Seminția originară, puternică și divină, cea a androgenilor, poate fi pusă în corelație cu perioada în care acei Nephelin „au fost niște oameni glorioși”: este, așadar, seminția epocii de aur. După aceasta are loc o separare; din „unu” se desprinde „doi”, perechea, diada. „Unu” este reprezentat de Femeie (Atlantida); de partea opusă Femeii se află Bărbatul – dar Bărbatul nu mai este spirit și el se revoltă împotriva simbolului lunar constituindu-se în parte de sine stătătoare sau purcedând la căutarea violentă și la uzurparea puterilor spirituale.

Acesta este mitul titanilor. Al „Giganților”. Avem de a face cu epoca bronzului. În *Crizia*, opera lui Platon, violența și nedreptatea, setea de putere și lăcomia reprezintă însușirile care au dus la degenerarea atlantizilor³. Într-un alt mit elenic se spune că „oamenii din timpurile primordiale (și dintre aceștia face parte și Deucalion, cel scăpat de la potop) erau plini de aroganță, comiteau multe nelegiuiri, călcau jurămintele și erau cruzi”.

Un caracter esențial al mitului și al simbolului îl constituie faptul că acestea reprezintă niște mijloace potențiale de exprimare a multor semnificații ce se pot despărți în mod ordonat și care pot duce, de la caz la caz, la diverse orientări, potrivit interpretărilor. Acest lucru este valabil și pentru simbolul perechii dușmane a titanilor.

Pe baza dualității Bărbat-Femeie (în sensul de virilitate materializată și de spiritualitate numai sacerdotală) ca o premisă a noilor tipuri de civilizație ce au urmat, în mod involutiv, civilizației începuturilor, se poate trece la definirea acelor tipuri.

Prima posibilitate este, în mod clar, cea titanică în sens negativ, cu referire la spiritul unei seminții materializate și violente, care nu mai recunoaște autoritatea principiului spiritual corespunzător simbolului sacerdotal sau „fratelui” spiritual feminin (de exemplu Abel față de Cain) și-și face simțită prezența dacă nu chiar pune stăpânire – prin surprindere ca să spunem așa și prin folosirea unor mijloace inferioare – prin niște cunoștințe în măsură să-i asigure supremația asupra unor puteri invizibile ale lucrurilor

și ale omului. Este vorba, așadar, despre o revoltă prevaricatoare, de o contrafacere a ceea ce ar putea fi dreptul propriu „oamenilor glorioși“ de mai înainte, adică acea spiritualitate virilă legată de funcția de ordine și de stăpânirea „de sus“. Prometeu fură focul din ceruri pentru a-l da oamenilor dar acest lucru îi aduceamna⁴ și chinurile până ce un alt erou, mai demn, mai împăcat cu principiul olimpien – cu Zeus – și aliat al acestuia în lupta împotriva Giganților – Herakles/Hercule/ – îl va elibera. Este vorba aici așadar despre seminția „cu mult inferioară“ fie prin natură, φύνη, fie prin intelect, νόμηα, care, potrivit lui Hesiod, încă din epoca dintâi refuză să-i respecte pe zei și se deschide forțelor telurice (la sfârșitul ciclului ei devine, potrivit lui Hesiod, seminția demonilor subpământeni, ὑποξθόνιοι) și din această seminție se va naște o alta, muritoare, caracterizată numai și numai prin încăpățănare, prin putere materială, prin pasiunea sălbatică pentru violență, război, supraputere (epoca bronzului potrivit lui Hesiod, epoca oțelului – potrivit iranicilor, cea a giganților – Nephelin – biblici)⁵. Potrivit unei tradiții elenice⁶, Zeus ar fi provocat potopul pentru a stinge elementul „foc“ care amenința să distrugă întreg Pământul atunci când Faeton, fiul Soarelui, n-a mai putut ține în frâu armăsarul înhămați la carul de foc. „Aceasta este epoca securii și a spadei, epoca vântului, epoca Lupului și după aceasta urmează sfârșitul lumii. Și nici un om nu-și va cruța aproapele“ – se spune în *Edde*⁷. Oamenii din această epocă „au inima tare ca oțelul. Dar „îi cuprinde teama că-i va secera moartea cea neagră“ și vor dispărea în *umedul* (εὐπόρευτος) tărâm al lui Hades⁸. Dacă mitul biblic spune că potopul a pus capăt acestei civilizații. trebuie să avem în vedere faptul că ciclul atlantic a luat sfârșit o dată cu apariția unei seminții nu cu mult deosebită de cealaltă și că o civilizație nici aceasta deosebită de celelalte a luat sfârșit datorită catastrofei oceanice – aceasta, poate (așa cum vor unii) ca urmare a abuzului, de care s-a amintit, săvârșit de unele puteri secrete (magia neagră titanică).

În orice caz, dacă ar fi să ne luăm după tradiția nordică, „vremurile securii“ ar fi deschis calea dezlănțuirii forțelor oarbe ale naturii, care sfârșesc prin a lua cu ele seminția divină a acelor Asen – care forțe le pot corespunde aici rămășițelor celor ale stirpei de aur – și prin a dărâma barierele „fortăreței centrului lumii“ care exprimă în mod figurat limitele creatoare puse de spiritualitatea „polară“ primordială. Apariția femeilor – așa cum am mai văzut – cu semnificația unei spiritualități care nu mai era una virilă, prevestise „amurgul divinităților Asen“, sfârșitul ciclului de aur⁹. Și iată că puterea ascunsă pe care o nutriseră divinitățile Asen dar căreia îi puseră frâu – lupul Fenrir, ba chiar *cei doi lupi* – „crește peste măsură“¹⁰. Avem de a face aici cu prevaricațiunea titanilor, căreia îi urmează imediat răzvrătirea tuturor puterilor elementare, a Focului subpământean din Sud, a viețuitoarelor pământului – *hrint-hursen* – care mai înainte fuseseră ținute dincolo de zidurile Asgardului. Lanțul este rupt. După „epoca securii“ (epoca bronzului) nu numai *Soarele*, „care și-a pierdut puterea“, dar și *Luna* sunt devorați de Lupi¹¹; cu alte cuvinte, nu numai spiritualitatea solară dar și cea lunară, demetrică, își află sfârșitul. Odin, regele divinităților Asen, este răpus și însuși Thor, care reușise să-l răpună pe lupul Fenrir, pierde de otrava acestuia și însuși natura divină a acelor Asen sfârșește prin a fi distrusă de principiul letal transmis de acea viețuitoare sălbatică. Destinul sau apusul – *rök* – se împlinește o dată cu frângerea arcului, Bifröst, care unește cerul cu pământul¹² și o dată ce, după răzvrătirea titanilor, Pământul a fost lăsat de izbeliște și lipsit de orice legătură cu divinitatea. Avem de a face cu „epoca obscură“ sau „epoca fierului“ care a urmat celei „de bronz“.

O referire mai concretă o constituie mărturiile concordante oferite de tradițiile, orale sau scrise, ale multor popoare. Aceste mărturii vorbesc despre o opoziție frecventă între reprezentanții celor două puteri, una spirituală și cealaltă temporală (regală sau

războinică) indiferent de formele folosite fie de una fie de cealaltă, forme adaptate împrejurărilor¹³. Acest fenomen reprezintă un alt aspect al procesului care duce la cea de a treia epocă. Uzurpării săvârșite de sacerdot îi urmează răzvrătirea războinicului, lupta dusă de războinic împotriva sacerdotului pentru a-și asigura supremația, fapt care prevestește o perioadă și mai coborâtă pe scara valorilor decât aceea înregistrată în societatea demetrică și sacrală. Acesta reprezintă echivalentul social al „epocii bronzului“, al motivului titanice, luciferic sau prometeic.

Dacă prin răzvrătirea titanilor se înregistrează o degenerare în sensul materialist, violent și aproape individualist a unei încercări de restaurare a „virilității“, acestea îi corespunde o denaturare a dreptului sacru feminin care definește din punct de vedere morfologic fenomenul „amazonic“. În fenomenul „amazonic“ și în tipul generic de divinități feminine înarmate se poate vedea în mod simbolic – așa cum vede Bachofen¹⁴ – o ginecrație potențată în mod anormal, o încercare de a reacționa și de a restaura vechea autoritate a principiului „feminin: sau lunar pentru a contracara răzvrătirea și uzurparea săvârșită de bărbați; numai că această acțiune de apărare se efectuează pe același plan al manifestării violente masculine dovedindu-se prin aceasta nesocotirea acelui element spiritual care constituia baza superiorității și dreptului „demetric“. Așa-zisul „amazonism“ – fie că a avut; fie că n-a avut o realitate istorică sau socială – se prezintă în mit cu niște caractere cât de cât constante care îi permit să marcheze un anumit tip de civilizație.

În acest fel se poate trece cu vederea orice apariție efectivă în istorie sau în preistorie a unor femei războinice și se poate înțelege amazonismul drept un simbol al reacției unei spiritualități „lunare“ sau sacerdotale (ipostaza feminină a spiritului) care nu este în stare să se opună puterii materiale sau chiar temporale (ipostaza materială a virilității) și care nu mai recunoaște dreptul său (mitul titanice) decât în mod material sau spiritual, adică însușindu-și modul de a fi și de a gândi al contrariului său (imaginea și forța virilă a „amazoanei“). Acestea fiind spuse ne putem întoarce la cele relatate în legătură cu deteriorarea raporturilor normale dintre sacerdoțiu și regalitate. În generalizarea de care am amintit adineauri există „amazonism“ peste tot acolo unde există sacerdoți care nu au ambiția de a fi regi, ci doar ambiția de a-i domina pe regi.

Într-o legendă cât se poate de semnificativă, Amazoanele care încearcă dar fără sorti să se izbândă să cucerească simbolică „Insulă Albă“ – insula Leuke ale cărei corespondențe tradiționale sunt de acum cunoscute – sunt puse pe fugă din umbră, de un tip nu de titan ci de erou: de Ahile; și împotriva amazoanelor mai luptă și alți eroi: Teseu – considerat drept întemeietorul condiției virile la Atena¹⁵ și Belerofon. Amazoanele – care își însușiseră pe nedrept folosirea securii cu două vârfuri a hiperboreenilor – au apărat orașul zeiței Venus, Troia, împotriva aheilor după care au fost nimicite de un alt erou – Herakles – salvatorul lui Prometeu; același Herakles i-a smuls reginei lor cingătoarea simbolică a lui Ares-Marte și acea λάβρυξ – securea care trimite cu gândul la semnul distinctiv al puterii supreme al dinastiei lidiene a Heraclizilor¹⁶. Așadar, „amazonismul“ împotriva eroismului „olimpian“; dar despre acest subiect vom mai vorbi în cele ce urmează.

Acestea fiind zise, vom lua în considerare o a doua posibilitate. Pe primul plan se situează tot perechea, cuplul. Deși se înregistrează un moment de criză, continuă să existe o superioritate feminină în această privință, aceasta datorită unui nou principiu – datorită principiului *afroditic*. Locul Mamei este luat de Hetairă; locul Fiului – de Iubit; Fecioarei solitare – îi ia locul perechea divină, care, așa cum am mai spus, reprezintă adeseori în mitologii un compromis între două culte opuse. Dar femeia nu este aici supusă bărbatului,

așa ca în cazul perechii olimpiene Hera-Zeus în care caz Hera i se supune lui Zeus deși între cei doi există o neînțelegere latentă și nici ca în cazul perechii din Extremul Orient în care Yang își păstrează caracterul activ și ceresc în timp ce Yin, partenera lui, are atribute telurice.

Natura ctonică și infernală pătrunde în principiul viril și îl coboară pe acesta pe planul falic. Femeia îl domină pe bărbat prin faptul că bărbatul devine sclavul simțurilor și un simplu instrument folosit pentru procreare. În fața zeiței afroditice, bărbatul divin – ca un demon al pământului, ca un zeu al apelor dătătoare de viață, forță obscură și insuficientă – este supus magiei principiului feminin. Din această temă derivă – în mod analogic, potrivit diferitelor adaptări – niște tipuri de civilizație cărora li se poate spune afroditice. Teoria erotică pe care Platon o pune în corelație cu mitul androginului care și-a pierdut puterea dat fiind că a fost despărțit în „două”, bărbat și femeie, poate avea tocmai această semnificație. Iubirea sexuală se naște între muritori din dorința obscură a masculului decăzut care percepând propria-i privațiune interioară încearcă prin extazul fulgerător al îmbrățișării să reîntregească starea „androgină” primordială. Sub un astfel de aspect, în experiența erotică se ascunde așadar o variantă a încercării titanice, cu deosebirea că prin însăși natura sa această încercare stă sub semnul principiului feminin. Și este ușor de observat faptul că un început de decadentă etică și de descompunere trebuie să fie în mod necesar asociat cu o civilizație orientată în acest sens, așa cum se poate vedea din diferite serbări care chiar și în timpuri relativ noi s-au inspirat din afroditism. Dacă acea Mōuru – „creația” mazdeistă care, după toate probabilitățile, i-ar corespunde Atlantidei – se referă la civilizația demetrică, relatarea potrivit căreia zeul întunericului i-a opus acesteia, ca o anticreație, niște plăceri vinovate¹⁷ se poate referi tocmai la perioada următoare, de degenerare afroditică a acelei civilizații care se petrece în același timp cu răzvrătirea titanilor și în care revin des asociațiile dintre zeițele afroditice și figurile divine violente și războinice la modul brutal.

După cum se știe, Platon stabilește o ierarhie a formelor erotismului care pleacă de la elementul senzual și profan și ajunge până la elementul sacru¹⁸ culminând cu erotismul prin intermediul căruia „muritorul încearcă să trăiască veșnic, să devină nemuritor”¹⁹. În *dionisism* erotismul devine o „manie sacră”, un orgasm mistic; reprezintă cea mai înaltă posibilitate în acest sens având drept scop să rupă legăturile cu materialitatea și să realizeze o transfigurare prin dezlănțuire, exces și extaz²⁰. Dar simbolul lui Dionysos, care luptă și acesta împotriva amazoanelor vorbește despre cel mai înalt ideal al acestei lumi spirituale cu toate că acesta rămâne mereu ceva inferior față de ceea ce va reprezenta cea de a treia posibilitate a noii epoci și anume reintegrarea eroică disociată atât de elementul feminin cât și de cel teluric²¹. Într-adevăr, Dionysos a fost asimilat și cu o ființă din lumea subpământeană – „Dionysos este unul și același lucru cu Hades” – spune Heraclit²² și este adeseori pus în corelație cu principiul apelor (Poseidon) sau cel al focului subpământean (Hefaistos)²³. Adeseori este asociat cu niște figuri feminine de Mame, de Fecioare sau de Zeițe ale Naturii devenite iubite: Demeter și Kore, Ariadna și Aridela, Semela și Libera. Cât despre vigoarea bărbătească a coribanților, care adeseori îmbrăcau mantii femeiești, așa ca preoții cultului frigian al Mamei, această vigoare bărbătească este echivocă²⁴. Aici, în Misterul – în „orgia sacră” – asociat cu elementul sexual, predomină orientarea extatico-panteistă: contacte frenetice cu forțele oculte ale pământului, mântuiri menadice și pandemice care se săvârșesc într-un mediu care este cel al sexului dezlănțuit și în același timp al întunericului și al morții. Și dacă la Roma bacanalele erau la origine niște sărbători celebrate numai de femei, iar în Misterele dionisiace femeile puteau să apară în chip de preotese și până

și în chip de cele ce săvârșeau ritualul inițierii; și dacă, istoricește vorbind, toate amintirile unor epidemii dionisiace se leagă în mod esențial de elementul feminin²⁵, în toate acestea avem de a face cu un semn clar al faptului că continuă să existe, în același ciclu, motivul predominării femeii nu numai în stadiul crud afroditic, în care ea predomină prin intermediul legăturii pe care o întruchipează eroticul în bărbatul falic, dar și atunci când domină și ca ființă care favorizează o stare de extaz ce poate însemna și desfrâu, distrugere a formei și deci, de fapt, dobândirea spiritului numai cu condiția de a renunța – în același timp – la a-l poseda în forma virilă.

Cea de a treia și ultima posibilitate care trebuie luată în considerare o reprezintă *civilizația eroilor*. Hesiod relatează faptul că după epoca bronzului și înainte de cea a fierului, pe lângă semințiile a căror destin era acela de a se „stinge fără glorie pe tărâmul lui Hades” Zeus a creat o seminție mai bună, pe care Hesiod o numește a „eroilor”, căreia îi este dată posibilitatea de a dobândi nemurirea și de a împărtăși o stare asemănătoare celei din epoca primordială²⁶. Este vorba, așadar, despre un tip de civilizație în care se manifestă încercarea de a restaura tradiția originilor pe baza principiului războinic și a pregătirii pentru această meserie. Dar, de fapt, nu toți „eroii” devin nemuritori și nu toți pot scăpa de tărâmul lui Hades. Nemuritori pot deveni doar unii dintre ei. Și dacă analizăm toate miturile elenice și pe cele ale altor tradiții, putem constata – dincolo de diferite simboluri – asemănarea faptelor eroice săvârșite de titani și cele săvârșite de eroi și putem vedea cum și eroii și titanii aparțin, de fapt, uneia și aceleiași stirpe, sunt participanții temerari la una și aceeași aventură transcendentă care poate avea sorti de izbândă sau poate eșua. Eroii, cei cărora le este sortit să devină nemuritori, sunt cei cărora le reușește aventura, acțiunea îndrăzneată și riscantă, și aceștia le corespund celor care sunt în măsură, realmente, să depășească – grație unui impuls spre transcendență – greșeala proprie încercării titanilor de a restaura vigoarea spirituală primordială și de a o depăși pe femeie, adică spiritul fie lunar fie afroditic fie amazonic; în timp ce ceilalți eroi, cei care nu sunt în stare să transpună în viață această posibilitatea ce le-a fost oferită în mod virtual de principiul olimpien, de Zeus – aceeași posibilitate la care se referă Evangheliile atunci când spun că pragul cerurilor poate fi trecut prin violență²⁷ – coboară la același nivel al seminției titanilor și giganților, pedepsiți în fel și chip pentru că au adus stricăciunea, „păcatul cărnii” pe pământ. În ceea ce privește legătura între calea aleasă de titani și cea aleasă de eroi este interesant mitul potrivit căruia Prometeu, o dată eliberat, i-ar fi arătat lui Herakles/Hercule/ calea spre grădina Hesperidelor de unde acesta din urmă trebuia să culeagă fructul care avea să-l facă nemuritor. Un asemenea fruct, o dată cules de Hercule, este luat de Atena – care aici reprezintă inteligența olimpienă – și pus la locul lui „dat fiind că nu este îngăduit să fie luat de acolo și dus cine știe unde”²⁸; din acestea trebuie să se înțeleagă faptul că orice dobândire i se cuvine stirpei celui ce-o merită și nu trebuie să fie pângărită prin punerea ei la dispoziția omului, așa cum a crezut de cuviință să facă Prometeu.

Și în ciclul eroic apare uneori tema diadei, deci a perechii și a femeii, dar într-o semnificație diferită de cea din cazurile la care ne-am referit în prima parte a cărții când am vorbit despre saga acelor *Rex Nemorensis*, a „femeilor” care le conferă divinitate regilor, a „femeilor” din ciclul cavaleresc și așa mai departe. În legătură cu diferitele aspecte pe care le prezintă una și aceeași simbolică va fi de ajuns să spunem aici că femeia care încarnează un principiu dătător de viață (Eva – „cea care însuflețește”, Hebe – cea care mijlocește legătura femeilor divine cu copacul vieții etc.), un principiu de iluminare sau de înțelepciune transcendentă (Atena – cea născută din capul lui Zeus olimpienul, călăuză

lui Hercule; fecioara Sofia – acea Madonna Intelligentia a acelor „Devotați Iubirii“ etc.) sau o putere (acele Shakti hinduse, zeița luptelor Mòrrigu care își oferă iubirea eroilor din ciclul celtic Ulster etc.) – ei bine, această femeie reprezintă obiectul unei cuceriri și nu-l privează pe erou de caracterul său viril, ci îi permite eroului să se situeze, grație acestui caracter, pe un plan superior. Un motiv căruia în ciclurile de tip eroic i se acordă o importanță deosebită este acela al opoziției față de orice pretenție ginecocratică și orice acțiune amazonică. Acest motiv, ca și celălalt, la fel de important pentru definirea conceptului de „erou“, și care se referea la o asociere cu principiul olimpien în vederea luptei împotriva titanilor, a fost întruchipat în mod cât se poate de clar în ciclul elenic în persoana lui Hercule doric.

Am vorbit despre faptul că – la fel ca Teseu, Belerofon și Ahile – acel Hercule lidian a luptat și el împotriva amazoanelor până ce le-a nimicit. Deși Hercule-lidianul îi cedează acelei Omfala, Hercule doricul rămâne neclintit pe poziții, rămâne cel căruia i s-a spus *μυόθυυος*, adică dușmanul femeilor; acestuia din urmă îi este dat ca, încă de la nașterea sa, Hera – zeița pământului, să-i fie ostilă; încă de la naștere el îi sugrumă pe cei doi șerpi pe care Hera îi trimisese ca să-l omoare. Împotriva Herei va avea de luptat mereu fără a se lăsa vreodată biruit, ba chiar reușind s-o rănească și s-o posede, în nemurirea olimpienă, pe singura ei fiică, Hebe, care întruchipa „tineretea veșnică“. Aceste teme de bază revin mai mult sau mai puțin și în cazul altor figuri din ciclul respectiv, din Occident sau din Orient. Este și cazul lui Apollo a cărui naștere a fost împiedicată în fel și chip de Hera (ajutată în mod semnificativ de Ares – zeul violent al războiului) care îl trimisese pe șarpele Piton pentru a-l hărțui pe Apollo; iar Apollo are de luptat și împotriva lui Tatius – fiul aceleiași zeițe și ocrotit de ea; dar în luptă zeița este rănită de eroul hiperborean așa cum în epopeea respectivă Afrodită este rănită de Ajax. Oricât de echivoc ar fi sfârșitul acțiunii întreprinse de eroul caldeean Ghilgameș pentru găsirea plantei nemuririi este de reținut aici faptul că povestea acestuia este, în fond, o relatare a luptei pe care o duce împotriva zeiței Ishtar – tip afroditic al Mamei Vieții – a cărei iubire o refuză imputându-i zeiței, în mod dur, soarta pe care le-o hărăzise celorlalți iubiți ai ei și ucigând animalul demonic pe care zeița îl asmuțise împotriva lui²⁹. Indra – prototipul ceresc al eroului – într-o acțiune care este considerată drept „eroică și bărbătească“, o lovește cu fulgerul său pe femeia cerească amazonică Ushas, pentru că el, Indra, mai este și stăpânul acestei „femei“, Shakti, care mai înseamnă și „putere“³⁰. Iar Parsifal, prin plecarea sa îi pricinuieste moartea mamei sale care se opunea vocației lui eroice și vocației de „cavaler ceresc“³¹; și dacă eroul persan Rostam, potrivit celor relatate de *Shahnameh*, trebuie să scape de cursa pe care i-o întinde balaurul care i se prezintă sub chipul unei femei seducătoare, mai înainte de a putea elibera un rege, care rege își redobândește vederea grație lui Rostam și care este cel ce încearcă să urce la Ceruri cu ajutorul unor „vulturi“, ei bine, toate acestea ne prezintă din nou același motiv.

În general, cursa pe care o întinde o femeie seducătoare care încearcă să-l distragă de la o acțiune simbolică pe un erou imaginat drept un distrugător de titani, de ființe monstruoase sau de războinici răzvrățiți sau drept unul care-și revendică un drept superior, așadar seducția de care am pomenit este o temă atât de des întâlnită încât nu mai este cazul s-o ilustrăm aici în mod deosebit. Ceea ce trebuie să fie reținut însă din aceste legende și saga este faptul că o cursă întinsă de o femeie se reduce la plăcerile trupești, pe planul cel mai de jos. Dacă este adevărat faptul că „femeia aduce moartea, bărbatul o depășește prin spirit“ trecând de la virilitatea falică la virilitatea spirituală³²; și trebuie să mai adăugăm aici faptul că, în realitate, cursa întinsă de femeie sau de zeiță exprimă în mod ezoteric

o cursă din partea unei forme de spiritualitate care privează de virilitate și tinde să diminueze sau să abată impulsul spre adevăratul supranatural.

Însușirea de a domina asupra originilor, nu puterea în sine, ci faptul de a reuși s-o posezi, aceasta reprezintă acea calitate a αὐτοφυής și a αὐτοτέλειος care în Grecia antică a fost asociată adeseori tocmai cu idealul eroic.

O asemenea calitate a fost uneori indicată prin simbolistica paricidului și a incestului: paricid în sensul unei emancipări, în sensul ca individul să devină propriul lui principiu-izvor primordial; și incest într-un sens analog, în sensul că individul posedă el însuși materia primă generatoare. Astfel încât, ca o reflectare a aceluiași spirit în lumea zeilor, întâlnim, de exemplu, tipul lui Zeus care și-ar fi ucis propriul tată și s-ar fi culcat cu propria-i mamă, Rhea, și pentru a trece neobservat s-a prefăcut în șarpe³³. Și însuși Indra care – așa cum Apollo l-a ucis pe balaurul Piton – l-a ucis pe șarpele primordial Ahi, a fost imaginat drept cel ce l-a ucis pe tatăl ceresc Dyaus³⁴. Iar în simbolistica acelei *Ars Regia* ermetică se mai păstrează și acum tema „incestului filozofic“.

În general, dacă e să ne referim la cele două variante ale simbolisticii solare folosite deja pentru a indica diferențierea tradiției, se poate spune așadar că mitul eroic are legătură cu soarele asociat cu un principiu de schimbare dar nu în mod esențial – nu potrivit unui destin de caducitate și de descompunere și întoarcere în Pământul-Mamă, destin hărăzit zeilor-an – ci într-un fel care să-i permită să se disocieze de acest principiu pentru a se transfigura și a se reintegra în imutabilitatea olimpiană, în natura cerească nemuritoare.

Civilizațiile eroice care au apărut mai înainte de epoca fierului – adică epoca aceea lipsită de orice principiu spiritual de orice fel – și de epoca bronzului, ca o depășire fie a spiritualității demetrico-afroditice fie a acelei *hybris* titanică și o anihilare a încercărilor amazonice, reprezintă așadar niște renașteri parțiale ale Luminii Nordului, ale momentelor de restaurare a ciclului arctic de aur. Și este cât se poate de semnificativ aici faptul că printre isprăvile – „muncile“ – care aveau să-i confere lui Hercule nemurirea olimpiană se numără și aceea din grădina Hesperidelor la care avea să ajungă, potrivit unor tradiții, trecând prin simbolicul sălaș nordic – „la care muritorii nu pot ajunge nici pe mare nici pe uscat“³⁵ – prin ținutul Hiperboreenilor; și de acolo, din acel ținut al Hiperboreenilor, el – „biruitorul cel frumos“, καλλίνικος – avea să ia și să ducă cu el măslinul cu ale cărui ramuri aveau să fie încununăți *învingătorii*³⁶.

Și acum, ca să rezumăm, vom spune că am ajuns la definirea morfologică a șase tipuri fundamentale de civilizații și de tradiții, în afara celei primordiale (epoca de aur); pe de o parte, *demetrismul* – ca puritate a Luminii Sudului (epoca de argint, ciclul atlantic, societatea sacerdotală); *afroditismul* – ca o formă degenerată a primei – și, în sfârșit, *amazonismul* – ca o încercare, deformată, de restaurare lunară. Pe de altă parte, *titanismul* (numit și *luciferism* în alt cadru) – ca o degenerare a Luminii Nordului (epoca bronzului, epoca războinicilor și a giganților); *dionisismul* – ca o aspirație bărbătească deformată și lipsită de virilitate, în formele pasive și promiscue ale extazului³⁷; și, în sfârșit, *eroismul* – ca restaurare a spiritualității olimpiano-solare și depășire fie a Mamei, fie a Titanului. Acestea reprezintă structurile fundamentale la care se poate reduce în mod analitic orice formă eterogenă a civilizațiilor care se îndreaptă spre timpurile istorice, spre ciclul „epocii obscure“ sau epoca fierului.

SPIRITUALITATEA SOLARĂ

Ciclul arctic al Epocii de Aur – Ciclul regalității divine

SPIRITUALITATEA DEMETRICĂ

Ciclul atlantic-meridional

Epoca de Argint

Ginecrația sacerdotală



CICLUL AMAZONIC



CICLUL AFRODITIC



EPOCA FIERULUI

CICLUL TITANIC

Epoca Bronzului

A doua perioadă atlantică



CICLUL DIONISIAC



EPOCA FIERULUI

SPIRITUALITATEA EROICĂ

Ciclul arian



Amurgul Eroilor



8. Tradiție și antitradiție

a) Ciclul american – Ciclul mediteraneeen oriental

Se înțelege că nu este de domeniul operei de față o metafizică a istoriei principalelor civilizații străvechi. Vom putea doar să scoatem în evidență câteva aspecte și semnificații caracteristice acestor civilizații astfel încât să oferim un fir conducător celor care ar dori să efectueze pe cont propriu o cercetare deosebită în legătură cu aceste probleme.

De altfel orizontul nostru va trebui să se restrângă în curând, să se limiteze numai la Occident, dat fiind faptul că în afară de Occident o mare parte a civilizațiilor a păstrat într-un fel sau altul până în vremuri relativ noi un caracter tradițional – în sensul mai larg al cuvântului, astfel încât să cuprindă din nou toate schimbările pe care le-am descris strângându-le laolaltă în opoziția față de ciclul „umanist“ al ultimelor epoci – caracter care nu s-a pierdut decât prin acțiunea având drept scop dezbinarea, ruperea coeziunii, acțiune exercitată asupra acestor civilizații de către popoarele occidentale care au intrat de acum în ultimele forme ale decadentei. Așadar ne vom îndrepta privirea mai ales asupra Occidentului pentru a urmări procesele care au avut un rol hotărâtor în nașterea lumii moderne.

Urmele spiritualității nordico-solare din timpurile istorice se găsesc mai ales în aria civilizației ariene. Dar dat fiind abuzul care s-a făcut în legătură cu acest termen, „arian“, în unele medii contemporane, acest termen va fi folosit cu rezerve, în sensul că acesta nu trebuie să corespundă unui concept numai biologic sau etnic (în legătură cu aceasta ar fi mai nimerit să se vorbească despre rasa boreală sau nord-atlantică, după cum este cazul), dar mai ales conceptului de o rasă a spiritului, a cărei corespondență – rasa trupului – a fost cât se poate de variată în diferitele civilizații. Ca spirit, termenul de „arian“ îi corespunde mai mult sau mai puțin celui de „eroic“; și continuă să existe, ca o moștenire trecută cu vederea, legătura cu originile, dar elementul hotărâtor este tendința spre o eliberare interioară și reintegrarea într-o formă activă, combativă. Faptul că în India termenul *arya* era considerat sinonimul lui *dujya*, adică „cel născut de două ori“ sau „renăscut“ pune în lumină acest punct.

În ceea ce privește aria proprie civilizației ariene este interesantă o mărturie cuprinsă în textul *Aitareya-brâhmana*. Acest text relatează faptul că lupta dintre *deva* – adică divinitățile luminoase – și *asura* – dușmanii eroilor divini – s-a încins în cele patru regiuni ale spațiului. Regiunea în care au triumfat *deva* și care prin acest fapt a primit numele de regiune invincibilă – *sâ-asha dig aparâjita* – ar fi fost situată între Nord și Est, direcție care îi corespunde celei urmate de migrațiunea nord-atlantică. La polul opus, Sudul, a fost considerat în India drept regiunea demonilor și forțelor vrăjmașe acelor *arya*, iar „focul meridional“ în ritul celor trei focuri este tocmai acela menit să îndepărteze asemenea forțe.² În ceea ce privește aria occidentală se poate face trimitere la așa-zisele „popoare ale securii“ puse în corelație cu cultura megalitică a dolmenelor. Sălașul originar al acestor seminții rămâne învăluit în mister, nu mai puțin decât acela al primelor seminții net superioare omului de Neanderthal, seminții care, așa cum am spus, au fost numite „elenii paleoliticului“. Există o legătură între apariția popoarelor securii din neolitic și expansiunea popoarelor

indo-europene („arieni“) mai noi în Europa. În general a fost recunoscut faptul că acestor popoare trebuie să le fie atribuite originea unor forme politico-statale și războinice care s-au opus originii unei culturi de tip demetric, pașnic, comunitar și sacerdotal³.

Urme ale tradiției primordiale s-au descoperit și în alte civilizații nu numai în cele ariene. Dar dacă ar fi să urmărim îndeaproape jocul celor două teme opuse ale Sudului și Nordului în legătură cu un element etnic ne-am îndepărta prea mult într-un teren nesigur.

În orice caz, în ceea ce privește *America precolumbiană*, trebuie luat în considerare mai înainte de toate substratul arhaic al unui ciclu de civilizații telurico-meridională nu lipsit de legătură cu cel atlantid. În acesta se include civilizația populației maya, a populației Tiahuanac, Pueblo și a altor populații sau centre mai puțin importante. Trăsăturile caracteristice ale acestui ciclu sunt asemănătoare celor întâlnite la vestigiile preistorice dintr-un fel de fâșie meridională care se întinde din Mediterana pelasgică și până în prearia Mohenjo-daro (India) și vestigii asemănătoare se întâlnesc până și în China de dinaintea dinastiilor.

O asemenea civilizație are un caracter predominant demetrico-sacerdotal; alături de o puternică componentă ctonică continuă să existe niște simboluri solare, dar schimbate și diminuate în așa măsură încât cu greu s-ar putea găsi niște elemente care să poată fi raportate la principiul virilității spirituale și cel al superiorității olimpiene. Acest lucru este valabil și pentru civilizația maya. În această civilizație pe primul plan se află niște figuri de sacerdoți și de divinități care ocupă funcțiile cele mai înalte. Este caracteristică aici cunoscuta imagine maya din acel *Codex Dresdensis*: aici se poate vedea divinitatea Kakulkalkan purtând semnele distinctive ale regalității și alături de aceasta un preot îngenucheat care săvârșește ritualul sacrificiului propriu, crud, mortifiant. Astfel că principiul demetric duce la niște forme de tip „religios“ în care decăderea individului din demnitatea sa originară este marcată de posturi (perioade în care se rabdă de foame) și chinuri ale trupului. Dacă populația maya a întemeiat, după cum se pare, un imperiu care s-a numit „împărăția Șarpelui cel Mare“ (Nachan – simbol pe cât de frecvent tot pe atât de semnificativ al acestei civilizații), acest imperiu a avut un caracter pașnic și nu unul războinic și eroic; iar științele sacerdotale au cunoscut aici o dezvoltare notabilă; dar o dată ce a atins o treaptă înaltă de opulență, imperiul a început să degenereze treptat în formele unei civilizații hedoniste și afroditice. Se pare că de la populația maya s-ar trage tipul de zeu Quetzalcoatl, care este un zeu solar atlantid care s-a devirilizat într-un cult pașnic și contemplativ-mortificator. Potrivit tradiției, Quetzalcoatl și-ar fi părăsit la un moment dat poporul și s-ar fi retras pe meleagurile atlantice, acolo de unde venise.

După toate probabilitățile, toate acestea sunt puse în corelație cu năvălirea popoarelor migratoare nahua, a toltecilor și în sfârșit a aztecilor, care s-au impus în fața mayașilor și a civilizației lor pe cale de a apune punând baze unor noi State. Acestea au fost semințiile care au păstrat mai bine amintirea centrelor Tulla și Aztlan, adică amintirea sălașului nord-atlantic reintrând, după toate probabilitățile, într-un ciclu de tip „eroic“. Ultima lor creație a fost străvechiul imperiu, care se întindea pe actualul teritoriu al Mexicului, a cărui capitală o construiseră, potrivit legendei, pe locul în care apăruse un *Vultur* care strângea în gheare un *Șarpe*. Același lucru se poate spune și despre acele ramuri ale incașilor ajunse pe acele meleaguri în chip de stăpânitori ai „Soarelui“, care au pus bazele imperiului lor impunându-se față de alte popoare cu civilizații de nivel mai coborât și față de cultele acelor popoare, care culte se mențineau la unele pături inferioare ale acelor neamuri sub formă animismului⁴. Este cât se poate de interesantă aici legenda despre seminția uriașilor Tihuanac – al cărei cer nu cunoștea decât *Luna* (ciclu lunar cu contrapartea sa titanică)

– care îl ucide pe profetul Soarelui și pentru care lucru este nimicită și transformată în piatră la următoarea apariție a Soarelui, fapt care poate fi pus în corelație tocmai cu venirea incașilor. Există apoi numeroase legende în legătură cu niște seminții americane de oameni albi care stăpânesc „de sus”, creatori de civilizații⁵. Un fapt caracteristic Mexicului este existența aici a două calendare, unul solar și unul lunar, dintre care ultimul pare să fi aparținut păturii celei mai vechi a civilizației indigene și să fi fost legat mai ales de casta sacerdotală; și-i mai este caracteristic Mexicului sistemul aristocratic-ereditar al proprietății căruia i se opune un sistem comunisto-plebeu; și-i mai este caracteristică, în sfârșit, Mexicului opoziția dintre cultul divinităților războinice Uitzlopochtli și Tezcatlipoca și rămășițele cultului dedicat lui Quetzalcoatl. În cele mai vechi amintiri în legătură cu această civilizație se regăsește – așa ca în *Edde* – tema luptei împotriva Giganților și aceea a unei ultime generații lovite de catastrofa apelor. Modul în care s-a prezentat în perioada invaziei spaniole civilizația războinică a acestor popoare dovedește o degenerare caracteristică a acesteia în sensul unui dionisism oribil care s-ar putea numi *frenesia sângelui*. Tema războiului sfânt și a morții eroice ca un sacrificiu care te face nemuritor (teme care la azteci nu au avut mai puțină importanță decât la popoarele nordice europene sau la popoarele arabe) se amestecă aici într-un fel de frenenzie a sacrificiilor omenеști cu o exaltare întunecată și feroce de a distruge viața pentru a păstra legătura cu elementul divin, chiar și în forma colectivă a unor măceluri care nu-și află corespondent în nici una din civilizațiile cunoscute. Aici, ca și în imperiul incașilor, alți factori de degenerare, asociați cu diferite dispute politice interne, au dus la decăderea acestor civilizații care au avut, fără îndoială, un trecut glorios și solar, decădere datorată acțiunii câtorva bande de aventurieri europeni. Sunt, acestea, niște cicluri ale căror posibilități vitale interne se vor fi sfârșit de multă vreme, din care motiv nu se mai poate constata nici un semn că ar mai putea continua să existe sau să renască străvechiul spirit al timpurilor care i-au urmat acelei „conquista”.

La unele popoare din America de Nord au mai continuat să existe ceva mai mult timp, în spirit și în rasă, niște fragmente ale vechii moșteniri. Elementul eroic a fost și aici uneori denaturat, mai ales în forme de cruzime și duritate. Și totuși putem împărtăși în mare parte părerea celui care a vorbit despre o „figură umană completă în mod deosebit: demnitatea acesteia, mândria sa, corectitudinea și tăria sufletului, generozitatea și eroismul său – esențe ale unei frumuseți care are în ea ceva din vultur și în același timp din soare – toate acestea impun respect și fac să se presimtă o spiritualitate fără de care aceste virtuți ar părea de neînțeles, lipsite de rațiune”⁶.

O situație de acest gen se poate întâlni, de altfel, și în Europa în neoliticul târziu în ceea ce privește semințiile războinice care în această calitate a lor puteau apărea drept semibarbare față de societățile de tip demetrico-sacerdotal pe care le-au supus sau le-au asimilat. În realitate, la aceste seminții, dincolo de o anumită involuție, se pot vedea niște urme ale acțiunii de formare datorată ciclului precedent al spiritualității nordice. Și acest lucru este valabil – așa cum vom arăta – pentru epigoni, pentru multe din popoarele nordice din perioada invaziilor.

În ceea ce privește China, ne vom limita la a observa faptul cât se poate de semnificativ că ritualul păstrează niște urme ale unei vechi moșteniri dinastice pe linie feminină⁷ căreia i se opune, în mod sigur, spiritul concepției cosmocratice de mai târziu, potrivit căreia împăratul încarnează, în mod clar, funcția de bărbat și de „pol” în raport cu puterile nu numai cele ale *demosului*, ci și cele ale lumii, precum și spiritul unuia dintre cele mai riguroase tipuri de drept patern care este cel al Chinei istorice. Și vestigiile –

descoperite recent (Smith) – ale unei civilizații de tip asemănător celei maya, cu caractere de scriere liniară, ca un strat subteran mai vechi – într-un mod nebănuit – decât și așa străvechea civilizație chineză sunt în măsură să ne facă să credem că unei faze demetrico-atlantidă⁸ i-a urmat, pe niște căi ce nu au fost încă stabilite, un ciclu solar care nu a putut șterge toate urmele primei civilizații. Iar ecoul acestei civilizații mai răsună în acele concepții metafizice care trădează niște reminiscențe ale ideii străvechi potrivit căreia o femeie sau mama era asimilată „Cerului” – cel dintâi izvor dătător de viață; ar mai fi de remarcat frecvența cu care revine ideea priorității stângii față de dreapta, precum și opoziția dintre o notație calendaristică lunară și una solară; și, în sfârșit, elementul teluric al cultului popular al demonilor, ritualul șamanic cu formele sale dezordonate și frenetice, practicarea unei magii care la origine a fost prerogativa aproape exclusivă a femeilor – în contrast cu severitatea atât de lipsită de misticism și aproape olimpiană a religiei oficiale aristocratice și imperiale chineze. Din punct de vedere etnic, în aria Extremului Orient se poate constata întâlnirea a două curente opuse, unul provenit din Occident și având caracterele popoarelor uralo-altaice (în care este prezentă și o componentă ariană) și celălalt care se raportează la complexul sud-oriental și austral. Perioadele în care au predominat elementele din primul curent au fost și cele ale măreției Chinei; și această perioadă de măreție a fost aceea în care China s-a orientat spre războaie și cuceriri și care perioadă a influențat în mod deosebit și ciclul nipon. Iar o cercetare temeinică ar putea scoate în evidență, în mod sigur, multe alte date de acest gen. În China antică simbolul „polar” al centralismului a avut un rol însemnat; de acesta se leagă atât concepția „Imperiului de Mijloc” scoasă în evidență de elemente geografice locale, cât și ideea „mijloacelor adecvate” și a „echilibrului” în opinii, care se extind până la planul etic creând o structură deosebită – clarificată și rituală – a vieții. Și aici – la fel ca în Roma antică – reprezentanții puterii aveau în același timp și un caracter religios; tipul „sacerdotului” apare mai târziu și în corelație cu cultele exogene. La baza tradiției înțelepciunii chineze – *Ching (Yijing)* – se află o figură de rege, Fuxi, iar comentariile principale din acest text sunt atribuite nu unor sacerdoți sau unor „înțelepți”, ci unor prinți. Învățăturile cuprinse în această scriere, care la rândul lor trimit – potrivit celor spuse de însuși Fuxi – la un trecut foarte îndepărtat și greu de precizat, au constituit baza a două doctrine mai noi – care prin domeniile diferite la care se referă fiecare dintre ele par, la prima vedere, a avea puține puncte de contact – și anume taoismul și confucianismul⁹. Aceste două doctrine au avut, în mod efectiv, sensul unei reluări – într-o perioadă de criză latentă și de decădere – și a unei înviorări a elementului metafizic (cu evoluții inițiatice și ezoterice) și a celui etico-ritual, fapt datorită căruia s-a putut păstra în China continuitatea tradițională, în forme de mare stabilitate, până în timpuri relativ noi.

Același lucru se poate spune – ba chiar într-o măsură mai mare – și despre Japonia. Aici forma tradițională națională, șintoismul, atestă o influență care a modificat și a înălțat în grad un complex cultural legat în parte de un strat primitiv (n-ar fi prea multe de spus nici despre prezența acelei seminții albe, izolate, acei *Ainu*). În timpurile istorice, în centrul șintoismului se află ideea de imperiu, potrivit căreia tradiția imperială se identifică cu tradiția divină. Potrivit textului sacru *Ko-gi-ki (Kojiki)*¹⁰, întemeietorul dinastiei spune: „Urmând porunca Cerului, cobor pe pământ”. Iar într-un comentariu al cărui autor este prințul Hakabon Ito¹¹ se spune: „Tronul sfânt a fost creat atunci când Pământul s-a despărțit de Cer (adică atunci când n-a mai existat unitatea primordială între elementul teluric și cel divin – din care se mai păstrează niște urme caracteristice mai ales în tradiția chineză, în care „natura” și „Cerul” sunt adeseori ideograme sinonime). Suveranul

cöboară din Cer și este divin și sfânt“. Și principiului „solar“ i se atribuie – deși printr-o interferență, care n-a fost încă lămurită, cu principiul feminin – descendența din zeita Amaterasu Omikami.

Pe o astfel de bază actul de a governa și acela de a stăpâni se identifică cu cultul – termenul *matsurigoto* – înseamnă atât guvernare, cărmuire, cât și „practicarea religiei“ – iar în cadrul șintoismului lealitatea, credința tradițională datorată suveranului – *chugi* – capătă o semnificație religioasă și constituie baza oricărei etici; și orice acțiune reprobabilă, josnică sau criminală este considerată nu ca o nesocotire a unei norme abstracte mai mult sau mai puțin anodine și „sociale“, ci ca o trădare, o lipsă de lealitate și o înfămie; și autorii acelor fapte nu sunt considerați drept „vînovați“, ci mai curând „trădători“, niște ființe care nu merită nici un fel de respect.

Aceste valori generale s-au bucurat de o importanță deosebită în rândul acelor *bushi* sau *samurai*, reprezentanții nobilimii războinice, care aveau etica lor – *bushido*. Tradiția japoneză are o orientare esențialmente activă, ba chiar războinică, dar cu contraponderea unei structuri interioare – etica samuraiului are un caracter atât războinic cât și ascetic cu aspecte sacrale și rituale; se aseamănă foarte mult cu principiile morale din Evul Mediu cavaleresc și feudal european. În afară de șintoism, mai există doctrina *Zen*, care reprezintă o formă ezoterică a budismului și care a avut un oarecare rol în formarea samurailor, dar și în formarea tradițională a diferitelor aspecte și obiceiuri ale vieții japoneze în general, până la arte și meserii (prezența unor secte care au cultivat budismul în formele mai noi, fie mai libere, fie religioase, până la *amidism* – formă a devotamentului – nu a fost în măsură să producă nici o schimbare mai importantă în linia predominantă a spiritului nipon). În legătură cu *Bushido* trebuie să menționăm aici ideea tradițională a morții prin sacrificiul în luptă care i-a creat pe acel kamikaze – piloții sinucigași ai avioanelor din cel de al doilea război mondial.

Până mai ieri Japonia a oferit un exemplu – unic în genul lui – de coexistență a unei orientări tradiționale cu adoptarea, pe plan material, a structurilor civilizației tehnicii moderne. O dată cu cel de al doilea război mondial s-a frânt o continuitate milenară, s-a stricat un echilibru și a dispărut ultimul Stat din lume în care se mai credea în principiul regalității „solare“ de drept divin. Astfel că destinul – reprezentat de „epoca obscură“ și de legea potrivit căreia potențialul tehnic și industrial și puterea materială organizată au un caracter hotărâtor în înfruntarea dintre puterile mondiale – destinul i-a sorocit sfârșitul, o dată cu terminarea ultimului război, și acestei tradiții.

În ceea ce privește Egiptul, din mit poți desprinde, lăsând la o parte niște sensuri metafizice, niște date despre istoria primordială a civilizației sale. Tradiția privind o foarte veche dinastie de „morți divini“ care se confundă cu așa-ziiși „discipoli ai lui Horus-Cel-Vechi“ – Shemsu Heru – și care se disting prin hieroglifa ce-l reprezintă pe Osiris în chip de stăpân al „Pământului Sfânt al Occidentului“ și care discipoli ar fi venit chiar din acea parte, din Occident, această tradiție poate păstra amintirea unei seminții primordiale civilizatoare și dominantă provenită din regiunea atlantică. Se cuvine să precizăm aici faptul că potrivit titlului ce se dădea regilor divini, Horus era un zeu alcătuit – aidoma lui Apollo – în întregime din aur; precum și faptul că, tot în legătură cu tradiția primordială, în Egipt a existat simbolistica celor „doi“ frați rivali – Osiris și Set – și a luptei dintre cei doi. În tradițiile egiptene există niște urme în măsură să ducă cu gândul la o înfruntare etnică sau pentru a vedea în conflictul dintre cei doi frați conflictul dintre două seminții și dintre două spirite care-l reprezintă, fiecare, pe unul sau pe altul dintre cei doi zei¹². Dacă moartea lui Osiris – datorată lui Set – în afara sensului „de sacrificiu“, pe care l-am lămurit în prima

parte a cărții, mai poate însemna, pe plan istoric, o criză cu care s-a încheiat epoca cea dintâi, numită și „cea a zeilor“, θεοί¹³ – învierea lui Osiris în Horus ar putea însemna o restaurare a celei de a doua epoci egiptene pe care grecii au numit-o a ἡμίθεοι, care în acest fel i-ar putea corespunde uneia dintre formele ciclului „eroic“ despre care vorbește Hesiod. Aceasta a doua epocă se încheie, potrivit tradiției, o dată cu Manes, iar titlul de *Hor âhâ* – Horus-luptătorul – dat acestui rege scoate în evidență această semnificație.

Și totuși criza, depășită în primul moment de Egipt, avea să apară mai târziu și cu efecte distrugătoare. Unul din semnele acestor efecte este democratizarea conceptului de nemurire, fapt care a putut fi constatat cam pe la sfârșitul Vechiului Imperiu (cea de a VI-a dinastie); un altul este reprezentat de denaturarea caracterului de centralism spiritual, de „transcendență imanentă“ a suveranului, care suveran tinde să devină un simplu reprezentant al zeului. În Egiptul timpurilor mai noi pe lângă tema solară a câștigat teren și tema ctonio-lunară legată de figura zeiței Isis – „Mama tuturor lucrurilor“, stăpâna elementelor, cea născută la obârșia veacurilor¹⁴. În această privință este semnificativă legenda în care Isis, imaginată drept o vrăjitoare, vrea să devină ea „stăpâna lumii și o zeiță aidoma Soarelui (Ra) în cer și pe pământ“. În acest scop, Isis îi întinde o cursă chiar zeului Ra atunci când acesta se pregătește să se suie pe tronul „celor două zări“: și anume face în așa fel ca un șarpe veninos să-l muște pe zeu determinându-l în acest fel pe zeul otrăvit să-i dea „numele“ lui ei¹⁵.

Și în acest fel ne deplasăm spre o civilizație a Mamei. Osiris, din zeu solar, devine zeu lunar, zeu al apelor în sens falic și zeu al vinului, adică al elementului dionisiac, în timp ce, la apropierea sosirii zeiței Isis, Horus este degradat la simplul simbol al lumii caduce¹⁶. Acel „pathos“ al „mortii și învierii“ lui Osiris capătă niște nuanțe mistice și de evadare în vădită antiteză cu lumina solară disociată de Ra și de „Horus cel vechi“ al cultului aristocratic. Adeseori un tip de femeie divină, al cărui model original este Isis, mijlocește renașterea, viața nemuritoare; sunt niște figuri de regine care poartă floarea de lotus a renașterii și „cheia vieții“ – fapt care se reflectă în etică și în obicei, în acea predominare a femeii și a reginei despre care Herodot și Diodor ne-au informat în legătură cu societatea egipteană mai nouă și care a avut o expresie tipică în dinastia așa-ziselor „Adoratoare Divine“ din perioada nubiană¹⁷.

Semnificativ este faptul – nu fără legătură cu toate cele de mai sus – că centrul se deplasează de la simbolul regal la cel sacerdotal. Cam prin timpul celei de a XXI-a dinastii sacerdoții din vechiul Egipt în loc să se pună la dispoziția regelui divin, tind să devină ei înșiși suverani astfel că se formează dinastia tebană a sacerdoților regali în detrimentul faraonilor. Astfel că a luat ființă o teocrație sacerdotală, în locul regalității divine de la origini¹⁸, manifestare, aceasta, caracteristică luminii Sudului. Începând din acel moment, zeii reprezintă din ce în ce mai puțin niște prezențe încarnate, devin niște ființe transcendente aflate la cheremul sacerdoților. Perioada magico-solară apune și urmează cea religioasă: rugăciuni – în loc de porunci și dorință și sentiment – în loc de identificare și de mijloacele necesare acesteia. Așa de exemplu dacă anticul zeu egiptean putea spune: „Eu sunt Amon, cel ce o fecundează pe Mama sa. Eu sunt marele stăpânitor al puterii, Stăpânul Spadei. Nu vă răzvrățiți împotriva mea – eu sunt Set! Nu mă atingeți – eu sunt Horus“; și dacă bărbatul „osirisificat“ putea spune: „Eu mă nasc un zeu“ – „Sunt Unic, existența mea reprezintă existența tuturor zeilor, de-a pururi“; „Dacă el (cel renăscut) vrea ca voi să muriți, o zei, voi veți muri; iar dacă el vrea ca voi să trăiți, voi veți trăi“; „Tu le poruncești zeilor“; și iată că în ultimele forme pe primul plan se situează dorința mistică și implorarea: „Tu ești Amon, Stăpânul celor Tăcuți, care răspunde la chemarea celor

sărmani. Pe tine te chem atunci când sufăr... Tu ești, pe drept cuvânt, salvatorul meu!"¹⁹. Astfel că ciclul solar al vechiului Egipt se încheie cu o decădere, sub semnul Mamei. Din vechiul Egipt s-ar fi transmis – potrivit istoricilor greci – la pelasgi și apoi la greci principalele culte de tip demetrico-ctonic²⁰. În orice caz, prin civilizația sa de tip isiac și prin ecoul unei cunoașteri de tip mai ales „lunar“ (ca aceea pitagoreică), precum și datorită decăderii afrodotice și misticismului popular, promiscuu, Egiptul va figura pe ultimul loc în dinamismul civilizațiilor mediteraneene. Misterele consacrate zeiței Isis, zeiței Serapis, precum și hetairei regale Cleopatra, acestea vor constitui cam tot ceea ce Egiptul va putea reprezenta față de romanitate.

Dacă de la Egipt trecem la Caldeea și la Asiria vom întâlni acolo – într-o formă și mai clară și în timpuri mai îndepărtate – tema civilizațiilor Sudului cu materializările și deformările respective. Substratului celui mai vechi al acelor popoare, reprezentat de elementul sumerian, îi este caracteristic tema unei Mame primordiale cerească ce domină diferitele divinități și care Mamă dă naștere, fără partener, unui „fiu“ care are trăsături caracteristice când de erou când de „zeu“, dar care se supune legii morții și învierii²¹. În cultura hitită din epoca târzie, zeița îl domină pe zeu și sfârșește prin a prelua atributele zeului războiului apărând în ipostaza unei zeițe amazonice și Mare Zeiță înconjurată de sacerdoți eunuci și de preotese înarmate. În Caldeea a lipsit aproape cu desăvârșire ideea regalității divine; făcând abstracție de unele influențe datorate tradiției vechilor egipteni, regii caldeeni chiar și atunci când și-au luat și atribuții sacerdotale nu s-au considerat decât niște „vicari“ – *patesi* – ai divinităților, niște păstori aleși să cărmuiască turma omenească și nu s-au considerat pe ei înșiși drept naturi divine²². Și numai zeul orașului-cetății avea în această civilizație titlul de rege ca și de „Stăpânul meu“ sau „Stăpâna mea“. Regele-om primea în stăpânire orașul-cetatea de la zeu, în chip de reprezentant al acestuia din urmă. Titlul de „en“ se referea mai ales la funcția sacerdotală: el era sacerdotul, păstorul, în sens de vicar²³. Casta sacerdotală a rămas o castă distinctă și, de fapt, aceasta a avut un rol predominant²⁴. Un fapt caracteristic este aici ritualul de umilință față de zeu, Babel, pe care regele îl săvârșește anual, cu care ocazie depune în fața zeului însemnele regale, îmbracă un veșmânt de sclav, se roagă zeului și-i mărturisește „păcatele“ și este bătut zdravăn – de către preot, reprezentantul divinității – până ce-i dau lacrimile. Regii babilonieni apar adeseori ca fiind „făcuți“ de „Mama“ – Ishtar-Mami; în *Codul lui Hammurabi* se precizează că regele primește coroana și sceptrul din mâinile zeiței și acesteia regele Assurbanipal îi spune: „Te implor să-mi dai harul vieții“. Iar formula „Regină atotputernică, protectoare milostivă, la tine și numai la tine găsesc adăpost“ rămâne o confesiune caracteristică pentru spiritul babilonian, pentru acel *pathos* cu care împărtășește elementul sacru²⁵.

Știința caldeeană, care reprezintă aspectul cel mai înalt al acestui ciclu de civilizație, se încadrează în mare parte în tipul lunar-demetric; este o știință a stelelor care – spre deosebire de cea egipteană – se ocupă mai mult de planete decât de stelele fixe, mai mult de lună decât de soare (pentru babilonieni noaptea era mai sfântă decât ziua: Sin – zeul Lunii – este mai mare decât Jamash – zeul Soarelui); este o știință pentru care tema fatalistă reprezintă ceva peste care nu se poate trece și care recunoaște ideea de atotputernicie a unei legi sau „armonia“ și care este puțin sensibilă la o transcendență adevărată sau, pe scurt, limita naturalistă și antierotică din domeniul spiritului. În ceea ce privește civilizația, mai nouă, a aceleiași ramuri – cea asiriană – în aceasta întâlnim mai curând caracteristicile ciclurilor titanice și afrodotice. Aici își fac simțită prezența pe de o parte niște specimene și divinități virile de tip violent, senzual în mod brutal, crud și belicos, iar pe altă parte se

afirmă o spiritualitate care culminează cu niște reprezentări afroditice ale tipului Mamelor-Celor-Mari cărora li se subordonează în ultimă instanță elementele din prima categorie. Dacă Ghilgameș reprezintă tipul eroico-solar al celui care o disprețuiește pe Zeiță și care porcede cu de la sine putere la cucerirea Copacului Vieții, încercarea eroului este, totuși, sortită eșecului; iar darul „tineretii veșnice” pe care reușise să-l obțină ajungând – datorită, ce e drept, intervenției unei femei, „Fecioara Mărilor” – în ținutul simbolic în care domnește eroul ce a supraviețuit omenirii divine prediluviene – Utnapishtin-Atrachasis-Cel-De-Depart – dar pe care voia să-l ofere oamenilor „pentru a se înfrupta și ei din viața nemuritoare”, acest dar îi este luat din nou, de un șarpe, și acest lucru ar putea să fie ridicat la valoarea de simbol al incapacității unei seminții războinice, cum este cea asiriană, de a se situa pe planul transcendent, acolo unde s-ar putea produce transfigurarea într-o seminție de „eroi” care să merite să primească și să păstreze realmente „darul vieții” și să reia tradiția primordială. Pe de altă parte, așa cum notația asiro-caldeeană a timpului era cea lunară, în opoziție cu cea solară a vechilor egipteni, tot așa în aceste civilizații se întâlnesc urme de ginocrație de tip afroditic și anume de tipul Semiramidei, care, aproape ca o reflectare a legăturilor proprii perechii divine Ishtar – Ninip-Ador, a fost suverana efectivă a regatului lui Nina și al efeminatului Sardanapal. Dacă în materie de obiceiuri se pare că la asemenea seminții femeia a avut la început un rol predominant, rol preluat mai apoi de bărbat²⁶, această trecere poate avea valoarea unui semn al unei mișcări mai largi având mai curând semnificația unei involuții ulterioare decât cea a unei restaurări. Iar schimbul de locuri pe care l-au făcut între ei asirienii și caldeenii reprezintă, sub diverse aspecte, trecerea de la o perioadă demetrică la una „titanică” ce se exprimă într-un mod mai semnificativ prin faptul că ferocității războinice asiriene i-a urmat sacerdoțiul lunar-astrologic caldeean. Și este semnificativ faptul că legenda a stabilit o legătură între Nimrod – căruia i se atribuie întemeierea orașului Ninive și a imperiului asirian – și Nephelin și alte tipuri de „giganți” prediluvieni care cu violența lor ar fi sfârșit prin a „aduce stricăciunea, păcatul cărnii pe pământ”.

b) Cicul ebraic. Cicul arian-oriental

Încercării eroice nereușite a caldeeanului Ghilgameș îi corespunde căderea în păcat a lui Adam din mitul unei alte civilizații din același ciclu semitic – civilizația ebraică. Aici avem de a face cu o temă caracteristică și fundamentală: transformarea în păcat a unei fapte care în forma ariană a mitului apare drept o acțiune cutezătoare eroică adeseori încununată de succes și care în mitul lui Ghilgameș are un rezultat negativ datorită stării de „somm” care-l cuprinde pe neașteptate pe erou. În cazul mitului ebraic, tipul celui care încearcă din nou să pună stăpânire pe Copacul simbolic se transformă în tipul bărbatului sedus de femeii și în tipul păcătosului care este amenințat de un blestem, de o pedeapsă pe care trebuie s-o ispășească cu frica unui Dumnezeu înspăimântător și atotputernic și neavând nici o speranță în mai bine, într-un „mântuitor” din afară.

În străvechea tradiție ebraică există, cu siguranță, și alte elemente de alt gen. Însuși Moise, care îi datora viața unei femei de stirpe regală, a fost imaginat drept un „Salvat din Ape”, iar întâmplările din „Exod” sunt susceptibile de o interpretare ezoterică. Lăsând la o parte pe un Elia (Ilie) sau pe un Enoh, Iacob este un învingător de îngeri și în legătură cu aceasta, însuși cuvântul „Israel” înseamnă nici mai mult nici mai puțin „învingătorul lui Dumnezeu”. Dar aceste elemente sunt sporadice și vădesc o oscilație ciudată,

caracteristică spiritului ebraic în general; pe de o parte, sentimentul de vină, autoumilită, profanare, senzualitate, iar pe de alta – mândrie și o răzvrătire aproape luciferică. Poate că nu este lipsit de legătură cu acestea faptul că tradiția inițiativă – ce i-a fost specifică ebraismului și care prin doctrina Cabalei a avut un rol important în Evul Mediu european – are ea însăși niște trăsături cât se poate de obscure care-i conferă uneori caracterul de „știință blestemată“.

Fapt e că evreului în general lumea de „dincolo“ i-a apărut încă de la începuturi sub forma aceluși *sheol* întunecos și mut, un fel de Hades – care nu avea drept contrapondere o „Insulă a Eroilor“ – un tărâm căruia nu i se puteau sustrage nici regii sfinți, așa ca David. Este tema vieții „părinților“ care aici are o importanță deosebită, așa cum o are cea a distanței tot mai mari care separă pe om de Dumnezeu. Dar și pe acest plan există o duplicitate caracteristică. Pe de o parte, pentru evreul din vechime adevăratul rege era Iehova, astfel că în demnitatea regală în sensul deplin, tradițional, s-a bănuț o diminuare a dreptului lui Dumnezeu (este semnificativă aici împotrivirea lui Samuel – fie că a fost adevărată istoricește fie că nu – față de instituirea regalității). Pe de altă parte, poporul evreu s-a considerat drept un „popor ales“ și „popor al lui Dumnezeu“, căruia i s-a promis că va stăpâni peste toate celelalte popoare și peste toate bogățiile pământului. Și în acest sens a fost preluată, din tradiția iranică, tema eroului Saoshyant care în ebraism a devenit „Mesia“ păstrând pentru un anumit timp trăsăturile caracteristice unui „Zeu al Oștirilor“.

Și nu fără legătură cu toate acestea – după cum se poate vedea foarte bine – este în lumea ebraică efortul unei elite sacerdotale de a domina asupra unei substanțe etnice peștrite și turbulente dându-i acesteia – drept bază a „formeii“ pe care s-o ia – „Legea“, dar făcând din aceasta din urmă un surogat a ceea ce la alte popoare reprezenta unitatea patriei comune și a originilor comune. Din această acțiune de formare în general, asociată unor valori sacre și rituale și care s-a continuat în străvechea *Torah* și până la talmudism, a luat naștere un tip ebraic, ca tip al unei rase mai mult a spiritului decât a trupului²⁷. Dar substratul originar n-a fost înăbușit, așa cum o dovedește istoria ebraică veche sub forma ba a îndepărtării de Dumnezeu ei ba a împăcării lui cu Israel. Acest dualism, și tensiunea pe care o implică, explică și formele negative cunoscute de lumea ebraică mai târziu.

Ca și în cazul altor civilizații și lumea ebraică a cunoscut, între secolele VII și VI înainte de Hristos, o perioadă de schimbări caracteristice. Eșecul militar al Israelului a fost interpretat drept o pedeapsă pentru un „păcat“ și se credea că după ispășirea acestei pedepse, Iehova avea să-și întoarcă din nou fața spre poporul său și să-i insuflă putere. Acest lucru este exprimat de Ieremia și de Isaia. Dar dat fiind că toate acestea nu s-au adevărat, credința profetică s-a destrămat și s-a întruchipat în mitul apocaliptic-mesianic, în viziunea fantastică a unui Mântuitor care avea să izbăvească Israelul. Este începutul unui proces de dezagregare. Tot ceea ce provenea dintr-o componentă tradițională a devenit un formalism ritual tot mai abstract și rupt de viață. Dacă avem în vedere aici rolul pe care l-au avut în toate acestea științele sacerdotale de tip caldeean, putem atribui acestei cauze tot ceea ce au reprezentat gândirea abstractă și uneori și gândirea matematică în lumea ebraică de mai târziu (până la filozofia lui Spinoza și fizica „formală“ modernă a cărei notabilă componentă ebraică este bine cunoscută). În afară de aceasta, s-a făcut o legătură și cu un anumit tip uman care în fața unor valori pe care nu le poate înfăptui – și care capătă astfel un caracter abstract și utopic – încearcă un sentiment de nemulțumire, de insatisfacție în raport cu orice ordine pozitivă existentă și cu orice formă de autoritate (mai ales atunci când acționează, chiar și în mod inconștient, vechea idee potrivit căreia dreptatea voită de Dumnezeu este ea și numai ea aceea care-i dă putere lui Israel) în așa

măsură încât să-i creeze o stare de continuă agitație și de revoltă. În sfârșit, trebuie avut în vedere și aspectul spiritului ebraic care îi corespunde celui care o dată ce nu a reușit să transpună în viață valorile sfințeniei și spiritualității în încercarea de a depăși acea opoziție dintre spirit și „carne”, se bucură oriunde poate descoperi iluzia, irealitatea acelor valori și poate constata în jurul lui eșecul tendinței spre mântuire ce poate avea pentru el valoarea unui soi de alibi, de autojustificare²⁸. Acestea sunt niște dezvoltări specifice ale temei originare a „păcatului” care va acționa în sens dezbinător în problema laicizării ebraismului și a răspândirii sale în civilizația occidentală cea mai nouă.

Dar trebuie să scoatem în evidență faptul că spiritul vechi ebraic a avut în evoluția sa un moment caracteristic. În perioada de criză de care am amintit a fost îndepărtat acel element simplu și viril din cultul străvechi al lui Iehova și din idealul războinic al lui Mesia. O dată cu Ieremia și cu Isaia își face loc o spiritualitate dură care condamnă, disprețuiește sau consideră drept inferior elementul hieratic-spiritual. Tocmai acesta este sensul „profetismului” ebraic care la origine a avut trăsături asemănătoare celor ale cultelor aparținând castelor inferioare, formelor pandemice și extatice ale semințiilor Sudului. Tipul precedent de „prezicător” – *roeh* – este înlocuit cu tipul celui obsedat de spiritul lui Dumnezeu²⁹. În acesta se unesc acel *pathos* al „slujitorilor lui Dumnezeu” – ce înlocuiește orgolioasa dar și fanatică încredere în „poporul lui Dumnezeu” – cu un misticism echivoc având nuanțe apocaliptice. Și acest element o dată eliberat de lumea ebraică va avea un rol important în caracterul general al crizei lumii vechi tradiționale occidentale. Diasporei, răspândirii în lume a poporului evreu le corespund tocmai aceste produse ale dezagregării spirituale a unui ciclu care nu a cunoscut vreodată o restaurare „eroică” și în care un soi de ruptură internă a înlesnit niște procese cu caracter antitraditional. Există unele tradiții străvechi potrivit cărora Tifon – ființa vrăjmașă Zeului solar – ar fi fost tatăl evreilor; iar Ieronim – ca și autorii gnostici – îl consideră pe Dumnezeu evreilor drept o creatură „tifonică”³⁰. Acestea sunt niște referiri la un spirit demonic caracterizat de o continuă agitație, de o molipsire obscură, de o răzvrătire latentă a elementelor inferioare care în cazul spiritului ebraic a acționat cu mai multă hotărâre decât în cazul spiritului altor popoare, atunci când spiritul ebraic s-a rupt de „Lege”, de tradiția care îi dăduse o formă; și care spirit demonic a acționat în sensul degradării sau schimbării unor motive care au făcut parte în mod mai mult sau mai puțin conștient din patrimoniul spiritual ebraic. De aici și una din principalele surse ale forțelor care vor acționa – chiar dacă adeseori din pur instinct – vor acționa în mod negativ asupra ultimelor faze ale ciclului occidental al „epocii fierului”.

Cu toate că este vorba despre un ciclu care s-a format în perioada aceea destul de nouă în care trebuie să fie luată în considerare numai istoria civilizației europene, trebuie să ținem seama și de o ultimă tradiție care s-a format printre semințiile de origine semitică prin depășirea motivelor negative amintite și anume *Islamul*. În această lume, la fel ca și în cea a lumii ebraice sacerdotale, în centru se afla legea și tradiția ca o putere dătătoare de formă, căreia semințiile arabe de la origini i-au atribuit o substanță cât se poate de pură, de nobilă purtând pecetea spiritului războinic. Legea islamică, *shari'ah*, este o lege divină; baza ei, *Coranul*, este imaginată ca fiind cuvântul lui Dumnezeu-Allah, *kalam Allah*, ca o lucrare nonumană, o carte „divină”, care există *ab aeterno* în ceruri. Cu toate că *Islamul* se consideră drept „religia lui Avraam” la care se raportează și întemeietorul Ka'bah, termen în care se regăsește cuvântul „piatră”, simbolul „Centrului”, așadar cu toate acestea *Islamul* își afirmă independența de ebraism și nu mai puțin de creștinism, prin aceea că centrul celui Ka'bah prin însuși simbolul lui are origini îndepărtate, greu de stabilit; și prin aceea că în tradiția

ezoterică islamică punctul de referință îl reprezintă figura misterioasă a lui Khidr, imaginat ca fiind superior și anterior profeților biblici. Islamul nu admite o temă caracteristică ebraismului, care temă va deveni o dogmă în creștinism și bază a misterului creștin; Islamul păstrează – într-o formă atenuată – mitul căderii în păcat a lui Adam, fără a scoate din acesta motivul „păcatului originar“. În acesta se vede o „ispită diabolică“ – *talbis Iblis* – ba chiar într-un anumit fel acest motiv este inversat prin căderea în păcat a lui Satan – Iblis sau Shaytan – fapt consemnat în *Coran* (XVIII, 48), păcat care constă în refuzul lui Satan de a se prosterna, împreună cu îngerii, în fața lui Adam. În acest fel se respinge ideea unui Mântuitor sau Salvator, idee care se află în centrul creștinismului și, mai mult decât atât, se respinge și ideea unei mijlociri efectuate de casta sacerdotală. Divinul este imaginat într-o puritate monoteistă desăvârșită, fără un „Fiu“, fără un „Tată“, fără o „mamă a lui Dumnezeu“ și fiecare om – *muslim* – apare ca fiind în legătură directă cu Dumnezeu-Allah și este sfânt prin lege, care lege pătrunde în viața individului și o organizează în mod absolut unitar din punct de vedere juridic, religios, social. Așa cum s-a mai spus, în Islamul de la origini singura formă de asceză imaginată pe atunci a fost aceea a acțiunii exprimată prin termenul de *jihad*, „Războiul sfânt“, război purtat de-a pururi până la consolidarea deplină a legii divine. Și tocmai prin acest război sfânt – și nu printr-o acțiune de predicare sau de apostolat – Islamul a cunoscut o expansiune instantanee, prodigioasă grație căreia a fost constituit nu numai Imperiul Califilor, dar, mai ales, a fost constituită unitatea proprie unei rase a spiritului – *ummah* – „națiunea islamică“.

În sfârșit, Islamul prezintă o integritate din punct de vedere al tradiției, deoarece lumea acelei *Shari'ah* e a acelei *Sunnah* – a legii exoterice și a tradiției – își află corespondentul nu atât într-o mistică, ci mai curând în niște structuri inițiatice – *taruq* – ce-și găsesc expresia în învățătura ezoterică – *ta'wil* și în doctrina metafizică a Identității Supreme – *tawhid*. Noțiunea care revine des în asemenea structuri este, în general, aceea a așa-zisei *Shi'ah* și *ma'sum*, a dublei prerogative a celui *ismah* sau infailibilitate doctrinară și a imposibilității ca șefii – imami văzuți și nevăzuți – să fie incriminați în vreun fel; și toate acestea duc la ideea unei seminții nedivizate și constituite pe baza unei tradiții de un nivel superior nu numai ebraismului dar și credințelor care au cucerit Occidentul.

În ceea ce privește *India* – care în vechime se numea *Aryavarta*, adică Țara arienilor – dacă termenul care denumește casta, *varna*, înseamnă și culoare și dacă acea castă a slugilor, a acelor *shudra* – opusă castei *arya* ca și castei celor „renăscuți“, *djiva* – mai este numită și rasa neagră – *krshnavarna* sau rasa vrăjmașă – *dasavarna* și non-divină – *asurya*, ei bine în toate acestea se poate vedea amintirea deosebirii spirituale existente între cele două rase care s-au înfruntat încă de la începuturi, precum și amintirea elementului care a dus la constituirea castelor superioare. Mitul lui Indra – dacă e să lăsăm la o parte conținutul lui metafizic – Indra care mai este numit și *hari-yaka*, adică „cel blond“ sau „cel cu pletele de aur“ – cel care se naște împotriva voinței mamei sale, rupe legătura cu mama sa și, deși părăsit de cea care i-a dat viață, nu pierde ci, dimpotrivă, își află un drum glorios³¹, drumul acestui zeu luminos și eroic care nimicește o mulțime de negri *krshna* și supune culoarea *dasa* și-i face să se prăbușească pe acei *dasyu* care voiau să urce „la ceruri“; zeii care-i favorizează pe acei *arya* și care împreună cu „prieteni săi albi“ cucerește ținuturi din ce în ce mai întinse³² și care se numără printre cei susceptibili de a avea și o semnificație istorică; iar faptele eroice săvârșite de același zeu care luptă împotriva șarpelui Ahi și a temutului vrăjitor Namuci – după toate probabilitățile aceeași luptă legendară a acelor *deva* împotriva rivalilor lor *asura*³³ – și,

în sfârșit, acțiunea de trăsire a zeiței aurorii „care voia să fie mare”, precum și nimicirea demonului Vrta și a mamei acestuia, tot de către Indra, care în acest fel „dă naștere Soarelui și cerului”³⁴ și prin aceasta și cultului ceresco-solar, ei bine, toate acestea prezintă tot atâtea referiri la înfruntarea dintre cultul cuceritorilor arieni și cultul demonic și magic (în sens inferior) practicat de semințiile indigene dravidiene, paleomalaieziene și altele asemănătoare acestora. De altminteri, dacă epopeea vorbește despre o dinastie solară originară – *surya-vamsha* – care pare să-și fi făcut simțită prezența în India prin nimicirea unei dinastii lunare, acest lucru ar putea constitui încă o urmă a luptei duse împotriva unor forme înrudite cu ciclul „atlantico-meridional”³⁵; în timp ce povestea lui Rama în ipostaza lui Parashu, adică figura unui erou care poartă simbolica secure hiperboreeană și care ar fi răpus în diferitele sale acțiuni pe războinicii răzvrățiți într-o epocă în care strămoșii hindușilor mai locuiau în regiunea septentrională și de acolo, din Nord, ar fi netezit calea castei *brahmana*³⁶; și tradiția privindu-l pe Vishnu, numit și acesta „de aur” sau „cel blond”, care îi răpune pe acei *mlecchas* – războinici decăzuți și care-și pierduseră condiția sacră³⁷; toate acestea se numără printre temele care se referă la depășirea unor forme degenerative și la o reafirmare sau restaurare a tipului „eroic”.

Dar în India istorică se găsesc și niște urme ale unei schimbări datorate, după toate probabilitățile, substratului raselor autohtone dominate, din care motiv grație unei subtile acțiuni corosive a spiritualității originare a cuceritorilor arieni – în ciuda persistenței unor forme de asceză virilă și împlinire eroică – India, în ansamblu, a sfârșit prin a decădea în sensul „contemplației” și al „sacerdoțului” neputându-se menține pe linia regală și solară de la începuturi. Perioada de mare tensiune se întinde până în vremea lui Vishvamitra, care încă mai încarna demnitatea regală și având-o și pe cea sacerdotală își exercita autoritatea asupra tuturor neamurilor ariene reunite în regiunea Panjab. Perioada care a urmat, pusă în corelație cu expansiunea în ținuturile Gangelui, este perioada sciziunii.

Autoritatea pe care a căpătat-o în India casta sacerdotală poate fi considerată, așa ca în cazul Egiptului, drept ulterioară și și-a tras originea din importanța pe care a dobândit-o, puțin câte puțin, acel *purohita* – membru al castei *brahmana* aflat în subordonarea regelui sacru – atunci când o dată cu împrăștierea arienilor în noile ținuturi, dinastiile originare au decăzut într-atât încât să apară față de sacerdoți drept o simplă nobilime războinică³⁸. Epopeile amintesc de o luptă violentă între casta sacerdotală și casta războinică pentru stăpânirea Indiei³⁹. Sciziunea care a avut loc mai târziu nu a fost în măsură să împiedice ca sacerdotul să manifeste în continuare însușiri virile și regale și ca tagma războinicilor (numită la origine casta regală, *rajanya*) să-și păstreze la rândul ei propria sa spiritualitate – care a dominat-o în unele cazuri pe cea sacerdotală – spiritualitate în care se găsesc adeseori niște urme clare ale elementului boreal originar.

De altfel în civilizația indo-ariană, elementele „nordice” care se întâlnesc aici sunt: tipul auster al anticului *atharvan*, „Stăpânul focului”, cel «care a deschis, primul, calea, prin intermediul sacrificiilor»⁴⁰; tipul *brahmana*, ca stăpân al aceluia *brahman* – *brhaspati* – și al zeilor, grație formulelor sale de putere; doctrina Eului absolut – *atma* – a primei perioade upanișadice care-și află corespondent în principiul impasibil și luminos *purusha* al aceluia *Samkyha*, asceza virilă și conștientă orientată spre elementul necondiționat, proprie doctrinei budiste a deșteptării; doctrina, declarată de origine solară și de descendență regală, a acțiunii pure și a eroismului pur și prezentată în *Bhagavad-gita*; și, mai la margine, concepția vedică despre lume ca fiind o „ordine” – *rta* – și lege – *dharma*, dreptul patern, cultul focului, ritualul arderii simbolice a cadavrelor, regimul castelor, cultul adevărului și al onoarei, mitul suveranului universal sfânt – *cakravarti*».

Aici își fac simțită prezența în continuare, în accepția superioară, amândoi polii tradiționali, „acțiunea“ și „contemplația“ care se împletesc în fel și chip.

În India din vremurile mai vechi componenta meridională poate fi întâlnită în tot ceea ce – contrar elementelor mai pure și de natură necorporală ale cultului vedic – trădează un fel de demonism al imaginației, o izbucnire haotică și tropicală a unor simboluri animale și vegetale care sfârșesc prin a predomina în mare parte în expresiile exterioare artistico-religioase ale civilizației hinduse. Deși în accepțiile șivaite această izbucnire se purifică într-o doctrină a puterii și într-o magie de tip superior⁴¹, totuși cultul tantric al acelei Shakti cu a sa divinizare a femeii și cu aspectele sale orgiace exprimă reparația unei rădăcini vechi, preariene înrudită cu rădăcinile civilizațiilor mediteraneeano-asiatice în care domină figura și cultul Mamei⁴². Și este posibil ca această origine să aibă în sine tot ceea ce în ascetismul hindus are un caracter de mortificare, de chinuire; fapt care l-ar pune din nou în legătură cu acea vână ideală pe care am constatat-o la civilizația maya și la civilizațiile popoarelor din ramura sumeriană⁴³.

Pe de altă parte, slăbirea concepției ariene asupra lumii a început în India atunci când identitatea dintre *atma* și *Brahman* a fost interpretată într-un sens panteist care duce la spiritul Sudului. Atunci, acel *Brahman* nu mai reprezintă – așa ca în prima perioadă atarvavedică și mai apoi în cea *brahmana* – spiritul, puterea magică informă având calități apropiate celor de „*mana*“ pe care arianul le stăpânește și le dirijează prin ritualul său; reprezintă, în schimb, Unul-Întregul din care își trage originea orice viață și în care aceasta revine mai apoi, se descompune. Interpretată în acest sens panteist, doctrina identității lui *atma* cu *brahman* duce la negarea personalității spirituale și se transformă într-un fenomen de degenerescență și de promiscuitate; unul din corolarele acestei doctrine va fi identitatea, asemănarea perfectă a tuturor creaturilor. Doctrina reîncarnării, înțeleasă în sensul superiorității destinului în cazul unei reapariții zadarnice în lumea condiționată sau *samsara* – doctrină inexistentă în prima perioadă vedică – se situează pe primul plan. Și în acest fel asceza se poate orienta spre o eliberare, o mântuire ce are mai curând semnificația unei evadări decât aceea a unei împliniri cu adevărat transcendente.

Budismul de la origini, opera unui ascet de stirpe războinică, poate fi considerat – sub diferite aspecte – drept o reacție atât împotriva stirpei războinice cât și împotriva interesului pur speculativ și a formalismului ritualic care ajunseseră să predomine în multe medii brahmane. Doctrina budistă a deșteptării, reînfloririi, declarând că îi este proprie omului de rând, care n-a priceput nimic în legătură cu cele sfinte; care nu are înțelegere pentru tot ceea ce este nobil, care este străin de doctrina nobililor – inaccesibilă pentru el⁴⁴ și care doctrină reprezintă calea de identificare a acestui om fie cu lucrurile și elementele, fie cu natura, cu toate și cu însăși divinitatea⁴⁴ – ei bine, această doctrină pune pe primul plan principiul unei asceze aristocratice orientat spre o țintă cu adevărat transcendentă. Este vorba aici despre o reformă intervenită într-un moment de criză a spiritualității tradiționale indo-ariene care este contemporană, printre altele, cu niște crize care s-au manifestat și în alte civilizații fie din Orient, fie din Occident. În legătură cu aceasta, în budism este caracteristică opoziția dintre un spirit pragmatic și realist și ceea ce reprezintă o simplă doctrină sau dialectică și care în Grecia va deveni o „gândire filozofică“. Budismul nu se opune doctrinei tradiționale a Eului absolut – *atma* – afară numai dacă aceasta nu mai corespunde unei realități vii, dat fiind că aceasta, în cazul castei *brahmana*, sfârșea prin a se deviriliza într-o întreagă serie de teorii și speculații. Tăgăduind oricărei ființe muritoare Eul absolut – *atma* – tăgăduind, de fapt, însăși doctrina reîncarnării (deoarece budismul nu admite persistența unui nucleu personal

identic prin mai multe încarnări dat fiind că nu „eul“, ci „dorința“, *tanha*, este aceea care se reîncarnează, dar recunoscând Eul absolut – *atma* – în ipostazele acelei *nirvana*, adică drept o stare la care se ajunge, în mod excepțional, prin asceză, budismul transpune în viață o temă „eroică“ (dobândirea nemuririi) contrar ecourilor unei autoconștiințe divine primordiale care s-a păstrat în diferite doctrine ale castei acelor *brahmana* căreia, de altminteri – datorită unui proces de întunecare aflat în curs în cazul celei mai mari părți a omenirii – nu-i corespunde nici un fel de experiență⁴⁵.

Un fenomen caracteristic în această privință – ca o expresie a celor două motive opuse – îl constituie, într-o perioadă mai nouă, opoziția dintre doctrina acelei Bhakti – Ramanuja și doctrina Vedanta – Shankara. Doctrina Shankara – considerată sub unele aspecte – pare a purta amprenta spiritului unei severe asceze intelectuale. Deși aceasta este orientată spre tema demetrico-lunară a celui *Brahman* fără formă – *nirguna-brahman* – față de care orice hotărâre nu reprezintă decât o iluzie și o negare, un produs al ignoranței. De aceea se poate spune că în doctrina Shankara apare cea mai înaltă dintre posibilitățile unei civilizații ale epocii de argint. În partea opusă se află Ramanuja, care se poate considera exponentul epocii următoare – determinată de elementul numai uman – și exponentul motivului nou care și-a făcut apariția, după cum s-a văzut, în cazul decăderii Egiptului și în cazul ciclurilor semitice; motivul distanței metafizice dintre omenesc și divin, care îndepărtează de om posibilitatea „eroică“, îi lasă numai atitudinea devoțională în sensul unui simplu sentiment. Astfel că, în timp ce zeul personal în Vedanta nu era admis decât la nivelul unei „cunoașteri inferioare“ și mai presus de devoțiune – imaginată ca o legătură dintre fiu și părinte, *pitru-putra-bhava* – și era considerată drept cea mai înaltă stare a acelei *ekatabhava*, adică cea a unității supreme – toate acestea sunt combătute de Ramanuja – ca fiind o blasfemie și o erezie – cu un *pathos* asemănător celui din prima perioadă a creștinismului⁴⁶. În Ramanuja se manifestă, așadar, conștiința – la care ajunsese omenirea din vremurile mai noi – conștiința irealității vechii doctrine a Eului absolut, *atma*, și a distanței dintre Eul efectiv și Eul transcendent – *atma*. Posibilitatea – superioară și chiar excepțională – pe care o promovează budismul și care este admisă într-o oarecare măsură și în *Vedanta* – dat fiind că își însușește prin aceasta principiul identității metafizice – este exclusă aici.

Astfel că în civilizația hindusă a timpurilor istorice se înregistrează o împletire de forme și de semnificații care pot duce la spiritualitatea ariană boreală (și în care caz, în materie de doctrină, am luat din India exemple de „tradiționalism“ și ne-am referit mai ales la acest aspect), precum și la niște denaturări ale acestei spiritualități ce trădează, mai mult sau mai puțin niște influențe datorate substratului raselor indigene subjugate; influențe datorate cultelor lor ctonice; datorate imaginației lor nestăpânite, promiscuității lor, avântului orgiac și haotic al evocărilor lor și extazierilor lor. Dacă India din vremurile mai noi – considerată în filonul ei central – se prezintă, cu siguranță, ca o civilizație tradițională, dat fiind că în ea viața este orientată, în toate și pentru toate, în mod sacral și ritual, ea încarnează mai ales una dintre cele două posibilități secundare care la origine erau cuprinse într-o sinteză superioară: și anume posibilitatea unei lumi tradiționale *contemplative*. Polul ascezei, ca o „cunoaștere“ și nu ca o „acțiune“, definește spiritul tradițional al Indiei din vremurile mai noi, în ciuda unor numeroase forme – prezente, împreună cu altele dar nu și predominante – forme în care a renăscut în mod „erotic“ orientarea proprie seminției interne a castei războinice.

Iranul pare să fi rămas mai credincios acestei orientări chiar dacă nu a atins aceeași înălțime metafizică la care a ajuns India prin contemplație. Caracterul războinic al cultului

lui Ahura-Mazda este prea cunoscut ca să mai fie nevoie de a-l scoate în evidență. Același lucru se poate spune și despre cultul paleo-iranian al focului, care reprezintă o parte a doctrinei – cunoscută de acum – a celui *hvarēnō*, adică „glorie”; și, de asemenea, același lucru se poate spune despre rigurosul sistem iranic al dreptului patern, despre etica ariană a adevărului și a devotamentului, despre idealul despre lume ca *rtam* și *asha* – adică univers, rit și ordine – legat de acel principiu ceresc dominant care, o dată ce a fost depășită pluralitatea originară a primelor seminții cuceritoare, trebuia să ducă la idealul metafizic de Imperiu și la conceptul corespunzător de suveran drept „rege al regilor”.

Un fapt caracteristic este acela că în Iran, unde existau la origine trei clase care le corespundeau celor trei caste superioare ale arienilor hinduși (*brahmană*, *kshatrya* și *vaiśhya*) nu exista și o clasă distinctă care să le corespundă acelor *shudra*; ca și cum semințiile ariene nu ar fi avut de înfruntat în acele regiuni, ca pe un strat important, elementul indigen din Sud căruia i se datora, după toate probabilitățile, denaturarea spiritului hindus străvechi. Iranul are în comun cu India cultul adevărului, al lealității și al onoarei; iar tipul celui *atharvan* medo-iranian – stăpânul focului sacru, sinonim în anumite privințe cu „omul legii primordiale”, *paoriyo thaesha*, – este echivalentul tipului hindus al lui *atharvan* și al lui *brahmana* în forma sa originară nu, încă, sacerdotală. Cu toate acestea, chiar în sânul acestei spiritualități aristocratice trebuie să se fi produs un declin, până la o criză și până la apariția în persoana lui *Zarathustra*, a unui reformator de talia lui Buddha. Și în persoana lui *Zarathustra* se poate observa o reacție având drept scop reintegrarea principiilor cultului originar – care erau pe cale de a se pierde într-un sens naturalist – așadar reintegrarea acestora într-o formă mai pură și necorporală, chiar dacă sub unele aspecte această formă nu era lipsită de un anumit „moralism”. O semnificație deosebită o are aici legenda – relatată în *Yashna* și în *Bundahesh* – potrivit căreia *Zarathustra* s-ar fi „născut” în *Airyānem-vaējō*, adică în ținutul boreal primordial, imaginat aici drept „sămânța rasei arienilor” și drept țărâm al epocii de aur și al „gloriei” regale; pe acel țărâm *Zarathustra* și-ar fi făcut cunoscută, pentru prima oară, doctrina sa. Epoca exactă în care a trăit *Zarathustra* este controversată. Fapt e că „*Zarathustra*” – ca de altminteri și „*Hermes*” (*Hermes* egipteanul) și alte figuri de acest gen – a desemnat nu atât un individ cât mai ales o anumită influență spirituală, din care motiv este vorba despre un nume care poate să fi fost raportat și la niște ființe distincte care au încarnat, în epoci diferite, această influență. Acel *Zarathustra* istoric despre care se vorbește de obicei este considerat drept o manifestare specifică a acestei influențe și, într-un anumit fel, a celui *Zarathustra* primordial hiperborean/septentrional/ (de unde și tema nașterii sale chiar în centrul originar) într-o epocă ce coincide aproximativ cu aceea a crizei – despre care s-a mai vorbit – a altor tradiții, în scopul de a se exercita o acțiune de purificare la fel ca aceea efectuată de Buddha. *Zarathustra* – amănunt interesant – îl înfruntă pe zeul întunericului care ia forma unui demon *feminin*, invocând în sprijinul său în această luptă un suflu – suflul Dâita – din *Airyānem-vaējō*⁴⁷. Pe plan concret, se relatează niște lupte grele duse de *Zarathustra* împotriva castei precedente a sacerdoților mazdești care în unele din aceste texte sunt considerați drept niște emisari ai acelor *daeua*, adică entitățile vrăjmașe ale zeului luminii; fapt care vorbește despre o involuție întâmplată pe neașteptate a acelei caste. Faptul că în ansamblul tradiției iranice – a cărei „dominantă” a avut un caracter esențialmente arian sau regal – a persistat o tensiune datorată pretenției de hegemonie a castei sacerdotale este dovedit de încercarea sacerdotului *Guamata* de a uzurpa puterea supremă și de a instaura o teocrație; dar sacerdotul cu pricina a fost alungat de *Darius* I. Această acțiune a fost singura de acest gen înregistrată în istoria iranică.

Tema originară renaște – ca și cum în contactul cu formele tradiționale denaturate de alte popoare ar fi dobândit o nouă vigoare – renaște într-un mod cât se poate de clar o dată cu *mitraismul*, sub forma unui nou ciclu „eroic” având o bază inițiativă bine stabilită. Mithra, erou solar biruitor al taurului teluric, străvechi zeu al cerului luminos, asemănător lui Indra și lui Mitra hindus, figură disociată de acele femei sau zeițe care însoțesc în mod afroditic sau dionisiac pe zeli siriaci și pe cei ai epocii decadentei vechiului Egipt – încarnează în mod caracteristic spiritul nordico-ceresc în forma sa războinică. De altfel este semnificativ faptul că în unele medii Mithra era identificat nu numai cu Apollo hiperboreanul, zeul epocii de aur, dar și cu Prometeu⁴⁸; acest lucru se referă la transfigurarea luminoasă prin care titanul se confundă cu o divinitate care personifica spiritualitatea primordială. Mithra se naște dintr-o „piatră” având deja simbolul dublu al spadei și al luminii (făclia); și printr-un motiv prezent și în mitul titanic se pot evoca și reprezentările lui Mithra care cojește „Copacul” pentru a-și face din scoarța lui îmbrăcăminte și care se războiește cu Soarele pe care îl învinge pentru a și-l face mai apoi aliat și a se identifica cu el⁴⁹.

Și structura războinică a ierarhiei inițiatice mitraice este destul de cunoscută. Mitraismul este caracterizat de antitelurism, aceasta deoarece, spre deosebire de părerile proprii adepților zeiței Serapis și zeiței Isis, mitraismul situa sălașul celor mântuiți nu în măruntaiele pământului, ci în sferile luminii pure cerești unde acești mântuiți ajung după ce sunt dezbărați – prin trecerea printre diferite planete – de orice telurism și de orice patimă⁵⁰. În afară de aceasta trebuie să remarcăm ca pe un fapt semnificativ excluderea aproape generală a femeilor de la cult și de la inițierea mitraică; *ethosul* comunității mitraice – în care alături de principiul ierarhic se afirma principiul fraternității – era opus în mod categoric sentimentului promiscuu propriu comunităților meridionale, precum și obscuriei dependente de sânge atât de caracteristică ebraismului bunăoară. Înfrățirea caracteristică inițiaților mitraici care își luau numele de „soldați” era aceea fără echivoc, bine stabilită, care putea să existe în cazul războinicilor strănși laolaltă într-o acțiune comună și nu într-o acțiune având drept bază mistică acelei *caritas*⁵¹. Este același *ethos* care își va face simțită prezența atât la Roma cât și la popoarele germanice.

În realitate, dacă *mitraismul* a suferit, în multe privințe, o destrămare atunci când Mithra a fost imaginat în ipostaza de σωτήρ, de „Salvator, Mântuitor” și de „Mijlocitor”, μεσίτης pe un plan aproape religios, cu toate acestea *mitraismul* s-a prezentat – prin însăși esența sa și istoricește vorbind, în momentul marii crize a lumii antice – așadar s-a prezentat, fie și pentru o anumită perioadă, drept simbolul unei orientări diferite pe care Occidentul romanizat ar fi putut s-o adopte în raport cu cea reprezentată de creștinism, dar care, ultima, a avut prioritate dat fiind că în jurul ei aveau să se cristalizeze diferite influențe destabilizatoare și antitradiționale despre care vom vorbi în cele ce urmează. Și tocmai pe acest *mitraism* a încercat să se bazeze ultima reacție spirituală a antichității romane, aceea a împăratului Iulian, inițiat el însuși în misterele aceluși rit.

Vom mai aminti aici, în sfârșit, faptul că și după islamizarea spațiului străvechii civilizații iranice, niște teme legate de tradiția precedentă au găsit modalitatea de a se reafirma. Astfel că începând cu acei Safavizi și până și mai târziu (1501-1722) religia oficială a Persiei a fost imamismul care se axează pe ideea unui șef (Imam) invizibil care, după o perioadă de „absență” – *ghaybah* – va reapărea pentru „a birui nedreptatea și a aduce din nou pe pământ epoca de aur”. Iar suveranii persani s-au considerat pe ei înșiși drept niște locțiitori provizorii ai Imamului rămas ascuns în veacurile de absență până la vremea reapariției lui. Avem de a face aici cu străvechea temă ariano-iranică a aceluși Saoshyant.

BIBLIOGRAFIE

Religia lui Mithra

- N. Burrascano, *I misteri di Mithra* (Misterele lui Mithra), Il Basilisco, Genova, 1989.
 M. Giebel, *I culti misterici nel mondo antico* (Culte misterice în lumea antică), ECIG, Genova, 1993.
 R. Merkelbach, *Mithra*, ECIG, Genova, 1988.
 R. Rigon, *Il culto di Mithra tra mito e storia* (Cultul lui Mithra între mit și istorie), Barbarossa, Saluzzo, 1981.

Religie și cultură iranică

- A. Bausani, *Persia religiosa* (Persia religioasă), Il Saggiatore, Milano, 1959.
 H. Corbin, *L'Iran e la filosofia* (Iranul și filozofia), Guida, Napoli, 1992.
 P. Du Breuil, *Zarathustra o la trasfigurazione del mondo* (Zarathustra sau înfrângerea lumii), ECIG, Genova, 1990.
 J. Varenne, *Zarathustra*, Convivio-Nardini, Firenze, 1991.

Religia și cultura Egiptului antic

- B. de Rachewiltz, *Egitto magico-religioso* (Egiptul magico-religios), Basaia, Roma, 1982.
 B. de Rachewiltz, *I miti egizi* (Miturile egiptenilor antici), Longanesi, Milano, 1983.
 A.G. Pernety, *Le favole egizie e greche* (Basmelor vechilor egipteni și ale grecilor), ECIG, Genova, 1990.
 J. Naydler, *Il tempio del cosmo* (Templul cosmosului), Neri Pozza, Vicenza, 1997.
 R.A. Schwaller de Lubicz, *La teocrazia faraonica* (Teocrația faraonică), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.
 R.A. Schwaller de Lubicz, *La scienza sacra dei faraoni* (Știința sacră a faraonilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.
 R.A. Schwaller de Lubicz, *Simbolo e simbolica* (Simbol și simbolistică), Arkeios, Roma, 1997.

Religia și cultura ebraică

- L. Schaya, *L'uomo e l'assoluto secondo la Cabala* (Omul și absolutul potrivit doctrinei Cabalei), Rusconi, Milano, 1976.
 G. Scholem, *La Cabala* (Cabala), Edizioni Mediterranee, Roma, 1992.
 G. Scholem, *Alchimia e Kabbalah* (Alchimia și Cabala), Einaudi, Torino, 1995.

Religia și cultura islamică

- As-Sulami, *Il Libro della Cavalleria* (Cartea Clasei Cavalerilor), Atanor, Roma, 1990.
 T. Burckhardt, *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam* (Introducere la doctrinele ezoterice ale Islamului), Edizioni Mediterranee, Roma, 1979.
 F. Cardini, *Noi e l'Islam* (Noi și Islamul), Laterza, Bari, 1994.
 H. Corbin, *Storia della filosofia islamica* (Istoria filozofiei islamice), Adelphi, Milano, 1991.
 Farid ad-Din al-Attar, *Parole di sufi* (Cuvinte din sufism), Luni, Milano, 1994.
 Feirefiz, *La via del cuore. Testi dell'esoterismo islamico* (Calea inimii. Texte din ezoterismul islamic), Arktos, Carmagnola, 1991.
 P. Filippini-Ronconi, *Ismaeliti e „Assassini“* (Ismailiți și „Hașișini“), Tooth, Milano, 1980.
 P. Guénon, *La Grande Triade* (Marea Triadă), Adelphi, Milano, 1980.

R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo* (Scrieri despre ezoterismul islamic și despre Taoism), Adelphi, Milano, 1997.

R. Guénon, *La metafisica orientale* (Metafizica orientală), Lumi, Milano, 1998.

M. Lings, *Che cos'è il sufismo* (Ce este sufismul), Edizioni Mediterranee, Roma, 1976.

M. Lings, *Il profeta Muhammad* (Profetul Mahomed), SITI, Trieste, 1988.

A. Medrano, *Islam e Europa* (Islamul și Europa), Edizioni di Ar, Padova, 1978.

S. H. Nasr, *Ideali e realtà dell'Islam* (Idealuri și realități în Islam), Rusconi, Milano, 1974.

S. H. Nasr, *Scienza e civiltà dell'Islam* (Știința și civilizația Islamului), Rusconi, Milano, 1977.

S. H. Nasr, *Il sufismo* (Sufismul), Rusconi, Milano, 1994.

B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam* (Toleranța și războiul sfânt în Islam), Sansoni, Firenze, 1974.

F. Schuon, *Comprende l'Islam* (Să înțelegem Islamul), SE, Milano, 1989.

F. Schuon, *Sufismo: velo e quintessenza* (Sufismul: văl și chintesență), Edizioni Mediterranee, Roma, 1982.

I. Shah, *I sufi* (Sufiștii), Edizioni Mediterranee, Roma, 1990.

W. Stöddart, *Il sufismo* (Sufismul), Atanor, Roma, 1985.

A. Ventura, *L'esoterismo islamico* (Esoterismul islamic), Atanor, Roma, 1981.

Religia și cultura Indiei

A. Daniélou, *Storia dell'India* (Istoria Indiei), Ubaldini, Roma, 1992.

A. Daniélou, *Miti e dèi dell'India* (Miturii și zei din India), Red, Como, 1996.

A.K. Coomaraswamy, *Indusimo e buddismo* (Hinduism și budism), Rusconi, Milano, 1986.

A. K. Coomaraswamy, *La vita e l'opera di Sakyamuni Buddha* (Viața și opera lui Sakyamuni Buddha), Il Cerchio, Rimini, 1992.

P. Filippini-Ronconi, *Magia, religioni e miti dell'India* (Magia, religiile și miturile Indiei), Newton Compton, Roma, 1981.

R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse), Adelphi, Milano, 1989.

R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta* (Omul și soarta lui potrivit doctrinei Vedanta), Adelphi, Milano, 1990.

R. Guénon, *Studi sull'induismo* (Studii despre hinduism), Luni, Milano, 1996.

C. Malamoud, *Cuocere il mondo* (Cum să chinuiești lumea), Adelphi, Milano, 1994.

Naropa, *Iniziazione* (Inițierea), Adelphi, Milano, 1994.

M. Pallis, *Il Loto e la Croce* (Lotusul și Crucea), Borla, Torino, 1969.

H. Smith, *Le grandi religioni orientali* (Marile religii orientale), SugarCo, Carnago, 1993.

Vidyaranya, *La liberazione in vita* (Mântuirea în viață), Adelphi, Milano, 1995.

H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India* (Miturii și simboluri ale Indiei), Adelphi, Milano, 1993.

Religia și cultura chineză

A. Ammassari, *L'identità cinese* (Identitatea chineză), Jaca Book, Milano, 1991.

J.C. Demariaux, *Il Tao* (Doctrina Tao), Edizioni Paoline, Milano, 1993.

P. Filippini-Ronconi, *Storia del pensiero cinese* (Istoria gândirii chineze), Bollati-Boringheri, Torino, 1992.

M. Granet, *Feste e carzoni dell'antica Cina* (Serbări și cântece din China antică), Adelphi, Milano, 1990.

Matgioi, *La vita metafisica* (Viața metafizică), Basaia, Roma, 1983.

Matgioi, *La via taoista* (calea taoistă), Basaia, Roma, 1985.

Religia și cultura japoneză

S. Bhante, *Lo shintoismo* (Șintoismul), Rizzoli, Milano, 1984.

J. Evola, *Dal crepuscolo all'oscuramento della tradizione nipponica* (De la amurg și până la întunecarea tradiției nipone), Centro Studi Tradizionali, Treviso, 1989.

F. Maraini, *L'agape celeste* (Agapa cerească), All'insegna del pesce d'oro, Milano, 1995.

I. Nitobe, *Bushido* (Codul Bushido), Ar-Sanno-kai, Padova, 1991.

I. Mishima, *Lezioni spirituali per giovani samurai* (Lecții de spirit pentru tinerii samurai), SE, Milano, 1988.

Religia și cultura Africii negre

L. Frobenius, *Storia delle civiltà africane* (Istoria civilizațiilor africane), Bollati Boringheri, Torino, 1991.

M. Griaule, *Dio d'acqua* (Zeu al apei), Red, Como, 1996.

Religia și cultura celor două Americi

Alce Nero, *La sacra pipa* (Pipa sfântă), Rusconi, Milano, 1993.

C. de Molina, *Leggende e riti degli Incas* (Legende și rituri incase), Il Cerchio, Rimini, 1993.

F. Gonzalez, *I simboli precolumbiani* (Simbolurile precolumbiene), Edizioni Mediterranee, Roma, 1993.

M. Leon-Portilla, *Il rovescio della conquista* (Reversul „conquistei“), Adelphi, Milano, 1974.

A. Medrano & F. Schuon, *L'aquila e il corvo nel mondo degli uomini rossi* (Vulturul și corbul în lumea oamenilor roșii), Edizioni di Ar, Padova, 1979.

V. Morales, *Miti maya e aztechi* (Miturii maya și mituri aztece), Xenia, Milano, 1992.

J.G. Neihardt, *Alce nero parla* (Vorbește elanul negru), Adelphi, Milano, 1990.

F. Schuon, *La tradizione dei pellirosse* (Tradiția pieilor roșii), Edizioni di Ar, Padova, 1978.

A. Versluis, *Gli indiani d'America* (Indienii din America), Xenia, Milano, 1993.

Religia și cultura australiană

M. Eliade, *La creatività dello spirito* (Puterea de creație a spiritului), Jaca Book, Milano, 1986.

M. Morgan, ... *e venne chiaata due cuori* (... și i s-a spus cea cu două inimi), Sonzogno, Torino, 1995.

9. Ciclul eroic-ceresc occidental

a) Ciclul elenic

Deplasându-ne spre Occident, spre *Elada* – Grecia antică – va trebui să luăm în considerare două aspecte. Primul se leagă de niște semnificații asemănătoare celor constatate în formarea altor mari tradiții care trimit la o lume ce nu a fost încă laicizată, în care mai persistă principiul general al elementului „sacru”. Cel de al doilea aspect se referă la niște procese care anticipează ultimul ciclu, ciclul umanist, laic și raționalist; și așa se face că grație acestui din urmă aspect mulți oameni moderni văd în Grecia obârșia civilizației lor.

Și civilizația elenică prezintă un strat mai vechi, care este cel egeean sau pelasgic, în care se regăsește tema generală a civilizației atlantice a epocii de argint, mai ales în forma demetrică, cu dese interferențe ale unor motive de ordin inferior legate de niște culte ctonic-demonice. Acestui strat i se opun – în chip de forme autentice elenice – formele civilizației create de neamurile cuceritoare aheene și dorice, civilizație caracterizată de idealul olimpien al ciclului homeric și de cultul lui Apollo hiperborean, a cărui luptă încununată de succes împotriva balaurului Piton, balaur îngropat sub templul lui Apollo din Delfi (la Delfi, unde mai înainte de acest cult exista oracolul Mamei, a Geei – asociată cu demonul apelor, Poseidonul atlantico-pelasgic); iată, așadar, încă unul din miturile cu dublu înțeles, înțeles metafizic pe de o parte, iar pe de alta al luptei unei rase de cult ceresc împotriva unei rase de cult ctonic. În al treilea rând, trebuie să fie luate în considerare efectele unei reapariții a stratului original care a făcut să-și afirme prezența diferitele variante ale dionismului, afroditismului, ale pitagoreismului și alte orientări legate de cultul și de ritual ctonic și formele corespunzătoare lor din domeniul social și cel al obiceiurilor.

Aceste lucruri sunt valabile într-o mare măsură și pe plan etnic. Din acest punct de vedere se pot distinge, în mod global, trei straturi. Primul strat trimite la niște rămășițe de rase cu totul străine de cele din ciclul nordic-occidental sau atlantic și deci și de cele indo-europene. Cel de al doilea strat-element derivă, probabil, din niște ramificații ale rasei atlantico-occidentale care au ajuns în timpuri străvechi până în bazinul Mediteranei; acestui element i s-ar putea spune și paleo-indo-european, ținând seama aici, totuși – în materie de civilizație – de schimbarea și de involuția pe care le-a cunoscut acest element. Acest element este legat în mod esențial de civilizația pelasgică. Cel de al treilea element le corespunde popoarelor elenice de origine nord-occidentală care au ajuns în Grecia într-o perioadă relativ recentă. Această triplă stratificare, cu dinamismul unor influențe corespunzătoare, se va întâlni și în vechea civilizație italică. În ceea ce privește *Elada*, este posibil ca această stratificare să fi avut legătură cu cele trei clase – a spartiaților, a pericilor și a eloților – din care se compunea Sparta antică. Iar împărțirea în trei și nu cea în patru, tradițională, se explică aici prin prezența unei aristocrații care – așa cum s-a întâmplat uneori și în romanitate – a avut un caracter războinic și sacral în același timp; acesta a fost bunăoară cazul stirpei Heraclizilor sau a Gelonilor – „Strălucitori” – care i-au avut drept strămoși – întemeietori de neam simbolici pe însuși Zeus sau pe Gelon.

Chiar dacă am face abstracție de tonul ostil pe care îl foloseau adeseori istoricii greci când vorbeau despre pelasgi și legătura pe care au stabilit-o nu areareori între un asemenea popor și cultele și obiceiurile de tip egiptean-siriac – caracterul eterogen al lumii aheene în raport cu precedenta civilizație pelasgică² este un fapt recunoscut chiar de către cercetătorii moderni; așa cum un fapt recunoscut este, dimpotrivă, afinitatea fie de rasă fie în ceea ce privește obiceiurile și, în general, de civilizație a aheenilor și doricilor cu grupurile ariene nordice ale celților, germanilor și a scandinavilor fără a mai vorbi despre afinitatea cu popoarele ariene ale Indiei³. Puritatea liniilor, claritatea geometrică și solară, caracterul esențial al unei simplificări care are în ea ceva din cel eliberat, mântuit, și în același timp și ceva din cel puternic; o primordialitate care este formă în mod absolut, *cosmos* – tot organizat – în stil doric, opus haosului organic și ornamental al simbolurilor animale și vegetale care predomină în vestigiile civilizației cretano-minoice; reprezentările luminoase olimpiene opuse tradițiilor unor zei-șerpi, unor demoni cu cap de măgar sau a unor zeițe negre cu cap de cal și opuse și cultului magic al focului subpământean sau zeului apelor și așa mai departe, ei bine, toate acestea vorbesc în mod clar despre ce forțe anume s-au înfruntat în Grecia în cea succesiune preistorică din cadrul căreia un episod l-a reprezentat căderea legendarei domnii a lui Minos întronat în ținutul pelasgic în care Zeus este un demon și este muritor⁴; și în care Mama-Pământ este cea mai mare și cea mai puternică dintre divinități; și în care domnește cultul legat mereu de elementul feminin și legat și de decadența vechilor egipteni⁵ – cultul zeitelor Hera, Hestia, Themis, al Charitelor și al Nereidelor; și unde, în orice caz, limita supremă este constituită de misterul demetrico-lunar nu fără niște transpuneri ginocrotice în rit și în obiceiuri⁶.

Pe un plan diferit, o urmă a victoriei noii civilizații asupra celei vechi se întâlnește în *Eumenidele* lui Eschil. În adunarea divină care îl judecă pe Oreste, care o ucisese pe mama sa Clitemnestra pentru a-și răzbuna tatăl, apare în mod clar conflictul dintre adevăr și dreptul bărbătesc și dintre adevăr și dreptul matern. Apollo și Atena se unesc împotriva divinităților feminine nocturne care vor să se răzbune pe Oreste și împotriva Erinilor. Dacă se spune – cu aluzie la nașterea simbolică a Atenei și în opoziție cu nașterea ca act săvârșit de fecioarele primordiale fără contribuția bărbatului – se poate spune că cineva poate fi tată fără mamă – *πατήρ μὲν ἂν γένοιτ' ἄνευ μητρός* – și aici este scos la lumină tocmai idealul superior al virilității, ideea unei „nașteri” spirituale pure, disociată de planul naturalist, în care stăpânesc legea și condiția Mamei. O dată cu absolvirea de pedeapsă a lui Oreste se înregistrează triumful unei noi legi, un nou obicei, un nou cult, un nou drept – lucruri consemnate, cu regret, de corul Eumenidelor – divinitățile feminine cu cap de șarpe, fiicele Noptii, simboluri ale străvechii epoci preeleneice. Și este semnificativ aici faptul că Eschil a ales drept loc al judecății divine colina lui Ares – zeul războinic – din străvechea citadelă a amazoanelor pe care o distrusese Teseu.

Concepția olimpienă despre divin reprezintă la eleni una din expresiile cele mai caracteristice ale „Luminii Nordului”: reprezintă tocmai viziunea asupra unei lumi simbolice a unor firi nemuritoare, luminoase, desprinse de regiunea inferioară a ființelor pământeste și a unor lucruri care devin, se transformă chiar dacă uneori o „naștere” reprezintă obârșia unor zei; este, aceasta, o viziune asupra sacralului legată în mod analogic de cerurile luminoase și de înălțimile acoperite de zăpadă, așa ca în simbolurile Asgardului Eddelor și ale lui Meru vedic. Ideile în legătură cu Haosul ca element primordial, obârșie a tuturor lucrurilor; ideile în legătură cu Noaptea și cu Erëbus ca fiind primele manifestări ale Haosului și originile oricărei „nașteri” ulterioare, inclusiv cea a Luminii și a Zilei; în legătură cu Pământul ca Mamă universală anterioară soțului ei ceresc; și, în sfârșit, întreaga

contingență a unei transformări haotice și prăbușiri care se pot întâmpla și în cazul naturilor divine – toate aceste idei nu sunt câtuși de puțin elenice, ci reprezintă niște teme care, potrivit sincretismului lui Hesiod, trădează substratul pelasgic.

O dată cu tema olimpiacă, Elada a cunoscut, în mod tipic, și tema „eroică”. Detașaji și ei de natura muritoare și omenească, semizeii – care împărtășesc și ei nemuirea olimpiacă – sunt, din punctul de vedere elenic, „eroii”; iar eroul doric și aheii, atunci când nu este sânge din sângele unei descendențe divine, adică nu aparține unui supranaturalism firesc, atunci devine ca atare grație *acțiunii*. Substanța lui – ca și aceea a celor ce-și vor trage originea din el în cicluri mai noi – este în întregime epică. Aceasta nu cunoaște stările de uitare de sine specifice Luminii Sudului, tihna din pânțelele dător de viață. Iar Victoria, Nike, este cea care-l încoronează pe acel Hercule doric în lăcașul olimpiacă. Aici viețuiește o virilitate pură, imună la elementul „titanic”. Nu Prometeu reprezintă idealul, dat fiind că în viziunea unui elenic Prometeu este un învins în comparație cu Zeus care în unele legende mai este imaginat și ca învingător al zeilor pelasgi; idealul este reprezentat de eroul care rezolvă problema titanilor, care îl *eliberează* pe Prometeu trecând de partea zeilor olimpiaci; este acel Hercule antigineocratic care le răpune pe amazoane, cel care o rănește pe însăși Mama Cea Mare, care pune stăpânire pe merele din grădina Hesperidelor răpunând balaurul, care îl eliberează pe însuși Atlas prin faptul că preia – nu în sensul unei pedepse, ci în cel al unei încercări, probe – preia funcția de „pol”, de susținător provizoriu al greutății lumii până când Atlas îi va aduce merele și care, în sfârșit, prin intermediul „focului” trece definitiv de la existența terestră la nemuirea olimpiacă. Niște divinități care să sufere și să moară pentru a învia și a trăi din nou aidoma naturilor vegetale produse de pământ, niște asemenea divinități sunt cu totul străine acestei spiritualități elenice de la origini.

În timp ce ritualul ctonic, care trimite la straturile indigene și pelasgice este caracterizat de teama de forțele demonice, *δεισιδαιμονία*, de un puternic sentiment de „contaminare” de un rău ce trebuie îndepărtat, de o nenorocire ce trebuie să fie „exorcizată”, *ἀποπομπάι*, ritualul olimpiacă aheii cunoaște numai niște legături clare, precise cu zeii imaginați în mod pozitiv drept principii ale unor influențe benefice având legătură cu acel *do ut des* într-un sens superior⁸. Același destin care le era hărăzit celor „mai mulți” din epoca obscură – tărâmul lui Hades – recunoscut în mod clar, nu-i inspira teamă acestei omeniri virile. Un asemenea destin era acceptat cu seninătate. Speranța celor puțini într-o situație mai bună era legată de puritatea focului, cărui foc i se încredințau în mod ritual cadavrele eroilor și cele ale oamenilor importanți în ideea mântuirii prin arderea trupului – ritual opus celui îngropării ce avea drept scop restituirea simbolică a trupului, restituirea acestui trup Mamei Pământului, ritual săvârșit mai ales de semințele preelenece și pelasge⁹. Lumea spiritului aheii străvechi nu a cunoscut acel *pathos* al ispășirii și al „mântuirii”; a ignorat extazierile și uitarea de sine mistică. Și aici trebuie să facem o distincție în ceea ce pare unit, trebuie să atribuim acelor origini antitetice ceea ce se referă la fiecare dintre ele în ansamblul civilizației elenice.

Grecia posthomerică poartă niște semne ale reapariției straturilor originare supuse în raport cu elementul elenic pur. Reapar aici niște motive ctonice proprii tocmai civilizației celei mai vechi, deoarece în contact cu civilizațiile apropiate le-a înviorat pe acestea rând pe rând. Și aici s-a înregistrat o perioadă de criză, între secolul VII și secolul VI. În această perioadă își face simțită prezența aici avântul dionisiacă – fenomen cu atât mai semnificativ cu cât elementul feminin a fost acela care i-a deschis calea. Despre sensul universal al acestui fenomen s-a mai vorbit. Va trebui doar să remarcăm aici că un asemenea sens se păstrează și atunci când de la formele sălbatice tracice se trece la acel

Dionysos orfic elenizat care rămâne mereu un zeu subpământean, o ființă asociată Geei ctonice și lui Zeus ctonic. Și dacă în acea dezlănțuire și în acele extazieri ale dionisismului tragic putea străluci experiența reală a transcendentului, în orfism predomină, în schimb, puțin câte puțin, un *pathos* care seamănă deja cu cel al religiilor unei mântuirii mai mult sau mai puțin umanizate.

Așa cum evreul se simte blestemat prin greșeala lui Adam concepută drept un „păcat”, tot așa și orficul ispășește pedeapsa crimei Titanilor care l-au devorat pe zeu și care concepând arareori adevărata posibilitate „eroică”, așteaptă de la un fel de „Mântuitor” – care stăpânește aceeași lege de moarte și de înviere proprie zeilor-plante și zeilor-an – legea mântuirii, eliberării de trup¹⁰. Această „boală contagioasă” care este complexul vinovăției cu teama de chinurile din lumea cealaltă, cu dorința aceea arzătoare dezvățată ce-și are obârșia în partea cea mai de jos și pățimașă a ființei, tendința spre o eliberare, o evadare – așa cum s-a arătat pe bună dreptate¹¹ – nu a fost cunoscută niciodată de greci nici în cea mai bună perioadă a istoriei lor, este antielenică și își are originea în niște influențe străine¹². Un lucru asemănător se poate gândi și în legătură cu estetizarea civilizației și societății grecești de mai târziu, în legătură cu predominarea formelor ionice și corintice asupra celor dorice.

Aproape contemporană cu epidemia dionisiacă este criza vechiului regim aristocratico-săcral al orașelor grecești. Un ferment revoluționar roade de la rădăcini vechile instituții, vechea concepție despre Stat, despre lege, despre drept și despre proprietate și disociind puterea temporală de autoritatea spirituală, recunoscând principiul electiv și introducând niște instituții deschise în mod treptat straturilor sociale inferioare și aristocrației impure a censului (casta negustorilor: Atena, Cuma etc.), și, în sfârșit, plebei protejate de niște tirani populari (Argos, Corint, Sikion etc.)¹³ – deschide calea regimului democrat. Regalitatea, oligarhia și mai apoi burghezia și, în sfârșit, stăpânitorii nelegitimi care își dobândesc puterea de la un prestigiu personal și se sprijină pe *demos*, aceștia reprezintă fazele involuției care s-a înregistrat în Grecia, s-a repetat în cazul Romei antice și s-a manifestat mai apoi pe o scară largă în ansamblul civilizației moderne.

În ceea ce privește democrația greacă trebuie avută în vedere – mai mult decât o victorie a poporului grec – o victorie a Asiei Mici și mai bine zis a Sudului asupra neamurilor elenice originare, rătăcite, pierdute ca putere și ca număr de indivizi¹⁴. Fenomenul politic este strâns legat de niște apariții similare care afectează în mod mai direct planul spiritului. Avem de a face aici cu o democratizare pe care o suportă atât concepția nemuririi cât și cea a „eroului”. Dacă misterele consacrate zeiței Demeter – misterele eleusine – pot fi considerate, în puritatea lor originară și în inaccesibilitatea lor aristocratică, drept o preamărire a străvechiului Mister pelagic preelenic, acest substrat antic și-a făcut din nou apariția și a dominat atunci când Misterele eleusine au permis accesul tuturor la ritualul având drept scop crearea „după moarte a unui destin diferit” dând naștere unui germen, unei semințe din care avea să răsară și să se dezvolte mai apoi creștinismul. Pe această cale apare și se răspândește în Grecia ideea ciudată a nemuririi ca fiind ceva firesc pentru spiritul fiecărui muritor, în timp ce noțiunea de erou se democratizează într-atât încât în unele regiuni – cum ar fi Beoția – s-a ajuns să se considere drept „eroi” niște bărbați care – așa cum s-a exprimat în mod hâtru cineva¹⁵ – nu aveau nimic eroic în ei decât doar faptul, simplul fapt că muriseră.

În Grecia pitagoreismul a prezentat, sub diferite aspecte, o revenire a spiritului pelagic. În ciuda simbolurilor sale astrale și solare (și chiar a unei urme hiperboreene), doctrina pitagoreică poartă, în mod esențial, amprenta temei demetrice și panteiste¹⁶. De fapt, spiritul

lunar al științei sacerdotale caldeene sau maya s-a reflectat în viziunea sa asupra lumii ca număr și armonie; iar motivul obscur, pesimist și fatalist al telurismului se păstrează în conceptul pitagoreic al nașterii pe pământ ca o pedeapsă, în însăși învățătura privind reîncarnarea. În ceea ce privește ultima, se știe deja faptul că aceasta reprezintă un simptom. Sufletul, care este acela care se încarnează în mod obișnuit, nu este altceva decât spiritul supus legii ctonice. Pitagoreismul, ca și orfismul, atunci când propagă ideea reîncarnării nu fac decât să scoată în evidență importanța pe care concepția lor o acordă principiului supus în mod teluric renașterii și prin aceasta adevărului propriu civilizației Mamei. Nostalgia lui Pitagora, dorul după zeițele de tip demetric (după moartea învățatului, locuința sa a devenit un sanctuar al zeiței Demeter), autoritatea morală de care se bucurau femeile în sectele pitagoreice în care ele figurau drept cele ce săvârșeau ritualul inițierii și în care era interzisă în mod semnificativ incinerarea rituală și exista o aversiune față de sânge – toate acestea reprezintă niște aspecte lesne de înțeles¹⁷. Într-o asemenea conjunctură nu se putea ca „ieșirea” din „ciclul renașterilor” să nu capete un caracter suspect (în orfism este semnificativ faptul că sălașul fericiților nu se află pe pământ – așa ca în simbolul aheu al Câmpiilor Elizee – ci sub pământ, pe tărâmul umbrelor¹⁸ în opoziție cu idealul de nemurire propriu „câii lui Zeus” și raportat la regiunea „celor-ce-sunt”, a celor izolați, a celor inaccesibili în perfecțiunea și puritatea lor, așa ca naturile nemișcate ale lumii cerești, ale regiunii în care domină „virilitatea necorporală a luminii” în niște esențe stelare domină „virilitatea necorporală a luminii” în niște esențe stelare numeroase, fără de promiscuitate, bine precizate. În general, cuvintele datorate lui Pindar: μή ματεύσθαι θεός γένεσθαι, „nu încerca să devii un zeu”, prevestesc slăbirea tensiunii, a vechiului impuls eroic al spiritului elenic spre transcendență.

Simptomele despre care am vorbit în treacăt sunt numai unele dintre numeroasele semne ale unei lupte duse între două lumii, luptă care în Elada nu a avut un sfârșit bine precizat. Ciclul elenic a avut – în acel Zeus aheu și în Delfi, în cultul hiperboreean al luminii – centrul său „tradițional”¹⁹, iar în idealul elenic al culturii ca „formă”, a cosmosului care stabilește prin normă ordinea în haos, asociat ideii de aversiune față de nedefinit, pentru ceea-ce-este-fără-de-margini, ἄπειρον, și în spiritul miturilor eroico-solare s-a păstrat spiritul nordic arian. Dar principiul lui Apollo delfic și al lui Zeus olimpienul nu a reușit să-și formeze o structură universală, să biruie cu adevărat elementul personificat de demonul Piton – a cărui răpunere era celebrată în mod ritual din opt în opt ani – sau personificat de acel șarpe subpământean care apare în stratul cel mai vechi al ritualului serbărilor olimpiene din Diasia. Alături de idealul viril al culturii ca formă spirituală, alături de temele eroice, alături de transpunerile speculative ale temei cerești a religiei olimpiene s-au strecurat afroditismul și senzualismul, dionisismul și estetismul, și-au făcut simțită prezența orientarea mistico-nostalgică a revenirilor orfice, tema ispășirii, viziunea contemplativă demetrico-pitagoreică a naturii, virusul democrației și al anti-tradiționalismului.

Și dacă în individualismul elenic se păstrează, pe de o parte, ceva din acel *ethos* arian nordic, acest *ethos* se manifestă aici, pe de altă parte, ca o limită și nici nu se poate apăra de influențele vechiului substrat datorită cărora a degenerat într-un sens anarhic și distructiv; fapt care se va repeta în mai multe rânduri pe pământ italic, până în epoca Renașterii. Și nu este lipsit de sens faptul că pe aceeași cale ce pornea din Nord – cale străbătută de Apollo delficul – a purces și încercarea de a i se da Eladei o structură unitară o dată cu întemeierea imperiului lui Alexandru cel Mare²⁰. Dar grecul nu este destul de puternic pentru universalitatea ce rezidă în ideea de Imperiu. Acea πόλις în imperiul macedonean în loc să se integreze se dezintegrează: aici, de fapt, unitatea și universalitatea

merg împotriva a ceea ce a înlesnit primele crize ale democrației și ale anti-tradiționalismului, acționează într-un sens de distrugere și de nivelare, nu de integrare a celui element pluralist și național care le servise drept bază solidă de cultură și tradiție orașelor elenice. Prin aceasta se face cunoscută tocmai limita de care am pomenit, a individualismului și separatismului grec. Astfel încât cauza decăderii lui Alexandru – care ar fi putut marca începutul unui alt mare ciclu indo-european – nu rezidă numai într-o contingență istorică. O dată cu apusul acestui imperiu, blânda puritate solară a străvechiului ideal elenic nu mai reprezintă altceva decât o amintire. Iar făclia tradiției se strămută pe alte meleaguri.

Am atras adeseori atenția asupra caracterului simultan al crizelor care s-au manifestat între secolul VII și V înainte de Hristos; ca și cum ar fi apărut niște noi grupuri de forțe care să distrugă o lume care se clătina deja și să dea naștere unei noi epoci. Aceste forțe, în afara Occidentului, au fost oprite de niște reforme, de niște restaurări sau de niște apariții tradiționale. S-ar spune că în Occident aceste forțe ar fi reușit să dărâme stăvilarul tradițional și să-și croiască drum, un drum care avea să ducă la prăbușirea definitivă. Am mai vorbit despre decadența înregistrată în cazul Egiptului, a Israelului și a ciclului mediteranean-oriental, decadență care avea să afecteze și Grecia. Se prevestea prin acestea *umanismul* – motiv caracteristic al epocii fierului – prin apariția sentimentalismului religios și prin destrămarea idealurilor unei omeniri sacrale în mod viril. Dar o dată cu *umanismul* se deschid și alte drumuri și aceasta chiar și în cazul Eladei: și anume se marchează astfel începutul *gândirii filozofice* și al *cercetării fizice*. Și în această privință nu se înregistrează nici o reacție tradițională notabilă²¹; se înregistrează în schimb un proces de dezvoltare, asociat celui al unei critici laice și tradiționale care a echivalat cu dezvoltarea unui cancer într-un trup ca acela al unei Grecii sănătoase și antilaice.

Fapt e că prioritatea „gândirii” reprezintă în istorie – oricât de ciudat i s-ar părea acest lucru omului modern – reprezintă, așadar, o apariție marginală și nouă, deși nu chiar atât de nouă cum ar fi, bunăoară, tendința de a considera natura în termeni numai fizici. Filozoful și „fizicianul” nu apar decât ca niște produse ale unei degenerescențe într-o fază deja avansată a ultimei epoci, a epocii fierului. Acea descentralizare care – urmând fazele de care am amintit – l-a îndepărtat în mod treptat pe individ de origini trebuia să sfârșească prin a-l face pe individ să devină dintr-o „ființă” o „existență”, adică ceva care se „situează în afară”, deci ceva ca un fel de fantasmă, ca un fel de ciot care se va legăna, totuși, în iluzia că va putea reconstrui prin forțe proprii adevărul, sănătatea, viața. Trecerea de la planul de „simbol” la acela al „miturilor” cu ale sale personificări și al său „estetism” latent prevestește deja în Elada o primă cădere de nivel. Mai târziu zeii, reduși doar la niște figuri mitologice, au devenit niște concepte filozofice, adică niște lucruri abstracte sau niște obiecte de cult exoteric. Emanciparea individului ca „gânditor”, eliberarea lui de Tradiție, afirmarea rațiunii ca un instrument de critică liberă și de cunoaștere profană au fost determinate la limitele unei astfel de situații. Și în legătură cu aceste lucruri se pot vedea în Grecia primele apariții caracteristice.

Firește că abia mai târziu, după Renaștere, orientarea de care am amintit va cunoaște o dezvoltare deplină; așa după cum tot mai târziu, o dată cu creștinismul, *umanismul* – cu formele sale de *pathos* religios – va deveni tema dominantă a unui întreg ciclu de civilizații. Pe de altă parte, în Grecia, în ciuda tuturor acestor lucruri, filozofia a avut mai întotdeauna centrul ei nu atât prin ea însăși cât prin elementele care aveau un caracter metafizic și misterios-filozofic și reprezentau niște ecouri ale unor învățături tradiționale; și această filozofie s-a asociat întotdeauna – până și în epicurism și în școala stoică – cu exigențele de formație spirituală, de asceză, de autarhie. În ciuda tuturor

acestor lucruri, „fizicienii” greci au continuat în mare măsură să facă „teologie” și doar ignoranța unor istorici moderni i-a făcut pe aceștia să presupună că, de exemplu, apa lui Tales sau aerul lui Anaximandru au fost identice cu elementele materiale. Și ar mai fi ceva aici și anume că au existat unii care au încercat să întoarcă noul principiu împotriva lui însuși în scopul unei reconstituirii parțiale.

Socrate a fost acela care a gândit că conceptul filozofic ar fi putut folosi pentru a se depăși contingenta părerilor personale și elementul individualist al sofismului și care concept să conducă la niște adevăruri universale și supraindividuale. Dar tocmai această încercare avea să ducă – printr-o răsturnare a valorilor – la o abatere nefericită și anume una care avea să înlocuiască gândirea discursivă cu spiritul prin faptul de a considera drept existență o imagine care deși este imaginea existenței rămâne cu toate acestea non existență, un lucru omenesc și ireal, o pură abstracție. Și în timp ce gândirea – în cazul individului care putea să enunțe în mod conștient principiul potrivit căruia „Omul este măsura tuturor lucrurilor” și să folosească acest principiu în mod vădit individualist, distructiv și sofistic – această gândire arăta în mod deschis caracterele sale negative astfel încât să aibă valoarea mai mult a unui simptom al unei căderi decât a unui pericol; așadar această gândire care încerca să-i dea universalului și existenței forma care îi este proprie fiecăruia – adică din punct de vedere rațional și filozofic – și să treacă cu conceptul, cu gândirea²² dincolo de particularitatea și de contingenta lumii sensibile, această gândire reprezintă ispita și iluzia cea mai periculoasă, instrumentul de acțiune al unui umanism și deci și al unui irealism mult mai profund și mai corupător care avea să seducă mai apoi în întregime Occidentul.

„Obiectivismul”, pe care unii istorici ai filozofiei îl reproșează gândirii grecești reprezintă ceea ce această gândire a luat drept sprijin – în mod conștient sau nu – din învățătura tradițională și din atitudinea tradițională a individului. O dată ce a dispărut acest sprijin, gândirea devine în mod treptat rațiunea extremă a ei însăși pierzând orice referință transcendentă sau suprarățională până a ajunge la raționalismul și criticismul modern.

Despre un alt aspect al turnurii luate de „umanism” în Grecia vom vorbi doar în treacă a aici. Este vorba despre dezvoltarea artelor și literelor într-un sens hipertrofic, deja profan și individualist. În toate acestea se vede o degenerescență, o destrămare dacă ar fi să se raporteze la vigoarea de la începuturi. Apogeul lumii antice s-a atins atunci când alături de niște forme externe grosolane s-a aflat o realitate strâns legată de elementul sacru care își făcea simțită prezența, fără expresionisme, prin măreția și strălucirea unei lumi libere. Astfel că epoca de glorie a Eladei a sfârșit prin decăderea țării în așa-zisul „Ev mediu” grecesc, cu ale sale *epos* și *ethos*, cu ale sale idealuri de spiritualitate olimpiană și de transfigurare eroică. Grecia civilizată – „mama artelor” – și Grecia filozofică, pe care oamenii moderni o admiră și o simt atât de aproape, a devenit o *Grecie crepusculară*. Acest lucru a fost perceput în mod clar de oamenii care mai păstrau în ei – în stare pură – spiritul viril al epocii aheene, a fost perceput de romanii de la origini; se pot vedea, la un Cato, bunăoară²³, cuvintele de dispreț față de noua generație de literați și de „filozofi”. Iar elenizarea Romei – dacă privim lucrurile sub acest aspect de evoluție în sens umanist și aproape iluminist a esteților, poeților, literaților în general și a erudiților – reprezintă în multe privințe preludiul decadenței Orașului Etern. Aceasta în ceea ce privește semnificația generală, lăsând la o parte faptul că arta și literatura și-au păstrat în Grăcia, ici și colo, caracterul sacru, simbolic, de independență, de individualitate a autorului, așa cum au fost ele în cadrul marilor civilizații tradiționale și cum n-au fost în perioada de degenerescență a lumii antice și mai apoi în întreaga lume modernă.

b) *Ciclul roman*

Roma s-a născut în perioada despre care am spus că a fost cea a crizelor care s-au manifestat aproape peste tot în vechile civilizații tradiționale. Și dacă lăsăm la o parte Sfântul Imperiu Roman, care, de altfel, a reprezentat, în parte, reluarea și adaptarea ideii romane la condițiile nord-germanice, trebuie să avem în vedere faptul că la Roma ultima mare reacție la această criză a fost încercarea – încununată de succes vreme de un ciclu întreg – de a scăpa din ghearele forțelor oarbe ale decadentei, care bântuiau prin civilizațiile mediteraneene, un grup de popoare și de a le organiza pe aceste popoare într-o formă mai trainică și măreață, fapt care nu-i reușise lui Alexandru cel Mare decât pentru o scurtă perioadă.

Semnificația a ceea ce a reprezentat Roma scapă înțelegerii dacă nu se percepe, în primul rând, caracterul eterogen al elementelor care au constituit linia centrală a dezvoltării orașului și tradițiile proprii unei părți însemnate a popoarelor italice în mijlocul cărora a luat ființă Roma și și-a făcut simțită prezența²⁴.

Așa după cum am mai relevat, și pe bună dreptate, s-a susținut faptul că Italia preromană ar fi fost locuită numai de etrusci, sabini, osci, sabeli, volsци, samniți și în partea de Sud de fenicieni, siculi, sicani, imigranți greci și siriaci etc., și iată că așa dintr-o dată, fără a ști cum și de ce, se încinge o luptă împotriva tuturor acestor populații, împotriva cultelor lor, a conceptelor lor despre drept, împotriva pretențiilor lor de stăpânire politică; își face apariția un nou principiu care are puterea de a supune totul, de a transforma radical toate cele vechi. Nu se spune nimic despre originea acestui principiu; sau dacă se spune ceva, acest lucru se face pe un plan empiric și neesențial – fapt care echivalează, cel puțin, cu a nu spune nimic, astfel că toți cei care se opresc să se minuneze în fața „miracolului”, roman așa ca în fața unui lucru ce este de admirat mai mult decât de înțeles, ei bine, toți aceia se situează de partea celor înțelepți. Dar în spatele măreției Romei noi vedem niște puteri ale ciclului arian occidental și eroic; iar în spatele decadentei Romei vedem schimbarea acestor forțe. Firește că într-o lume pestriță, îndepărtată cu mult de origini trebuie să ne raportăm la o idee supraistorică oricât ar fi ea de susceptibilă de a acționa asupra istoriei. Și în acest sens se poate vorbi despre prezența la Roma a unui element arian și despre lupta acestuia împotriva puterilor Sudului. Aici cercetarea nu poate avea drept bază simplul fapt rasial sau etnic. Este un lucru sigur că în Italia, mai înainte de migrațiile celtice și de ciclul etrusc, au apărut niște nuclee derivate direct din rasa boreal-occidentală care în raport fie cu semințiile indigene fie cu ramificațiile crepusculare ale civilizației paleo-mediteraneene de origine atlantică au avut aceeași semnificație cu aceea a apariției dorienilor și aheilor în Grecia; urmele acestor nuclee, mai ales în ceea ce privește simbolul (de exemplu în descoperirile din Val Cămonica) conduc în mod vădit la ciclul hiperboreean și la „civilizația renului” și a „securii”²⁵. În afară de aceasta este probabil ca vechii latini au fost, în sens restrâns, o ramură care a supraviețuit sau a renăscut din aceste nuclee și care s-a amestecat cu alte populații italice. Dar aici trebuie să ne raportăm, în mod separat, mai ales la domeniul „rasei spiritului”. Și în legătură cu aceasta, tipul civilizației romane și a bărbatului roman ne pot servi drept mărturie a prezenței și puterii, în această civilizație, a aceleiași forțe care a stat în centrul ciclurilor eroico-cerești de origine nordico-occidentală. Pe cât de nesigură este omogenitatea rasială din Roma originilor, tot pe atât de tangibilă este acțiunea de formare pe care acea forță a exercitat-o asupra materiei conferindu-i acesteia elevație și făcând-o să se deosebească de ceea ce aparținea unei lumi diferite.

Sunt numeroase elementele din care rezultă legătura dintre civilizațiile italice în care a luat naștere orașul Roma și tipul civilizațiilor meridionale în variantele lor telurice, afroditice și demetrice²⁶.

Cultul zeiței, pe care Grecia îl datorează mai ales componenteii pelasgice a avut, după toate probabilitățile, un rol relevant și printre siculi și sabini.²⁷ Divinitatea cea mai importantă a sabinilor este zeița ctonică Fortuna – care re apare în chip de Horta, Feronia, Vesuna, Heruntas, Hora, Hera – iar Iunona, Venus, Ceres, Bona Dea, Demeter nu sunt decât niște reîncarnări ale unuia și aceluiași principiu divin²⁸. Fapt e că cel mai vechi calendar roman era unul de tip lunar și că primele mituri romane au fost pline de figuri feminine: Mater Matuta, Luna, Diana, Egeria și așa mai departe și că în tradițiile care se referă la Marte-Hercule și Flora, la Hercule și Larenția, la Numa și la Egeria, precum și în diferite alte tradiții, se strecoară tema străveche a dependenței elementului masculin de cel feminin. Aceste mituri trimit, totuși, la niște tradiții preromane, așa ca saga lui Tanaquil, de origine etruscă, în care apare tipul femeii regale asiatico-mediteranean pe care Roma a încercat mai târziu s-o purifice de trăsăturile afroditice și s-o transforme într-un simbol al tuturor virtuților unei matroane²⁹. Dar asemenea transformări care au fost impuse romanității în elementele pe care le-a găsit dar care erau incompatibile cu spiritul ei, nu sunt de asemenea natură încât să nu lase să se observe sub stratul mai nou al mitului, un strat mai vechi legat de o civilizație opusă celei romane³⁰. În succesiunea regală pe linie feminină sau în dobândirea tronului grație unei femei, fapt care se petrece în Roma antică mai ales în legătură cu dinastiile străine și cu regii ce purtau nume plebee, un asemenea strat este vizibil. Și este un fapt caracteristic acela că Servius Tullius care se numără printre cei ajunși la putere grație unei femei și era unul din făuritorii libertății plebee, ar fi fost, potrivit legendei, un bastard conceput în timpul unei serbări orgiace a unor sclavi, care serbări la Roma erau dedicate unor divinități de tip meridional (Saturn ctonic, Venus și Flora) și celebrau revenirea oamenilor la principiul legii egalității tuturor și la rânduiala promiscuității Mamei-Celei-Mari-a-Vieții.

La etrusci și în mare parte la sabini se întâlnesc niște urme ale matriarhatului. Inscripțiile indică adeseori – așa ca în Creta – filiația cu numele mamei și nu al tatălui³¹ și, în orice caz, femeii îi sunt atribuite o onoare, o autoritate, o importanță și o libertate cu totul deosebite³². Numeroase orașe italice aveau drept eponime femei. Ritul înhumării, opus celui al incinerării – care au coexistat de altfel în romanitate – este unul din numeroasele semne doveditoare a celor două straturi suprapuse, probabil, a unei concepții uranice/cerești/, precum și a unei concepții demetrice a lui *post-mortem*: straturi amestecate între ele dar de neconfundat³³. Ceea ce la Roma s-a păstrat ca având caracter sacru și autoritate de matroană – *matronarum sanctitas, mater princeps familiae* – se dovedește a avea mai mult decât un caracter roman, trădează, din nou, o componentă preromană, ginococratică, și aceasta în noua civilizație i se subordonează dreptului patern și este plasată la locul care i se cuvine. Dar acestea nu sunt de natură să împiedice ca în alte cazuri să se constate procesul opus; și anume ca Saturn-Kronos roman care pe de o parte păstrează unele din trăsăturile caracteristice originare, să apară pe de altă parte drept un demon teluric, soțul zeiței Ops – Pământul; același lucru s-ar putea spune și în cazul lui Marte și, pentru variație, și despre cultul lui Hercule. Vesta este, după toate probabilitățile, o transfigurare feminină – datorată tot unei influențe meridionale – a divinității focului, care la arieni a avut întotdeauna un caracter predominant bărbătesc și ceresc; și această transfigurare duce până la asocierea acestei divinități cu Bona Dea – adorată ca zeiță a Pământului și celebrată în mod tainic, în timpul nopții și cu

interdicția ca vreun bărbat să ia parte la acest ceremonial sau măcar să rostească numele zeiței³⁴. Tradiția îi atribuie unui rege nonroman, sabinului Titus Tațiu, introducerea la Roma a celor mai importante culte ctonice, ca acelea dedicate divinităților Ops și Flora, Re și Juno curis, Luna, Kronos ctonic, Diana ctonică și Vulcan, precum și cultul larilor – divinități protectoare ale familiei și căminului³⁵; așa după cum Cărtilor Sibiline – de origine asiatico-meridională, solidare cu partea plebeiană a religiei romane – li se datorează introducerea cultului Mamei-Celei-Mari și al altor divinități din ciclul ctonic: Dis Pater, Flora, Saturn, triada Ceres-Liber-Libera.

Viguroasa componentă preariană egeeano-pelasgică și, în parte, „atlantică“ ce se poate observa și dintr-un punct de vedere etnic și filologic la popoarele pe care Roma le-a găsit în Italia rămâne, în ultimă instanță, un fapt; iar legătura acestor popoare cu nucleul roman original este cu aproximație cea care a existat între pelasgi și neamurile ahee și dorice din Grecia. Potrivit unei tradiții, pelasgii, o dată ce s-au răspândit, s-au integrat adeseori – în condiție de sclavi fiind – în alte popoare, iar în Lucania și Brutium au constituit cea mai mare parte a populației brutilor, supusă sabelilor și samniților. Este semnificativ faptul că acești bruti s-au aliat cu cartaginezii în lupta împotriva Romei într-unul dintre cele mai importante episoade ale înfruntării dintre Sud și Nord, iar pentru acest lucru brutii au fost condamnați mai târziu să efectueze lucrările cele mai umiltoare. Adică o situație care s-a mai văzut și în cazul Indiei unde aristocrația acelor *arya* se opunea castei celor umili, adică stirpea stăpânitoare față de neamurile indigene, așa cum la Roma în opoziția dintre patricieni și plebei se poate vedea ceva asemănător, se poate vedea în plebei – așa cum a spus cineva în mod fericit³⁶ – „pelasgii Romei“.

Numeroase elemente indică faptul că plebea din Roma s-a raportat cu precădere la principiul matern, feminin-material, în timp ce patriciatul și-a tras din dreptul patern demnitatea sa cea mai înaltă. Plebea și-a făcut apariția în Stat prin partea feminin-materială; și a reușit până la urmă să participe la acel *jus quirītum*, dar nu și la atribuțiile politice și juridice legate de împuternicirea proprie patriciatului, *patrem ciere posse*, cu referire la strămoșii divini – *divi parentes* – împuternicire pe care o au numai patricienii și nu și plebeii, o șleahță compusă din cei ce sunt considerați drept „fiii Pământului“³⁷.

Chiar dacă am vrea să stabilim o legătură etnică directă între pelasgi și etrusci³⁸, acest din urmă popor căruia Roma ar fi trebuit – potrivit părerii unora – să-i fie recunoscătoare, prezintă trăsăturile caracteristice unei civilizații telurice și, poate, ale unei civilizații lunar-sacerdotale ce se împacă prea puțin cu linia centrală și cu spiritul romanității. Fapt e că etruscii (ca de altfel și asirienii și caldeenii) au cunoscut în afara lumii telurice a fertilității și a Mamelor naturii, au cunoscut, așadar, o lume uranică/cerească a unor divinități masculine având drept șef pe Tinia. Și totuși aceste divinități – *dii consentes* se deosebesc cu mult de acele divinități olimpiene; aceste divinități nu posedă nici o putere adevărată, acestea sunt aïdoma unor umbre asupra cărora domnește o putere ascunsă care apasă asupra tuturor lucrurilor și totul se supune acelorași legi: și anume este vorba aici despre puterea acelor *dii superiores et involuti*. În acest fel uranismul, puterea cerească etruscă prin intermediul acestui motiv fatalist și totuși naturalist – la fel ca acea concepție pelasgică a unui Zeus născut și supus lui Sige – trădează spiritul Sudului; pentru că – așa cum se știe – acestui spirit îi este proprie subordonarea tuturor ființelor, până și a celor divine, și legea acestui spirit acționează asupra tuturor ce se nasc și viețuiesc o viață contingentă. Și asupra acestora planează umbra acelei Isis care avertizează: „Nimeni nu va putea să desfacă ceea ce eu ridic la putere de lege“³⁹, precum și umbrele acelor divinități feminine elenice, creaturi ale Noptii și ale lui Erebus, care încarnează destinul

și suveranitatea legii naturii; aceasta în timp ce aspectul demonic și vrăjitoresc căruia i se atribuie un rol irelevant în cultul etrusc în formele care influențează motivele și simbolurile solare⁴⁰ vorbește despre rolul pe care îl avea în acea civilizație elementul pre-indo-european până și în ipostazele sale cele mai joase.

În realitate etruscul așa cum arăta el pe vremea Romei avea prea puțin din tipul eroico-solar. El nu putea privi lumea altfel decât cu niște ochi triști și posomorâți; în afara faptului că era terorizat de lumea de apoi, mai era chinuit de gândul unui destin și a unei ispășiri atât de mult încât să-l facă să prezică sfârșitul propriului său neam⁴¹. Legătura, despre care am mai vorbit, dintre tema erotică și tema morții se întâlnește în cazul etruscilor într-un mod caracteristic: și anume individul se bucură cu frenezie de viața care este trecătoare, oscilând între extazul în care își fac simțită prezența forțele întunericului pe care le percepe peste tot⁴². Mai-marii preoților clanurilor etrusce – acei Lucumoni – se considerau ei înșiși niște „fii ai Pământului”; iar unui spirit ctonic – Tages⁴³ – i se atribuie de către tradiție originea „disciplinei etrusce”, *aruspicina*, a acelei științe ale cărei texte „făceau să le intre frica în oase” celor care le citeau și care știință, considerată în aspectul ei cel mai înalt, se încadrează, de fapt, în tipul de știință fatalist-lunar al sacerdoțiului caldeean, trecută mai apoi la hitiți, populație cu care de altfel „aruspicina” pare să fi avut analogii și din punct de vedere tehnic al unor procedee⁴⁴.

Faptul că Roma a putut să primească o parte din aceste elemente pe care ea – alături de elementele științei augurilor care era privilegiul patricienilor – le socotea drept ale haruspiciilor etrusci și nu se sfia să le folosească – lăsând la o parte semnificația diferită pe care o pot avea acele lucruri atunci când sunt integrate într-o civilizație diferită, acest fapt vorbește despre un compromis și despre o antiteză care în sânul romanității și-au făcut simțită prezența în mod latent dar nu arareori și în mod vădit. În realitate, revolta împotriva Tarquinilor a fost o revoltă a Romei aristocratice împotriva componentei etrusce, iar alungarea acelei dinastii avea să fie mai apoi celebrată la Roma în fiecare an printr-o festivitate care o amintea pe aceea prin care iranicii celebrau Magophonia, adică masacrul sacerdoților mezi care uzurpaseră regalitatea după moartea lui Cambise⁴⁵.

Romanul, deși se temea de haruspiciu, l-a privit întotdeauna cu neîncredere pe acesta, ca pe un dușman din umbră al Romei. În acest sens este caracteristic episodul cu acei haruspicii care din ură pentru Roma au vrut ca statuia lui Horațiu Coclitus să fie îngropată; în schimb aceasta a fost amplasată în locul cel mai înalt, fapt care i-a purtat Romei noroc – în ciuda prezicerilor haruspiciilor – drept care haruspicii, învinuiți de trădare au fost condamnați la moarte.

În acea conjunctură a popoarelor italice și având în vedere originile atât de mult legate de spiritul străvechilor civilizații meridionale, Roma se afirmă făcând dovada unei autorități noi. Dar această autoritate nu se poate dezvolta și consolida decât printr-o luptă dură, atât internă cât și externă, printr-o serie de reacții, de adaptări și de transformări. În Roma se încarnează ideea virilității dominante. Această idee se manifestă în doctrina Statului, în *auctoritas*, în *imperium*: Statul sub semnul divinităților olimpiene (în mod deosebit a lui Iupiter capitolinul, stăpân atotputernic, lipsit de genealogie, de filiație și de mituri naturaliste), Stat nedisociat, la origini, de acel „mister” inițiativ al regalității – *adytum et initia regis* – care a fost declarat inaccesibil omului de rând⁴⁶; și *imperium* în sensul specific mai înainte de toate – nu hegemonic și teritorial – de putere, de forță mistică și de temut de a comanda, caracteristică nu numai șefilor politici (în care această forță își păstrează caracterul ei intangibil dincolo de varietatea și legitimitatea sau nu a modalităților de acces la acest caracter)⁴⁷ dar și patricianului și capului familiei. Și nu o altă spiritualitate

reflectă simbolul roman al focului, ca de altfel și severul drept patern și în general, exercitarea unui drept pe care Vico l-a putut numi, pe bună dreptate, „drept eroic; după cum spiritualitatea a caracterizat și etica romană a onoarei și a fidelității pătrunsă atât de adânc în conștiințe încât să-l facă pe Livius Titus să afirme că aceasta caracterizează poporul roman dat fiind că acolo unde nu există o *fides* și oamenii se conduc doar după „noroc“ acolo nu mai poate fi vorba de un roman, ci de un „barbar“⁴⁸. Îi mai este apoi caracteristică romanului de la începuturi percepția supranaturalului ca fiind mai mult *numen* – adică simpla putere – decât *deus*, fapt în care trebuie să se vadă contraponderea unei atitudini spirituale caracteristice; și la fel de caracteristică este, în corelație, absența aceluia *pathos*, a lirismului și a misticismului față de elementul divin și în schimb legea exactă a ritului necesar; sunt teme, acestea, care-și află corespondența în acelea din prima perioadă vedică, chineză sau iranică și în ritualul olimpien alheu prin faptul că se referă la o atitudine virilă și magică⁴⁹. Religia tipic romană a fost întotdeauna o religie care nu s-a încrezut în stările de uitare de sine și nici în elanurile devoțiunii; o religie care a știut să înfrâneze – la nevoie chiar și prin forță – tot ceea ce putea îndepărta de acea demnitate gravă ce trebuia să fie păstrată în legăturile unui *civis romanus* cu un zeu⁵⁰. Oricât de mult ar fi încercat elementul etrusc să-și exercite influența asupra straturilor plebeie – însuflându-le acestora prin intermediul unui *pathos* al reprezentărilor înspăimântătoare teama de celălalt tărâm – Roma a rămas, în cea mai mare parte a ei, credincioasă idealurilor viziunii eroice pe care le-a cunoscut la origini Elada; astfel că Roma a avut eroii ei divinizați sau zeii ei și a cunoscut, pe de altă parte, impasibilitatea altor ființe, a nemuritorilor, cărora nu le păsa de nimic ce era legat de tărâmul celălalt, de nimic care să fi putut influența o comportare riguroasă pe linia datoriei, acelei *fides*, a eroismului, a ordinii și a stăpânirii. În acest sens ar fi cât se poate de caracteristică favoarea acordată epicurismului de Lucrețiu, autor în concepția căruia motivarea unor cauze naturale are unul și același scop, acela de a risipi teama de moarte și teama de zei, scopul de a descătușa viața și de a-i garanta acestei vieți liniștea și siguranța. Dar și în aceste doctrine continua să existe concepția despre zei raportată la idealul olimpien: și anume despre niște zei ca fiind niște esențe impasibile și izolate care reprezintă un model de perfecțiune în viziunea Înțeleptului.

Dacă în raport cu alte popoare, romanii li s-au părut la început grecilor și chiar etruscilor a fi niște „barbări“, ei bine, o astfel de lipsă de „cultură“ ascunde – așa ca în cazul unor populații germanice din perioada invaziilor – ascunde o putere originară, ce acționează în cazul unui stil de viață față de care în orice cultură de tip citadin prezintă niște trăsături caracteristice dacă nu chiar unele de decadentă, de destrămare. În acest fel, prima dovadă pe care a avut-o Grecia despre Roma a fost aceea dată în persoana unui ambasador care a mărturisit faptul că dacă Senatul roman credea că el (ambasadorul) avea să nimerească într-o adunătură de barbări, el (ambasadorul) se trezise în schimb în fața unui conciliu de regi⁵¹. Și așa se face că dacă la Roma au apărut încă de la începuturi niște semne tainice de „tradiționalism“ (să ne amintim, bunăoară, de „semnul Centrului“ – piatra neagră a lui Romulus așezată la începutul acelei „Via Sacra“; și să ne amintim și de fatidicul și solarul „doisprezece“, numărul vulturilor care i-au conferit lui Romulus dreptul de a-i da numele său noului oraș, numărul lictorilor și numărul nuielilor din care se compunea fascia și care erau legate în jurul unei securi și care era și simbolul cuceritorilor hiperboreeni; și număr stabilit de Numa Pompilius pentru acei *ancilia*, *pignora imperii* și pentru altarele cultului arhaic al lui Ianus și așa mai departe; și să ne amintim de Vultur, care, pasăre sfântă pentru zeul cerului luminos, Iupiter, și în același timp *signum* al legiunilor, reprezintă și unul din simbolurile ariene ale „gloriei“ care conferă

nemurirea, drept care s-a crezut că sufletele Cezarilor atunci când se despărteau de trupuri se întruchipau în vulturi ce-și luau zborul spre nemurirea solară⁵²; și să ne mai amintim de jertfirea calului, act care îi corespundea celui *ashvamedha* al arienilor din India, precum și multor altor elemente ale unei tradiții sacre universale); ei bine, în ciuda tuturor acestor lucruri, aceeași epică și aceeași istorie romană vor fi acelea care – mai mult decât teoriile și concepțiile culturale – vor vorbi, prin puterea unor simboluri imprimate în însăși substanța istoriei, vor vorbi despre lupta spirituală care a făurit destinul și măreția Romei. Și fiecare etapă a dezvoltării Romei se prezintă în realitate drept o victorie a spiritului eroic indo-european, iar în cele mai mari conflicte militare s-au înregistrat și cele mai mari străluciri ale acestui spirit chiar și acolo unde mai ales prin niște influențe exogene și ale fenomenului plebeian viața Romei apare deja schimbată.

Încă de la origini mitul prezintă niște elemente care au o semnificație profundă și arată în același timp cele două forțe care se înfruntă la Roma. Ar fi interesant de remarcat tradiția potrivit căreia Saturn-Kronos, zeul regal al ciclului de aur primordial, ar fi întemeiat Saturnia – așezare considerată când oraș când cetate – care ar fi fost amplasată cam pe locul pe care a fost construit orașul Roma și că acest zeu era imaginat drept o putere latentă – *latens deus* – prezentă în regiunea Latium⁵³. În ceea ce privește legenda întemeierii Romei, deja prin Numitor și Amulius se anunță tema perechii antagoniste și Amulius pare a întruchipa principiul violenței în raport cu uzurparea lui Numitor care-i corespunde în mare parte principiului regal și sacru. Dualitatea este reprezentată de perechea Romulus – Remus. Aici avem de a face în primul rând cu tema caracteristică ciclurilor eroice întrucât acestei perechi i-ar fi dat naștere o femeie, o fecioară ce întreține focul sacru și cu care s-a unit un zeu războinic, Marte. În al doilea rând avem de a face cu motivul istoric-metafizic al „Celor Salvați din Ape”. În al treilea rând, smochinul Ruminial sub care s-au adăpostit gemenii trimite – dat fiind faptul că în limba latină arhaică termenul *ruminus* raportat la Iupiter, denumea atributul acestui zeu și anume „Cel care hrănește” – trimite la simbolul general al Copacului Vieții și al hranei supranaturale pe care acesta o oferă. Dar gemenii sunt hrăniți și de Lupoaică. Am vorbit deja despre semnificația dublă a simbolisticii Lupului; nu numai în lumea clasică dar și în cea celtică și nordică, ideea de Lup și aceea de lumină sunt adesea puse în corelație, astfel că Lupul a avut legături cu însuși Apollo hiperboreanul. Pe de altă parte, Lupul exprimă ideea de putere sălbatică, ideea de elementar și de forță dezlănțuită; și în acest sens s-a văzut că în mitologia nordică „epoca Lupului” reprezintă epoca forțelor elementare dezlănțuite.

Această dualitate latentă în principiul care îi hrănește pe gemeni îi corespunde de fapt aceleiași dualități Romulus-Remus, asemănătoare celei Osiris-Set, Cain-Abel etc.⁵⁴ Romulus trasează hotarele viitorului oraș ca și cum ar săvârși un ritual sacru, cel al unui început simbolic de ordine, de limită, de lege. Remus, dimpotrivă, nesocotește această delimitare și din acest motiv este ucis. Acesta reprezintă primul episod, aproape un preludiviu al unei lupte dramatice, o luptă internă și externă, spirituală și socială, în parte cunoscută și în parte închisă în niște simboluri mute: și anume simbolurile încercării orașului Roma de a da naștere unei tradiții universale de tip eroic în lumea mediteraneană.

Istoria mitică a perioadei Regilor arată deja antagonismul existent între un principiu războinic și aristocratic și elementul legat de plebei „pelasgii Romei” – de componenta lunar-sacerdotală precum și de componenta – etnic vorbind – etrusco-sabină; antagonism care și-a găsit expresia până și în termenii geografici: Palatino și Aventino.

De pe colina Palatino percepe Romulus simbolul celor doisprezece vulturi care îi conferă dreptul împotriva lui Remus a cărui colină este Aventino. După moartea lui Remus,

dualitatea pare să renască, în formă de compromis, în perechea Romulus-Tațiu, Tațiu fiind regele sabinilor, adică al poporului al cărui cult preponderent era cel teluric-lunar. Iar la moartea lui Romulus izbucnește lupta dintre albi (semnție războinică de tip nordic) și sabini. De altminteri, potrivit străvechii tradiții italice, pe colina Palatino Hercule s-ar fi întâlnit cu bunul rege Evandru (care avea să înalțe în mod semnificativ pe Palatino un templu dedicat zeiței Victoria) după ce Hercule îl ucise pe Cacus, fiul zeului pelasg al focului ctonic și construisse în peștera acestuia situată pe colina *Aventino* un altar dedicat zeului olimpien⁵⁵; acel Hercule care, în chip de „Hercule triumfal”, vrăjmaș al Bonei Dea avea să fie semnificativ în cel mai înalt grad – împreună cu Iupiter, Marte și mai apoi Apollo, „Apollo-salvator, mântuitor” – pentru tema *ceresco-virilă* romană în general și avea să fie celebrat în niște ritualuri de la care femeile erau excluse⁵⁶. De altfel *Aventino* – „muntele” lui Cacus cel ucis și al lui Remus, ucis și el – este și muntele Zeiței și pe acest munte se înalță templul cel mai important dedicat Diane-Luna, marea zeiță a nopții, templu construit de Servius Tullius, regele cu nume plebeu și prieten al plebei; și pe acest munte avea să se refugieze plebea răzvrătită împotriva patricienilor; și tot pe acest munte aveau loc serbările în cinstea lui Servius, serbările sclavilor; și tot pe acest munte aveau să se săvârșească și alte culte feminine ca acela dedicat divinității Bona Dea din Carmenta, în anul 392 și a divinității Juno Regina – adusă de la Vejo, învinsă, și pe care romanii n-o prețuiau prea mult la început – sau alte culte telurico-virile, precum cel dedicat lui Faunus.

Lupta regilor legendari ai Romei este o luptă între cele două principii. După Romulus care s-a transfigurat în „erou” în ipostazele lui Quirino – „zeul de nebiruit” a cărui încarnare se credea a fi însuși Cezar⁵⁷, în persoana lui Numa Pompilius renaște tipul lunar al sacerdotului regal etrusco-pelasg, călăuzit de principiul feminin (*Egeria*) și prin acesta își anunță prezența sciziunea dintre puterea regală și cea sacerdotală⁵⁸. Dar la Tullus Hostilius se poate vedea semnul unei reacții a principiului viril roman, opus celui etrusco-sacerdotal; acesta apare drept tipul lui *imperator*, tipul mai-marelui războinicilor; și dacă Tullus Hostilius moare pentru că s-a urcat pe altar – fapt care a atras asupra lui fulgerul cerului – așa cum obișnuiesc s-o facă sacerdoții, în limbajul simbolului acest lucru se poate referi la o încercare de reintegrare în elementul sacru a aristocrației războinice. În schimb, o dată cu venirea la putere a dinastiei etrusce a Tarquinilor, tema femeii și aceea a unei supremații a acesteia care adesea favoriza straturile plebeiene și nu aristocrația, așadar aceste teme aveau să se împletească strâns la Roma⁵⁹.

De aceea este considerat drept un punct de cotitură de bază al istoriei acel moment anume al revoltei Romei patricienilor (509 înainte de Hristos) care prinuciderea lui Servius l-a alungat și pe Tarquinius Secundus, a pus capăt domniei dinastiei străine și a rupt legătura cu civilizația transcendentă – aproape în același timp cu izgonirea tiranilor populari și restaurația dorică în Atena (510 înainte de Hristos). După toate aceste evenimente contează mai puțin urmărirea luptelor interne, a episoadelor rezistenței patriciene și a celor uzurpării plebeiene la Roma. Fapt e că centrul atenției se deplasează în mod treptat din interior spre exterior. Se cuvine să luăm în considerare aici – mai mult decât compromisul pe care l-au reprezentat până în epoca imperială anumite instituții și anumite legi – să luăm în considerare acel „mit care, așa cum s-a mai spus, l-a constituit însuși procesul istoric al măreției politice a Romei. Chiar dacă în urzeala, în structura romanității s-a strecurat un element eterogen meridional, acesta nu a putut face în așa fel încât forțele politice să fie folosite mai puțin; nu a putut face ca aceste forțe să fie anihilate sau să se supună unei civilizații diferite, antitetice, de un nivel mai ridicat.

În această privință trebuie să ne gândim la violența deosebită și semnificativă cu care Roma a distrus centrele civilizației precedente, mai ales etruscă, mergând adeseori până acolo încât să șteargă orice urmă a puterii acestor centre, a tradiției lor și până și a limbii lor. Așa s-a întâmplat cu Alba, cu Vejo – orașul Junonei Regina⁶⁰ – și așa au dispărut din istorie și dinastia Tarquinilor și a Lucumonilor. Aici este vorba despre un element fatidic chiar dacă nu a fost pus la cale în mod deliberat de un neam de oameni care și-a păstrat, totuși, mereu, sentimentul că datora unor forțe divine măreția și opulența lui. Și tot așa a căzut și Capua – centru al desfrâului și opulenței, personificare și a „culturii“ acelei Grecii estetizate, afroditizate și care încetase să mai fie dorică, a acelei Grecii, a acelei civilizații care avea să seducă și să moleșască o parte a patriciatului roman. Dar cele două tradiții aveau să se înfrunte – în forma mută a realității și puterilor politice – aveau să se înfrunte mai ales în războaiele punice. O dată cu distrugerea Cartaginei – orașul Zeiței (Astarte-Tanit) și a femeii de condiție regală (Didona) cea care încercase să-l seducă pe legendarul strămoș și întemeietor al nobilimii romane – se poate spune, împreună cu Bachofen⁶¹ că Roma a mutat centrul occidentului istoric de la misterul teluric la cel uranic (ceresc), de la lumea lunară a mamei la lumea solară a taților. Iar sămânța originară și invizibilă a „seminției Romei“ dă naștere unei structuri intime a vieții, cu un *ethos* și un drept care întăresc această semnificație în ciuda subtiliei și neconținutei acțiunii întreprinse de elementul potrivit. În realitate, legea romană a dreptului armatelor cuceritoare, lege asociată concepției mistice despre *victoria* se află în netă antiteză cu fatalismul etrusc și cu orice idee de uitare de sine contemplativă. Se afirmă ideea virilă a Statului, în opoziție cu orice formă hieratico-demetrică dar care are în orice structură a sa binecuvântarea unui element sacru și ritual. Iar această idee îi dă tărie sufletului, organizează viața într-o structură superioară oricărui element naturalist. Asceza „acțiunii“ se dezvoltă în formele tradiționale despre care s-a mai vorbit. Aceasta este pătrunsă de un sens de disciplină militară și are aceeași alcătuire a asociațiilor corporatiste. *Gens* și *familia* sunt constituite potrivit celui mai riguros drept patern: în centru se află acei *patres*, preoții focului sacru, arbitri ai justiției și șefi militari pentru neamul lor și pentru cei aflați în slujba lor, elemente bine individualizate în structura aristocratică a Senatului. Este acea *civitas* care reprezintă legea materializată, reprezintă ritmul, ordinea, numărul. Iar numerele mistice trei, doisprezece și zece, precum și multiplii acestora se află la baza tuturor diviziunilor politice ale acestei *civitas*⁶².

Deși Roma nu s-a putut sustrage influenței Cărților Sibiline – pe care le introdusese cel de al doilea dintre Tarquini și care erau exponentele elementului asiatic amestecat cu un elenism neautentic și cărți care se potriveau cu ritul plebeu și care introduceau în vechiul și închistatul cult patrician niște divinități noi și echivoce – ei bine, în ciuda tuturor acestora Roma a știut să reacționeze peste tot unde elementul potrivit își arăta chipul și-i amenința realitatea sa cea mai profundă. Astfel că Roma a știut să lupte împotriva infiltrărilor bahico-afroditice și să interzică bacanalele; a știut să sfideze Misterele de origine asiatică dat fiind că acelea aveau tendința de a polariza în jurul lor un misticism nesănătos; a tolerat cultele exotice, printre care se strecura în mod insistent tema ctonică și tema Mamelor, a făcut-o într-o măsură care să nu le permită acestor culte să exercite o influență dăunătoare asupra unei vieți organizate în mod viril. Distrugerea cărților apocrife ale lui Numa Pompilius și punerea la index a „filozofilor“ și în mod deosebit a lui Pitagora aveau motive mai adânci decât cele contingente și politice. La fel ca reminiscențele etrusce și pitagoreismul, care în Grecia își făcuse apariția ca o reafirmare a spiritului pelasgic, poate fi considerat – în ciuda unor elemente și de alt tip – drept o ramificație a unei civilizații „demetrice“ purificate. Este semnificativ faptul că niște autori clasici au presupus existența unei legături strânse între Pitagora și etrusci⁶³ și că acele comentarii, interzise, la cărțile lui Numa Pompilius aveau

tocmai tendința de a statua această legătură și de a redeschide – sub masca unui presupus traditionalism – calea celui antitetice și antiroman element pelagico-etrusc.

Alte evenimente istorice – care din punctul de vedere al unei metafizici a civilizației au în același timp și o semnificație de simboluri – sunt căderea imperiului isiac al Cleopatrei și căderea Ierusalimului. Acestea reprezintă noi momente de cotitură în istoria internă a Occidentului, care se înfăptuiește prin dinamica unor antiteze ideale ce se reflectă în luptele civile; aceasta deoarece și la un Pompei și la un Brutus și la un Cassius sau Antoniu se poate observa tema Sudului într-o tenace dar frustrată încercare de a înfrâna și de a depăși noua realitate⁶⁴. Dacă în cazul Cleopatrei avem de a face cu un simbol evident al civilizației afroditice care îl supune pe Antoniu⁶⁵, în Cezar se încarnează tipul arian-occidental al celui ce domină. Cezar este acela care prin cuvintele fatidice „În stirpea mea se află măreția regilor care strălucesc prin putere și sfințenia zeilor care țin în mâinile lor puterea regilor”⁶⁶, prevestește reparația la Roma a celor mai înalte concepții de *imperium*. În realitate, o dată cu August – care în ochii romanității încorporează acel *numen* și *aeternitas* ale fiului lui Apollo-Soare – se restabilește în mod univoc unitatea celor două puteri datorată și unei reforme având drept scop restaurarea principiilor vechii religii romane ca o reacție împotriva infiltrării cultelor și superstițiilor exotice. Aici avem de a face cu realizarea unui tip de Stat, care, motivat de ideea olimpiano-solară, trebuia să tindă în mod firesc spre universalitate. Într-adevăr ideea de „Roma” sfârșește prin afirmarea acesteia dincolo de orice favoritism nu numai etnic, ci și religios. O dată ce a fost definit cultul imperial, acesta a admis și a respectat – într-un fel de „feudalism religios” – diferiți zei ce corespundeau tradițiilor fiecărui popor cuprins în ecumena romană; dar mai presus de orice religie individuală sau națională trebuia să fie făcută dovada unei *fides* superioare, legată de principiul supranatural încarnat de Împărat sau de „geniu – spiritul protector” al Împăratului și simbolizat în același timp și de Victoria – cea entitate mistică reprezentată de o statuie căreia Senatul îi jura credință.

În epoca lui August asceza acțiunii susținută de un element fatidic crează un corp destul de mare și tangibil căruia universalitatea romană să-i dea „binecuvântarea”. Roma apărea ca o mamă – „cea care dădea viață oamenilor și zeilor”; cea „în ale cărei temple nu te afli departe de cer” și care făcuse din atâtea și atâtea popoare o singură națiune – *fecisti patriam diversis gentibus unam*⁶⁷. Acea *pax augusta et profunda* părea să se întindă puțin câte puțin – așa ca acea *pax romana* – până la hotarele lumii cunoscute. Ca și cum Tradiția ar fi renăscut în formele proprii unui „ciclu eroic”. Se părea că se pusese capăt epocii fierului și se anunța întoarcerea epocii primordiale, epoca hiperboreeanului Apollo. „În sfârșit a sosit epoca-cea-de-pe-urmă a profeției sibilei din Cuma” – cânta în versuri Vergiliu. „Iată că renaște, integră, marea ordine a veacurilor. Se întoarce Fecioara, se întoarce Saturn și o nouă seminție se coboară din slava cerurilor – *iam nova progenies coelo demittitur alto*. Învrednicește-te, o, tu neprihănită Lucina, să ajuți la nașterea Pruncului, naștere prin care semințiile epocii de fier vor pieri și se vor naște cele din epoca de aur și iată că va domni în lume fratele lui Apollo... Va avea o viață divină Pruncul pe care eu îl proslăvesc prin cânt și va vedea cum eroii se amestecă de-a valma cu zeii și se va vedea pe el însuși printre aceștia – *ille deum vitam accipiet divisque videbit – permixtos heroas et ipse videbitur illis*⁶⁸ („Egli vivrà della vita degli dèi, vedrà gli eroi unirsi agli dèi e lui stesso sarà visto da loro”).

Atât de puternic a fost acest sentiment încât el s-a impus și în vremurile următoare făcând ca Roma să se înalțe până la un simbol supraistoric și să-i facă pe creștini să spună că atât timp cât Roma va dăinui frământările înfricoșătoare din epoca-cea-de-pe-urmă nu vor mai fi un lucru de temut; dar în ziua în care Roma va cădea, atunci omenirea se va afla la un pas de agonie⁶⁹.

BIBLIOGRAFIE

Religia și cultura greco-romană

AA.VV., *La tradizione italica e romana* (Tradiția italică și romană), în *Arthos*, nr. 22-24, Pontremoli, 1980-1.

F. Altheim, *Storia della religione romana* (Istoria religiei romane), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1996.

Anonimo Ateniese (Anonimul Atenian), *La democrazia come violenza* (Democrația ca violență), Sellerio, Palermo, 1991.

J.J. Bachofen, *La lupa romana sui monumenti sepolcrali dell'Impero* (Lupoanca din Roma pe monumentele sepulcrale ale Imperiului), Sear, Scandiano, 1991.

M. Baistrocchi, *Arcana Urbis*, ECIG, Genova, 1987.

W. Burkert, *La religione greca* (Religia greacă), Jaca Book, Milano, 1984.

G. Colli, *La nascita della filosofia* (Nașterea filozofiei), Adelphi, 1981.

G. Colli, *La sapienza greca* (Înțelepciunea greacă), Adelphi, Milano, 1993, 3 volume.

N. D'Anna, *La religiosità arcaica dell'Elade* (Religiozitatea arhaică a Eladei), ECIG, Genova, 1985.

N. D'Anna, *Il neoplatonismo* (Neoplatonismul), Il Cerchio, Rimini, 1988.

N. D'Anna, *Virgilio e le rivelazioni divine* (Vergiliu și revelațiile divine), ECIG, Genova, 1989.

N. D'Anna, *Il dio Giano* (Zeul Ianus), Sear, Borzano, 1992.

N. D'Anna, *La disciplina del silenzio* (Disciplina tăcerii), Il Cerchio, Rimini, 1997.

R. Del Ponte, *Dei e miti italici* (Zei și mituri italice), ECIG, Genova, 1995.

M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (Maestri adevărului în Grecia arhaică), Laterza, Bari, 1983.

G. Devoto, *Gli antichi italici* (Italicii), Vallecchi, Firenze, 1977.

G. Dumézil, *La religione romana arcaica* (Religia romană arhaică), Rizzoli, Milano, 1977.

G. Dumézil, *Idee romane* (Idei romane), Il Melangelo, Genova, 1987.

M. Eliade, *Platone, Pitagora e Orfismo* (Platon, Pitagora și Orfismul) în *Storia delle idee e delle credenze religiose* (Istoria ideilor și credințelor religioase), Sansoni, Firenze, 1990, vol. II.

N. Giebel, *I culti misterici nel mondo antico* (Culte misterice în lumea antică), ECIG, Genova, 1993.

A. Grandazzi, *La fondazione di Roma* (Întemeierea Romei), Laterza, Bari, 1983.

J. Heurgon, *La vita quotidiana degli etruschi* (Viața zilnică a etruscilor), Mondadori, Milano, 1992.

K. Kerényi, *Miti e misteri* (Mituri și mistere), Boringhieri, Torino, 1979.

K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia* (Zeii și eroii Greciei), Garzanti, Milano, 1984, 2 vol.

K. Kerényi, *Figlie del Sole* (Fiicele Soarelui), Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

K. Kerényi, *Dionisio* (Dionysos), Adelphi, Milano, 1992.

V. Lovinescu, *La Colonna Traiana* (Columna lui Traian), Ed. all'Insegna del Veltro, Parma, 1995.

M. Meslin, *L'uomo romano* (Bărbatul roman), Mondadori, Milano, 1981.

G. Monastera, *Lo „Yin-Yang“ tra le insegne dell'Impero romano?* („Yin-Yang“ printre însemnele Imperiului roman?), în *Futuro Presente*, nr. 8, Perugia, 1996.

C. Muscato, *La questione delle dottrine non scritte e l'esoterismo di Platone* (Problema doctrinelor nescrise și ezoterismul lui Platon), Asram Vidya, Roma, 1996.

W.F. Otto, *Gli dèi della Grecia* (Zei Greciei), Il Saggiatore, Milano, 1968.

W.F. Otto, *Theophania* (Teofania), Il Melangolo, Genova, 1983.

W.F. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale* (Mistica orientală și mistica occidentală), Marietti, casale Monferrato, 1985.

W.F. Otto, *Dionisio* (Dionysos), Il Melangolo, Genova, 1990.

W.F. Otto, *La spirito europeo e la saggezza dell'Oriente* (Spiritul european și înțelepciunea Orientului), Barbarossa, Milano, 1997.

M. Pallottino, *Etruscologia*, Hoepli, Milano, 1984.

M. Pallottino, *Origini e storia primitiva di Roma* (Originile și istoria primitivă a Romei), Rusconi, Milano, 1993.

M. Pani, *La politica in Roma antica* (Politica în Roma antică), La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

C. Pascal, *L'oltretomba dei pagani* (Lumea de dincolo a păgânilor), ECIG, Genova, 1985.

M. Polia, *Il duplice potere di Giano e le sue funzioni* (Puterea dublă a lui Ianus și funcțiile acesteia), în *Excalibur*, nr. 2, Roma, 1978.

M. Polia, *Il Rex e l'Imperium nella Roma delle origini* (Regele și Imperiul în Roma de la origini), în *Excalibur* nr. 3, Roma, 1979.

M. Polia, *Epos ed Ethos. La visione eroico-sacrale della vita nella Grecia antica* (Epos și Ethos. Viziunea eroico-sacră asupra vieții în Grecia antică), în *Caietele din Avallon*, nr. 6, Rimini.

G. Reale, *La saggezza antica* (Înțelepciunea antică), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995.

G. Scheid, *La religione a Roma* (Religia la Roma), Laterza, Bari, 1983.

A. Somigliana, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito* (Monismul indian și monismul grec la Heraclit), CEDAM, Padova, 1991.

M.L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente* (Filozofia greacă antică și Orientul), Il Mulino, Bologna, 1993.

G. Zecchini, *Il pensiero politico romano* (Gândirea politică romană), La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

Religia și cultura celtică

J. De Vries, *I Celti* (Celții), Jaca Book, Milano, 1981.

P.M. Duval, *I Celti* (Celții), BUR Arte, Milano, 1991.

J. Markale, *Il druidismo* (Druidismul), Edizioni Mediterranee, Roma, 1990.

F. Le Roux & C.J. Guyonvarc'h, *I Druidi* (Druizii), ECIG, Genova, 1990.

F. Le Roux & C.J. Guyonvarc'h, *La civiltà celtica* (Civilizația celtică) Il Cavallo Alato, Padova, 1987.

Religia și cultura germanică

G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani* (Zei germanilor), Adelphi, Milano, 1974.

L. Lun, *Mitologia nordica* (Mitologia nordică), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1987.

M. Polia, *Le rune e i simboli* (Runele și simbolurile), Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

M. Polia, *Furor*, Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

M. Polia, *Völuspá*, Il Cerchio-Il Corallo, Rimini-Padova, 1983.

E. They, *Il Ragnarok*, Archè, Milano, 1978.

10. Sincopa tradiției occidentale

Creștinismul de la origini

Acesta este momentul care marchează coborârea.

În cele relatate până acum s-a subliniat ceea ce a avut la Romă semnificația unei forțe centrale în cadrul unei dezvoltări complexe în care influențele eterogene au putut acționa numai în mod fragmentar față de acele forțe omenești din umbră care i-au conferit Romei o fizionomie specifică.

Acea Romă care se emancipase de rădăcinile sale indigene-atlantice și etrusco-pelasgiene; care distrusese rând pe rând marile centre ale civilizației meridionale mai noi; care îi disprețuise pe filozofii greci și-i pusese la index pe pitagoreici; și care, în sfârșit, interzisese bacanalele reacționând împotriva avangărilor divinităților alexandrine (persecutiile din anii 59, 58, 53, 50 și 40 dinainte de Hristos), ei bine, acea Romă – sacră, patriciană și virilă, al celui *jus*, al lui *fas* și al lui *mos* – este supusă într-o măsură din ce în ce mai mare invaziei cultelor asiatiche dezmațate care se infiltrează în ritm rapid în viața Imperiului aducând prejudicii structurii armonioase a acestuia. Și revin aici simbolurile Mamei, multitudinea de divinități mistico-panteiste ale Sudului în formele cele mai false, cât se poate de îndepărtate de limpezimea demetrică de la origini, asociate cu perversitatea obiceiurilor și a celei *virtus romana* și a instituțiilor de tot felul. Avem de a face aici cu un proces de destrămare care sfârșește prin a afecta însăși ideea de imperiu. Conținutul sacru al acestei idei se menține, dar numai ca un simplu simbol purtat de un flux tulbure și haotic, ca un soi de „binecuvântare” care arareori se potrivește cu demnitatea celor cărora le-a fost dată. Din punct de vedere istoric și politic până și reprezentanții imperiului acționează în sens opus celui care ar fi trebuit să însemne apărarea imperiului, reafirmarea acestuia, a unui ordinii sănătoase și organice. În loc să reacționeze, să selecționeze, să strângă laolaltă în centrul Statului elementele supraviețuitoare ale „rasei Romei” pentru a putea ține piept năvalei forțelor din afara Imperiului, Cezarii s-au dedicat unei opere de centralizare absolută și de nivelare. O dată ce Senatul a fost lipsit de autoritate, au fost abolite și deosebirile dintre cetățenii romani – cetățeni latini și masa celorlalți supuși – fiind declarați cu toții cetățeni romani. Și s-a mers pe ideea că un despotism bazat pe dictatura militară asociată cu o structură birocratico-administrativă avea să poată menține unită întreaga ecumenă romană, redusă la o masă dezarticulată și cosmopolită. Niște figuri care avuseseră trăsăturile caracteristice ale străvechii măreții și autorități morale romane, care încarnaseră niște aspecte ale naturii siderale și ale calității „pietrei”, care mai aveau conștiința sensului înțelepciunii și care mai primeau câteodată consacrarea inițiativă – până la împăratul Iulian – toate acestea n-au fost în măsură, în aparițiile lor sporadice, să facă nimic care să împiedice procesul general de decadentă.

Perioada imperială ne arată, în desfășurarea sa, această duplicitate contradictorie: pe de o parte, capătă o formă din ce în ce mai precisă o teologie, o metafizică și o liturgie a suveranității. Continuă să existe niște referiri la o nouă epocă de aur. Fiecare împărat

este aclamat cu *expectate veni*, apariția acestuia are caracterul unui fapt mistic – *adventus augusti* – marcat de niște minuni din însăși ordinea naturii, așa cum niște semne nefaste sunt dovezi ale declinului acestuia. Împăratul este *redditor lucis aeternae* (Costanzo Cloro) și, din nou, *pontifex maximus*; este cel care a primit de la zeul olimpian acea sferă care reprezintă simbolul stăpânirii universale. El poartă coroana ce radiază precum soarele și sceptrul de rege al cerului și legile lui sunt considerate drept sfinte, divine. În Senat, ceremonialul dedicat Împăratului are un caracter liturgic. Imaginea lui este adorată în templele din diferitele provincii și se află în centrul drapelurilor legiunilor în chip de punct de referință suprem al acelei *fides* și al cultului soldaților și ca un simbol al unității Imperiului¹.

Dar acest lucru este ca ceva venit din cer, o rază de lumină în mijlocul unei lucrări diavolești, în care orice patimă, orice act de violență, orice act de cruzime și de trădare se dezlănțuie în proporții mai mult decât omenești, într-un decor din ce în ce mai tragic, mai sângeros și mai jalnic pe măsură ce se înaintează în Împărăția subpământeană în ciuda apariției – de care am pomenit – ici și colo a unor căpetenii pline de vigoare morală care au știut să se impună într-o lume ce se clătina și era pe cale să se prăbușească. Din care motiv trebuia să se ajungă la punctul în care demnitatea imperială a supraviețuit, de fapt, numai ei însăși. Iar Roma i-a rămas credincioasă acestei demnități – s-a agățat aproape cu disperare de ea – într-o lume zgâlțâită de convulsii înfricoșătoare. Dar, de fapt, tronul rămăsese liber.

La toate acestea avea să se adauge acțiunea pusă la cale de creștinism.

Dacă ar fi să ignorăm complexitatea și eterogenitatea elementelor prezente în creștinismul de la origini, ar însemna că ar trebui să ignorăm și antiteza existentă între forțele și *pathosul* ce predominau în creștinism pe de o parte și spiritul roman original pe de alta. Aici – în această parte a operei de față – nu este vorba despre a izola elementele tradiționale prezente în una sau alta dintre civilizațiile istorice; ci este vorba, mai curând, despre a descoperi în ce chip anume și în ce spirit au acționat fluxurile istoriei. Și de a ști dacă prezența unor elemente tradiționale în creștinism (și mai apoi, într-o măsură mai mare, în catolicism) nu poate prejudicia recunoașterea caracterului subversiv propriu fiecăruia din aceste două fluxuri.

În ceea ce privește creștinismul se știe deja ce spiritualitate echivocă se leagă de trunchiul ebraismului, din care s-a ramificat, după cum se știe, despre cultele asiaticе ale decadentei care au înlesnit expansiunea noii credințe dincolo de locul în care a apărut.

În ceea ce privește primul punct, antecedentul imediat al creștinismului nu este ebraismul tradițional, ci profetismul și curentele analoge în care predomină noțiunile de păcat și de ispășire și în care își face loc o formă *desperată* de spiritualitate, în care tipului războinic al lui Mesia – ca urmaș al „Dumnezeului oștirilor“ – îi ia locul acel Mesia, „Fiul Omului“, căruia îi este ursit să fie victimă – cel ce ispășește pentru alții – să fie speranța celor năpăstuiți, obiectul unei dorințe arzătoare, confuze și extatice. După cum se știe, tocmai într-un asemenea mediu – plin de *pathos* – mesianic și devenit pandemic prin predicarea profetică a diferitelor apocalipse – s-a întruchipat figura mistică a lui Iisus Hristos. Și axându-se pe această figură, ca fiind aceea a unui Salvator-Mântuitor și disociindu-se de „Lege“, adică de ortodoxia ebraică, creștinismul primitiv avea să reia niște motive – și nu puține – niște motive tipice spiritului semit, în general, motive despre care am amintit la momentul potrivit: și anume niște motive proprii unui tip uman mahnit, chinuit, niște motive în măsură să creeze un virus antitraditional, opus mai ales unei tradiții ca aceea romană. O dată cu palinismul aceste elemente au fost, într-o anumită măsură, universalizate, aduse în stare să acționeze fără o raportare directă la originile lor.

În ceea ce privește orfismul, acesta a înlesnit în diferitele regiuni ale lumii antice acceptarea creștinismului, nu ca pe străvechea doctrină inițiativă a Misterelor, ci ca pe o profanare a acesteia, solidară cu înaintarea cultelor decadentei mediteraneene. Și aici se întruchipase ideea de „salvare” în sens numai religios și se afirmase idealul unei religii deschise tuturor, străină de orice concepție de rasă, tradiție și castă, religie care se adresa tuturor celor ce nu aveau nici o idee despre rasă, tradiție, castă. În masa acelor oameni și-a făcut simțită prezența – pe lângă acțiunea paralelă a cultelor universale de proveniență orientală – și-a făcut simțită prezența și s-a răspândit din ce în ce mai mult o necesitate confuză – confuză până când a apărut figura întemeietorului creștinismului, fapt care a produs precipitarea catalitică, cristalizarea a ceea ce avea să satureze atmosfera. Și atunci nu a mai fost vorba despre un strat, despre o influență difuză, ci despre o forță bine determinată ce se opunea altei forțe.

Din punct de vedere doctrinar, creștinismul se prezintă ca o formă disperată a dionisismului. Întemeiat în ideea că se va adresa unor oameni devotați, de încredere, el a acționat și asupra părții iraționale a ființei înlocuind căile elevației „eroice”, înțeleaptă și inițiativă, cu elementul fundamental al *credinței* – avântul unui suflet agitat și tulburat profund, avânt îndreptat spre elementul supranatural. Prin sugestiile în legătură cu apropiata instaurare a Împărăției Cerurilor, prin imaginile în legătură cu o alternativă a mântuirii eterne sau a damnațiunii eterne, creștinismul de la origini a fost în măsură să exacerbeze criza unui anumit tip uman și să potențeze elanul credinței până la dobândirea mântuirii, problematice, cu prețul răstignirii lui Iisus Hristos. Dacă în simbolul lui Hristos se regăsesc niște urme ale unei scheme misterioase, cu referiri la orfism și la niște curente mistice asemănătoare, o caracteristică a noii religii este aceea că ea folosește o asemenea schemă nu pe un plan inițiativ, ci pe un plan al sentimentului – sentiment mistic și cât se poate de neclar – drept care se poate spune, dintr-un anumit punct de vedere, că o dată cu creștinismul zeul a devenit om. Și nu mai avem de a face aici nici cu o religie pură a Legii – așa ca în cazul ebraismului ortodox – și nici cu un Mister inițiativ, ci cu ceva intermediar, un surogat al celui de al doilea în formularea potrivită pentru sus-amintitul tip de individ devotat care a simțit că este scos din condiția sa umilă, s-a simțit mântuit prin „grația” pandemică, animat de o nouă speranță, s-a simțit îndreptățit, scăpat de lume, de păcatul cărnii și de moarte². Toate acestea au reprezentat niște lucruri cu totul străine spiritului roman și clasic ba chiar și în general indo-european. Din punct de vedere istoric, acestea au însemnat predominarea *pathosului* asupra *ethosului*, a acelei echivoce doctrine a mântuirii căreia i s-au opus dintotdeauna măreția patriciatului sacral roman, stilul auster al juriștilor, al Conducătorilor și înțelepților păgâni. Zeul cel Mare n-a mai reprezentat simbolul unei esențe lipsită de pasiune și de capacitatea de a se schimba care se distanțează de tot ceea ce este numai omenesc și nici n-a fost numai Zeul patricienilor, cel care se invocă stând în picioare, a cărui imagine se afla în fruntea legiunilor și se încarna în învingător; pe primul plan se afla o figură care în „pasiunea” sa relua în cuvinte exclusiviste („Nimeni nu ajunge la Tatăl Ceresc decât prin mine”; „Eu sunt calea, adevărul, viața”) motivul pelagico-dionisiac al zeilor sacrificați, al zeilor care mureau și înviau în umbra Mamelor-Celor-Mari³. Însuși mitul nașterii Sfintei Fecioare este pătruns de o influență asemănătoare și amintește de acele zeițe care, la fel ca Gaia lui Hesiod, zămislesc fără partener și în legătură cu acest lucru este semnificativ rolul important pe care l-a avut în desfășurarea creștinismului cultul „Mamei lui Dumnezeu”, cultul „Fecioarei divine”. În catolicism, Maria – „Mama lui Dumnezeu” – este regină ingerilor, a tuturor sfinților, regina lumii și chiar a tărâmului subpământean; mai este

considerată și drept mama adoptivă a tuturor oamenilor, drept „Regină a lumii”, „cea care împarte grația divină”; aceste cuvinte – care desemnează rolul efectiv al Mariei în mitul evangheliilor lui Marcu, Luca și Matei – repetă în mod disproporționat atributele Mamei divine și suverane din Sudul pre-îndo-european⁴. De fapt, dacă creștinismul este în mod esențial o religie a lui Hristos, mai mult decât a Tatălui Ceresc, în această religie reprezentările fie ale pruncului Iisus ca și cele ale trupului răstignit al acestuia în brațele mamei divinizate amintesc, fără doar și poate, de reprezentările din cultele Mediteranei orientale⁵ scoțând în evidență o antiteză în ceea ce privește idealul divinităților pur olimpice, lipsite de pasiune, disociate de elementul teluric-matern. Simbolul ce avea să devină cel al Bisericii a fost tocmai cel al Mamei (a se înțelege Mama-Biserică). Iar ca religiozitate în sens elevat a fost concepută imaginea unui suflet care se roagă, imploră în fața Crucifixului⁶, suflet conștient de faptul că este nedemn, păcătos și neputincios. Ura creștinismului de la începuturi împotriva oricărei forme de spiritualitate virilă, stigmatizarea din partea acestei religii a tot ceea ce putea înlesni o depășire activă a condiției umane – ca fiind o nebunie și un păcat de trufie – exprimă în mod clar o neînțelegere a simbolului de „eroic”. Potențialul pe care noua credință a fost în măsură să-l creeze pentru cei care percepeau misterul puternic al lui Hristos, al Mântuitorului, și care au luat din acesta puterea necesară unei frenezii a martiriului, nu a împiedicat faptul ca venirea la putere a creștinismului să reprezinte o cădere; dat fiind că o dată cu creștinismul s-a efectuat, în ansamblu, o formă specială de devirilizare proprie ciclurilor de tip lunar-sacerdotal.

Și în morala creștină rolul jucat de influențele meridionale și nonariene este cât se poate de vizibil. Faptul că avem de a face cu un Dumnezeu și nu cu niște zeițe, că nu se recunoaște în mod spiritual nici o deosebire între individ și individ și că se alege iubirea drept principiu suprem sunt, toate acestea, lucruri mai puțin importante. Această egalitate îi aparținea în mod esențial unei concepții generale a cărei variantă era acel „drept natural” care găsisese modalitatea de a se infiltra în dreptul roman al decadentei; iar individul, tocmai în funcția antitetică în raport cu idealul eroic al personalității a știut să se diferențieze de alții luându-și o formă anume pentru a-și câștiga un loc într-o ordine ierarhică. Astfel că, practic vorbind, egalitarismul creștin, cu principiile sale de înfrățire, de iubire, de comunitate a sfârșit prin a constitui baza mistico-religioasă a unui ideal social opus ideii pure române. Locul *universalității* – care este adevărată numai în funcție de un vârf ierarhic care nu anulează, ci implică și statuează deosebirea – fusese luat, în realitate, de idealul *colectivității* ce se reafirma în același simbol al trupului lui Hristos, dar care conținea, în germene, o influență regresivă și involutivă ulterioară pe care catolicismul însuși, în ciuda romanizării sale, nu a știut și nu a vrut s-o depășească în întregime.

Se dorește a se pune în valoare creștinismul ca doctrină, pentru ideea de supranatural și pentru dualismul pe care această religie le-a afirmat. Dar aici avem de a face cu un caz tipic de acțiune deosebită care poate să-și exercite unul și același principiu în conformitate cu funcția ce se adoptă. Dualismul creștin își trage originea, în mod esențial, din dualismul propriu spiritului semit și acționează în mod cu totul opus celui care, în viziunea doctrinei celor două naturi, a constituit, așa cum s-a văzut, baza oricărei înfăptuirii a omenirii tradiționale. În creștinismul de la începuturi opoziția rigidă dintre ordinea supranaturală și cea naturală poate să fi avut o justificare pragmatică, legată de conjunctura istorică deosebită și cea existențială a unui tip uman anume. Dar un astfel de dualism se deosebește cu mult de cel tradițional dat fiind că nu este subordonat unui principiu superior, unui adevăr superior, dat fiind că nu trebuie să revendice un caracter absolut și ontologic,

ci unul relativ și funcțional. Cele două ordini, naturală și supranaturală, precum și distanța care le separă, sunt supuse procesului ipostazierii în măsură să prejudicieze orice contact real și activ. Drept care, în ceea ce-l privește pe individ (și aici este vorba despre acțiunea simultană dintr-o temă ebraică) se conturează noțiunea de „creatură”, ținută de Dumnezeu – în chip de „creator” și ființă personală – la o distanță notabilă; distanță cu atât mai mare cu cât reprezintă, în viziunea ebraică, ideea „păcatului originar”. Din acest dualism derivă, în mod deosebit, faptul de a se imagina în formă pasivă noțiunile de „grație divină”, „alegere” și „mântuire” ca pe niște manifestări ale unor influențe suprasensibile, iar neînțelegerea, necunoașterea despre care am amintit sunt puse în corelație adeseori cu o aversiune față de orice posibilitate „eroică” a individului, cu contraponderea acesteia: umilința, teama de Dumnezeu, mortificarea, rugăciunea. Preceptul din Evanghелиi care se referă la violență, care violență poate fi folosită și în cazul porții Cerurilor, precum și reluarea aceluiași dicton al lui David „Voi sunteți niște zei” aparțin elementelor care, practic vorbind, n-au avut prea mare influență asupra *pathosului* ce a predominat în creștinismul de la începuturi. Dar și în cazul creștinismului este un fapt evident acela că au fost transpuse pe plan universal și au fost ridicate în slavă calea, adevărul și atitudinea care i se potrivesc numai unui tip uman inferior sau acelor straturi inferioare ale unei societăți pentru care au fost concepute formele exotice ale Tradiției: fapt care reprezintă unul din semnele caracteristice ale climatului „epocii obscure”, a celui *kali-yuga*.

Toate acestea, în ceea ce privește legăturile omului cu elementul divin. Cea de a doua consecință a dualismului creștin a fost pângărirea naturii și nerecunoașterea faptului că aceasta ar putea fi animată. Acel „supranaturalism” creștin a acționat în așa fel încât miturile antichității să nu mai fie înțelese nicicând. Natura încetează a mai fi ceva viu și este respinsă și catalogată drept un element „păgân”, acea accepție magico-simbolică a acestei naturi care stătea la baza științelor sacerdotale, care științe, după triumful creștinismului au intrat într-un proces rapid de degenerescență, cu excepția unei reminiscențe fără vlagă a unei tradiții catolice a riturilor. Natura a devenit un lucru ciudat, dacă nu chiar un lucru diabolic. Și acest lucru a fost, încă o dată, drept bază pentru constituirea unei asceze de tip monastic, mortificator, potrivnic lumii și vieții, o asceză tipic creștină, cu desăvârșire antitetice în modalitatea de a se percepe elementul clasic și roman.

Cea de a treia consecință se referă la domeniul politic. Principiile potrivit cărora „Stăpânirea mea nu se află pe această lume” și „Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” atacau în mod direct conceptul suveranității tradiționale și acea unitate a celor două puteri, unitate ce se reconstituise, în mod formal, în Roma imperială. După Hristos – afirma papa Gelasiu I – nici un om nu mai poate fi rege sau sacerdot; unitatea dintre *sacerdotium* și *regnum*, revendicată de un monarh este o înșelătorie diabolică, o contrafacere a regalității sacrale adevărate care i se cuvine numai lui Hristos⁷. Tocmai în această problemă opoziția dintre ideea creștină și cea romană s-a transformat într-un conflict deschis. Pe vremea în care s-a dezvoltat creștinismul, *Pantheonul* roman se prezenta într-o asemenea condiție încât ar fi putut primi și pe Mântuitorul creștin în chip de reprezentant al unui cult deosebit rezultat din schisma ebraismului. Așa cum s-a mai spus, universalității imperiale îi era caracteristică desfășurarea unei acțiuni unificatoare și având drept scop realizarea ordinii, acțiune realizată dincolo de orice cult deosebit. Dar era nevoie de un act care să fi dovedit o *fides* mai presus de orice ordine care să se raporteze la principiul celui ce încarna valorile supreme – la reprezentantul Imperiului, la August. Iar creștinii au refuzat să săvârșească tocmai acest act – ritualul jertfei aduse simbolului imperial – declarându-l incompatibil

cu credința lor; și tocmai din acest motiv s-a înregistrat o întreagă epidemie de martiri care în ochii magistratului roman trebuie să fi apărut drept curată nebunie.

Dar prin toate acestea se dezvăluia noua credință. Își făcea simțită prezența o nouă universalitate – opusă celeilalte – bazată pe ruperea dualității. Concepția ierarhică tradițională – potrivit căreia orice putere deriva dintr-o altă putere și dualitatea se bucura de o aprobare supranaturală și avea o valoare religioasă – era atacată la baza sa. În această lume a păcatului nu este loc decât pentru o *civitas diaboli*; acea *civitas Dei* Statul divin se află pe un plan izolat și se manifestă prin unitatea celor pe care o dorință arzătoare și confuză îi trinite în lumea de dincolo, a celor care, în calitate de creștini, îl au drept călăuză pe Hristos și așteaptă sosirea zilei-celei-de-pe-urmă. Iar acolo unde această idee nu și-a găsit rezolvarea într-un virus distrugător, acolo unde i s-a dat Cezarului „Ceea ce trebuia dat Cezarului”, acolo acea *fides* s-a dovedit a fi pângărită și laicizată; drept care acea *fides* nu mai avut decât valoarea unei obediențe față de o simplă putere temporală. Astfel că dictonul păolin potrivit căruia „orice putere vine de la Dumnezeu” avea să-și piardă orice semnificație.

Așadar dacă creștinismul și-a afirmat principiul spiritual și supranatural, acest principiu trebuia să acționeze, istoricește vorbind, în sensul unei disocieri, dacă nu chiar al unei distrugerii. Creștinismul nu a reprezentat ceva în măsură să stârnească interesul pentru ceea ce în romanitate se materializase și mai apoi se destrămase, ci a reprezentat ceva eterogen, un flux deosebit îndreptat împotriva a ceea ce la Roma nu mai era roman și împotriva acelor forțe pe care Lumina Nordului reușise să le țină în frâu vreme de un ciclu întreg. Acest creștinism a fost în măsură să rupă ultimele legături existente și să accelereze sfârșitul unei mari tradiții. Și nu pe nedrept un Rutilius Namanziano i-a pus în aceeași oală pe evrei și pe creștini, dat fiind că și unii și alții erau ostili autorității Romei, dat fiind că cei dintâi răspândiseră – dincolo de hotarele Iudeii subjugate de legiunile romane – răspândiseră printre locuitorii Urbei o ciumă fatală – *excisae pestis contagia* – iar ceilalți răspândiseră o otravă având drept scop uciderea fie a spiritului fie a trupului – *tunc mutabantur corpora, nunc animi*⁸.

Cel ce ține seama de considerațiile enigmatice ale simbolurilor, nu are cum să nu fie impresionat de rolul pe care l-a avut măgarul în mitul lui Iisus. Măgarul, nu numai că figurează alături de nașterea lui Iisus, dar acest măgar le înlesnește fuga Fecioarei și pruncului divin, după cum același măgar îl poartă pe Iisus în intrarea sa triumfală în Ierusalim. Același măgar care este un simbol tradițional al unei puteri „subpământene” de corupție, de desfrâu. În Egiptul antic era animalul lui Set, animal care încarna tocmai o asemenea putere, avea un caracter antisolar și era pus în corelație cu „fiii revoltei neputincioase”; iar în India măgarul era animalul de călărie al lui Mudevî, care reprezintă ipostaza subpământeană a divinității feminine; iar în mitul elenic, așa cum s-a văzut, măgarul este animalul simbolic care în câmpia Lete roade încontinuu frânghia-lucrarea lui Oknos – și este în corelație cu divinitatea ctonico-infernală feminină Hecate⁹.

Așa se face că acest simbol ar putea fi și un semn tainic al puterii care a fost asociată cu creștinismul de la origini și cărei puteri i-a datorat, în parte, această religie triumful său; este acea putere care ia naștere și se manifestă în mod activ acolo unde ceea ce într-o structură tradițională îi corespunde principiului acelui „*cosmos* – tot organizat – se clatină, se destramă, putere ce supraviețuiește vigorii originare. De fapt instaurarea creștinismului nu ar fi fost cu putință dacă posibilitățile vitale ale ciclului eroic roman nu ar fi fost epuizate, dacă acea „rasă a Romei” nu ar fi fost doborâtă atât în ceea ce privește spiritul cât și în ceea ce-i privește pe oamenii ei (și o contraperformanță, ca să spunem așa, în acest sens a fost eșuarea încercării de restaurare făcută de Împăratul Iulian); și

dacă nu ar fi fost ofensate tradițiile vremurilor străvechi și dacă în condițiile unui haos etnic și ale unei destrămări cosmopolite simbolul imperial nu ar fi fost dezonorat, dat fiind că – așa cum s-a mai spus – ajunsese să reprezinte un simplu element ce supraviețuia într-o lume a ruinelor.

BIBLIOGRAFIE

- F. Altheim, *Il dio invitto* (Zeul invincibil), Feltrinelli, Milano, 1960.
- S.G.F. Brandon, *Il processo a Gesù* (Judecata lui Iisus), Edizioni di Comunità, Milano, 1974.
- S.G.F. Brandon, *Gesù e gli Zeloti* (Iisus și Zeleții), Rizzoli, Milano.
- J. Carmichael, *La morte di Gesù* (Moartea lui Iisus), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1971.
- J.H. Charlesworth, *Gesù e la comunità di Qumran* (Iisus și comunitatea din Qumran), Piemme, Casale Monferrato, 1997.
- M. Craveri, *La vita di Gesù* (Viața lui Iisus), Feltrinelli, Milano, 1966.
- N. D'Anna, *Il Neoplatonismo* (Neoplatonismul), Il Cerchio, Rimini, 1988.
- Dionis Areopagitul, *Tutte le opere* (Toate operele), Rusconi, Milano, 1997.
- A. Duncan, *Cristianità celtica* (Creștinătatea celtică), Mondadori, Milano, 1997.
- R.H. Eisenman & M. Wise, *Manoscritti segreti di Qumran* (Manuscrisele secrete din Qumran), Piemme, Casale Monferrato, 1994.
- P. Galiano, *L'Impero di Roma e il cristianesimo* (Imperiul roman și creștinismul), în *Excalibur*, nr. 3, Roma, 1979.
- P. Galiano, *Cristianesimo e religioni non cristiane* (Creștinismul și religiile non creștine), în *Excalibur*, nr. 0, Roma, 1976.
- N. Gatta, *Giuliano Imperatore* (Împăratul Iulian), Edizioni di Ar, Padova, 1995.
- L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei* (Legendele evreilor), Adelphi, Milano, 1995.
- R. Guénon, *Sull'esoterismo cristiano* (Despre ezoterismul creștin), Luni, Milano, 1995.
- C. Guignebert, *Gesù* (Iisus), Einaudi, Torino, 1950.
- C. Guignebert, *Il cristianesimo antico* (Creștinismul antic), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1973.
- P. Hadot, *La fine del paganesimo* (Sfârșitul păgânismului), în H.C. Puech *Storia delle religioni* (Istoria religiilor), Laterza, Bari, 1974, vol. IV.
- G. Limentani, *Gli uomini del libro* (Oamenii cărții), Adelphi, Milano, 1995.
- A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa* (Evanghelia și Biserica), Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1975.
- G. Monastra, *Lo „Yin-Yang“ tra le insegne dell'Impero romano?* („Yin-Yang“ printre însemnele Imperiului roman?, în *Futuro Presente*, nr. 8, Perugia, 1996.
- E. Pagels, *I vangeli gnostici* (Evangheliile gnostice), Mondadori, Milano, 1981.
- E. Pagels, *Satana e i suoi angeli* (Satan și îngerii săi), Mondadori, Milano, 1998.
- M. Polia, *Propaideia Christou. Il Cristo e le religioni* (Propaideia Christou. Hristos și religiile), în *Caietele din Avallon*, nr. 4, Rimini, 1983.
- M. Poliakov, *I Samaritani* (Samaritenii), La Nuova Italia, Firenze, 1994.
- F. Ruggiero, *La follia dei cristiani* (Nebunia creștinilor), Il Saggiatore, Milano, 1992.
- M. Smith, *Il Vangelo segreto* (Evanghelia secretă), Mursia, Milano, 1977.
- M. Smith, *Gesù mago* (Iisus vrăjitorul), Gremese, Roma, 1990.

11. Strămutarea Imperiului. Evul Mediu ghibelin

Puterea tradiției care i-a creat chipul Romei s-a revelat față de creștinism în faptul că dacă noua credință a reușit să răstoarne civilizația antică, această nouă credință nu a reușit să cucerească realmente lumea occidentală în calitate de creștinism pur; în faptul că acolo unde această credință a ajuns la o oarecare măreție, aceasta nu s-a realizat decât trădându-se întrucâtva pe sine; și a putut s-o facă mai mult datorită elementelor preluate de la tradiția opusă – elementele romane și clasice precreștine – decât datorită elementului creștin în forma sa originală.

În realitate, creștinismul l-a „convertit“ numai pe din afară pe omul lumii occidentale; creștinismul a reprezentat „credința“ acestui om în sensul cel mai abstract, în timp ce viața acestuia a continuat să asculte de niște forme mai mult sau mai puțin materializate ale tradiției potrivnice a acțiunii și, mai târziu, în Evul Mediu, să asculte de un *ethos* care, încă o dată, purta pecetea spiritului arian nordic. În mod teoretic, Occidentul a acceptat creștinismul, iar faptul că Europa a putut să accepte pe această cale atâtea și atâtea motive legate de concepția ebraică și levantină a vieții este un lucru de natură să-l facă, încă o dată, pe istoric să se mire strașnic; pentru că, practic vorbind, Occidentul a rămas păgân. Așadar, rezultatul a fost ceva hibrid. Și în forma sa atenuată și catolică romanizată credința creștină a reprezentat o obstrucție, care i-a luat omului lumii occidentale posibilitatea de a-și integra modul de a fi autentic și care nu putea fi oprit de a se integra prin intermediul unei concepții ce i se potriveau în legătură cu elementul sacru și a legăturilor cu acesta din urmă. Iar creștinismul, la rândul său a fost împiedicat – tocmai de acest mod de a fi al individului – să constituie Occidentul, în mod pozitiv, într-o tradiție de tip opus, adică sacerdotal-religios, conformă cu idealurile acelei Ecclesia de la origini, cu *pathosul* evanghelic și cu simbolul trupului mistic al lui Hristos. În cele ce urmează vom examina mai îndeaproape efectele acestei duble antiteze de pe parcursul istoriei Occidentului. Aceasta reprezintă un factor important în procesele care conduc până la lumea modernă propriu-zisă.

Și totuși, într-un ciclu determinat, ideea creștină, potrivit acelor concepte ale sale în care ieșea în evidență elementul supranatural a părut a fi absorbită de ideea romană în niște forme care să reînălțe până la o autoritate morală deosebită însăși ideea de imperiu a cărei tradiție din centrul constituit de „orașul etern“ decăzuse deja. Acesta a fost ciclul bizantin, ciclul Imperiului Roman de Răsărit. Dar aici, istoricește vorbind, s-a repetat în mare măsură ceea ce se înregistrase în ultima perioadă a Imperiului. În mod teoretic, ideea bizantină de imperiu prezintă un înalt grad de tradiționalism. Aici se afirmă conceptul aceluia βασιλεύς αὐτοκράτωρ; conceptul stăpânitorului sacral a cărui autoritate vine „de sus“ și a cărui lege – imaginea celei divine – are un drept universal și autorității acestui stăpânitor i se supune însuși clerul, dat fiind că el imprimă linia călăuzitoare a lucrurilor fie temporale fie spirituale. De asemenea se afirma aici ideea acelor ρωμαίοι a „Romanilor“, ca o unitate a acestora pe care binecuvântarea, aprobarea de a face parte din ecumena romano-creștină îi înalță la o autoritate morală ce se află mai presus de oricare alta. Încă o dată, Imperiul este *sacrum*, iar acea *pax* a sa are o semnificație suprapământeană. Dar toate acestea au rămas – mai mult decât în decadența romană – au rămas un simbol purtat de forțele haotice și tulburi, dat fiind că substanța etnică a purtat – mai mult ca în precedentul ciclu imperial

roman – a purtat pecetea demonismului, a anarhiei, a principiului de agitație neconținută propriu lumii elenico-orientale dezmembrate și crepusculare. Și aici despotismul și o structură centralizată birocratico-administrativă s-au legănat în iluzia de a atinge acea țintă ce putea fi atinsă de autoritatea spirituală a unor reprezentanți demni ai rasei acelor „romani”. Și aici forțele oarbe ale nimicirii ar fi putut avea sorți de izbândă, dar Bizanțul a reușit să se mențină ca o realitate politică aproape un mileniu. Iar în ceea ce privește ideea romano-creștină bizantină nu au mai rămas decât niște ecouri care au fost absorbite pe de o parte de popoarele slave, iar pe de altă parte s-au contopit cu ideea reluată de Evul Mediu ghibelin.

Pentru a putea urmări evoluția forțelor hotărâtoare pentru Occident se cuvine să facem aici câteva scurte considerații în legătură cu catolicismul. Catolicismul s-a întruchipat prin îndreptarea unor aspecte extremiste ale creștinismului începuturilor, prin organizarea unui *corpus* ritual, dogmatic, și simbolic dincolo de simplul element mistic-mântuitor, prin absorbirea și adaptarea unor elemente fie doctrinare fie organizatorice luate din romanitate și din civilizația clasică în general. Așa se face că religia catolică prezintă uneori niște trăsături caracteristice „tradiționale” dar care nu trebuie să fie judecate drept echivoce; drept care ceea ce în catolicism are un caracter cu adevărat tradițional este destul de puțin creștin, iar ceea ce în catolicism este creștin este prea puțin tradițional. Istoriceste vorbind, în ciuda tuturor eforturilor depuse pentru a se împăca elementele eterogene și contradictorii¹, în ciuda acelei operații de absorbire și de adaptare, catolicismul trădează mereu spiritul civilizației lunar-sacerdotale în măsură să continue, în altă formă, acțiunea antagonistă a influențelor Sudului cărora le-a pus la dispoziție organizarea propriu-zisă cu Biserica și cu ierarhiile acesteia.

Aceste lucruri se dezvăluie în mod clar dacă se cercetează evoluția principiului autorității revendicat tocmai de Biserică. În primele secole ale Imperiului creștinat și în perioada bizantină, Biserica apare ca fiind subordonată autorității imperiale, drept care în conciliul episcopii îi lăsa ultimul cuvânt principelui și aceasta nu numai în materie de disciplină, ci și în materie de dogmă. Dar mai apoi se trece în mod treptat la ideea egalității celor două puteri, cea a Bisericii și cea a Imperiului; astfel încât și una și cealaltă din cele două instituții apar ca posedând fiecare o autoritate și o destinație supranaturală și ca având o origine divină. Mergând mai departe în timp, constatăm că dacă în idealul carolingian a continuat să existe principiul potrivit căruia regele avea autoritate și asupra clerului nu numai asupra poporului, iar prin porunca divină regele trebuia să aibă grijă ca Biserica să-și îndeplinească funcția și misiunea sa dat fiind faptul că regele nu numai că era investit și cu simbolurile proprii consacării sacerdotale dar prin demnitatea sa avea și autoritatea și dreptul de a-i destitui sau a-i exila pe acei clerici ce se dovedeau nedemni de funcția lor – monarhul având, după spusele lui Catwulf, calitatea de rege-sacerdot potrivit rânduiei lui Melchisedek, în timp ce episcopul, preotul, este numai locțiitorul lui Hristos²; așadar spuneam că dacă s-a menținut această înaltă și străveche tradiție, pe de altă parte se sfârșește prin a se admite ideea că autoritatea supremă regală poate fi comparată cu trupul, iar autoritatea sacerdotală cu sufletul; în acest fel se renunța, implicit, și la ideea de egalitate a celor două puteri și se pregătea o inversare efectivă a raporturilor.

În realitate, dacă sufletul reprezintă în orice ființă rațională principiul care hotărăște în legătură cu tot ceea ce trupul va executa, atunci am putea, oare, concepe că cei ce admiteau că aveau autoritate numai asupra lucrurilor din trupul social nu aveau datoria de a se supune Bisericii căreia îi recunoșteau dreptul exclusiv asupra sufletelor și a orientării acestora? Astfel că Biserica a trebuit până la urmă să conteste și să considere drept ceva mai puțin grav decât o erezie și de o prevaricațiune a mândriei omenești doctrina naturii și a descendenței divine a regalității, iar în principie să vadă un laic egal cu toți ceilalți oameni în fața lui Dumnezeu

și a Bisericii, un simplu funcționar investit ca atare de individ, potrivit dreptului natural, pentru a-l domina pe individ, care funcționar trebuia să primească de la superiorii săi ecleziaști toate cele necesare pentru ca guvernarea sa să nu fie una asemănătoare acelei *civitas diabolica*. În persoana lui Bonifaciu VIII, care nu avea să ezite să urce pe tronul lui Constantin cu spada în mână, cu coroana și cu sceptrul și să declare: „Eu sunt Cezar, eu sunt Împăratul” avem întruchiparea concluziei logice a unei răsturnări de situație în sens teocratic-meridional, drept care se sfârșește prin a se încredința sacerdotului amândouă spadele evanghelice – cea spirituală și cea temporală – iar Imperiul este considerat doar un simplu *beneficium* conferit de Papa unei persoane oarecare, pentru care lucru această persoană va trebui să-i fie vasală Bisericii și să-i datoreze aceeași obediență pe care i-o datora feudalul suzeranului său. Dar dat fiind că spiritualitatea pe care șeful bisericii romane o putea încarna înămintă, în esență, cea a „slujitorilor lui Dumnezeu”, în acest fel aceste răsturnări de situație, guelfe, departe de a însemna restaurarea unității primordiale și solare a puterii vorbesc despre faptul că Roma era deja pierdută, lipsită de tradiția sa străveche și că în lumea europeană reprezenta de acum principiul opus, acela al dominației adevărului Sudului. În dezordinea ce era pe cale să se producă până și în simboluri, Biserica – ce-și aroga pe de o parte față de Imperiu simbolul Soarelui opus Lunii – era, pe de altă parte, aceea care folosea pentru sine simbolul Mamei și-l considera pe Împărat drept un fiu al ei; drept care, o dată cu idealul guelf de supremație se înregistrează o întoarcere la vechea viziune ginecocratică și anume la autoritatea, superioritatea și dreptul la stăpânirea spirituală a principiului matern asupra bărbatului legat de realitatea temporală și caducă.

În acest fel s-a efectuat o transferare. Ideea romană a fost reluată de niște popoare de descendență direct nordică pe care migrația popoarelor le împinsese până în aria civilizației romane. Avem de a face cu elementul germanic care acum îi va lua apărarea ideii de imperiu împotriva Bisericii; și acesta va trezi la viață acea putere dătătoare de formă a străvechii *romanitas*. Fapt care va determina nașterea Sfântului Imperiu Roman și a civilizației feudale. Acestea sunt ultimele două mari apariții tradiționale pe care le-a cunoscut Occidentul.

În ceea ce-i privește pe germani, aceștia în vremea lui Tacit au apărut drept niște ramuri asemănătoare în general celei ahee, paleo-iranică, paleo-romană și ariană nordică și care se aflau, în mai multe privințe, începând cu cea rasială, într-un stadiu de puritate „preistorică”. Astfel încât aceste neamuri – devenite mai apoi goți, longobarzi, burgunzi și franci – care pe de o parte au cunoscut niște structuri juridico-administrative, iar pe de alta s-au destrămat în niște forme „afroditice” de rafinament hedonist-citadin, de intelectualism, de estetism, de desfrâu cosmopolit care nu însemna altceva decât decadentă, ei bine aceste neamuri au putut apărea drept unele „barbare”. Dar formele necioplite ale obiceiurilor lor exprimau o existență alcătuită din principii de onoare, de fidelitate și de mândrie. Și tocmai acest element „barbar” reprezenta forța vitală, iar lipsa acesteia s-a dovedit a fi una din principalele cauze ale decadenței romane și bizantine.

Dar faptul că germanii au fost niște „popoare tinere” reprezintă una din greșelile unei păreri la care s-a oprit ideea cu privire la lumea antichității celei mai îndepărtate; acele popoare nu erau tinere decât raportate la tinerețea proprie a ceea ce păstrează, încă, o legătură cu originile. De fapt, aceste neamuri descindeau dintr-o tulpină, din niște strămoși care părăsiseră printre ultimii locurile arctice și care fuseseră ferite de amestecurile cu alte neamuri și de denaturările suferite de popoarele înrudite care își părăsiseră locurile de baștină cu mult timp înainte, așa ca în cazul ramurilor paleo-indo-europene ce se stabiliseră în vremurile preistorice în spațiul mediteranean.

Astfel că popoarele nordico-germanice în afară de acel *ethos* al lor păstrau în miturile lor urmele unei tradiții ce-și trăgea originea direct din tradiția primordială. Faptul că aceste

popoare, în perioada în care au apărut pe scena marii istorii europene drept niște forțe determinante, aproape că-și pierduseră amintirea propriei lor origini și că tradiția lor se păstrase doar sub forma unor reminiscențe incomplete adesea denaturate și sălbăticită, acest fapt nu le-a împiedicat pe popoarele respective să aibă drept moștenire de preț acea potențialitate și acea viziune înăscută asupra lumii din care se dezvoltă ciclurile „eroice“.

Fapt e că mitul *Eddelor* cunoaște fie soarta acestor migrațiuni fie voința eroică ce se opune acestui val. În părțile cele mai vechi ale acestui mit se păstrează amintirea unui îngheț care le oprește pe cele *douăsprezece* „fluxuri“ ce plecau din centrul primordial, luminos și înfocat al aceluși Muspelsheim situat la „capătul lumii“; centru care îi corespunde lui Airyanem-vaējō – ținutul hiperborean iranic – și insulei-ce-radiază, din Nord, a hindușilor, precum și altor reprezentări ale locului „epocii de aur“⁴. În afară de aceasta, se vorbește despre „Insula Verde“⁵ care plutește deasupra abisului, înconjurată de apele oceanului și aici s-ar manifesta, chipurile, principiul căderii și al vremurilor întunecate și tragice, aceasta deoarece curentul cald al aceluși Muspelsheim (apele, în această orânduială a miturilor tradiționale, reprezintă puterea care le dă viață oamenilor și semințiilor) l-a înfruntat pe curentul rece Huergehmīr; și așa cum în *Avesta* iarna rece și întunecată care a pustiit ținutul Airyanem-vaējō a fost imaginată drept lucrarea vrăjmașului îndreptată împotriva creației luminoase, tot așa acest mit al *Eddelor* poate fi o aluzie la schimbarea în rău care avea să se petreacă în cazul noului ciclu; aceasta deoarece și mitul pomenește de o seminție de giganti și de ființe elementare telurice, niște creaturi trezite din somnul de gheață de către un curent cald, creaturi împotriva cărora vor lupta divinitățile Asen.

În *Edde* întâlnim de asemenea tema celor patru vârste ale omenirii, tema cunoscută sub numele de *ragnarök* sau *ragna-rökr* – „soarta“ sau „amurgul“ zeilor. Această temă este iminentă într-o lume a luptelor, dominată de acum de dualitate. Din punct de vedere ezoteric, acest „amurg“ îi privește pe zei numai într-un mod metaforic; este vorba aici mai curând despre un amurg al zeilor în conștiința omenească, despre omul, individul, care îi pierde în mod treptat pe zei, adică posibilitatea unui contact cu aceștia. Și totuși un asemenea destin poate fi evitat atât timp cât poate fi menținut în stare pură acel element primordial și simbolic – ce stătuse la baza sălașului originar din Asgard, „sălașul eroilor“, sala cu cele *douăsprezece* tronuri ale lui Odin – și anume elementul *aur*. Dar acest aur ce putea reprezenta începutul unei mântuiri atât timp cât nu era atins de mâna omului a intrat în cele din urmă pe mâna lui Alberic, regele ce domnea peste ființele subpământene, care ființe – într-o variantă mai târzie a mitului – aveau să fie Nibelungii. În aceasta se poate percepe ecoul a ceea ce în alte tradiții anunță sosirea epocii bronzului, ciclul prevaricațiunii titanico-prometeice ce nu este, poate, lipsit de legătură cu o involuție magică în sens inferior a cultelor precedente⁶.

În partea opusă se află lumea acelor divinități Asen, divinități nordico-germanice care încarnează principiul uranic-ceresc în ipostaza sa războinică. Avem de a face aici cu Donnar-Thor, cel ce i-a răpus pe Thum și Hymir, „cel mai tare dintre cei tari“, „irezistibilul“, „cel ce are leac împotriva fricii“, a cărui armă înfricoșătoare – ciocanul cu două capete, Mjölmir – este o variantă a acelei simbolice hiperboreene securi cu două vârfuri și este și un semn al puterii-fulger proprie zeilor uranico-cerești din ciclul arian. Iar Wodan-Odin este acela care înlesnește victoria și cel care stăpânește înțelepciunea, cel care cunoaște formulele omnipotente a căror taină nu se dezvăluie nimănui, nici măcar unei femei – fie ea și fiică de rege – Wodan-Odin este Vulturul, cel ce-i găzduiește pe eroii pe care Walkiriile îi alege pe câmpul de luptă pentru ca Odin să-i facă să devină fiii săi⁷; este cel ce le conferă nobililor „ceva din acel spirit care viețuiește și nu pierde nici atunci când trupul se descompune în pământ“⁸; și de la care își revendicau obârșia stirpele regale. Iar Tyr-Tiuuz mai este și zeul luptelor și în același

timp zeul zilei, al cerului pe care strălucește lumina soarelui, zeu de care se leagă runa Y care trimite la semnul străvechi, nord-atlantic, al „omului universal, cel cu brațele ridicate“⁹.

Un motiv al ciclurilor „eroice“ apare și în saga care se referă la stirpea acelor Wölsungen, născuți din împreunarea unui zeu cu o pământeană. Dintr-o asemenea împreunare se va naște, de altfel, și Sigmund, care va pune stăpânire pe spada împlântată în Copacul divin; și mai apoi eroul Sigurd-Siegfried care va pune stăpânire pe aurul Nibelungilor, îl va ucide pe balaurul Fafnir – care nu este altceva decât o variantă a șarpelui Nidhög – care prin faptul că roade rădăcinile copacului divin Yggdrasil (a cărui cădere va însemna și căderea zeilor) personifică puterea obscură a decadentei. Dacă până la urmă Sigurd este ucis mișelește, iar aurul este încredințat apelor, acest Sigurd rămâne, totuși, tipul eroic ce posedă acea *Tarnkappe*, adică puterea simbolică ce transferă elementul corporal în invizibil și care era predestinată posedării femeii divine sau în ipostaza reginei amazonică învinse (Brunhild – regina insulei septentrionale) sau în ipostaza Walkiriei – fecioară războinică trecută din condiția cerească la cea pământescă.

Cele mai vechi popoare nordice au considerat drept loc de baștină acel ținut numit Gardarike, ținut situat în extremul Nord. Dar acest ținut – chiar și atunci când acesta a însemnat doar o regiune scandinavă – a fost pus în corelație cu ecoul funcției „polare“ a celui Mitgard, a „Centrului“ primordial; adică o transpunere a unor amintiri și a unor treceri de la elementul fizic la cel metafizic, drept care Gardarike a fost considerat ca fiind identic cu Asgard. În Asgard ar fi trăit, chipurile, strămoșii nonumani ai familiilor nobile nordice și tot în Asgard regii divini scandinavi, așa ca Gilfir, ce-și anunțau mai înainte puterea, ar fi primit învățătura tradițională a *Eddelor*. Dar Asgard mai reprezintă și pământul sfânt – *keilakt lant* – lăcașul olimpienilor nordici și al divinităților Asen, lăcaș interzis seminției gigantilor.

Așadar în moștenirea tradițională a popoarelor nordico-germanice figurau și aceste motive. Iar viziunea asupra lumii, clarviziunea privind soarta declinului, a celui *ragnarökkr* se asocia cu idealurile și cu reprezentările zeilor tipici pentru ciclurile „eroice“. Așa cum s-a mai spus, în vremurile mai noi această moștenire a fost considerată drept una a subconștientului, iar elementul supranatural s-a simțit jignit față de elementele secundare și neautentice ale mitului și ale acelei saga; și la fel s-a simțit și elementul *universal* conținut în ideea de Asgard-Mitgard, „centrul lumii“.

Iar contactul popoarelor germanice cu lumea romano-creștină a avut un efect dublu.

Pe de o parte, dacă năvălirea popoarelor germanice a sfârșit prin a zdruncina, într-o primă fază, structura materială a Imperiului, ei bine din punct de vedere intern acest lucru a însemnat un aport însuflețitor care urma să pună bazele unei civilizații noi și pline de vigoare în măsură să facă să se reafirme simbolul roman. Pe această cale s-a operat și o schimbare esențială a creștinismului și chiar și a catolicismului mai ales în ceea ce privea viziunea generală asupra vieții.

Pe de altă parte, atât ideea de universalitate romană cât și principiul creștin în aspectul său generic de afirmare a unei ordini supranaturale au produs o trezire a celei mai înalte vocații a popoarelor nordico-germanice, au făcut ca acestea să se integreze într-un plan mai înalt și să trăiască într-o formă nouă ceea ce la aceste popoare se materializase și căpătase trăsăturile caracteristice rasei în conformitate cu tradiția respectivă¹⁰. Astfel încât „conversiunea“, în loc să denatureze forțele acestor popoare, mai curând le-a purificat și le-a făcut să fie potrivite cu o reluare a ideii romane de imperiu.

Deja la încoronarea regilor francilor se adoptase formula: *Renovatio Romani Imperii*. Și în afară de aceasta, din moment ce Roma fusese acceptată drept origine simbolică a celui *imperium* al lor și a dreptului lor, principii germanici trebuiau să ia înțitudine împotriva pretenției de dominare emisă de Biserică, astfel că acești principii au constituit nucleul unui nou și puternic curent având drept țintă restaurarea tradiției.

Potrivit aspectului politic, tocmai *ethosul* înăscut al popoarelor germanice i-a conferit realității imperiale un caracter viguros, sănătos și diferențiat. Viața vechilor societăți nordico-germanice se baza pe trei principii și anume cel al personalității, cel al libertății și cel al fidelității. Acestei vieți îi erau cu totul străine atât sensul promiscuu comunitar cât și incapacitatea individului de a-și pune în valoare calitățile numai în cadrul unei anumite instituții abstracte. Aici faptul de a fi liber îi dădea individului măsura nobleței sale. Dar această libertate nu era una anarhică și individualistă, ci implica un devotament mai presus de persoana individului, era transfigurarea principiului fidelității celui ce se făcea vrednic de recunoștință și cărui principiu i se subordona individul. În acest fel s-au constituit grupuri de oameni devotați în jurul unor conducători cărora li se putea aplica vechiul dicton: „Măreția unui împărat roman rezidă în aceea de a fi nu un stăpân de sclavi ci un conducător al unor oameni liberi și care conducător iubește libertatea și la cei care-l slujesc; iar Statul, aproape așa ca în vechiul concept aristocratic roman, avea în centrul lui consiliul conducătorilor, dintre care fiecare era un om liber, proprietar al pământului său, conducător al grupului celor ce-i erau devotați. În afară de acest consiliu, unitatea Statului și, într-un anumit fel, aspectul său suprapolitic, era încarnat de rege, deoarece acesta aparținea – spre deosebire de simplii conducători militari – aparținea unei stirpe de origine divină: și anume acelor *amals*, cei „cerești”, cei „puri” (*amals* fiind un nume al regilor la goți). La origini unitatea – și cea materială – a noțiunii se manifesta numai în cazul unei acțiuni, al îndeplinirii unui scop comun, mai ales de cucerire sau de apărare. Numai atunci intervenea o condiție nouă. Pe lângă rege era ales un conducător, *dux* sau *heretigo* și se constituia în mod spontan o ierarhie rigidă, cetățeanul liber devenind omul conducătorului a cărui autoritate ajungea până acolo încât căpetenia respectivă îi putea lua viața individului care nu-și făcea datoria ce o avea de îndeplinit. „Principele luptă pentru victorie, iar cel care îl urmează pe principe luptă pentru conducătorul său”; iar a-l apăra pe conducător, „a-i atribui conducătorului faptele eroice săvârșite de un individ”, ca esență a obligației de fidelitate, acesta era, potrivit relatării lui Tacit¹¹ principiul director. O dată ce acțiunea respectivă lua sfârșit, se restabileau atât independența originară cât și pluralitatea.

Nobilii scandinavi îl numeau pe conducătorul lor militar „dușmanul aurului”, întrucât acest conducător, în calitatea lui de comandant, nu trebuia să aibă asupra sa aur și nici atunci când era „amfitrion al eroilor”, mândru de a-i primi în casa proprie pe cei din neamul lui, pe războinicii ce-i erau devotați și pe alții. Și la franci, mai înainte de epoca lui Carol cel Mare, participarea la o anumită acțiune era liberă, necondiționată: și anume regele invita, făcea apel sau principii înșiși propuneau vreo acțiune, dar, în orice caz, nu exista nici o „obligație” și nici un „serviciu” impersonal, ci oamenii erau liberi peste tot și existau niște raporturi bine stabilite de comandă și de ascultare, de înțelegere și de fidelitate¹². Astfel că ideea unei personalități libere constituia baza, mai înainte de orice unitate și orice ierarhie. Aceasta a fost sămânța „nordică” din care avea să se nască regimul feudal ca substrat al noii idei de imperiu.

Evoluția care duce până la un astfel de regim pleacă de la coincidența ideii de rege cu aceea de conducător militar. Regele încarnează unitatea de grup și în timp de pace; fapt ce s-a putut întâmpla datorită potențării și extinderii la acea viață în condiții de pace a principiului războinic al fidelității. În jurul regelui se formează un grup de adepți, *fideles* (acei *huskarlar* nordici, *gasindii* longobarzi, *gardingi* și *palatini* goți, *antrustiones* sau *convivae regis* franci etc.) – oameni liberi dar în măsură să perceapă în serviciul prestat mai-marelui lor și în apărarea onoarei și a dreptului acestuia, să perceapă un privilegiu și realizarea unui mod de a exista mai elevat decât acela care îi lăsa pe seama principiului și scopului lor¹³. Structura feudală se realizează prin extinderea progresivă a acestui principiu – apărut mai întâi în regalitatea francă – la diferitele elemente ale comunității.

O dată cu epoca cuceririlor se afirmă un al doilea aspect al evoluției amintite mai sus: și anume acela de atribuire a teritoriilor cucerite – cu titlu de feudă ca o recompensă a fidelității. Într-un spațiu care nu coincidea neapărat cu acela al unei națiuni, nobilimea francă s-a extins până la a constitui un fel de element de legătură, unificator. Din punct de vedere formal, această evoluție pare să implice o schimbare a structurii precedente: și anume aceea că stăpânirea apare condiționată, reprezintă un beneficiu regal care implică lealitatea și servitutea. Dar, vorbind la modul concret, regimul feudal a reprezentat un principiu și nu o realitate cristalizată; a reprezentat ideea generală a unei legi organice de ordine care lăsa loc destul dinamismului forțelor libere desfășurate fie unele alături de altele fie unele împotriva altora, fără menajări reciproce și fără supărări reciproce – vasalul față de suzeran, seniorul față de alt senior – fapt care făcea ca totul – libertate, onoare, glorie, destin, proprietate – să se bazeze pe valoarea și pe forțele individului și în nici un caz pe un element colectiv, pe o putere publică sau pe o lege abstractă. Și așa cum s-a mai arătat, în regimul feudal de la origini, caracterul de bază și distinctiv al regalității nu a fost acela al unei puteri „publice”, ci acela al unor forțe alăturate altor forțe, răspunzătoare fiecare din acestea față de ea însăși în ceea ce privea autoritatea și demnitatea ei. Așa se face că adeseori o asemenea stare de lucruri a semănat mai curând cu aceea a unui război decât cu una a unei „societăți”; dar tocmai din acest motiv într-o asemenea stare de lucruri a existat – în puține cazuri – o diferențiere precisă a energiilor. După toate probabilitățile, individul nu s-a văzut nicicând tratat cu mai multă asprime așa cum a fost tratat în regimul feudal; și totuși, nu numai pentru feudali – care trebuiau să-și apere ei înșiși, în mod continuu, drepturile și prestigiul lor – dar și pentru cei aserviți, acest regim a reprezentat o școală a independenței și a vigoriei bărbătești mai curând decât una a servilismului și în această școală legăturile de fidelitate și de onoare au avut mai mare importanță decât în oricare altă epocă occidentală¹⁴.

În general, în această nouă societate, dincolo de promiscuitatea caracteristică Ultimei Perioade a Imperiului și haosului perioadei invaziilor, fiecare individ și-a putut afla locul corespunzător propriei firi, așa cum se întâmplă, întotdeauna, oriunde își face simțită prezența un centru imaterial de cristalizare a orânduirii sociale. În Occident s-a constituit și s-a stabilizat pentru ultima oară și în mod aproape spontan, acea împărțire în patru – socială și tradițională – și anume în supuși, burghezii, nobilime războinică și reprezentanți ai autorității spirituale (clerul – în viziunea guelfă și Ordinele ascetico-cavaleresti – în viziunea ghibelină).

Faptul că lumea feudală a personalității și a acțiunii nu epuizase posibilitățile omului medieval este dovedit de aceea că acea *fides* a sa a putut să se dezvolte, să evolueze, într-o formă ridicată în slavă și purificată în elementul universal; formă ce a avut în Imperiu un punct de referință. Imperiul a fost perceput ca o realitate suprapolitică, ca o instituție de origine supranaturală ce se constituia într-o putere unică alături de împărăția divină. Aceasta în timp ce în Imperiu a continuat să acționeze același spirit ce dădea formă unităților feudale și regale, care spirit avea drept vârf pe Împărat și nu pe omul de rând, potrivit expresiilor caracteristice *deus-homo totus deificatus et sanctificatus, adorandum quia praesul princeps et summus est*¹⁵ În acest fel Împăratul încarna o funcție de „centru” în sens elevat și le cerea oamenilor simpli și principilor o recunoștință de natură spirituală – pentru a înfăptui o unitate tradițională europeană de tip superior – o recunoștință egală cu aceea pe care o pretindea Biserica. Și dat fiind că într-un sistem planetar nu pot coexista doi sori – și tocmai imaginea celor doi sori a fost folosită adeseori în dualitatea Biserica-Imperiu – nu era cu putință amânarea izbucnirii conflictului dintre cele două puteri universale – puncte extreme de referință a acelei mari *ordinatio ad unum* a lumii feudale.

Se înțelege că nu au lipsit nici dintr-o parte și nici din cealaltă niște compromisuri și niște concesii mai mult sau mai puțin conștiente față de principiul opus. Și totuși sensul

unui asemenea conflict îi scapă celui care aflându-se în fața unor aparențe și a tuturor acelor elemente care, metafizic vorbind, reprezintă o cauză întâmplătoare vede în toate acestea o competiție politică, o ciocnire de interese și de ambiții și nu o luptă materială și spirituală în același timp; sensul unui asemenea conflict îi scapă și celui căruia un asemenea conflict îi apare drept o înfruntare între doi adversari care luptă pentru unul și același lucru, care se înfruntă pentru dobândirea, fiecare pentru sine, a prerogativei unui același tip de putere universală. Dar această luptă ascunde înfruntarea dintre două viziuni incompatibile, fapt care se referă, încă o dată, la antiteza Nord-Sud, la opoziția dintre spiritualitatea solară și spiritualitatea lunară. Idealului universal de tip „religios” al Bisericii i se opune idealul imperial ce năzuiește în mod tainic să reconstituie unitatea celor două puteri, cea regală și cea hieratică, a elementului sacral și a celui viril. Ideea „regalității sacre” a revenit pe un plan universal în ciuda faptului că ideea de imperiu s-a limitat să revendice pentru sine numai domeniul celui „*corpus*” și celui „*ordo*” ale ecumenei universale oricât s-au străduit împărații să încarneze acea *lex viva* și să se adapteze la o asceză a puterii¹⁶. Și acolo unde istoria nu pomenește de această aspirație înaltă, acolo vorbește mitul, mitul care nu se opune istoriei, ci o completează, îi revelează în adâncime dimensiunile acesteia. S-a văzut deja că în legenda imperială medievală apar numeroase elemente care duc în mod mai mult sau mai puțin direct la ideea „Centrului” suprem. Aceste elemente se referă – prin intermediul diverselor simboluri – la o legătură misterioasă existentă între acest centru și autoritatea universală și legitimitatea împăratului ghibelin. Și acestuia i se transmit niște obiecte cu caracter de emblemă pentru regalitatea inițiatică și uneori se folosește tema eroului „care nu moare niciodată”, eroul răpit pe „munte” sau undeva pe tărâmul subpământean. În el se simte acea putere care avea să se redeștepte la sfârșitul ciclului, care avea să facă să înflorească Copacul Uscat, să dea ultima bătălie împotriva neamurilor năvălitoare Gog și Magog. Ideea de „stirpe divină” și „romană” deținătoare nu numai a celui *Regnum*, dar și capabilă să pătrundă tainele lui Dumnezeu pe care alții le pot doar presimți prin imagini¹⁷ – această idee s-a afirmat mai ales în legătură cu familia Hohenstaufen. Toate acestea au drept contrapondere spiritualitatea secretă, de care am amintit deja (I, 14) care i-a fost proprie unei alte culmi a lumii feudale și ghibeline și anume clasei cavalerilor.

Constituindu-și clasa cavalerilor din propria-i substanță, acea lume a dovedit încă o dată eficacitatea unui principiu superior. Clasa cavalerilor a reprezentat complementul ideii de imperiu aflându-se față de această idee în același raport în care se află clerul față de Biserică. A fost ceva asemănător cu o „rasă a spiritului”, a cărei alcătuire aidoma celei a sângelui a avut un rol irelevant: și anume elementul arian nordic s-a purificat întru spirit până la a ajunge la un tip și la un ideal de valoare universală, în termeni corespunzători lui ceea ce reprezentase la începuturi în lume acel *civis romanus*.

Dar și clasei cavalerilor îi apare în mod distinct dimensiunea, clasă în care temele de bază ale creștinismului evanghelic fuseseră depășite și în care biserica s-a văzut nevoită să sancționeze sau cel puțin să tolereze o serie de principii, valori și obiceiuri care aminteau destul de puțin de spiritul de la originea acestei clase. Pentru a nu mai repeta niște lucruri pe care le-am mai spus, vom aminti aici doar punctele de bază și acestea ar fi următoarele: faptul că această clasă a cavalerilor a avut drept ideal eroul și nu sfântul, pe învingător și nu pe martir; faptul că le-a atribuit fidelității și onoarei – și nu acelei *caritas* și umilinței – cele mai înalte valori; faptul că a văzut în lașitate și în dezonoare un rău mai mare decât păcatul; faptul că a știut prea puțin să-i reziste răului și să plătească răul cu binele având ca scop să blameze nedreptatea și ticăloșia și eliminând din rândurile acestei clase pe cei care se conformau literalmente preceptului creștin „Să nu ucizi”; faptul că aveau drept principiu nu a-l iubi pe dușman, ci de a lupta împotriva acestuia și faptul de a fi fost mărinimoși față de acest dușman

numai după ce-l biruiseră în luptă¹⁸; prin toate acestea clasa cavalerilor a afirmat în mod neabătut o etică ariană în sânul unei lumi creștine doar cu numele.

În al doilea rând, „proba armelor”, acea hotărâre care se lua în orice problemă ar fi fost numai prin forță, considerată drept o virtute hărăzită de Dumnezeu omului pentru a face să triumfe justiția adevărul și dreptul pe pământ, reprezintă o idee fundamentală care se extinde din domeniul onoarei și al dreptului feudal până la cel teologic propunând încercarea armelor și „proba lui Dumnezeu” până și în materie de credință. Dar și această idee are în ea destul de puțin element creștin, aceasta se raportează mai curând la doctrina mistică a „victoriei” care ignoră dualismul propriu concepțiilor religioase, unește spiritul cu puterea, vede în victorie un fel de consacrare divină. Acțiunile teiste de atenuare a gravității acelor fapte, care – așa cum se credea în Evul Mediu – ar fi reprezentat o intervenție directă a lui Dumnezeu imaginat drept un om nu erau în măsură să ia nimic din valoarea intrinsecă a acestor obiceiuri.

Dacă lumea cavalerilor a dat lecții de „fidelitate” și Bisericii, numeroase elemente ne fac să credem că aici era vorba de un devotament de felul celui întâlnit în cazul unor idealuri sau în cazul acelor „domnițe” cărora cavalerii le jurau credință la modul impersonal dat fiind faptul că pentru acești cavaleri pe primul plan se situa eroismul – și acestuia i se subordonau fericirea și viața – și nu credința în sens specific și teologal. Iar faptul că fie clasa cavalerilor fie Cruciadele au avut în afară de o latură exterioară, au avut și una interioară, ezoterică, acest fapt a fost amintit deja.

Despre clasa cavalerilor s-a mai spus că aceasta a avut „Misterele” ei, că a avut Templul ei ce nu se identifica, fără doar și poate, cu Biserica din Roma; că a avut o întregă literatură și niște cicluri de legende în care și-au făcut simțită prezența, din nou, niște străvechi tradiții precrestine; și caracteristic între toate acestea este ciclul lui Graal, prin faptul că în acesta se interferează tema reintegrării inițiatice având drept scop restaurarea unei stăpâniri apuse¹⁹. Această clasă a cavalerilor a creat un limbaj secret care adeseori a ascuns o anumită ostilitate și anumite insulte la adresa Curiei romane. Și în sânul marilor Ordine cavalești istorice în care se manifesta în mod sigur tendința reconstituirii unității tipului de războinic și a celui de ascet și acolo și-au făcut simțită prezența niște curente subterane care, atunci când au ieșit la iveală, au atras asupra acelor Ordine bănuiala, îndreptățită, și adeseori și persecuția din partea reprezentanților religiei dominante. În realitate, și în cadrul clasei cavalerilor și-a făcut simțită prezența imboldul către o acțiune având drept scop reconstituirea „tradiției” în sensul cel mai înalt, prin depășirea în mod tacit sau explicit a spiritului religios creștin (să ne amintim aici de ritualul simbolic al renegării Crucii practicat de către Cavalerii templieri). Și toate acestea aveau drept motivație principală idealul de Imperiu. Așa se face că au luat ființă și niște legende ce au reluat tema Copacului Uscat, în care legende motivul reînfloririi acestui copac era pus în corelație cu un împărat care avea să pornească război împotriva clerului și cărui împărat i se atribuiau uneori – așa cum rezultă din *Compendium Theologicae*²⁰ – trăsăturile caracteristice Anticristului: expresie, aceasta, obscură și deformată a sentimentului unei spiritualități ce nu poate fi redusă la forma creștină.

În perioada în care victoria părea să-i fi fost favorabilă unui Frederic II, încă de pe atunci profețiile din popor anunțau cum că: „Acel cedru înalt din Liban va fi tăiat. Și nu va mai exista decât un singur Dumnezeu și acela va fi un rege. Și va fi vai și amar de capul popilor! Dacă aceștia se prăbușesc, o nouă orânduială este pe cale de a le lua locul”²¹.

Prin cruciade s-a înfăptuit – pentru prima și ultima oară în Europa postromană, pe planul acțiunii și printr-un avânt nemaipomenit și ca într-o misterioasă repetiție a marii mișcări preistorice dinspre Nord înspre Sud și dinspre Occident înspre Orient – s-a înfăptuit idealul unității națiunilor, unitate reprezentată în timp de pace de către Imperiu. Dar am

mai spus că analiza forțelor care au determinat și au călăuzit cruciadele nu confirmă ideile proprii unei istorii cu două dimensiuni. În fluxul îndreptat spre Ierusalim s-a manifestat adeseori o tainică opoziție față de Roma papilor pe care Roma a alimentat-o fără să-și dea seama, opoziție a cărei reprezentantă militară era acea *militia*, oștirea – idealul eroic ghibelin – puterea ce avea să ajungă la culme o dată cu un împărat, stigmatizat de papa Grigore IX drept „unul care amenință să înlocuiască credința creștină cu riturile străvechi ale popoarelor păgâne și o dată instalat în templu să uzurpe funcțiile sacerdoțiului”²².

Figura lui Godefroi de Bouillon – a acestui exponent semnificativ în cel mai înalt grad al cavalerilor cruciați, numit *lux monachorum* (fapt care vorbește despre legătura strânsă dintre elementul ascetic și cel războinic propriu acestei aristocrații cavalierești) – o asemenea figură este aceea a unui principe ghibelin care nu s-a urcat pe tronul Ierusalimului decât după ce a trecut Roma prin foc și sabie, după ce l-a ucis cu mâna sa pe vrăjmașul Cezarilor Rudolf de Rhinfeld și după ce l-a izgonit pe papă din orașul sfânt²³. Mai mult decât atât, legenda stabilește o înrudire semnificativă între acest rege al cruciaților și miticul Cavaler al Lebedei – acel Hélias francez și acel Loherangrin german²⁴ – care la rândul său încarnează simbolurile imperiale romane (a se vedea legătura sa genealogică simbolică cu însuși Cezar), solare (legătura etimologică ce ar fi existat, chipurile, între Hélias, Helios, Elia) și hiperboreene (lebăda care îl călăuzește pe Loherangrin din „sălașul său ceresc” este și pasărea care-l simbolizează pe Apollo printre hiperboreeni și mai reprezintă o temă ce se întâlnește în urmele paleografice ale cultului arian nordic). Aceste elemente istorice și mitice luate în ansamblu fac în așa fel încât Godefroi de Bouillon să reprezinte – în raport cu cruciadele – încă un simbol al acelei forțe tainice care în lupta politică a împăraților teutoni și în biruința unui Otto I nu a însemnat decât o manifestare exterioară și contingentă.

În etica clasei cavalerilor și în grosolana structură a regimului feudal, atât de îndepărtată de idealul social al acelei Ecclesia de la origini; în principiul renăscut al acelei caste războinice reintegrată în mod ascetic și sacru; în idealul secret al Imperiului și în acela al Cruciadelor, în toate acestea influența creștină a întâmpinat niște limite bine precizate. Iar Biserica acceptă, în parte, aceste limite; și se lasă stăpânită, se „romanizează”, pentru a putea stăpâni la rândul ei, pentru a se menține, cum se spune, la înălțime, pe creasta valului. Și pe de altă parte opune rezistență, vrea să submineze autoritatea „vârfului”, vrea să se situeze mai presus de Imperiu. Iar procesul de destrămare își urmează cursul. Puterile, reînăscute, le scapă din mâini celor ce le-au stăpânit cândva. Mai apoi cele două forțe potrivnice se despart din vârtoarea luptei și-și urmează, fiecare, calea aceeași decadente. Iar încordarea tinzând spre o sinteză spirituală scade în intensitate. Iar Biserica va renunța din ce în ce mai mult la pretenția regală, în timp ce regalitatea va renunța la pretenția spirituală. Iar după civilizația ghibelină – minunata primăvară a unei Europe înăbușită chiar de la naștere – procesul de declin își va relua cursul.

BIBLIOGRAFIE

AA.VV., *Mistiche cristiane del Medio Evo* (Mistici creștine ale Evului Mediu), Red, Como, 1996.

Anonim, *La nube della non conoscenza* (Norul necunoașterii), Adelphi, Milano, 1998.

Anonimul din Frankfurt, *Il libretto della vita perfetta* (Cărțulia despre viața desăvârșită), Newton Compton, Roma, 1994.

M. Barber, *La storia dei templari* (Istoria templierilor), Piemme, Casale Monferrato, 1997.

A. Beck, *La fine dei templari* (Sfârșitul templierilor), Piemme, Casale Monferrato, 1994.

M. Bloch, *La società feudale* (Societatea feudală), Einaudi, Torino, 1982.

G. Bordonove, *Il rogo dei templari* (Rugul templierilor), Sugar, Milano, 1969.

G. Bordonove, *La vita quotidiana dei templari nel XIII secolo* (Viața de toate zilele a templierilor în sec. XIII), Rizzoli, Milano, 1989.

O. Brunner, *Terra e potere* (Pământ și putere), Giuffrè, Milano, 1983.

O. Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea* (Viața nobiliară și cultura europeană), Il Mulino, Bologna, 1982.

F. Cardini, *La vera storia della Lega Lombarda* (Istoria adevărată a Ligii Lombarde), Mondadori, Milano, 1990.

Louis Charpentier, *I misteri della cattedrale di Chartres* (Misterul Catedralei din Chartres), Arcana, Torino, 1972.

Louis Charpentier, *I misteri dei templari* (Misterele templierilor), Atanor, Roma, 1974.

G. Curcio, *Europa: storia di un'idea* (Europa: istoria unei idei), ERI, Torino, 1978.

P. De Francisci, *Arcana Imperii*, Bulzoni, Roma, 1979, vol. III, tom. II.

G.B. Diana Paleologo, *Il Sacro Impero Romano d'Oriente* (Sfântul Imperiu Roman de Răsărit), în *Excalibur*, nr. 2-3, Roma, 1977.

G. Ferracuti, *La „Gioia della Corte“ e il Cavaliere perfetto* („Veselia Curții“ și Cavalerul desăvârșit), în *Excalibur*, nr. 4, Roma, 1978.

G. Ferracuti, *L'amore, la cortesia, il rimpianto. Introduzione alla Materia di Bretagna* (Iubirea, amabilitatea, regretul. Introducere la Problema privind Britania), în *Excalibur*, nr. 1-2, Roma, 1980.

P. Galiano, *La Teologia dell'Impero* (Teologia Imperiului), în *Excalibur*, nr. 3, Roma, 1979.

R. Guénon, *L'esoterismo di Dante* (Ezoterismul lui Dante), Atanor, Roma, 1972.

R.L. John, *Dante templare* (Dante templierul), Hoepli, Milano, 1987.

H.C.F. Lea, *Il processo ai Templari e altri roghi* (Procesul Templierilor și alte condamnări la ardere pe rug), Celuc Libri, Milano, 1982.

A. Lombati, *Il Graal e la Sindone* (Gaalul și Giulgiul), Mondadori, Milano, 1998.

E. Malinsky, *Fedeltà feudale e dignità umana* (Fidelitate feudală și demnitate umană), Edizioni di Ar, Padova, 1976.

Meister Eckhart, *Opere tedesche* (Opere germane), La Nuova Italia, Firenze, 1982.

Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi* (Predici germane), Adelphi, Milano, 1985.

P. Partner, *I Templari* (Templierii), Einaudi, Torino, 1991.

R. Pernoud, *Luce del Medioevo* (Lumina Evului Mediu), Volpe, Roma, 1978.

R. Pernoud, *Medioevo* (Evul Mediu), Bompiani, Milano, 1998.

G. Pucci, *L'Ordine del Tempio* (Ordinul Templierilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.

O. Rahn, *Crociata contro il Graal* (Cruciada împotriva lui Graal), Barbarossa, Saluzzo, 1979.

O. Rahn, *La corte di Lucifero* (Curtea lui Lucifer), Barbarossa, Saluzzo, 1989.

A. Sinclair, *L'avventura del Graal* (Peripeția Graalului), Mondadori, Milano, 1997.

L. Valli, *Il „supercattolicesimo“ di Dante* („Supracatolicismul“ lui Dante), în *Excalibur*, nr. 1-2, Roma, 1980.

M. Valsan, *Giovanna d'Arco* (Ioana d'Arc), Ed. all'insegna del Veltro, Parma, 1986.

D. Visieux, *L'Iniziazione cavalleresca nella leggenda di Re Artù* (Inițierea cavallerească în legenda Regelui Arthur), Edizioni Mediterranee, Roma, 1989.

P.F. Zarcone, *Umanesimo e ortodossia nell'Impero bizantino* (Umanism și ortodoxie imperiul bizantin), în *Excalibur*, nr. 4, Roma, 1977.

12. Declinul ecumenei medievale. Națiunile

Decăderea Sfântului Imperiu Roman și mai apoi, în general, a principiului adevăratei suveranități s-a datorat unor cauze provenind fie din sus fie din jos. Printre cauzele provenind din sus ar fi de menționat laicizarea treptată și materializarea ideii politice. În ceea ce privește Imperiul, ar fi de spus că încă de pe vremea lui Frederic II lupta împotriva bisericii – luptă dusă pentru apărarea caracterului supranatural al Imperiului – s-a asociat adeseori, încă de la început, cu o răsturnare de valori în acest sens: și anume, avem de a face pe de o parte cu un umanism incipient, ca liberalismul curții siciliene, cu constituirea unui corp de judecători laici și funcționari administrativi, cu importanța căpătată de acei *legistae* și de acei *decretistae* și de cei care într-o rigoare religioasă justificată, chipurile, puneau la cale autodafeuri și aprindeau ruguri savonaroliene pe care erau arse primele produse ale „culturii” și „gândirii libere”, rigoare religioasă ce-i definea cu dispreț pe acei *theologi philosophantes*; pe de altă parte, se înregistra tendința centralizatoare și deja antifeudală a unor noi instituții imperiale. Fapt e că atunci când un Imperiu încetează de a mai fi *sacru*, atunci acesta începe să nu mai fie nici *Imperiu*. Principiul și autoritatea acestuia scad ca nivel și o dată ce s-a ajuns pe planul materiei și al simplei „politici”, atât principiul cât și autoritatea nu se pot menține dat fiind că acest plan, prin însăși natura sa, exclude orice universalitate și orice unitate superioară. Încă din 1338 Ludovic IV de Bavaria declara că acea investitură imperială nu mai era necesară și că principele ales era împărat legitim în virtutea acestei alegeri: aceasta reprezintă o emancipare pe care Carol IV de Boemia o consfințește prin „Bula de Aur”. Dar întrucât investitura n-a fost înlocuită prin nimic altceva care să fie un echivalent metafizic, împărații și-au anulat ei înșiși acea *dignitas* transcendentă. Și se poate spune foarte bine că de atunci acești împărați și-au pierdut „mandatul, împuternicirea Cerului” și că Sfântul Imperiu nu a mai reprezentat altceva decât o relicvă. Frederic III de Austria a fost ultimul împărat încoronat la Roma (1452), după care ritualul respectiv s-a redus la o ceremonie banală.

Trecând la celălalt aspect, s-a relevat, pe bună dreptate, că forma feudală de alcătuire era aceea care caracteriza cea mai mare parte a epocilor tradiționale și care se potrivea cel mai bine cu structurile sale²; în care caz se accentua principiul pluralității și al unei autonomii politice relative ale părților și în același timp se accentua rolul elementului universal al celui *unum quod non est pars*, ce putea orândui acele părți și le putea unifica realmente pe calea funcției transcendente superpolitice și organizatoare care înglobează în sine (Dante). În acest caz avem de a face cu o realitate care se potrivește cu aristocrația feudală; cu o idee de imperiu care nu minimalizează importanța autonomiei principatelor sau regatelor și reia ideea națiunilor considerate fiecare în parte. Atunci când, pe de o parte, decade acea *dignitas* care poate trona peste elementul multiplu, temporal și contingent; atunci când, pe de altă parte, se pierde capacitatea unei *fides*, a unei recunoștințe mai mult decât materiale din partea elementelor subordonate luate fiecare în parte, atunci se naște tendința centralizatoare, absolutismul politic care încearcă să țină totul sub control prin intermediul unei unități violente, politică și statală, ba chiar suprapolitică și spirituală; sau își fac simțită prezența și își iau avânt procesele având drept scop părtinirea și disocierea. Prin ambele căi se realizează distrugerea civilizației medievale. Regii încep a revendica fiecare pentru sine principiul de autoritate absolută proprie imperiului³ materializându-l pe acesta și

sustinând până la urmă o idee nouă și subversivă: și anume ideea Statului național. Printr-un proces asemănător se înregistrează nașterea a numeroase Comuni, a unor Orașe libere și a unor republici, a unor entități care tind să se constituie fiecare de sine stătătoare, trecând la rezistență și la revoltă nu numai împotriva autorității imperiale, ci și împotriva nobilimii. Iar vârful se lasă în jos și ecumena europeană se destramă. Și se pierde și principiul unei legislații unice chiar dacă se lasă loc suficient unor aplicații ale unui *ius singulare*, o legislație ce îi corespunde unei singure limbi și unui singur spirit. Și decade și clasa cavalerilor și o dată cu aceasta și idealul unui tip uman constituit din principii având un caracter numai etic și spiritual; iar cavalerii au drept preocupare apărarea drepturilor și susținerea ambițiilor temporale ale prinților lor și, în ultimă instanță, ambițiile Statelor naționale. Marile alinieri politice mascate de idealul superpolitic al „războiului sfânt” și „războiului drept” lasă loc unor combinații – fie în timp de pace fie în timp de război – imaginare de istețimea diplomatică. Europa creștină a asistat, impasibilă, la căderea Imperiului de Răsărit și a Constantinopolului datorate, amândouă, Otomanilor; fără a mai ține seamă de faptul că un rege al Franței, François I, avea să dea prima lovitură mitului „creștinătății” – ce se voia drept bază a unității europene – atunci când în lupta dusă împotriva reprezentantului Sfântului Imperiu Roman nu numai că nu a ezitat să-i sprijine pe principii protestanți răzvrățiți dar s-a aliat și cu Sultanul; drept care prin înțelegerea de la Cognac (1526) șeful Bisericii din Roma a apucat-o pe aceeași cale și s-a putut vedea cum Clement VII, aliat al Franței, i-a pornit război împăratului avându-l aliat pe Sultan, tocmai atunci când înaintarea lui Soliman II în Ungaria amenința toată Europa și în același moment în care protestantismul, înarmat, amenința și acesta centrul Europei. Așa după cum un sacerdot – aflat în slujba Casei Regale Franceze – pe numele său Richelieu, avea să sprijine în ultima fază a Războiului de Treizeci de Ani înțelegerea protestantă îndreptată împotriva împăratului până ce, după pacea de la Augusta (1555), Tratatul din Westfalia (1648) au lichidat ultima dovadă a elementului religios, au decretat toleranța reciprocă între națiunile protestante și cele catolice și au acordat principilor răzvrățiți o independență aproape totală față de Imperiu. Mobilul, interesul suprem al luptelor duse în acea perioadă, nu avea să fie nici măcar apărarea ideală a unui drept dinastic sau feudal, ci simpla dispută a unor teritorii din spațiul european; astfel că Imperiul a fost înlocuit, în mod hotărât, cu imperialismele, adică cu acele manevre executate de Statele naționale având drept scop afirmarea lor din punct de vedere militar sau economic față de alte State, o răsturnare de valori care în politica europeană a avut-o drept primă exponentă – și cu funcție antiimperială precisă – pe Casa Regală Franceză.

În ansamblul acestor evoluții, dacă e să lăsăm la o parte ideea de imperiu, ideea de suveranitate se laicizează din ce în ce mai mult și anume regele nu mai reprezintă decât un războinic, șeful politic al Statului pe care-l conduce. Mai încarnează timp de o anumită perioadă o funcție virilă și un principiu absolut de autoritate, dar fără ca aici să fie vorba despre o realitate transcendentă decât poate în formula reziduală și goală de conținut a „dreptului divin”, cea formulă care și-a dezvăluit sensul – pentru popoarele catolice – după Conciliul din Trento, în perioada Contrareforme. În acele împrejurări Biserica se declara gata să aprobe și să consfințească absolutismul unor suverani anatemiizați cu condiția ca aceștia să sprijine Biserica.

Drept care în perioada ce a urmat declinului Europei imperiale s-a înregistrat din ce în ce mai puțin tendința de dominare a Bisericii ca autoritate mai presus de orice; este de menționat faptul că i se recunoștea o oarecare autoritate Romei prin aceea că reprezenta o religie ce oferea ceva în schimb reciproc acelei rațiuni de Stat. Sau au existat niște încercări declarate având drept scop subordonarea, în mod direct, elementului

spiritual celui temporal, așa cum s-a întâmplat în cazul mișcării anglicane sau galicane și mai apoi în lumea protestantă, cu Bisericele naționale controlate de Stat. Iar mai apoi, pe măsură ce s-a înaintat în epoca modernă, avea să se vadă cum patriile se constituiau în niște schisme și cum se înfruntau unele pe altele nu numai ca unități politice și temporale, ci și ca niște entități mistice care refuzau să recunoască vreo autoritate.

Aici este cât se poate de evident un lucru: și anume acela că dacă Imperiul a decăzut, acestuia i-a supraviețuit potrivit lui, Biserica, dar care chiar având câmp liber de desfășurare nu se pricepe să beneficieze de moștenirea sa și să dea dovadă că este incapabilă să organizeze Occidentul potrivit idealului ei, adică idealului guelf. Ceea ce i s-a întâmplat Imperiului nu s-a datorat Bisericii ca una care s-a aflat în fruntea „Creștinătății”, ci s-a datorat mai curând mulțimii de State naționale, nemulțumite din ce în ce mai mult, de principiul subordonării unei autorități superioare.

Pe de altă parte, lipsirea de autoritate a prinților – precum și nesupunerea acestora față de autoritatea Imperiului, asociată și cu lipsirea de așa-zisă binecuvântare din partea forurilor superioare a organismelor conduse de acești prinți – i-a împins în mod fatal pe prinți în orbita unor forțe inferioare care forțe aveau să-și facă simțită prezența în mod treptat. În general, este un lucru inevitabil ca ori de câte ori o castă se răzvrățește împotriva uneia superioare și se constituie în ceva de sine stătător, este inevitabil ca aceasta să-și piardă caracterul pe care îl avea în cadrul ierarhiei ajungând să reflecte caracterul castei imediat inferioare⁴. Iar absolutismul – transpunerea materialistă a ideii de unitate tradițională – îi deschide calea demagogiei și revoluțiilor naționale antimonarhice. Iar acolo unde regii în lupta lor împotriva aristocrației feudale și în opera lor de centralizare politică au fost nevoiți să favorizeze revendicările burgheziei și ale plebei, acolo procesul s-a încheiat mai curând. A fost rechemată atenția, în mod cu totul justificat, în legătură cu figura lui Filip cel Frumos, care avea să anticipeze și să unească momentele procesului involutiv. Într-adevăr, Filip cel Frumos a fost acela care, în înțelegere cu papa, a anihilat tendința Cavalerilor Templieri de a reface unitatea elementului războinic și a celui sacerdotal care constituia sufletul tainic al clasei cavalerilor; și Filip cel Frumos a fost acela care a inițiat opera de emancipare laică a Statului față de biserică, operă ce a fost continuată aproape neîntrerupt de către urmașii săi, așa cum a fost continuată – mai ales de către Ludovic al XI-lea și Ludovic al XIV-lea – lupta împotriva nobilimii feudale fără a se disprețui ajutorul dat de burghezie și fără a se urî spiritul de revoltă manifestat de păturile sociale cele mai de jos; și a mai fost, Filip cel Frumos, regele care a încurajat o cultură antitraditională, iar „juriștii” lui s-au dovedit a fi, mai înaintea umaniștilor Renașterii, adevărații precursori ai laicismului modern⁵. Și nu considerăm că este lipsit de semnificație faptul că un cleric – cardinalul de Richelieu – a inițiat și dezvoltat principiul centralizării, îndreptat împotriva nobilimii, pregătind prin aceasta binomul nivelării moderne: și anume guvernarea și națiunea; iar Ludovic al XIV-lea a fost cel care, fără doar și poate, prin opera sa de constituire a puterilor publice, de dezvoltare sistematică a unității naționale, precum și prin potențarea politică, militară și economică a acestei unități a pregătit – ca să spunem așa – corpul pentru încarnarea în acesta a unui nou principiu, care este tocmai poporul, națiunea, colectivitatea. Și în acest fel, opera antiaristocratică întreprinsă de regii Franței – a cărei constantă opoziție față de Sfântul Imperiu, despre care am amintit, dovedită de un Mirabeau – avea să se întoarcă în mod logic împotriva acestor regi și să-i alunge până la urmă de pe tronurile lor dezonorate. Se poate afirma că tocmai pentru că a inițiat o astfel de răsturnare și a conferit un caracter din ce în ce mai centralizat și naționalist ideii de Stat, Franța a văzut, prima, prăbușirea regimului monarhic și instaurarea regimului republican în sensul unei treceri hotărâte și declarate

a puterii către Starea a Treia, fapt care a făcut ca această țară să devină, în ansamblul națiunilor europene, principalul centru al fermentului revoluționar și a mentalității laice și raționaliste ce avea să distrugă orice rămășiță a tradiționalismului⁶.

Este cât se poate de interesant și de precis un alt aspect, complementar, al zeiței Nemesis istorică. O dată cu emanciparea de Imperiu a Statelor ce au devenit absolute trebuia să urmeze și emanciparea de sub autoritatea Statului și a indivizilor suverani, liberi și autonomi. Și o uzurpare a chemat pe o alta, până atunci când în Statele care s-au fărâmițat și au devenit anarhice ca State naționale suverane suveranitatea uzurpată a Statului avea să-i cedeze suveranității populare, în cadrul căreia orice autoritate și orice lege nu sunt legitime decât dacă exprimă voința cetățenilor luați ca indivizi în parte – ei înșiși suverani – și acesta este Statul democratizat și „liberal”, în așteptarea ultimei faze, a acelei faze pur colectiviste.

De altfel, alături de cauzele venite de sus ale căderii civilizației medievale nu pot fi trecute cu vederea cauzele venite din jos, bine distincte, și care sunt legate de primele cauze. Orice structură tradițională este o alcătuire dinamică, presupune niște forțe ale haosului, niște impulsuri și interese inferioare, niște straturi sociale și etnice mai joase care sunt dominate și înfrânate de un principiu de „formă”; așadar, orice structură presupune un dinamism a doi poli potrivnici din care cel superior – legat de elementul supranaturalist al straturilor superioare – încearcă să-l tragă în sus pe celălalt, iar celălalt, cel inferior – legat de masă, de *demos* – încearcă să-l tragă în jos pe primul. Și în acest fel, la orice slăbire a reprezentanților principului superior, la orice abatere sau degenerescență a vârfului, îi corespund o ieșire și o eliberare în sens de revoltă a straturilor mai joase. Iar datorită proceselor de care am amintit ar fi trebuit să decadă din ce în ce mai mult dreptul de a le cere supușilor acea *fides* în dublul sens al termenului, spiritual și feudal, și să se deschidă calea unei materializări a acelei *fides* în sens politic și apoi calea revoltei. Fapt e că în timp ce fidelitatea, bazată pe spirit și necondiționată, cea care se leagă de planul temporal, este condiționată și contingentă, supusă anulării potrivit convenienței empirice, atunci și dualismul – opoziția persistentă a Bisericii față de Imperiu – trebuia și acesta să contribuie la a o aduce pe acea *fides* la acest nivel inferior și precar.

De altfel, încă în plin Ev Mediu, Biserica a fost aceea care a „binecuvântat” infrațiunea acelei *fides* trecând de partea Comunelor italiene și susținându-le pe acestea atât în mod moral cât și material în revolta lor, care, dincolo de latura exterioară, exprima doar insurecția elementului particular împotriva celui universal, în legătură cu un tip de organizare socială ce nu se mai referea nici măcar la casta războinică, ci la cea de a treia castă formată din burgezi și negustori care uzurpând autoritatea guvernării politice și a dreptului armelor își fortificau orașele, înălțau drapelul de luptă și își instruiau armatele proprii pentru a le înfrunta pe cele imperiale și alianța defensivă a nobilimii feudale. Aici avem de a face cu începutul mișcării de jos, cu începutul marelui forțelor inferioare.

Și în timp ce o dată cu Comunele se anticipează idealul și cu totul profan și antitraditional al unei structuri bazate pe factorul economic și mercantil și pe traficul cu aur efectuat de evrei, răzvrătirea acestor forțe inferioare dovedește mai ales faptul că în unele medii sensibilitatea pentru semnificația spirituală și etică a realității și a ierarhiei era încă din acele vremuri pe punctul de a pieri. În persoana împăratului nu se mai recunoaște altceva decât un conducător politic la ale cărui pretenții politice se poate rezista. Se afirmă acea libertate rău înțeleasă care va distruge sau nu va recunoaște nici un fel de principiu de autoritate adevărată, astfel încât să dea frâu liber forțelor inferioare și să așeze pe un plan numai omnesc, economic-social orice formă politică ce avea să se manifeste în omnipotența „negustorilor” și mai apoi în cea a „lucrătorilor” organizați. Și nu este lipsit de sens faptul că focarul acestui cancer s-a manifestat pe pământ italian, fostul leagăn al romanității. Aici, în lupta Comunelor, sprijinite de Biserică, împotriva

armatelor imperiale și în acel *corpus saecularium principum* se înregistrează ultimele ecouri ale luptei dintre Nord și Sud, dintre tradiție și antitradiție. Frederic I – a cărui personalitate s-a străduit s-o discrediteze falsificarea plebeienă a istoriei „patriotice” – a luptat de fapt în numele unui principiu superior și pentru o cauză pe care i-o impunea însăși funcția lui, a luptat împotriva unei uzurpări laice și separatiste bazate, printre altele, pe niște încălcări, nu neapărat provocate, ale unor pacte și jurăminte. Dante avea să vadă în persoana lui Frederic I pe „bunul Barbarossa”, reprezentant legitim al Imperiului, izvorul unei autorități adevărate; și avea să considere (Dante) revolta orașelor lombarde drept ilegală și sectară și nu fără legătură cu nobilul lui dispreț față de „oamenii noi cu ale lor câștiguri imediate”, elemente ale noii și imoralei puteri a comunei”, așa după cum Dante în „guvernarea liberă a popoarelor”, în noua idee naționalistă recunoscuse o erezie subversivă⁸. De fapt, regii din dinastia de Saxonia nu au luptat atât pentru a impune o recunoaștere materială sau din niște ambiții teritoriale cât mai ales pentru o revendicare ideală și pentru apărarea unui drept superpolitic; au luptat nu în calitate de prinți teutoni, ci în calitate de Împărați „romani” – *romanorum reges* – mai presus de națiune, fapt pentru care cereau obediență; și au mai luptat împotriva tagmei negustorilor și a celei a burghezilor înarmați, au luptat pentru onoare și pentru spirit⁹. Acei negustori și burghezi înarmați au fost considerați ca niște răzvrățiți nu atât împotriva împăratului cât împotriva lui Dumnezeu – *obviare Deo*. Prin porunca divină – *jubente Deo* – principele îi înfruntă pe aceștia pe câmpul de luptă, ca reprezentant al lui Carol cel Mare, cu „spada răzbunătoare” pentru a restaura vechea orânduire: *redditur res publica statui vetuta*¹⁰.

În sfârșit, tot cu referire la Italia, mai ales, în așa-zisele Signorii – contrapondere sau succesiune a Comunelor – se poate vedea aici un alt aspect al noului climat al cărui indice barometric, cât se poate de clar este reprezentat de către *Principele* lui Machiavelli. Aici nu se mai imaginează drept conducător decât acel individ puternic ce nu domină prin investitura sa datorată acelei *nobilitas*, datorită faptului că reprezintă un principiu superior și o tradiție, ci domină datorită propriului său nume folosindu-se de șiretenie și de violență, folosind mijloacele întrebuințate de „politică” înțeleasă de acum ca o „artă”, ca o tehnică ce nu are habar de scrupule, de onoare și de adevăr – care noțiuni nu înseamnă nimic pentru ea – înțeleasă ca una și aceeași religie care să-i servească, eventual, drept o unealtă printre atâtea altele. Dante spusese, și pe bună dreptate, cum că: *Italorum principum... qui non heroico more sed plebeio, secuntur superbiam* [Principii italieni... che seguono la superbia vivendo non in maniera eroica, ma plebea (Principii italieni... care sunt călăuziți de propria lor îngâmfare și care trăiesc nu într-o manieră eroică, ci plebeiană)]¹¹. Așadar o substanță ne „eroică”, ci plebeiană a unei astfel de guvernări; iar acea *virtus* antică coboară la acest nivel și tot așa și principiul mai presus de bine și mai presus de rău ce domina în baza unei legi nonumane. Pe de o parte își face simțită prezența tipul unor tiranii din antichitate, iar pe de alta avem de a face cu manifestarea celui individualism dezlănțuit care, așa cum vom arăta în cele ce urmează, caracterizează această cotitură a vremurilor ce îmbracă numeroase forme. Și în ultimă instanță se anticipează aici în mod drastic tipul „politicii absolute”, precum și cel al voinței de putere care se va afirma pe o scară mult mai întinsă în vremurile ce vor urma.

Așadar, o dată cu aceste procese se încheie ciclul restaurării medievale. Se reafirmă, într-un anumit fel, ideea gineocratică-meridională în cadrul căreia principiul viril, cu excepția formelor extreme, indicate mai sus, chiar atunci când este încarnat în monarh nu are decât un sens material (politic, temporal), în timp ce Biserica rămâne cea care posedă spiritualitatea în forma „lunară” a religiei devotamentului și, cel mult, în Ordinele călugărești, a contemplației. O dată ce a fost confirmată această sciziune, dreptul sângelui și al pământului sau manifestările unei voințe de putere capătă prioritate. Iar o consecință inevitabilă a acestui lucru o reprezintă politica de separatism dusă de orașe, țări și de naționalisme. Și mai sus

de aceasta se situează răzvrătirea incipientă a *demosului*, a elementului colectiv, a substratului edificiului tradițional, care va sfârși prin a pune stăpânire pe structurile aduse la același nivel, precum și pe puterile publice create în faza precedentă, antifeudală.

Lupta ce caracterizase într-o mai mare măsură Evul Mediu – acea luptă dusă de principiul „eroico”-viril împotriva Bisericii – se sfârșește printr-un eșec. Pentru că omul lumii occidentale nu mai tinde spre autonomie și spre eliberarea din constrângerea religioasă, decât, poate, spre formele unei abateri spre ceea ce se poate numi o răsturnare demonică a ghibelinismului, care, de altfel, s-a anunțat dinainte prin întrebuintărea ce le-a fost dată de către principii germanici ideilor luteranismului. Vorbind la modul general, Occidentul ca civilizație nu se emancipează după Evul Mediu de sub tutela Bisericii și nu scapă de viziunea catolică asupra lumii decât laicizându-se sub semnul naturalismului și preamărind ca pe o cucerire sărăcirea proprie unui punct de vedere și unei voințe care nu mai admit nici o valoare dincolo de cea umană.

Iar un slogan adoptat de istoriografia modernă este acela reprezentat de preamărirea polemică a civilizației Renașterii comparată cu cea medievală. În acest lucru s-ar putea vedea – atunci când nu avem de a face cu efectul uneia din numeroasele sugestii răspândite în mod deliberat de către conducătorii subversiunii mondiale – s-ar putea vedea expresia unei neînțelegeri tipice. Dacă, după sfârșitul lumii antice, a existat o civilizație care și-a meritat numele de Renaștere această civilizație a fost reprezentată tocmai de Evul Mediu. Prin obiectivitatea sa, prin vigoarea sa bărbătească, prin structura sa ierarhică, prin minunata sa structură elementară antiumanistă, pătrunsă atât de des de elementul sacru, Evul Mediu a reprezentat ceva ca o întoarcere la origini. Evul Mediu, cel adevărat, ne apare ca având trăsăturile caracteristice clasice și cătuși de puțin romantice. Și în cu totul alt fel trebuie înțeles caracterul civilizației următoare. Încordarea care în timpul Evului Mediu a avut o orientare esențialmente metafizică se schimbă, își mută polaritatea. Potențialul care se concentrase mai înainte pe direcția verticală – spre înălțime, așa ca în simbolurile catedralelor gotice – se descarcă acum în jos, spre direcția orizontală, spre afară, producând, prin suprasaturarea câmpurilor subordonate, niște fenomene în măsură să-l mire pe observatorul neavizat; și producând efecte în cultură, concretizate în izbucnirea unor forme multiple ale unei puteri creatoare lipsite de orice element tradițional sau simbolic, așadar profană, neavând în ea nimic sfânt; iar pe plan extern, expansiunea aproape explozivă a europenilor în toată lumea în perioada descoperirilor, a explorărilor și a cuceririlor coloniale corespundea mai mult sau mai puțin perioadei Renașterii sau celei a Umanismului. Acestea sunt efectele unei eliberări de sub acțiunea unor forțe, asemănătoare eliberării de un organism.

După unii autori, Renașterea ar reprezenta, sub multe aspecte, o reluare a civilizației antice, care civilizație a fost descoperită și s-a reafirmat în opoziție cu lumea întunecată a creștinismului medieval. Acest lucru reprezintă un grav echivoc. Pentru că Renașterea nu a preluat din lumea antică decât niște forme decadente; și nu a preluat formele specifice lumii antice de la începuturile acesteia, forme care erau pătrunse de niște elemente sacre și suprapersonale; sau Renașterea a neglijat cu totul asemenea elemente făcând să acționeze vechea moștenire într-o direcție cu totul diferită. Fapt e că „păgânismul” a avut rolul de a face să se afirme în Renaștere Omul, rolul de a-l stimula pe individ, care avea să fie încurajat în tot ceea ce întreprindea, de produsele unei arte, ale unei erudiții și ale unei speculații lipsite de orice element transcendent și metafizic.

În legătură cu toate acestea se cuvine să relevăm – în cadrul unor răsturnări de situație asemănătoare – fenomenul *neutralizării*². Civilizația, chiar dacă o considerăm la modul ideal, sfârșește prin a nu mai avea un centru. Iar centrul nu le mai comandă părților

componente, nu numai în materie de politică, dar nici în materie de cultură. Și nu mai există o putere unică având drept scop organizarea culturii. Iar în spațiul spiritual pe care-l îngloba Imperiul într-un simbol ecumenic se nasc, prin disociere, niște zone moarte, „neutre“, care le corespund tocmai diverselor ramuri ale noii culturi. Artele, filozofia, știința, dreptul se dezvoltă de acum fiecare în cadrul ei, într-o sistematică indiferență ostentativă față de tot ceea ce ar putea să le scoată din izolarea lor și să le confere acestora niște principii adevărate: aceasta este „libertatea“ noii culturi. Iar secolul al XVIII-lea care îi corespunde sfârșitului Războiului de Treizeci de Ani și pierderii autorității Imperiului reprezintă epoca răsturnării de situații care anticipează epoca modernă.

Se stinge, așadar, avântul medieval de a se prelua ștăfeta, de a se reaprinde făclia transmisă de Elada eroico-olimpiană. Tradiția regalității inițiatice încetează a mai exista, astfel că nu mai poate avea legătură cu realitatea istorică, cu reprezentanții vreunei puteri temporale europene. Această tradiție se păstrează numai pe ascuns, în niște curente secrete ca acelea ale Ermetiștilor sau Rozacruicienilor, care curente au dat mereu înapoi pe măsură ce lumea modernă a prins formă – adică atunci când structurile cărora le-au dat viață aceste curente au fost supuse și ele unui proces de involuție și de inversiune¹³. Ca mit, civilizația medievală ne lasă drept moștenire două legende. Prima este cea potrivit căreia în noaptea aniversării suprimării Ordinului Cavalerilor Templieri avea să apară, în fiecare an, o fantomă înveșmântată în alb și purtând pe mantia albă o cruce roșie, fantomă care avea să pretindă că voia să elibereze Sfântul Mormânt. Iar răspunsul avea să fie: „Nimeni, nimeni, pentru că Templul n-o va face, a fost dărâmat“. Iar cealaltă legendă este cea care vorbește despre Frederic I care ar continua să trăiască pe vârful muntelui simbolic Kifhäuser – el și cavalerii lui – să trăiască într-un somn magic; și în acest somn el așteaptă; și anume așteaptă sorocul care să-i îngăduie să meargă – împreună cu cei ce-i sunt devotați – pe câmpul de luptă pentru a purta ultima bătălie, ce va avea sorti de izbândă și de care va depinde soarta reînfloririi Copacului Uscat, precum și apariția unei noi epoci¹⁴.

BIBLIOGRAFIE

- O. Brunner, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo* (Istoria socială a Europei în Evul Mediu), Il Mulino, Bologna, 1988.
- J. de Mahieu, *I Templari în America* (Templierii în America), Piemme, Casale Monferrato, 1998.
- C. Finzi, *Gli indios e l'Impero universale. Scoperta dell'America e dottrina dello Stato* (Amerindienii și Imperiul universal. Descoperirea Americii și doctrina Statului), Il Cerchio, Rimini, 1994.
- S. Gasparri, *Prima delle Nazioni* (Mai înainte de Națiuni), La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.
- J. Hillman, *Oltre l'umanismo* (Dincolo de umanism), Moretti e Vitali, Bergamo, 1996.
- J. Hillman, *Il codice dell'anima* (Codul sufletului), Adelphi, Milano, 1997.
- J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo* (Declinul Evului Mediu), Sansoni, Firenze, 1992.
- P. Lombardi, *Il filosofo e la strega: la ragione e il mondo magico* (Filozoful și vrăjitoarea: lumea rațiunii și lumea magiei), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.
- A. Mordini, *Il Tempio del Cristianesimo* (Templul Creștinismului), Ed. Settecolori, Vibo Valentia, 1979.
- A. Smith, *Le origini etniche delle nazioni* (Originile etnice ale națiunilor), Il Mulino, Bologna, 1992.

13. Irealismul și individualismul

Pentru a urmări fazele ulterioare ale căderii Occidentului trebuie să ne întoarcem la ceea ce am spus în legătură cu primele crize ale civilizațiilor tradiționale luând ca punct de referință adevărul fundamental al Tradiției: și anume acela în legătură cu cele două „regiuni”, în legătură cu dualitatea existentă între lume și supralume. Pentru omul tradiției aceste două regiuni erau o realitate; iar stabilirea unui contact obiectiv și eficace între una și cealaltă era condiția necesară oricărei forme superioare de civilizație și de viață.

Înteruperea acestei legături; concentrarea oricărei posibilități într-una singură din cele două lumi, în cea umană și temporală; înlocuirea experienței supralumii cu niște fantasmă efemere contrafăcute în niște exalații tulburi ale naturii muritoare – ei bine, acesta este sensul, în linii mari, al civilizației „moderne” care acum a ajuns în faza în care diferitele forțe ale decadentei – ce s-au făcut cunoscute în vremurile de mai înainte dar care atunci fuseseră înfrânate de niște reacții și de puterea unor principii opuse – a ajuns așadar în faza în care aceste forțe dovedesc a avea o mare și temută eficiență.

În semnificația sa mai generală, *umanismul* se poate numi stigmatul și sloganul întregii noi civilizații care s-a eliberat din „bezna Evului Mediu”. Fapt e că această civilizație nu există decât prin om: cu omul începe și se termină orice lucru, pe om se reazemă cerul și pământul, omul este și cel preamărit și cel afurisit. Această lume – *alta* decât cea adevărată – cu creaturile sale și mai bune și mai rele, cu vanitățile sale artistice și cu „geniile” sale, cu multitudinea mașinilor și fabricilor sale și, în sfârșit, cu ai săi mai-mari ai popoarelor, această lume va ajunge la limită.

Prima formă de manifestare a umanismului o reprezintă *individualismul*. Individualism – ca o structură a unui centru iluzoriu din afara centrului, ca o pretenție prevaricatoare a unui „Eu” care este doar cel muritor al trupului – și ca o *construcție* ce reprezintă opera unor facultăți pur naturale care creează și susțin, prin artele și științele profane, niște aparențe ce nu au nici o consistență în afara acestui centru fals și van; niște adevăruri și legi cu pecetea contingentei și a caducității propriie a tot ceea ce aparține lumii transformării.

De aici, un *irealism* radical, ceva cu desăvârșire neorganic în tot ceea ce este modern. În interior ca și în exterior, nu va mai fi viață, existență, ci totul va fi *construcție*; *fânței* fără viață din orice domeniu îi iau locul „voința” și „Eul”, într-o sinistă proptire raționalistă și mecanicistă a unui corp mort. La fel ca viermuirea din corpurile în putrefacție, mișună multitudinea de cuceriri, de depășiri și de creații ale omului nou. Se deschide calea tuturor paroxismelor, tuturor maniilor inovatoare și iconoclaste, unei întregi lumi a unei retorici fundamentale în care spiritul este înlocuit cu *imagea* spiritului, iar destrăbălările incestuoase ale omului sub forma de religie, filozofie, artă, știință și politică nu vor mai cunoaște limite.

Pe planul religios, irealismul are o legătură esențială cu pierderea tradiției inițiatice. S-a mai spus, la locul potrivit, că în timpurile mai noi numai inițierea era aceea care asigura participarea obiectivă a individului la supralume. Dar după sfârșitul lumii antice și o dată cu instalarea creștinismului nu au mai existat condițiile necesare pentru ca realitatea inițiatică să poată reprezenta punctul suprem de referință al unei civilizații tradiționale. Într-un anumit

fel, tocmai „spiritualismul“ a fost unul din factorii care în această privință a acționat în mod negativ: și anume apariția și răspândirea ciudatei idei de „nemurire a sufletului“, concepută ca fiind ceva firesc pentru fiecare individ, avea să facă de neînțeles sensul și necesitatea inițierii ca o operație reală necondiționată, distrugătoare a naturii nemuritoare.

Drept surogat a fost creat misterul creștin și a mai fost creată și ideea mântuirii prin Hristos; și aici o schemă care deriva, în parte, din doctrina Misterelor (moartea și învierea) a pierdut orice caracter inițiativ și degradându-se a fost aplicată numai pe planul religios al credinței. Mai în general, a fost vorba despre o „morală“, aceea de a se duce o viață cu frica în sân de pedepsele care, potrivit noii credințe, puteau să-i fie aplicate „sufletului nemuritor“ pe lumea cealaltă. Dacă – așa cum s-a văzut – ideea medievală de imperiu nu arareori a fost umbrată de elementul inițiativ, în ceea ce o privește pe Biserică – reprezentanta religiei dominante – aceasta a creat o doctrină a sacramentelor, a reluat simbolul „pontifical“, a vorbit despre o regenerare; dar ideea propriu-zisă a inițierii care contrasta cu spiritul Bisericii i-a rămas străină acesteia din urmă; drept care acea idee a ajuns să reprezinte o anomalie, o lipsă de respect față de orice formă tradițională completă și aceasta chiar și în cazul Islamului. În legătură cu acestea, dualismul creștin, în caracterul său specific, a constituit un stimulent puternic al subiectivismului și deci și al irealismului în ceea ce privea problema elementului sacru. Care problemă, dintr-una de realitate, de experiență transcendentă, a devenit una de credință, un fapt de sentiment sau obiect de speculație teologică. Puținele momente de vârf atinse de o mistică creștină purificată nu au împiedicat faptul ca Dumnezeu și zei, îngerii și demonii – esențe inteligibile – precum și cerurile, să capete forma de mit; iar Occidentul, o dată creștinat, a încetat să mai aibă de a face cu aceste mituri care erau, în fapt, niște simboluri ale unor experiențe suprarăționale posibile, ale unor condiții de existență supraindividuală, ale unor dimensiuni adânci ale ființei omenești. Lumea antică asistase deja la decăderea simbolisticii în mitologie, într-o mitologie care devenise din ce în ce mai mult opacă și mută și care intrase pe mâna arbitrarului fanteziei artistice. Iar atunci când experiența sacralului s-a redus la credință, sentiment și moralism și *intuitio intellectualis*, la un simplu concept al filozofiei scolastice, irealismul avea să reintre în domeniul supranaturalului.

Această orientare a cunoscut o dezvoltare ulterioară o dată cu protestantismul a cărei existență simultană cu Umanismul și Renașterea este semnificativă.

Trecând cu vederea ultima semnificație a Bisericii în istoria civilizațiilor, funcția antagonică – despre care s-a amintit – a acesteia în Evul Mediu și inexistența în cazul ei a unei dimensiuni inițiatice și esoterice, trebuie să i se recunoască, totuși, bisericii catolice, un anumit caracter tradițional care a înălțat-o în fața a ceea ce a fost considerat un simplu creștinism prin faptul că a reușit să organizeze un sistem de dogme, de simboluri, de mituri, de rituri și de instituții sacre, sistem în care se păstrează – fie și prin reflex – niște elemente ale unei științe superioare. Susținând în mod rigid principiul autorității și al dogmei, apărând caracterul supranatural și suprarățional al „revelației“ în domeniul cunoașterii, principiul transcendenței harului în domeniul acțiunii, Biserica a apărut – într-o formă aproape disperată – caracterul nonuman al patrimoniului său, l-a apărut de orice prevaricațiune individualistă. Această străduință deosebită a catolicismului (care explică, printre altele, multe din vicisitudinile pe care le-a cunoscut istoria sa) avea să întâlnească, totuși, o opreliște. Dar zăgazul nu avea să reziste; unor anumite forme nu aveau să le poată fi păstrate caracterele de intransigență proprii elementului nonuman, acolo unde nu numai că lipsea cunoașterea superioară dar își făceau simțită prezența, din ce în ce mai mult, laicizarea Bisericii, corupția și caracterul nedemn a unei

mari părți a reprezentanților Bisericii, importanța pe care o câștigau în mod treptat în cazul ei interesele politice și contingente. Astfel încât climatul devenea tot mai propice unei reacții care avea să-i dea o grea lovitură elementului tradițional ce se adăugase creștinismului și avea să exaspereze subiectivismul și să facă să se afirme individualismul religios. Tocmai în aceasta a constatat acțiunea Reformei.

Nu este cătuși de puțin o întâmplare faptul că cuvintele adresate de Luther împotriva „păpălității ce fusese instaurată la Roma de către diavol“, cuvintele împotriva Romei ca fiind acel „*regnum Babylonis*, ca o realitate ce se încapătâna să rămână păgână și ostilă spiritului creștin, sunt destul de asemănătoare aceloră folosite de primii creștini precum și în *Apocalipsele* ebraice împotriva orașelor imperiale Aquila și Ascia. Prin faptul de a respinge tot ceea ce în catolicism – contrar celor conținute în Evanghelii – era tradiție, Luther a dovedit că era vorba despre o totală lipsă de înțelegere a acelui conținut superior, în mai multe privințe, ce nu se limita numai la substratul ebraic-meridional, nici la simplul devotament, care și-au făcut mai apoi simțită prezența în Biserică, în mod treptat, datorită unor influențe tainice provenite „de sus“. Împărații ghibelini porniseră lupta împotriva Romei papilor în numele Romei reafirmând ideea elevată de *Sacrum Imperium* împotriva spiritualității nu numai religioase a Bisericii, ci și împotriva pretențiilor acesteia de a domina. Dar Luther nu se revolta împotriva Romei papilor decât din motivul că nu putea tolera celălalt aspect, pozitiv, al Romei pe care îl reprezenta componenta tradițională și ierarhică ce continua să se manifeste în compromisul catolic.

Și din punct de vedere politic Luther a favorizat în anumite privințe o emancipare nefastă. Principii germanici, în loc să ducă mai departe moștenirea lui Frederic II și să sprijine Reforma, au trecut de partea forțelor antiimperiale. În persoana autorului acelei scrieri *Warnung an seine lieben Deutschen* care se prezenta drept „profetul poporului german“, acei principii l-au găsit tocmai pe cel ce prin tezele sale legitima revolta împotriva principiului imperial de autoritate și le dădea ocazia acestor principii să îmbrace în forma unei Cruciade antiromane – purtată în numele Evangheliei – nesupunerea lor și dorința lor de a fi liberi, ca suverani germani, scăpați de orice obligație ierarhică supranațională. Dar și în altă privință Luther a favorizat un proces involutiv. Doctrina sa a fost de natură să subordoneze religia – în toate manifestările ei concrete – față de Stat. Dar dat fiind faptul că în acele condiții numai principii laici erau aceia care cărmuiau Statele și dat fiind că o dată cu Luther se prevestea și un motiv democratic devenit mai precis mai apoi la Calvin (suveranii nu conduc pentru că sunt suverani, ci pentru că sunt reprezentanții comunității); și dat fiind că, pe de altă parte, Reformei îi este caracteristică o tăgăduire mai fermă a idealului „olimpian“ sau „eroic“, a oricărei posibilități a individului de a se depăși pe el însuși – fie prin asceză fie prin investitură – și că misiunea de a conduce i se încredințează „de sus“; ei bine, tocmai din aceste motive considerațiile lui Luther în legătură cu „autoritatea laică“ – *die weltliche Obrigkeit* – au reprezentat, în mod practic, inversiunea doctrinei tradiționale în legătură cu supremația regală și au lăsat loc uzurpării autorității spirituale de către puterea temporală. În zăgăvirea celui Leviathan, reprezentat de „Statul absolut“, un Hobbes avea să proclame, și nu într-un sens diferit, că: *civitatem et ecclesiam eadem rem esse*.

Din punctul de vedere al metafizicii istoriei, conținutul pozitiv și obiectiv al protestantismului rezidă în aceea că a dat importanță faptului că individul vremurilor mai noi nu conștientiza că nu avea în el acest principiu cu adevărat spiritual, drept care el, individul, trebuia să și-l reprezinte drept ceva transcendent. Pe această bază, însuși catolicismul își însușise mitul păcatului originar. Protestantismul nu admite acest mit,

sustinând ideea neputinței omului de a ajunge, prin el însuși, la o mântuire; și, ca să generalizăm, acest protestantism consideră întreaga omenire ca fiind o adunătură blestemată, căreia îi este destinat să săvârșească, în mod automat, fapte rele; iar adevărului, umbrit de acel mit, protestantismul îi adaugă niște nuanțe de un autentic masochism siriac ce se exprimă în niște imagini cât se poate de dezgustătoare. Fapt e că Luther nu ezită să numească drept „nuntă regală” acea parte – în mod cu totul opus idealului antic de vigoare spirituală – imaginată drept „prostituată” și drept „cea mai mârșavă și păcătoasă creație” care intră în alcătuirea trupului femeii (în *De libertate christiana*) și nu ezită să-l compare pe bărbat cu un animal de povară, călărit fie de Dumnezeu fie de diavol, fără ca acest bărbat să se poată împotrivi cumva (în *De servo arbitrio*).

Dar acolo unde, din recunoașterea situației existențiale – la care ne-am referit mai înainte – ar fi trebuit să-i urmeze afirmarea necesității sprijinului, propriu unui sistem ritual și ierarhic, sau celei mai severe asceze având rol de împlinire, acolo Luther neagă amândouă lucrurile. De fapt, întregul sistem al lui Luther este condiționat, în mod vizibil, de ecuația personală și de intimitatea obscură a întemeietorului acestui sistem și anume aceea a unui călugăr ratat, a unui individ incapabil să-și învingă propria natură stăpânită de patimă, de senzualitate, de mânie. Și această ecuație personală se reflectă în doctrina, neobișnuită, potrivit căreia cele zece porunci nu i-ar fi fost date omului de către divinitate pentru a fi aplicate în viață, ci pentru ca el, omul, recunoscându-și neputința de a le urma, recunoscându-și nimicnicia, neputința de a-și stăpâni dorința pătimașă și tendința spre păcat, se încredințează lui Dumnezeu – imaginat drept om – sperând în mod disperat în mântuire din partea acestuia. Această „justificare prin intermediul credinței pure”, această condamnare a „lucrărilor” îl determină pe Luther să-i atace cu vehemență până și pe călugări și viața ascetică, viața pe care el o numește „o viață în zadar, o viață pierdută”, distrăgându-i astfel atenția omului occidental de la acele rămășițe de posibilități de reintegrare oferite de viața contemplativă pură pe care le păstrase catolicismul și care au culminat cu niște figuri ca acelea ale Sfântului Bernard de Clairvaux, a unui Ruysbroeck, a Sfântului Bonaventura sau a unui Meister Eckhart². În al doilea rând, Reforma avea să tăgăduiască principiul autorității și a ierarhiei pe planul elementului sacru. Ideea potrivit căreia o ființă ce are calitatea de *pontifex* poate fi infailibilă în materie de doctrină sacră și prin aceasta să-și revendice în mod legitim dreptul la o autoritate incontestabilă a fost considerată aberantă și absurdă, aceasta deoarece Hristos nu i-ar fi dat nici unei Biserici, nici măcar celei protestante, privilegiul infailibilității³; în acest fel i se lăsa fiecăruia libertatea de a judeca în materie de doctrină și de interpretare a cărților sfinte, fără a fi controlat sau a ține seama de vreo tradiție. Nu numai în domeniul cunoașterii este anulată deosebirea dintre laic și sacerdot; aici este negată și demnitatea sacerdotală înțeleasă nu ca un atribut irelevant, dar și cu referire la cel care, spre deosebire de ceilalți indivizi, este dotat cu un har supranatural și poartă pecetea celui *character indelebilis*, care îi permite să officieze ritualurile (acestea reprezintă niște urme ale ideii antice a „stăpânului riturilor”)⁴. Astfel încât sensul obiectiv și nonuman pe care l-ar fi putut avea nu numai dogma și simbolul, dar și sistemul riturilor și al sacramentelor este tăgăduit.

S-ar putea obiecta aici faptul că toate acestea nu mai existau sau că nici nu existaseră vreodată decât poate formal sau, așa cum am spus-o noi înainte, ca o reflectare. Dar în acest caz calea spre o reformă adevărată n-ar fi fost decât una singură: și anume aceea de a se fi acționat în mod serios prin intermediul unor indivizi demni și nu al unor impostori ce-și băteau joc de un principiu și de o tradiție. Dar protestantismul a dus credința adevărată

la distrugere și la negarea oricărui principiu constructiv. Iar salvarea nu venea decât din convingerea subiectivă de a te fi aflat în rândul celor mântuiți de Hristos, în rândul celor „aleși” prin grația divină. Drept care s-a mers și mai departe pe calea irealismului spiritual. Dar contralovitura, materialistă, firească, nu avea cum să lipsească.

O dată ce a fost tăgăduit conceptul obiectiv al spiritualității ca o realitate a vieții supraordonată existenței profane, doctrina protestantă i-a îngăduit individului să se simtă în toate formele existenței – să se simtă ca o ființă în același timp spirituală și pământească, îndreptățită și păcătoasă. Și toate acestea aveau să conducă, în ultimă instanță, la laicizarea deplină a oricărei vocații superioare, nu la sanctificare, ci la moralism și la puritanism. În evoluția istorică a protestantismului – mai ales în chip de calvinism și puritanism anglo-saxon – ideea religioasă își pierde din ce în ce mai mult consistența, se disociază tot mai mult de orice interes transcendent și merge până acolo încât să constituie o mistică a serviciului social, a muncii, a „progresului” și până și a câștigului. Aceste forme de protestantism anglo-saxon aveau să sfârșească într-o comunitate a credincioșilor ce avea să fie lipsită de un conducător reprezentând un principiu transcendent de autoritate; astfel încât idealul de Stat avea să fie redus la acela de simplă „societate” a unor cetățeni creștini „liberi”. Într-o societate de acest gen, semnul alegerii divine reprezintă un succes, o performanță care în epoca în care va prevala criteriul economic echivalează cu bogăție, prosperitate. Și aici apare, în mod clar, unul dintre aspectele acelei inversiuni degradante despre care am vorbit; și această teorie calvinistă se trădează, de fapt, ca fiind contrafacerea materialistă și laică a vechii doctrine mistice a victoriei. Și aceasta avea să dea pentru ceva vreme o justificare etico-religioasă a ascensiunii clasei negustorilor, din cadrul Stării a Treia, în ciclul său, care ciclu este cel al marilor democrații moderne și al capitalismului.

De altfel, individualismul încorporat în teoria protestantismului privind libera alegere nu a fost lipsit de legătură cu un alt aspect al umanismului modern și anume cu cel al raționalismului. Individul, care a terminat cu tradiția dogmatică și cu principiul autorității spirituale pretinzând că are discernământul necesar, sfârșește, în mod treptat, prin a trece la cultul a ceea ce în el – ființă omenească – se află în baza oricărei judecăți, adică a rațiunii cărei rațiunii îi atribuie măsura oricărei certitudini, oricărui adevăr și oricărei norme. Și tocmai aceste lucruri s-au întâmplat în Occident după Reformă. Acolo a existat, în mod firesc, raționalism încă în Elada (prin acea înlocuire a conceptului socratic de realitate prin realitate) și mai apoi în Evul Mediu (prin acea teologie „filozoficizată”). Dar începând cu Renașterea, raționalismul prinde a se diferenția și capătă, în ipostaza omnia din curente sale mai importante, un caracter nou și anume acela că din speculativ devine agresiv mergând până acolo încât să le dea naștere iluminismului, enciclopedismului, criticii antireligioase și revoluționare⁵. În legătură cu aceasta se cuvine să semnalăm și efectele proceselor ulterioare de involuție și de inversare, care au avut un caracter de-a dreptul sinistru pentru că au lovit în niște structuri de tip inițiativ; și avem în vedere aici cazul acelor Iluminați, precum și cazul masoneriei moderne. Superioritatea față de dogmă și față de formele religioase simple occidentale, care superioritate îi era conferită celui inițiat de faptul că era „iluminat” din punct de vedere spiritual, avea să fie revendicată mai apoi de către cei ce apărau dreptul suveran al religiei și aceia aveau să fie cei ce aparțineau structurilor mai sus-amintite, cei ce fuseseră promotorii acestei inversări și merseseră până acolo încât să transforme grupurile pe care le conduceau în instrumente active de răspândire a gândirii tradiționale și raționaliste. Drept exemplu mai tangibil în legătură cu aceste lucruri l-ar putea constitui rolul pe care l-a avut masoneria

în revoluțiile americane, ca și în pregătirea ideologică subterană a revoluției franceze, precum și, în mare parte, a revoluțiilor care au urmat (în Spania, Italia, Turcia etc.). Și așa se face că, nu numai prin intermediul unor influențe generale, dar și prin intermediul unor centre bine precizate de acțiune concertată s-a constituit ceea ce poate fi numit frontul secret al subversiunii mondiale și cel al antitradității.

Într-o altă direcție – limitată totuși la domeniul gândirii speculative – raționalismul avea să dezvolte orientarea irealistă până la formele idealismului absolut și ale panlogismului. Avem de a face aici cu preamărirea spiritului și a gândirii, a conceptului și a realității, iar ipostazele logice, ca de pildă „Eul transcendentă” înlocuiesc în individ atât Eul real cât și orice presimțire a principiului supranatural. Așa-zisa „gândire critică ajunsă la conștiința de sine” declară: „Tot ceea ce este real este și rațional și tot ceea ce este rațional este și real”, fapt care definește forma-limită a irealismului⁶.

Dar, practic vorbind, un rol mult mai important l-a avut raționalismul în edificarea lumii moderne prin asocierea cu empirismul și cu experimentalismul în cadrul scientismului.

Și precizăm, încă o dată, faptul că nașterea gândirii naturalist-științifice moderne este aproape contemporană cu Renașterea și cu Reforma, pentru că în toate acestea este vorba, în definitiv, despre niște expresii ale uneia și aceleiași revoluții. Individualismul poartă cu sine, în mod necesar, naturalismul.

O dată cu revolta individualismului avea să se piardă orice conștiință a supralumii. Și avea să rămână drept atotcuprinzătoare și sigură numai viziunea materială asupra lumii, natura ca ipostază exterioară și ca fenomen. O privire de ansamblu ar fi în măsură să vadă lucrurile așa cum nu le-a mai văzut nicicând. Mai existaseră înainte vreme niște anticipări ale unei asemenea răsturnări de situație; dar acestea reprezentaseră niște apariții sporadice care nu se materializaseră în niște forțe de natură să formeze civilizația⁷. Era momentul în care realitatea devenea sinonimă cu materialitatea. Noul ideal al științei era acela care privea numai ceea ce era fizic și care avea să se materializeze printr-o construcție; nu mai reprezenta o sinteză a unei intuiții intelectuale, ci o străduință a facultății pur umane de a unifica din exterior „în mod inductiv” – prin atingere și nu prin simpla vedere – multitudinea și varietatea impresiilor și aparițiilor sensibile pentru a se putea ajunge astfel la niște raporturi matematice, la niște legi de constanță, la niște ipoteze și principii abstracte a căror valoare se măsoară numai din capacitatea lor de a prevedea mai mult sau mai puțin exact fără ca acestea să-și aducă vreo contribuție mai de seamă, fără ca acestea să reprezinte ceva care să determine o eliberare și o elevație interioară. Și această cunoaștere moartă a unor lucruri moarte și-a făcut simțită prezența în sinistra artă de a crea niște entități artificiale, niște automate, niște lucruri diabolice. Instaurării raționalismului și a scientismului trebuia să-i urmeze în mod inevitabil, și instaurarea tehnicii și a mașinii – centru și apoteoză a noii lumi umane.

De altfel științei moderne i se datorează profanarea sistematică a celor două domenii, cel al acțiunii și cel al contemplației prin propagarea elementului plebeu pe piețele Europei. Ea, știința modernă, este aceea care a degradat și a democratizat însăși noțiunea de știință, stabilind criteriul uniformității adevărului și certitudinii în lumea lipsită de viață a numerelor și în superstiția metodei „pozitive”, indiferentă față de tot ceea ce, prin datele furnizate de experiență, are un caracter calitativ și o valoare de simbol. Și tot știința modernă este aceea care a închis calea oricărei înțelegeri pentru disciplinele tradiționale și prin mirajul unor evidențe accesibile tuturor a afirmat superioritatea culturii laice creând mitul omului cult și al savantului. Și tot ea este aceea care izgonind bezna „superstiției” a „religiei” și făcând să se strecoare imaginea necesității naturale a distrust

în mod treptat și obiectiv orice posibilitate de legătură subtilă cu puterile ascunse ale lucrurilor; și tot ea l-a făcut pe om să nu mai audă glasul pământului, al mării și al văzduhului și a creat mitul „noii ere a progresului” deschizându-le tuturor toate drumurile și, în sfârșit, le-a atâțat la răzvrătire pe slugi. Și tot această știință, prin faptul că a oferit, în zilele noastre, instrumentele de control și de folosire a oricărei forțe a naturii – potrivit unor idealuri de cucerire ahrimanică – a făcut să se nască în individ o tentație nemaicunoscută până acum de acesta care să-l determine să confunde renunțarea cu gloria și puterea cu fantasma puterii.

Acest proces de separare, de disociere de supralume, de pierdere a tradiției, de laicism care izbucnește și de raționalism și naturalism triumfător este identic pe planul legăturilor individului cu realitatea, precum și la nivelul societății, al Statului, a obiceiurilor. Am mai vorbit despre toate aceste lucruri atunci când am tratat problema pieirii civilizației, când am vorbit despre faptul că cei umili se conformau strict principiilor și instituțiilor tradiționale dat fiind că se aflau într-un raport ierarhic cu niște ființe care știau și care „erau” și care confirmau și păstrau vie spiritualitatea nonumană a oricărei legi tradiționale și conținutul și adaptarea acesteia. Dar atunci când un asemenea centru de referință nu-și mai face simțită prezența sau continuă să existe doar simbolul acestuia, atunci subordonarea este una în zadar, iar ascultarea – una sterilă; iar rezultatul în acest caz este o închistare și nu o participare rituală. Astfel că în lumea modernă, umanizată și lipsită de dimensiunea transcendenței era ceva inevitabil ca să nu mai acționeze nici o lege a ierarhiei sau a stabilității fie și pe planul cel mai îndepărtat, era inevitabil să se ajungă la o adevărată degingoladă a individului nu numai în materie de religie, ci și în domeniul politic, care individ nu mai avea să recunoască nici o valoare, nici o instituție, nici o autoritate tradițională. O dată cu laicizarea acelei *fides*, revoltei împotriva autorității spirituale aveau să-i urmeze revolta împotriva puterii temporale și revendicarea „drepturilor omului”, afirmarea libertății și egalității fiecărui individ, abolirea definitivă a ideii de castă (sau „clasă funcțională”) și de privilegiu și, în sfârșit, fărâmițarea anarhică.

Dar, potrivit unei legi a acțiunii și reacțiunii, oricărei uzurpări individualiste îi urmează, în mod automat, o limitare colectivistă. Cel-fără-de-castă, robul eliberat și acel paria preamărit – „omul liber” – modern – are împotriva lui masa altor indivizi fără-de-castă și, în ultimă instanță, forța brutală a colectivului. Prăbușirea își urmează calea, de la personal se merge înapoi în anonim, în turmă, în cantitatea haotică și neorganică. Și așa cum construcția științifică a încercat, printr-un proces din exterior, să recompună multitudinea fenomenelor particulare, multitudine lipsită de acea unitate interioară a lor ce există numai în materie de cunoaștere metafizică, tot așa și modernii au încercat să suplinească unitatea – care în societățile vechi era asigurată de tradițiile vii și de dreptul sacru – printr-o unitate exterioară, anodină, mecanică, în care indivizii sunt constrânși și în care nu mai există între ei nici o legătură organică și în care ei nu mai pot întrezări nici un principiu sau o imagine superioară cărora să li se supună de bunăvoie. În acest fel se nasc niște forme colective – bazate în mod esențial pe niște condiții ale existenței materiale și pe niște factori ai vieții sociale dominată, fără strălucire, de sistemul impersonal și nivelator al „puterilor publice” – se nasc așadar niște forme colective care răsfoarnă în absurd argumentul individualist. Aceste forme – chiar dacă se prezintă sub masca democrației sau a Statelor naționale, sub masca unor republici sau a unor dictaturi – încep să fie dirijate de niște forțe subumane independente.

Episodul cel mai hotărâtor pentru dezlănțuirea plebei europene, adică Revoluția franceză, ne arată deja trăsăturile caracteristice ale unei astfel de răsturnări de situații,

de valori. În acest caz se poate constata cum puterile scapă din mâinile celor care le-au făcut, în mod aparent, să apară. S-ar spune că o dată ce s-a dezlănțuit, această revoluție ar fi mers înainte de la sine dirijându-i mai mult ea pe oameni decât oamenii pe ea. Și ea i-a nimicit, unul câte unul, pe fiii ei. Conducătorii acestei revoluții par a fi fost mai mult niște încarnări ale spiritului revoluționar decât niște personalități în adevăratul sens al cuvântului, niște indivizi duși de curent ca niște lucruri inerte. Aceștia se mențin pe creasta valului și urmează curentul atâta timp cât folosesc scopurilor revoluției; dar imediat ce încearcă să stăpânească sau să înfrâneze curentul acesta se învârtăjește și-i înghite. Puterea pandemică a molipsirii, forța-tampon a „stărilor de gloată“ în care rezultanta transcende și transportă suma tuturor componentelor, repeziciunea cu care se succed evenimentele și sunt depășite toate obstacolele, învățătura fatidică a atâtor și atâtor episoade – au fost, toate acestea, niște aspecte caracteristice ale Revoluției Franceze prin care se dezvoltă, totuși, un element nonuman, ceva subpersonal având viață și gândire proprie, o forță căreia i se supun oamenii, devin simple unelte ale acesteia⁸.

În zilele noastre unul și același fenomen – în grade și forme diferite – poate fi observat în aspectele importante ale societății moderne în general, după prăbușirea ultimelor stăvilare. Privind lucrurile din punct de vedere politic, anonimatul structurilor ce pun pe seama poporului și a „națiunii“ originea oricărei puteri, nu se întrerupe decât pentru a lăsa loc unor fenomene cu totul asemănătoare străvechilor tiranii populare: și anume niște personalități care își fac simțită prezența în mod efemer prin arta de a trezi forțele oarbe ale *demosului* și de a le manipula fără a dispune de un principiu cu adevărat superior și neavând deci, decât în mod iluzoriu, controlul asupra acestor forțe pe care le pun în mișcare. Accelerarea, iuteala deosebită, proprie a tot ceea ce se prăbușește, a ținut ca faza individualismului și a raționalismului să fie depășită; a ținut ca acestei faze să-i urmeze afirmarea unor forțe iraționale și primitive, forțe având o corespondență mistică. Avem de a face aici cu niște evoluții ale procesului, cunoscut, de involuție. Acestui proces i se asociază, în domeniul culturii aceea răsturnare a valorilor pe care cineva a caracterizat-o prin expresia: *trahison des clercs*⁹.

Cei care – prin aderarea lor la niște forme ce nu aveau de a face cu niște activități și valori superioare – se opuneau realismului maselor și opunând vieții pătimașe și iraționale a acestor mase fidelitatea lor față de unele interese și principii mai înalte și un soi de transcendență care le împiedica pe elementele inferioare să-și constituie drept religie ambițiile lor, felul lor general de a fi – ei bine, tocmai aceștia s-au apucat în vremurile mai noi să-l ridice în slavă pe acel realism plebeu și existența inferioară pângărită conferindu-le aureola unei mistici, unei morale, unei religii. Și nu numai că aceștia au întreținut pasiunile realiste, separatismele și urile politice, nu numai că s-au lăsat cuprinși de euforia realizărilor și cuceririlor temporale tocmai în momentul în care – dată fiind puterea crescândă a elementului inferior – funcția lor de opoziție ar fi fost mai mult decât necesară, dar, lucru mult mai grav, ei s-au apucat să ridice în slavă în toate acestea numai singurele posibilități omenеști pe care este frumos și demn să le cultivi, singurele prin care omul poate ajunge la o viață morală și spirituală perfectă. Așadar le-au conferit acelor pasiuni niște puternice armuri doctrinare, filozofice și chiar și religioase (fapt care a făcut să le crească peste măsură puterea acestora) și în același timp împroașcă cu ridicol și abjecție în orice interes sau principiu transcendent superior părtinirilor de rasă sau de națiune, principiu ce nu depinde de condiționalitățile umane și politico-sociale¹⁰. Drept care apare din nou fenomenul unei inversări patologice de polaritate și anume individul cu aptitudinile sale superioare devine instrumentul altor forțe care îl disprețuiesc și care forțe îl folosesc adeseori pe individ – fără ca acesta să bănuiască – în scopul unor distrugerii spirituale¹¹.

De altfel se înregistrase deja o „trădare“ atunci când aptitudinile intelectuale au fost folosite în mare măsură la cercetarea naturalistă, iar știința profană care a derivat din această cercetare naturalistă s-a constituit într-o știință adevărată, unică, devenind aliata raționalismului în atacul împotriva tradiției și religiei și pe de altă parte punându-se, efectiv, în slujba nevoilor materiale ale vieții, ale economiei, ale industriei, ale producției și superproducției, ale dorinței de putere și de bogăție.

În aceeași ordine de idei, legea și morala se laicizează, nu mai sunt „din sus și spre sus“, își pierd orice justificare și scop spiritual, capătă un sens numai social și uman. Dar un fapt semnificativ este acela că în unele ideologii mai recente legea și morala au sfârșit prin a pretinde aceeași autoritate de mai înainte, cu o direcție inversată: și anume „din jos și spre jos“. Ne referim la o „morală“ care îi recunoaște individului o valoare numai în calitate de membru al unei instituții colective fără titlu, identificându-și individul destinul și fericirea cu acelea ale instituției și denunțând drept „decadentism“ și „înstrăinare“ orice formă de activitate care nu este „angajată“, care nu este în slujba plebei organizate aflate în plin marș spre cucerirea planetei. Ne vom întoarce la aceste lucruri atunci când vom lua în considerare formele specifice cu care prezentul ciclu este pe cale să se încheie. Aici va fi de ajuns să relevăm întoarcerea pe dos a forțelor individualiste cărora procesul de dezagregare le-a prins mișcările și care nu mai continuă să existe decât în rămășițele și în veșitățile unui palid și neputincios „umanism“ al unor literați burghezi.

Dar prin principiul potrivit căruia omul mai înainte de a fi persoană, individ, trebuie să se simtă drept grup, facțiune, partid și, în sfârșit, colectivitate și să valorizeze, efectiv, în raport cu aceste entități, se poate spune foarte bine că se reproduce aceeași legătură pe care o avea sălbaticul cu totemul tribului său, ba chiar în cadrul unui fetișism mai rău.

Cât despre viziunea generală asupra vieții, trecerea la o „civilizație a transformării“ a fost considerată de către moderni drept o cucerire¹². Valorificarea aspectului numai temporal al realității sub formele istoriei, apoi istorism, a fost una dintre urmările acestei cuceriri. Părăsindu-și originile, mișcarea aceea nedefinită, stupidă și accelerată căreia i s-a spus, pe bună dreptate, o „fugă înainte“ a devenit motivul dominant al civilizației moderne sub semnul evoluționismului și progresismului. Fapt e că germenii acestei mitologii superstitioase aplicate la timp se pot întâlni în escatologia și în mesianismul ebraico-creștin, dar și în prima apologetică catolică, întrucât aceasta i-a dat valoare caracterului de „noutate“ al revelației creștine în așa măsură încât în polemica Sfântului Ambrozio împotriva tradiției romane s-a remarcat o primă schiță a însăși teoriei progresului. „Descoperirea omului“, proprie Renașterii, a pregătit terenul cel mai potrivit pentru dezvoltarea acelor germeni până în perioada iluminismului și a scientismului, după care spectacolul dezvoltării științelor naturii, a tehnicii, al invențiilor și al tot restului a folosit drept opiu pentru a îndepărta privirea, pentru a o face să nu mai prindă sensul ascuns și esențial al întregii mișcări; și anume părăsirea ființei și anularea poziției centrale a omului, contopirea acestuia cu curentul transformării, curent devenit mai puternic decât omul. Iar atunci când himerele progresismului cel mai grosolan riscă să-și facă apariția ca atare, atunci noile religii ale Vieții și elanului vital, activitatea și mitul „faustian“ vor oferi alte opiacee menite să facă în așa fel ca mișcarea să nu se oprească ci să fie grăbită, ca aceasta să capete un sens prin ea însăși, un sens atât pentru om cât și pentru existență în general.

Încă o dată, răsturnarea este evidentă. Centrul s-a deplasat spre acea forță elementară scăpată din regiunea inferioară care în lumea Tradiției a fost considerată întotdeauna drept o putere vrăjmașă și a cărei supunere și fixare într-o „formă“, într-un spațiu și într-o iluminată eliberare a sufletului reprezenta misiunea celui ce aspira la existența superioară

preconizată de mitul eroic și olimpian. Posibilitățile omenеști care se orientau în mod tradițional în această direcție de așa-zisă „dezidentificare” și de eliberare sau care, cel puțin, îi recunoșteau autoritatea supremă în măsură să stabilească sistemul participărilor ierarhice, așadar aceste posibilități au trecut – printr-o schimbare bruscă a polarității – în lumea modernă, în slujba puterilor transformării, în sensul a ceva care le acceptă, le sprijină, le stimulează, le accelerează ritmul recunoscând în ele nu numai ceea ce este, ci și ceea ce *trebuie să fie*, ceea ce ar fi bine să fie.

Pe această bază, în așa-zisul „activism” modern, în loc să existe o cale spre elementul supraindividual – așa cum era cazul în posibilitățile din vechime ale ascezei eroice – există o cale ce duce la elementul subindividual și sunt înlesnite și provocate niște incursiuni nimicitoare ale elementului irațional și colectiv în structurile – care deja se clatină – ale personalității umane. Și nu lipsește în anumite medii un oarecare element „frenetic” asemănător celui străvechiului dionisism, dar la un nivel mult mai coborât și obscur, dat fiind că lipsește aici orice referire la elementul sacru, întrucât circuitele umane sunt singurele care absorb forțele evocate. Depășirii spirituale a timpului care se realizează prin ridicarea până la nivelul unei percepți a elementului etern i se opune astăzi contrafacerea acestei depășiri: și anume depășirea mecanică și iluzorie dată de viteză, de instantaneitate și de simultaneitate ale cărei unelte sunt expedientele tehnicii și varietatea noii „vieți intense”. Cel ce înțelege singur ceea ce nu este legat de timp poate pricepe dintr-o dată și faptul că prin transformare își face simțită prezența condiția succesiunii; în același mod în care cel ce ajunge în vârful unui turn poate îmbrățișa dintr-o singură privire și poate cuprinde într-o unitate de ansamblu toate lucrurile pe care în înșiruirea lor le-ar putea vedea doar unul după altul. Dar cel care, printr-o mișcare opusă, se cufundă în transformare legănându-se în iluzia că i se va putea opune, acela nu poate cunoaște decât orgasmul, amețea, accelerarea convulsivă a vitezei, excesul pandemic al senzației și al agitației. Această precipitare a celui ce s-a „identificat”, care face să se încetinească ritmul, care dezorganizează durata, care anulează intervalul și distanța liberă, această precipitare își face simțită prezența în instantaneitate, într-o dezintegrare a unității interne. De aceea omului modern *existența, starea*, îi apar ca niște lucruri moarte; pentru că omul modern nu trăiește dacă nu acționează, dacă nu se agită, dacă nu se miră de cutare și cutare lucru. Spiritul acestui om – dacă ar mai putea fi vorba de spirit – nu se hrănește decât cu *senzație*, cu dinamism și devine astfel un mijloc pentru încarnarea forțelor celor mai întunecate.

Așa se face că diferitele „mituri” moderne privind acțiunea par a fi stegarii unei faze finale și hotărâtoare. O dată dispărute în depărtări – ca niște culmi fără chip, stelare, ale suprahumii – dispărute dincolo de focurile impure ale substanței vitale colective și dincolo de cețurile și mirajele „culturii” moderne, se pare că se anunță dinainte o epocă în care nu va fi cu puțință afirmarea „luciferică” și teofobă individualistă și în care niște puteri cu neputință de stăpânit vor trage după ele această lume a mașinilor și a ființelor omenеști turmentate și ratate care prin căderea lor le-au înălțat acestor puteri niște temple uriașe și le-au deschis căile pământului.

Și nu este lipsit de interes, pe de altă parte, de a releva faptul că lumea modernă dovedește o întoarcere – într-o formă schimbată – la temele proprii străvechilor civilizații ginecocratice meridionale. Și socialismul și comunismul din societățile moderne nu reprezintă, oare, niște reparații materializate și mecanizate ale străvechiului principiu teluric-meridional al egalității și al promiscuității încarnat în Mama-pământ? La fel de fizic și de falic este, în lumea modernă, idealul predominant al virilității, exact la fel ca în ginecrația afroditică. Sentimentul plebeu de patrie care s-a afirmat o dată cu Revoluția

Franceză și a fost dezvoltat mai apoi de ideologiile naționaliste ca o mistică a stirpei și tocmai a Patriei-Mamă sfântă și omnipotentă, reprezintă reînsuflețirea unei forme de totemism feminin. Iar regii și șefii guvernelor care sunt lipsiți de orice autonomie reală, în regim democratic, dovedesc prin aceasta dispariția principiului absolut al suveranității paterne și a revenirii principiului potrivit căruia în Mamă – în substanța *demosului* – se află izvorul propriei puteri. În zilele noastre își mai fac simțită prezența – în niște forme noi – și hetairismul și amazonismul; fapt care marchează destrămarea familiei și senzualismul modern – necontenita și obscura căutare a femeii și a plăcerii; și mai avem de a face cu masculinizarea femeii, cu emanciparea ei și cu prezența acesteia pe primul plan în comparație cu bărbatul – sclav al simțurilor – sau animal folosit la fel de fel de treburi. Cât despre masca lui Dionysos, aceasta a fost recunoscută nu demult în concepția despre viață, precum și în elanul acelui „activism” și al acelei transformări. Astfel că renaște – dar în posibilitățile sale cele mai slabe – acea *mutatis mutandis* – acea civilizație decadentă ce apăruse deja în străvechea lume mediteraneană. Dar lipsește aici orice sens al elementului sacru, lipsește orice echivalent al castei și blânda ipostază demetrică. Mai mult decât reminiscentele religiei pozitive ce avea să predominie în Occident, astăzi au valoare de simptom evocările obscure proprii diverselor curente medianico-spiritiste, teozofice – având drept scop valorificarea subconștientului, a misticismului cu substrat panteist și materialist și de alt soi – care proliferază într-o măsură cu atât mai epidemică, așa ca în cazul țărilor anglo-saxone – cu cât materializarea de tip viril a existenței obișnuite a atins nivelul maxim și protestantismul a despuiat de sens și a laicizat însuși idealul religios¹³. În acest fel, paralela este aproape completă, iar cercul are tendința de a se închide.

BIBLIOGRAFIE

F. Altheim, *Romanzo e decadenza* (Elementul romanic și decadența), Ed., Settimo Sigillo, Roma, 1995.

E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (Reflecții în legătură cu Revoluția din Franța), Ideazione Editrice, Roma, 1997.

A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione* (Mecanica Revoluției), Rusconi, Milano, 1972.

A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo* (Spiritul iacobinismului), Bompiani, Milano, 1989.

A.K. Coomaraswamy, *Sapienza orientale e cultura occidentale* (Înțelepciunea orientală și cultura occidentală), Rusconi, Milano, 1988.

H. Coston, *L'alta finanza e le rivoluzioni* (Puterea financiară și revoluțiile), Edizioni Ar, Padova, 1971.

J. Evola, *Scritti sulla massoneria* (Scrieri tratând despre masonerie), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1987.

F. Fransoni, *La nascita dello spirito borghese* (Nașterea spiritului burghez), în *Saetele din Avallon*, nr. 5, Rimini, 1984.

P. Gaxote, *La Rivoluzione Francese* (Revoluția Franceză), Mondadori, Milano, 1997.

R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i segni dei tempi* (Domnia Cantității și semnele timpurilor), Adelphi, Milano, 1980.

S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno* (Rădăcini ebraice ale modernului), Adelphi, Milano, 1990.

O. Spengler, *L'uomo e la macchina* (Omul și mașina), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1989.

14. Decăderea castelor

Am arătat în linii mari etapele caracteristice care au dus în mod treptat la declin potrivit unei legi generale obiective: și anume legea *decăderii castelor*². Istoriceste vorbind, procesul de decădere începe încă din timpurile preantice și se înregistrează un declin progresiv al puterii și al tipului de civilizație în fiecare din cele patru caste – conducătorii divinizați, nobilimea războinică, burghezia (economia, „negustorii“) și robii – care în civilizațiile tradiționale corespundeau diferențierii calitative ale principalelor posibilități umane. În comparație cu mișcarea generală, tot ceea ce privește diferitele conflicte dintre popoare, viața națiunilor precum și celelalte contingente istorice nu are decât un caracter secundar, episodic.

Am vorbit mai înainte de toate despre apusul erei primei caste. Reprezentanții regalității divine, conducătorii – care întrunesc în persoana lor cele două puteri, virilitatea spirituală și suveranitatea olimpică – aparțin, în viziunea Occidentului, unui trecut îndepărtat, aproape mitic. Și s-a văzut în ce fel anume s-a desfășurat – prin slăbirea progresivă a acelei Lumini a Nordului – procesul de decadentă și cum în idealul ghibelin al Sfântului Imperiu Roman s-a înregistrat ultimul ecou al celei mai nobile tradiții.

O dată ce a dispărut vârful, autoritatea trece la nivelul imediat inferior: și anume trece în mâinile castei războinicilor. Acum pe primul plan se află monarhii care sunt doar niște conducători militari, niște administratori ai justiției temporale și mai apoi suverani politici absoluți. O regalitate a sângelui ce o înlocuiește pe cea a spiritului. Mai continuă să existe, pe ici pe colo, ideea „dreptului divin“, dar ca o formulă lipsită de conținut. Cazuri de suverani de acest tip s-au înregistrat chiar din vremea antichității în spatele unor instituții care mai păstrau doar în aparență trăsăturile caracteristice ale străvechii structuri divine. În orice caz, în Occident, o dată cu destrămarea ecumenei medievale, trecerea la noua fază a fost generală și definitivă. Acea *fides*, element de legătură a Statului în această fază, nu mai are un caracter religios, ci numai unul războinic; are sensul de lealitate, de fidelitate, de onoare. Avem de a face, în esență, cu era și cu ciclul marilor monarhii europene.

Se înregistrează cea de a doua prăbușire: și anume aceea în care aristocrațiile decad, monarhiile se clatină; acestea din urmă, atunci când nu sunt înlocuite – prin revoluții sau pe cale constituțională – cu niște regimuri diferite, devin niște supraviețuitoare inutile supuse „voinței națiunii“. De unde și formula: „*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*“. În cazul democrațiilor parlamentare, constituirea oligarhiilor capitaliste a însemnat trecerea puterii de la cea de a doua castă la echivalentul modern al celei de a treia caste: și anume de la războinic la negustor. Regele cărbunelui, regele fierului, regele petrolului și așa mai departe iau până la urmă locul regilor de mai înainte – regii sângelui și regii spiritului. Dar și antichitatea a cunoscut – uneori, și în forme sporadice – acest fenomen: atât la Roma cât și în Grecia „aristocrația censului“ a forțat în mod repetat structura ierarhică ocupând funcții nobiliare, nesocotind legile sacre și instituțiile tradiționale, pătrunzând în armată și până și în cler și în demnitatea de consul. Apoi s-au putut vedea revolta Comunelor și apariția diferitelor formațiuni medievale precum și a unei puteri mercantile. Proclamarea în Franța a drepturilor „Stăria a Treia“ a reprezentat etapa decisivă

căreia i-au urmat varietățile „revoluției burgheze”, adică tocmai ale celei de a treia caste care au servit drept instrumente ale ideologilor liberale și democratice. Acestei epoci îi este caracteristică în mod corespunzător și teoria *contractului social*; nu mai avem de a face acum, ca relație socială, cu o *fides* de tip războinic, adică cu niște raporturi de fidelitate și de onoare. Relația socială capătă un caracter utilitar și economic: este un acord pe baza convenienței și interesului material, o înțelegere așa cum numai un negustor o poate concepe. Și intermediar în această înțelegere este aurul, drept care cei ce pun stăpânire pe acest aur și se pricep să-l facă să sporească (capitalism, finanțe, trusturi industriale) în spatele unei fațade democratice, aceia controlează, în mod virtual, și puterea politică și instrumentele de formare a opiniei publice. Aristocrația îi cedează locul plutocrației; iar războinicul le cedează locul bancherului și industriașului. Economia învinge pe tot frontul. Traficul cu bani și cu dobânzi, limitat la început în cadrul unor cartiere anume, invadează întreaga civilizație. Potrivit expresiei lui Sombart, pe pământul făgăduinței puritanismului protestant, al americanismului și al capitalismului, nu viețuiește decât „spiritul ebraic rafinat”. Și este un lucru firesc ca, date fiind aceste premise de natură asemănătoare, reprezentanții moderni ai ebraismului laicizat să vadă cum se deschid în fața lor căile cuceririi lumii. După cum caracteristice sunt și expresiile lui Karl Marx: „Care este ideea despre lume a ebraismului? Este exigența practică, urmărirea propriului interes. Care este zeul lui pământesc? Banul. Evreul s-a emancipat în mod ebraic nu numai prin faptul că a pus stăpânire pe puterea banului, dar și prin aceea că prin intermediul lui (evreului) banul a devenit o putere mondială, iar spiritul practic al evreului a devenit și spiritul practic al popoarelor creștine. Evreii s-au emancipat datorită faptului că și creștinii au devenit evrei. Iar zeul evreilor a devenit un zeu pământean. Și adevăratul zeu al evreilor este cămătăria”². De fapt, schimbarea traficului cu aur cu împrumutul dat cu dobândă – ocupație caracteristică în trecut aproape numai evreilor, care nu aveau alt mijloc de a se face remarcați – ei bine, acest lucru poate fi considerat că a stat la baza acceptării ca idee și dezvoltare aberantă în lumea modernă a tot ceea ce înseamnă bancă, finanțe, economie pură, dezvoltare mergând până acolo încât să cuprindă tot, precum un adevărat cancer. Acesta reprezintă momentul de bază al „epocii negustorilor”.

În sfârșit, criza societății burgheze, lupta de clasă, revolta proletariatului împotriva capitalismului, manifestul celei de a „Treia Internațională” precum și organizarea grupurilor și maselor în cadrul unei „civilizații socialiste a muncii”, toate acestea vorbesc despre cea de a treia prăbușire având drept efect trecerea puterii în mâinile castei celei mai de jos – castei ce-i cuprinde pe omul de corvoadă și pe omul-masă; și având drept consecință mărginirea oricărui orizont și a oricărei valori la nivelul materiei, a mașinii și al numărului. Iar preluđuul tuturor acestor lucruri l-a constituit revoluția rusă. Noul ideal este idealul „proletar”, idealul unei civilizații comuniste universale³.

Așa după cum cineva nu suportă încordarea spiritului (prima castă), apoi nici măcar pe cea a voinței ca putere liberă care face să se miște trupul (casta războinică) și se lasă în voia puterilor subpersonale ale întregului trup, dar care la un moment dat zvâcnește ca sub impulsul magnetic dat de o altă viață, tot așa până la urmă se înregistrează fenomenul mai sus-amintit de trezire și de năvălire a forțelor elementare subumane în structurile lumii moderne. Ideile și pasiunile *demosului* sfârșesc acum prin a nu mai aparține oamenilor; aceste idei acționează ca și cum ar avea o viață a lor, o viață de temut și urmându-și jocul intereselor lor sau „idealurilor” lor asmut popoarele și colectivitățile unele împotriva altora în niște conflicte sau crize fără egal în istorie; iar la capătul acestora se află prăbușirea totală – internaționala mondială pusă sub semnele brutale ale secerii și ciocanului⁴.

Acestea sunt orizonturile lumii contemporane. Așa cum individul care optează pentru o activitate liberă poate fi cu adevărat liber față de el însuși, tot așa dacă ar fi să se îndrepte spre niște scopuri practice și utilitare, spre niște realizări economice sau spre orice altceva – care reprezenta, în linii mari, domeniul castelor inferioare – ar însemna să renunțe, să se dezintegreze, să se redeschidă forțelor oarbe subpământene al căror instrument ar deveni fără a-și da seama. De altfel, societatea contemporană se prezintă ca un organism care a trecut de la tipul uman la cel subuman și în care orice activitate și orice reacție sunt determinate de nevoile și de tendințele vieții fizice. Principiile care domină în acest organism sunt exact la fel ca acelea proprii părții fizice a ierarhiilor tradiționale: și anume *aurul și munca*. Și lucrurile au fost dirijate în așa fel încât aceste două elemente să condiționeze în zilele noastre, aproape fără excepție, orice posibilitate de existență și a le face să-și creeze niște ideologii și niște mituri din care n-ar reieși în mod prea clar gravitatea degradării moderne a tuturor valorilor.

Decăderea cvadripartită nu are numai o dimensiune politico-socială, ci afectează toate domeniile civilizației. În arhitectură aceasta se manifestă în trecerea motivului dominant de la templu (prima castă) la cetate și la castel (casta războinicilor), la orașul inconjurat de ziduri (epoca negustorilor), la fabrică și la clădirile lipsite de viață și raționalizate, la stupii umani ai omului-masă. Familia, care la origini avusese o bază sacră (cf. I, 6), trece la un tip autoritar (*patria potestas* în sens numai juridic), apoi burghez și convențional, după care se destramă. Prin aceleași faze trece și noțiunea de război: de la doctrina „războiului sfânt” și a acelei *mors triumphalis* (prima castă) se trece la doctrina războiului purtat pentru dreptul și pentru onoarea prințului suzeran (casta războinică); într-o a treia fază avem de a face cu ambițiile naționale legate de planurile și de interesele unei economii și ale unei industrii cu tendințe de supremație și care fac să izbucnească conflictele (casta negustorilor); și în sfârșit își face apariția teoria comunistă, potrivit căreia războiul dintre națiuni nu este decât o reminiscență burgheză, singurul război drept fiind revoluția mondială a proletariatului împotriva lumii capitaliste și așa-zise „imperialiste” (casta robilor).

În domeniul estetic, de la o artă simbolico-sacrală nedisociată de posibilitățile profeției și ale magiei (prima castă) se trece la predominarea epopeii, a artei epice (casta războinicilor), apoi la o artă romantico-convențională, sentimentală, erotico-psihologistă creată îndeosebi pentru plăcerea burghezului, până când aveau să-și facă loc niște concepții ale unei arte „sociale” și „angajate”, tendința spre o „artă de masă”. Lumea tradițională cunoștea unitatea supraindividuală proprie Ordinilor; iar mai apoi și în Occident, a Ordinilor ascetico-monastice. Urmează ordinele cavalești (casta războinicilor); iar după acestea apare unitatea legată prin jurământ a lojilor masonice pentru pregătirea revoluției Stării a Treia și pentru instalarea democrației; și, în sfârșit, rețeaua celulelor revoluționare și operative a internaționalei comuniste (ultima castă) având drept scop distrugerea orânduirii precedente.

Dar procesul de degradare este cât se poate de vizibil pe planul eticii. În timp ce primei epoci îi erau proprii idealul „virilității spirituale”, inițierea și etica depășirii legăturii umane; în timp ce epocii războinicilor îi erau proprii idealul eroismului, al victoriei și al stăpânirii și etica aristocratică a onoarei, a fidelității și demnității de cavaler; iar în epoca negustorilor idealul este economia pură, câștigul, acea *prosperity* și știința ca instrument de progres tehnic-industrial care favorizează producția și iarăși profitul în „civilizația de consum”, ei bine, instalării la putere a celor aserviți îi corespunde înălțarea până la grad de religie a principiului sclavului: și anume *munca*. Iar ura sclavului proclamă în mod sadic: „Cine nu

muncеște nu mănâncă", iar idiotia acestuia, preamărindu-se pe ea însăși, creează tămâieri, cu iz de sudoare omenească, de genul: „Munca îl înalță pe om“, „Religia muncii“, „Munca – datorie socială și etică“, „Umanismul muncii“. S-a văzut deja că lumea antică a disprețuit munca numai pentru că această lume cunoștea acțiunea; iar la baza aceluia dispreț se afla opoziția dintre acțiune și muncă drept o opoziție dintre polul spiritual – pur, liber – și polul material – impur, grosolan, cel al posibilităților umane. Iar pierderea sensului acestei opoziții, reducerea brutală a primului termen la cel de al doilea caracterizează ultimele epoci. Și de unde în vechime orice activitate – prin transfigurarea datorată purității ei și semnificației ei de „ofertă“ îndreptată spre elevație – putea fi încununată până și cu simbolul de acțiune, această activitate a ajuns ca în epoca slugilor – printr-o răsturnare de valori – să se degradeze în forma de muncă. Iar decăderea străvechii etici aristocratico-sacrale în morala modernă plebeo-materială este marcată în mod expresiv tocmai de o astfel de trecere de la nivelul de acțiune la cel de muncă. Oamenii superiori, chiar cei dintr-un trecut nu prea îndepărtat, acționau și dirijau niște acțiuni. Dar omul modern muncеște⁵. Diferența dintre aceste noțiuni rezidă, astăzi, numai între diferitele feluri de muncă: pentru că există muncitorii „intelectuali“ și mai există cei ce-și oferă brațele de muncă și deservesc mașina. Dar în lumea modernă, acțiunea, ca și personalitatea absolută, sunt pe cale de a pieri. În afară de aceasta, dacă lumea antică considera că printre meseriile retribuite cele mai demne de dispreț erau cele puse în slujba plăcerii – *minimaeque arteseas probandae, quae ministras sunt voluptatum*⁶ [„Non devono essere affatto approvati quei mestieri che sono promotori di piacere“ (Nu trebuie să fie admise cătuși de puțin acele meserii care oferă plăceri)] – în zilele noastre acest gen de muncă este cel mai bine apreciat: de către savant, de către specialist, de către omul politic, de către sistemul raționalizat al structurii productive și această „muncă“ duce spre același scop, al înlăturării unui ideal al animalului uman: și anume o viață mai ușoară, mai plină de plăceri, mai sigură, bunăstare și confort fizic în cel mai înalt grad. Breasla acelor „artiști și creatori“ din mediul burghez abia dacă se deosebește de cea tagmă pusă în slujba plăcerii și distracțiilor unei anumite categorii sociale, de cea tagmă a „servitorilor de lux“ cum era considerată de către patriciatul român sau de către seniorii feudali.

Pe de altă parte, dacă temele proprii acestei degradări își află pe planul social și în viața de zi cu zi expresiile cele mai caracteristice, aceste teme nu scapă ocazia de a-și face apariția și pe planul ideal și speculativ. Chiar în perioada Umanismului tema antitraditionalistă și plebea se profilează deja în părerile unui Giordano Bruno, care, inversând valorile, ridică în slavă în mod masochist cu o autentică obtuzitate contrară spiritului epocii de aur – despre care epocă habar nu are – așadar proslăvește epoca umană a trudei, a muncii; așadar el numește drept „divin“ acel impuls brutal pe care ți-l dă nevoia, călăt fiind că acel impuls face să se nască „niște meșteșuguri și niște invenții din ce în ce mai minunate“ și acel impuls face să se mărească din ce în ce mai mult distanța față de epoca de aur – considerată drept o epocă animalică și de trândăvie – și acel impuls îi face pe oameni să se apropie de divinitate⁷. În toate acestea avem de a face cu o anticipare a acelor ideologii care – legate în mod semnificativ de epoca Revoluției Franceze – vor avea drept cheie a mitului social tocmai munca și care vor reaminti, prin cuvinte legate de muncă și de mașinism, tema mesianică și vor proslăvi progresul. Și iată că omul modern începe – în mod conștient sau nu – să extindă la întregul univers și să proiecteze pe un plan ideal experiențele trăite în fabrică, experiențe care au drept suflet munca productivă.

Bergson, cel care a proslăvit acel *élan vital*, este și cel care a arătat analogia existentă între activitatea tehnică ce creează potrivit unui simplu principiu tehnic și

modalitățile inteligente pe care le poate concepe un om modern. Pe de altă parte, atunci când se împoacă cu ridicol asupra vechiului ideal „inert“ al cunoașterii considerată drept contemplație, atunci „toată străduința filozofiei moderne tinde să îndrume cunoașterea spre munca productivă. A ști, a cunoaște, înseamnă a face. Și se cunoaște cu adevărat ceea ce se face“⁸. *Verum et factum convertuntur* [„Verità e fattualità coincido“] (Adevărul și realitatea de fapt coincid). Și întrucât, potrivit irealismului propriu acestor curente, a fi înseamnă a cunoaște, spirit înseamnă idee și întrucât procesul productiv și imanent al cunoașterii se identifică cu procesul realității, în acest fel se reflectă până în cele mai înalte zone și apare drept „adevăr pentru acestea tocmai modalitatea proprie ultimei caste: și anume truda productivă idealizată. Așadar avem de a face cu un așa-zis „activism“ pe același plan al teoriilor filozofice care apare drept solidar cu lumea creată prin instaurarea ultimelor caste, cu „civilizația muncii“.

Fapt e că această instaurare se reflectă, în general, în ideologiile moderne amintite în legătură cu „progresul“ și „evoluția“ care s-au apucat să pervertească cu o inconștiență științifică orice viziune superioară asupra istoriei, să ațâțe la distrugerea definitivă a adevărilor tradiționale, să creeze alibiurile cele mai viclene pentru justificarea și preamărirea omului din timpurile din urmă. S-a mai spus deja că: „*Mitul evoluției nu este nimic altceva decât profesiunea de credință a parvenitului*. Dacă în Occidentul din vremurile din urmă a prețuit drept adevăr nu faptul de a fi provenit de sus ci din jos, nu noblețea prin origini ci ideea, faptul că civilizația se trage din barbarie, religia din superstiție, omul din animal (Darwin), gândirea din materie, orice formă spirituală din „preamărire“ sau din transpunerea materiei originare a instinctului, a libidoului, a complexelor „inconștientului colectiv“ (Freud, Jung) și așa mai departe – ei bine, în toate acestea avem de a face mai puțin cu un rezultat al unei cercetări deviate cât, mai ales, cu un alibi, cu ceva care *trebuia* să facă să se creadă și *să se vrea* a fi drept un lucru adevărat o civilizație creată de niște indivizi proveniți de jos și o revoluție a slugilor și a acelor paria, revoluție îndreptată împotriva vechii societăți aristocratice. Și nu există domeniu în care să nu se fi strecurat – într-o formă sau alta – mitul evoluționist cu efecte distructive în așa măsură încât să răstoarne orice valoare, să pună în gardă împotriva oricărui presentiment al adevărului, să elaboreze și să unească în toate părțile – aproape ca într-un cerc magic fără ieșire – sistemul lumii, sistemul unei omeniri pângărite și prevaricatoare. Împreună cu istorismul, așa-zisul „idealism“ posthegelian ajunge să vadă existența, ființa „Spiritului absolut“ în „propria-i creație“, în acea „autoctisis“ și nu mai avem de a face aici cu Ființa care există, care domină, care se stăpânește pe ea însăși, ci avem de a face cu acel *self-made man* ca model metafizic.

Nu este un lucru ușor acela de a separa căderea de-a lungul drumurilor aurului (epoca negustorilor) de aceea înregistrată de-a lungul drumurilor muncii (epoca robilor) pentru că cele două lucruri se află în dependență reciprocă. Într-adevăr, așa cum cineva nu mai percepe astăzi drept ceva dezgustător, absurd și împotriva firii munca drept o îndatorire universală, tot așa acel cineva nu mai percepe drept un lucru dezgustător ci cât se poate de firesc faptul de a fi *remunerat*. Dar banul, care nu-i mai arde mâna nimănui, a stabilit legătura invizibilă a unei sclavii mai drastice și mai mârșave decât aceea pe care în antichitate o justificau și o mențineau măcar niște figuri proeminente de Stăpâni sau Cuceritori. Așa cum orice formă de acțiune tinde să devină o varietate a muncii, tot așa acesteia i se asociază întotdeauna o recompensă și în timp ce în societățile mai moderne acțiunea redusă la muncă este măsurată prin randamentul ei, iar omul prin succesul și câștigul obținut și în timp ce – așa cum s-a spus – Calvin a făcut pe mijlocitorul astfel

incât câștigul și bogăția să fie învăluite în misticism, să pară un har divin, ei bine, pe de altă parte spectrul foamei și al șomajului îi amenință pe noii sclavi și este o amenințare mai înfricoșătoare decât cea a biciului din antichitate.

În orice caz, este posibil să distingem cu aproximație o fază în care voința de câștig a indivizilor care concentrează în mâinile lor bogăția și deci și puterea reprezintă motivul central, fază care îi corespunde tocmai instaurării celei de a treia caste, să distingem așadar o fază ulterioară în procesul de evoluție, caracterizată de o economie suverană aproape independentă sau colectivizată (instaurarea ultimei caste).

În legătură cu aceasta este interesant de relevant faptul că adeseori degradarea principiului „acțiune” în forma proprie castelor inferioare (muncă, producție) este însoțită de o degradare analoagă în ceea ce privește principiul „asceză”. Se naște aproape o asceză a aurului și a însăși muncii pentru că atât aurul cât și munca devin – în această fază, în procesul muncii și al acumulării de bogății – niște figuri reprezentative îndrăgite și dorite pentru valoarea lor intrinsecă. Astfel că se pot vedea, mai ales în America, mari capitaliști care se bucură de propria lor bogăție mai puțin decât ultimul dintre dependenții sau lucrătorii lor; aceasta deoarece mai mult decât faptul de a poseda averea, de a fi liberi față de aceasta și a se folosi de ea pentru a-și etala diferitele forme de măreție, de calitate, de sensibilitate pentru diferite lucruri prețioase și privilegiate (așa cum era cazul printre aristocrați) acești capitaliști par a fi aproape niște simpli administratori. În bogăție, aceste ființe nu văd altceva decât condiția unei activități mai intense; sunt ca niște instrumente impersonale și ascetice a căror activitate nu are alt scop decât acela de a acumula, de a spori și de a crea rețele tot mai întinse de care depind uneori milioane de ființe și destine ale popoarelor; reprezintă puterile fără chip ale banului și ale producției⁹. *Fiat productio, creatus homo* – spune în mod cu totul adevărat Sombart ilustrând procesul prin care străzurile spirituale, golul pe care individul, devenit, „om economic” și mare întreprinzător capitalist, l-a creat în jurul lui, îl determină pe individ să facă din activitatea lui – câștig, afaceri, randament – un scop în sine și să îndrăgească această activitate fără de care s-ar simți luat de vârtej și târât în străfunduri, ar simți oroarea unei vieți cu totul lipsite de sens¹⁰.

Și relația economiei moderne cu mașina este semnificativă în ceea ce privește stârnirea unor forțe care depășesc planurile celor care le-au evocat și care duc totul cu ele. O dată pierdut sau diminuat interesul pentru ceea ce faptul de a trăi pur și simplu îl poate oferi în raport cu acel „mai mult decât a trăi” nu avea să mai rămână – drept singur punct de referință – decât trebuința individului, în sens pur material și animal, și în sensul principiului tradițional al limitării necesității în cadrul unei economii obișnuite, adică al unei economii de consum, echilibrate, și avea să fie înlocuit principiul acceptării și sporirii necesității, în strânsă legătură cu așa-zisa revoluție industrială și cu instaurarea domniei mașinilor. Progresul tehnic a condus în mod automat de la producție la superproducție; și în același timp s-a înregistrat o euforie „activistică” și a fost determinată mișcarea amețitoare a capitalului care sporește prin intermediul producției și continuă să crească prin investiții productive, se relansează și așa mai departe; și în acest fel se ajunge la un punct în care raporturile dintre necesitatea individului și mașină (sau muncă) au fost date peste cap; și nu mai este trebuința cea care cere lucrul mecanic, ci lucrul mecanic (producția) este acela care are nevoie de nevoie. Într-un regim de supraproducție condiția ca toate produsele să fie vândute este aceea ca necesitățile indivizilor, departe de a fi scăzute, trebuie să fie menținute ba chiar crescute, de așa manieră încât să se consume din ce în ce mai mult și să se mențină mereu mecanismul în mișcare pentru că

altfel s-ar ajunge la o blocare fatală care ar avea drept consecință următoarele două lucruri: și anume războiul – înțeles ca un mijloc de afirmare violentă a unei puteri economico-productive mai mari și care „nu are spațiu” – sau șomajul (dezarmarea industrială determinată de imposibilitatea de „plasament”, de desfăcere a produselor) cu consecințele de rigoare, adică crize și tensiuni sociale create înadins pentru facilitatea răzvrătirii celei de a Patra Stări.

Așa cum un foc se aprinde din mai multe părți deodată pentru ca totul să ardă cât mai repede – tot așa a operat și economia în adâncul ființei omului modern cu lumea creată de acesta. Iar „civilizația” corespunzătoare plecând din focarele occidentale a răspândit boala, a făcut să se contamineze orice ținut sănătos și a făcut să se răspândească neliniștea, nemulțumirea, resentimentul, neputința de a se stăpâni pe sine într-o manieră de sinceritate, de independență, de măsură, necesitatea de a merge înainte mereu și cât mai repede; a făcut să pătrundă toate acestea în rândurile tuturor straturilor sociale și ale tuturor raselor; și această civilizație l-a împins pe individ tot mai departe și a făcut să se nască în el nevoia a tot mai multe lucruri și l-a făcut, deci, să fie din ce în ce mai nepriceput și mai neputincios; iar orice nouă invenție, orice nouă născocire tehnică, în loc să reprezinte o cucerire reprezintă o nouă înfrângere, o nouă lovitură de bici pentru a-l face pe individ să-și iuțească alergarea oarbă într-un sistem de condiționări tot mai grave și ireversibile care se sfârșesc fără a fi fost măcar percepute. Și în acest fel toate drumurile sfârșesc prin a se întâlni; și anume civilizația mecanică, economia suverană, civilizația producției și a consumurilor, toate merg spre aceeași țintă, a preamăririi transformării și a progresului, a elanului vital fără de margini; sau, mai pe scurt: la manifestarea în lumea modernă a elementului „diabolic”¹¹.

În ceea ce privește asceza degradată este de semnalat spiritul unui fenomen legat tocmai de problema „muncii” (adică legat de cea de a patra castă). Lumea modernă cunoaște un fel de preamărire a muncii prin care aceasta devine „dezinteresată”, se disociază de factorul economic și de însăși ideea unui scop practic și productiv, devine, așadar, și aceasta un fel de asceză. Și acesta este sportul. Sportul reprezintă modalitatea unei activități în care obiectul și scopul productiv nu mai contează, care activitate este dorită prin ea însăși ca fiind una simplă. Și s-a spus, pe bună dreptate, că sportul reprezintă religia muncitorului¹². Sportul este o contrafacere tipică a acțiunii în sensul tradițional. O muncă în zadar, care prin aceasta nu încetează să prezinte aceeași trivialitate a muncii propriu-zise, să aparțină aceleiași categorii șterse și fizice a activităților care se desfășoară în mediile plebeiene. În momentele de vârf ale acestei activități, dacă se ajunge, uneori, la evocarea unor forțe profunde, acolo nu este vorba decât despre bucuria dată de senzație, de ameteală – cel mult de euforia de a dirija energiile și de a învinge – fără vreo legătură superioară și care să se transfigureze și fără nici un sens de „sacrificiu” și de ofertă care să priveze de individualitate. Ba dimpotrivă, sportul face ca individualitatea fizică să fie adulată și să capete mai multă autoritate și să fie înăbușită orice rămășiță de sensibilitate; drept care ființa omenească dintr-o existență organică tinde să se reducă la un mănunchi de reflexe, la un mecanism. Iar faptul că tocmai straturile inferioare ale societății se dau în vânt după sport – și încă în mari forme colective – nu este cătuși de puțin lipsit de semnificație. În sport s-ar putea vedea unul din semnele ce prevestesc acel tip de societate, – despre care Dostoievski, în *Obsedații*¹³ îl pune să vorbească pe Chigalev – în care oamenii, după o perioadă de instruire sistematică menită să scoată din fiecare răul reprezentat de Eu și de liberul arbitru, nemaidându-și seama de faptul că sunt sclavi, aveau să se întorcă la naivitatea și la fericirea unui nou Eden deosebit de cel biblic doar prin faptul că acolo

munca avea să domnească în chip de lege universală. Munca în chip de sport și sportul în chip de muncă, aceasta ar fi calea cea mai bună întru împlinirea unui ideal mesianic într-o lume care nu cunoaște ceruri și care a pierdut sensul adevăratei personalități. Astfel încât nu este lipsit de semnificație faptul că în multe din societățile noi au apărut – în mod spontan sau prin grija Statului – niște mari organizații sportive, ca niște apendice ale diferitelor clase de muncitori și ca o trecere a unui lucru în altul.

BIBLIOGRAFIE

- G. Alvi, *Le seduzioni economiche di Faust* (Seduțiile economice ale lui Faust), Adelphi, Milano, 1989.
- G.L. Beccaria, *I nomi del mondo* (Numele lumii), Einaudi, Torino, 1995.
- L. Dumont, *Homo hieraticus*, Adelphi, Milano, 1991.
- M. Eliade, *Paradiso e Utopia. Il messianismo della società statunitense* (Paradis și Utopie. Mesianismul societății Statelor Unite) în *Caietele din Avallon*, nr. 24, Rimini.
- R. Gobbi, *Chi ha provocato la seconda guerra mondiale?* (Cine a provocat cel de al doilea război mondial?), Muzzio, Padova, 1995.
- E. Pound, *Lavoro e usura* (Muncă și camătă), Scheiwiller, Milano, 1996.
- L. Rougier, *L'ideologia egualitarista* (Ideologia egalitaristă), în *La Destra* (Dreapta), Roma, octombrie 1974.
- W. Sombart, *Il capitalismo moderno* (Capitalismul modern), UTET, Torino, 1967.
- W. Sombart, *Gli ebrei e la vita economica* (Evrëii și viața economică), Edizioni di Padova, 1980.
- W. Sombart, *Lusso e capitalismo* (Lux și capitalism), UNICOPLI, Milano, 1988.

15. Naționalism și colectivism

Dacă vârful civilizațiilor tradiționale era constituit din principiul *universalității*, civilizația modernă se află îndeosebi sub semnul *colectivului*.

Față de universal, colectivul se află precum „materia” față de „formă”. Diferențierea substanței promiscue a colectivului și constituirea unor entități personale prin aderarea la niște principii și interese superioare, toate acestea reprezintă primul pas a ceea ce s-a înțeles mereu – în sens elevat și tradițional – prin cultură.

Atunci când individul a ajuns să-i dea o lege și o formă propriei sale naturi astfel încât să-și poată aparține lui însuși în loc să depindă de partea numai fizică a ființei sale, atunci își face simțită prezența condiția preliminară a unei orânduiri superioare, în care personalitatea nu este suprimată, ci integrată; aceasta este însăși orânduiala „participațiilor” tradiționale în care fiecare individ, fiecare funcție și fiecare castă își capătă sensul lor adevărat prin recunoașterea a ceea ce au acestea drept superior și organic. Și, în ultimă instanță, universalul este atins în sensul echivalent cu cel al terminării unei construcții ale cărei temelii solide sunt constituite fie din diferitele personalități bine distincte și bine formate – și credincioasă fiecare din ele propriei funcțiuni – fie din niște organisme sau unități având drepturi și legi corespunzătoare, care nu se contrazic dar se coordonează în mod solidar prin intermediul unui element comun de spiritualitate și o dispoziție comună și activă spre un devotament supraindividual.

Din toate cele arătate mai sus se poate vedea faptul că în societatea modernă predomină orientarea opusă: și anume orientarea spre un regres, spre mersul înapoi către colectiv și nu spre un progres către universal, iar individul este din ce în ce mai puțin în măsură să fie prețuit altfel decât în funcție de ceva în care el încetează de a mai avea chip propriu. Și acest lucru devine tot mai clar pe măsură ce ne apropiem de lumea celei de a Patra Stări. Și aici poate fi considerată drept o fază de tranziție cea a *naționalismului modern*. În legătură cu care vom emite câteva considerații.

Este necesar să se facă deosebire între naționalitate și naționalism. Evul Mediu a cunoscut noțiunea de naționalitate dar nu și pe cea de naționalism. Naționalitatea este un dat natural care circumscrie un anumit grup de calități elementare comune, calități care se mențin atât în diferențiere cât și în participarea ierarhică. De unde se vede faptul că în Evul Mediu în cadrul naționalităților existau caste, corpuri și categorii sociale; și dat fiind faptul că existau tipul războinicului sau cel al nobilului sau cel al negustorului sau al meșteșugarului conform caracteristicilor uneia sau alteia dintre națiuni, aceste componente reprezentau în același timp niște unități mai vaste, internaționale. De unde și posibilitatea pentru cei ce aparțineau uneia și aceleiași caste formate din națiuni diferite de a se înțelege între ei mai mult decât se înțelegeau între ei cei ce făceau parte din caste aparținând aceleiași națiuni.

Față de toate acestea, naționalismul modern reprezintă orientarea opusă. Naționalismul modern se bazează pe o unitate nonnaturală ci una artificială și centralizatoare de care s-a simțit nevoie cu atât mai mult cu cât sensul firesc și sănătos al națiunii s-a pierdut și cu atât mai mult cu cât odată cu pierrea oricărei tradiții

adevărate și a oricărei componente calitative indivizii s-au apropiat de starea unei simple cantități, a unei simple mase. Iar naționalismul acționează asupra acestei mase prin intermediul unor mituri și al unor sugestii în măsură să galvanizeze această masă, să trezească în ea niște instincte elementare și s-o aduleze cu niște perspective și idei fixe de superioritate, de exclusivism și de putere.

Oricum ar fi aceste mituri ale sale, substanța naționalismului modern nu este aceea a unui *ethnos*, ci a unui *demos*, iar prototipul său rămâne mereu acela plebeu care ne-a fost oferit de Revoluția Franceză.

Drept care naționalismul are două fețe. Pe de o parte, el scoate în evidență și ridică la treapta de valoare absolută un principiu separatist care face ca posibilitățile de înțelegere și de colaborare adevărată între națiuni să fie reduse la minimum fără a mai vorbi despre formele de nivelare datorate civilizației din ultima vreme. În acest fel pare să fi continuată tendința potrivit căreia crearea Statelor naționale a corespuns cu destrămarea ecumenei europene. În realitate se știe că naționalismul din secolul al XIX-lea european a fost, fără doar și poate, sinonim cu revoluția și acesta a acționat în sensul precis al unei destrămări a organismelor supranaționale supraviețuitoare și al unei minimalizări a principiului politic al suveranității legitime în sens tradițional. Dar dacă luăm în considerare în naționalism raporturile dintre individ ca personalitate și comunitate iese la lumină un aspect opus care este tocmai cel ce tinde să strângă laolaltă, să reunească în colectiv. Deja se anunță în cadrul naționalismului modern inversarea pe care am scos-o în evidență mai înainte: și anume faptul că națiunea, patria devine elementul primar în condițiile unei entități de sine stătătoare care îi cere individului ce face parte din ea un devotament necondiționat ca fiind o existență nu numai naturală și „politică”, dar și una morală. Chiar și cultura ar trebui să înceteze să mai fie un sprijin moral în formarea și perfecționarea individului, ci să aibă doar o valoare prin caracterul ei național. Așa se face că încă de pe acum în formele cele mai exagerate de naționalism, idealul liberal și cel al „culturii neutre” (cf. II, 12) intră în criză; toate aceste lucruri sunt privite cu suspiciune, dar pornind de la o perspectivă opusă celei potrivit căreia liberalismul și cultura neutră, laică și apolitică au putut apărea drept o degenerescență sau o destrămare în raport cu civilizațiile organice precedente.

Chiar și atunci când naționalismul vorbește despre o tradiție, nu există nimic ce poate aminti de ceea ce în civilizațiile antice îi putea corespunde unui asemenea cuvânt. Este vorba mai curând despre un mit sau de o continuitate nereală, bazată pe un cel mai mic numitor comun dat de simpla apartenență la un anumit grup. Cu aceeași „tradiție” naționalismul înțește să consolideze o stare de gloată, în dimensiunea timpului și nu numai în cea a spațiului, punând în spatele individului unitatea mitică, divinizată și colectivistă a tuturor celor care l-au precedat. Cel care a numit o tradiție înțeleasă în acest fel drept o „democrație a morților” (Chesterton) a avut, cu siguranță, dreptate. Pentru că aici lipsește sau desăvârșire dimensiunea transcendenței, a ceea ce este mai presus de istorie.

De altfel, judecând după aceste aspecte ale sale se poate spune că naționalismul modern în timp ce pe de o parte confirmă părăsirea orientării înspre în sus, a unei unificări prin intermediul a ceea ce este supranaturalist și universal în mod potențial, pe de altă parte se distinge doar printr-o simplă deosebire de grad de anonimul propriu idealurilor celei de a Patra Stări cu ale sale „Internaționale” ce neagă, din principiu, orice concept de patrie și de Stat național. Fapt e că acolo unde poporul a devenit suveran și regele sau Conducătorul nu mai este „de sus”, nu mai este ca atare „prin grația lui Dumnezeu”, ci „prin voința națiunii”, atunci când primul atribut, chiar dacă a fost păstrat, nu reprezintă

altceva decât o formulă goală – ei bine, în acel moment prăpastia care desparte un organism politic de tip tradițional de comunism a fost trecută în mod virtual, ruptura s-a produs, s-au schimbat toate valorile, ba chiar s-au inversat și nu se mai așteaptă altceva decât să se ajungă în mod treptat la acel stadiu final. În acest fel – care reprezintă mai mult decât o simplă tactică – mai marii subversiunii mondiale în ultima ei formă, concretizată în comunismul sovietic, au drept fir conducător ațâțarea și sprijinirea naționalismului chiar și acolo unde – prin faptul de a fi anticomunist – ar părea că se întoarce împotriva comuniștilor. Fapt e că acești conducători văd departe; așa cum departe au văzut și cei ce au folosit naționalismul în timpul primei revoluții, al acelei liberale, spunând ei „națiune” dar înțelegând prin aceasta, de fapt, „antitraditie”, negare a principiului suveranității adevărate. Aceștia văd momentul în care naționalismul strânge laolaltă, colectivizează, moment în care naționalismul, dincolo de antitezele contingente își va așeza în linie de bătaie organismele având drept țintă colectivismul.

În mod asemănător, o simplă diferență de grad există între naționalism și tendințele cu substrat democratic și comunitar, cu observația că în cazul naționalismului fac notă discordantă separatismul, spiritul de diviziune. Chiar dacă se prezintă într-o formă mai puțin exagerată, naționalismul modern lasă să se întrevadă același fenomen regresiv care stă la baza structurii sale; și aici nu acționează decât impulsul spre o gloată și mai mare și nivelată la scară mondială. Așa cum spune Benda, perspectiva cea de pe urmă este aceea că omenirea întregă și nu numai o anumită parte a acesteia se va lua pe sine drept obiect al cultului propriu. Se tinde spre o înfrățire universală care departe de a face să dispară spiritul de națiune, cu dorințele și cu trufiile sale cu tot, va reprezenta, la urma urmei, forma supremă, prin aceea că națiunea se va numi Om, iar Dumnezeu va apărea dacă nu ca un vrăjmaș atunci ca o „închipuire inoperantă”. Iar omenirea, unificată într-o acțiune nemaipomenită și nemaicunoscând altceva decât producția organizată, tehnologia, repartiția muncii și „prosperitatea” și disprețuind orice activitate liberă și tinzând spre transcendent, ei bine, atunci omenirea va ajunge la stadiul care – în niște fluxuri asemănătoare și într-o formă aproape mesianică – este conceput ca fiind țelul adevăratei străduințe civilizatoare².

Tot în legătură cu naționalismul modern este important să relevăm faptul că în timp ce acesta pe de o parte îi corespunde unei construcții, unei entități artificiale, pe de altă parte această entitate rămâne deschisă – grație puterii miturilor și ideilor care sunt evocate în mod confuz pentru a ține unit și a galvaniza un anumit grup de oameni – rămâne așadar deschisă unor influențe care îl folosesc pe acest grup, fără știrea lui, în cadrul planului general al subversiunii. Și tocmai naționalismele moderne cu intransigența lor, cu egoismul lor orb și cu cruda lor voință de putere, cu antagonismele lor, cu tensiunile și războaiele pe care le-au creat, au reprezentat instrumentele necesare completării operei de distrugere, adică a trecerii de la epoca celei de a Treia Stări la epoca celei de a Patra Stări, într-o asemenea măsură încât au sfârșit prin a-și săpa propria groapă.

* * *

Europei i se ivise ocazia dacă nu de a opri măcar de a încetini procesul de prăbușire dintr-un spațiu destul de mare, rămas după căderea celui care – cu toate că se străduise să facă să reușească simbolul imperial și năzuise la măreția Romei – rămăsese, totuși, „fiul Marii Revoluții” al cărei virus îl răspândise printre ruinele provocate de victoriile sale în Statele care mai rămăseseră din Europa tradițională și aristocratică și l-am numit

pe Napoleon Bonaparte. O dată cu *Sfânta Alianță* ar fi fost cu putință să se creeze o stavilă în calea destinelor din vremurile din urmă. Metternich poate fi numit foarte bine „țitul mare european”. Pentru că nimeni nu a știut mai bine decât el să vadă, cu aceeași încredințare și cu aceeași privire de ansamblu jocul forțelor ce voiau să răstoarne ordinea publică, precum și modalitatea de a pune capăt aceluia joc la timpul potrivit.

Metternich a recunoscut toate punctele cele mai importante: a știut să vadă faptul că revoluțiile nu sunt spontane, că nu sunt niște fenomene pricinuite de popor, ci niște fenomene artificiale provocate de niște forțe care în corpul sănătos al popoarelor sau al Statelor acționează aidoma bacteriilor care cauzează bolile; a știut că naționalismul, așa cum se prezenta acesta în vremea lui, era numai o mască a revoluției; că o revoluție este un fapt esențialmente internațional și că fenomenele revoluționare izolate sunt doar niște apariții locale și parțiale ale unui curent subversiv de dimensiuni mondiale. În afară de toate acestea Metternich a știut să recunoască în mod cât se poate de clar înălțuirea diferențelor grade ale revoluțiilor: și anume faptul că liberalismul și constituționalismul pregătesc în mod inevitabil democrația, democrația îi deschide calea socialismului, socialismul – radicalismului și mai apoi comunismului; iar întreaga revoluție liberală a Stării a Treia nu are alt scop decât acela de a netezi calea revoluției Stării a Patra menite să-i doboare în mod inexorabil pe reprezentanții Stării a Treia cu lumea lor cu tot imediat pe-aceștia își vor fi îndeplinit misiunea lor de deschizători de drumuri⁴. De aceea Metternich a condamnat nebunia de a se cădea la înțelegere cu subversiunea, pentru că să-i fi dat mâna acesteia ar fi însemnat să-i fi dat mai apoi tot brațul și până la urmă tot corpul. Metternich nu numai că a înțeles fenomenul revoluționar în esența sa dar a indicat și antidotul, singurul antidot posibil: și anume un front comun supranațional al tuturor Statelor tradiționale, o asociație defensivă și ofensivă a tuturor suveranilor de drept divin. Aceasta trebuia să fie *Sfânta Alianță*.

Din nefericire au lipsit condițiile necesare ca o astfel de idee măreață să poată fi transpusă în viață, atât condițiile materiale cât și cele spirituale. Iar în jurul lui Metternich nu s-au aflat destui bărbați și conducători care să se fi ridicat la înălțimea unei astfel de misiuni. Unitatea unui front defensiv pe plan politico-social se prezenta drept un concept clar, evident; dar mai puțin clară era ideea în măsură să folosească drept punct de referință pozitiv și ca o binecuvântare a acelei alianțe astfel ca ea să fi putut părea cu adevărat sfântă. Deja în materie de religie lipsea o unitate, dat fiind faptul că asociația nu cuprindea numai suverani catolici, ci și protestanți și ortodocși și că această asociație nu s-a bucurat nici măcar de confirmarea directă și angajantă a Bisericii, al cărei șef s-a ținut departe de acea asociație, iar ajutoarele ce i-au fost acordate au fost, de fapt, unele având mai mult scopuri temporale și contingente decât spirituale. Ar fi fost nevoie în acel caz de o reluare a spiritului Evului Mediu, ba chiar a spiritului Cruciadelor; acolo s-ar fi impus nu numai acțiunea represivă, intervenția militară oriunde se aprindea – în spațiul Alianței – flacăra revoluționară, ci în afara măsurilor accesorii de acest gen s-ar fi impus un nou Ordin al Templierilor, o Ordine, un bloc de oameni uniți în cuget și intransigenți în acțiune, oameni care să dovedească, în fiecare țară, revenirea unui tip de om superior care să-i înlocuiască pe acei oameni de curte și de salon, pe acei miniștri ai poliției și clerici prudenți și diplomați preocupați numai de un „sistem de echilibru”. S-ar mai cuveni ca în același timp să se fi dat un atac pe planul viziunii asupra lumii și a vieții. Dar unde erau reprezentanții aceluia spirit pur tradițional care să fi fost în stare în acea perioadă să distrugă focarele mentalității raționaliste, iluministe și scientiste, spirit care reprezenta adevăratul ferment al revoluției? Unde erau aceia care ar fi putut

să nu autorizeze acea cultură care începând din secolul al XVIII-lea devenise o modă până și pe la Curțile domnești și în aristocrație și care să fi fost în stare mai mult decât să-i pună în lanțuri să-i ridiculizeze pe cei ce se erijau în mod romantic în apostoli și martiri ai „marilor și nobilelor idei ale revoluției“ și ai „libertății popoarelor“? Lipsită de un suflet adevărat și constituită chiar în momentul istoric în care, prin renunțarea din proprie voință a Habsburgilor, Sfântul Imperiu Roman își încetase existența, iar centrul acestuia, Viena, strălucea mai ales în calitate de „oraș al valsului“, Sfânta Alianță s-a dizolvat după ce-i asigurase Europei un interval de pace relativă și de ordine – iar jocul naționalismelor revoluționare, ce a stricat unitățile politico-dinastice precedente, nu a mai întâlnit decât niște rezistențe irelevante.

O dată cu primul război mondial, cu revoluția rusă și mai apoi cu cel de al doilea război mondial, o dată cu toate acestea se poate spune că evenimentele hotărâtoare ale epocii moderne se precipită.

În 1914 Imperiile Centrale mai reprezentau în lumea occidentală un rest al Europei feudale și aristocratice în ciuda aspectelor de netăgăduit de militarism hegemonic și a unor alianțe suspecte cu capitalismul prezente mai ales în Germania lui Wilhelm. Coaliția împotriva acestor imperii a fost în mod evident o coaliție a Stării a Treia îndreptată împotriva forțelor ce mai rămăseseră din Starea a Doua; a fost o coaliție a naționalismului și a marilor democrații ce se raporta mai mult sau mai puțin la „principiile nemuritoare“ ale Revoluției Franceze, în spiritul căreia se voia a se face un nou și hotărâtor pas înainte pe plan internațional⁵ fapt care nu împiedica, totuși, ca ideologia umanitară și patriotică să facă în același timp jocul unei industrii avide și cu veleități de supremație. Războiul din 1914-1918 a avut – ca puține altele din istorie – caracteristicile unui conflict nu între State și națiuni, ci între ideologiile diferitelor caste. Consecințele directe ale acestui război au fost distrugerea Germaniei monarhice și a Austriei catolice, iar consecințele indirecte au fost prăbușirea Imperiului Țarilor, revoluția comunistă și crearea în Europa a unei situații politico-sociale atât de haotice și de contradictorii încât avea să întrunească toate condițiile pentru o nouă conflagrație.

Și aceasta a fost cel de al doilea război mondial, 1939-1945. În acest război orientările ideologice nu au fost de la început atât de precise ca în cazul primului război mondial. Niște State care, așa ca Germania și Italia, își însușiseră ideea autoritară antidemocratică și luaseră poziții împotriva forțelor de stânga susținând pe de altă parte, într-o primă etapă a acestui război, dreptul „națiunilor lipsite de spațiu“ împotriva plutocrației mondiale au părut mai-mai a îmbrățișa marxismul pe plan internațional dându-i războiului purtat de ele sensul unei insurecții a Stării a Patra împotriva marilor democrații în care se consolidase puterea Stării a Treia⁶. Dar, în ansamblu, și mai ales după intervenția Statelor Unite s-a afirmat tot mai mult ca ideologie dominantă una și aceeași ideologie care se manifestase și în primul război mondial, adică aceea a unei desfășurări a cruciadei națiunilor democratice având drept scop „eliberarea“ popoarelor ce erau încă subjugate de „sistemele retrograde“ de guvernare⁷. Dar aceasta avea să devină în mod rapid o simplă fațadă în raport cu alte noi orientări. Prin faptul că s-au aliat cu Rusia sovietică, în scopul de a învinge puterile Axei și de a nu se abate de la un radicalism stupid, puterile democratice au repetat greșeala celor ce cred că pot folosi, fără a fi pedepsiți, forțele subversiunii în scopurile proprii și ignorând faptul că, printr-o logică fatală, atunci când niște forțe ce reprezintă două grade diferite de subversiune se întâlnesc sau se ciocnesc, în acel caz forțele ce corespund gradului mai mare, mai exagerat, acelea au câștig de cauză. Fapt e că s-a văzut în mod clar cum din partea sovietică acea „cruciadă democratică“ fusese

concepută doar ca o acțiune binevenită menită să pregătească planurile de stăpânire a lumii de către comuniști. Sfârșitul războiului a marcat și sfârșitul acelei alianțe hibride, iar rezultatul adevărat al celui de al doilea război mondial a fost eliminarea Europei ca subiect al marii politici mondiale, eliminarea oricărei forme intermediare și punerea față în față a Americii (Statele Unite) și a Rusiei ca fiind două exponenți supranaționali ale forțelor celei de a Treia și respectiv celei de a Patra Stări.

Rezultatul unui eventual conflict armat între aceste două puteri este, în ultimă analiză, un lucru care contează mai puțin. Determinismele unui soi de justiție imanentă se află în plină mișcare și în orice caz, într-un fel sau altul, procesul va merge până la capăt. Un alt treilea război mondial – cu repercusiunile sale sociale – va fi în măsură să hotărască triumful definitiv al celei de a Patra Stări; acest lucru, la modul violent sau la modul „evoluției” sau și într-un mod și în celălalt.

Și ar mai fi ceva. Și anume în ceea ce privește puterile politice care tind să stăpânească lumea, Rusia și America, acestea se află astăzi pe poziții opuse. Dar dacă studiem în mod temeinic problemele care predomină atât în una cât și în cealaltă dintre cele două civilizații și dacă analizăm mai adânc idealurile lor și mai ales transformările efective la care au fost supuse și continuă să fie supuse în ambele civilizații toate valorile și toate interesele vieții descoperim o *convergență* și o natură *asemănătoare*. Rusia și America se arată a fi două expresii diferite ale unuia și aceluiași lucru, două modalități pentru formarea aceluși tip uman care reprezintă încheierea proceselor care dirijează evoluția lumii moderne. Iar acestor convergențe se cuvine să le acordăm puțină atenție. Rusia și America reprezintă – nu numai ca puteri politice dar și ca „civilizații” – două brațe ale aceluiași clește care sunt pe cale să se închidă în mod rapid dinspre Orient și dinspre Occident, să se închidă în jurul nucleului – sleit de energii și de vlagă oamenilor săi – vechii Europe. Iar conflictele externe, noile crize, noile distrugereri vor reprezenta tot atâtea mijloace care să le deschidă calea schimbărilor lumii Stării a Patra.

BIBLIOGRAFIE

- J. Donoso Cortès, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (Studiu despre catolicism, liberalism și socialism), Rusconi, Milano, 1972.
- C. Mongardini, *La cultura del presente* (Cultura prezentului), Franco Angeli, Milano, 1993.
- C. Mongardini, *Economia come ideologia* (Economia ca ideologie), Franco Angeli, Milano, 1997.
- I. Rauti, *Campane a martello* (Clopote de alarmă), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1989.
- A. Solgenitsin, *Il volto inumano del socialismo* (Chipul inuman al socialismului), în *Intervento*, nr. 20, Roma, 1975.
- W. Sombart, *Metafisica del capitalismo* (Metafizica capitalismului), Edizioni di Ar, Padova, 1994.
- M. Veneziani, *Processo all'Occidente* (Procesul intentat Occidentului), SugarCo, Milano, 1990.
- M. Viglione, *La Vandea italiana* (Vendeea italiană), Effedieffe, Milano, 1996.

16. Ciclul se încheie

a) Rusia

Revoluția bolșevică a dezvăluit niște trăsături caracteristice notabile. Aceasta a avut într-o mică măsură caracterele romantice, impetuoase, haotice și iraționale proprii celorlalte revoluții și mai ales cea franceză. A avut, în schimb, o inteligență, un plan bine gândit și o tehnică. Lenin a studiat problema revoluției proletare de la început și până la sfârșit așa cum un matematician studiază o problemă de calcul superior analizând-o cu sânge rece până în cele mai mici amănunte. Cuvintele sale au fost următoarele: „Cauza revoluției nu are nevoie de martiri și de eroi; revoluția are nevoie de o logică și de o mână de fier. Datorja noastră nu este aceea de a face ca revoluția să coboare la nivelul amatorului, ci aceea de a-l face pe amator să se ridice la nivelul revoluționarului“. Aceasta a avut drept contrapondere activitatea unui Troțki care a făcut din problema insurecției și a loviturii de Stat o problemă nu atât a maselor și a poporului cât una de tehnică ce necesita folosirea unor formațiuni de luptă specializate și bine dirijate¹.

La conducători se poate observa o consecvență încăpățanată în ceea ce privește ideile. Aceștia sunt indiferenți față de consecințele practice, față de nenorocirile fără nume rezultate din aplicarea unor principii abstracte. Pentru ei, omul nu există. O dată cu bolșevismul niște forțe aproape elementare s-au încarnat într-un grup de indivizi care îi asociază concentrării feroce a fanaticului logica exactă, metoda, privirea îndreptată numai spre mijlocul potrivit scopului, lucru caracteristic specialistului. Numai într-o a doua fază, provocată de acei indivizi și menținută într-o mare măsură în limitele stabilite dinainte, numai atunci s-a dezlănțuit drojdia societății vechiului Imperiu rus, s-a dezlănțuit teroarea masei având drept scop distrugerea, nimicirea în mod frenetic a tot ceea ce era legat de clasele dominante din trecut și de civilizația nobililor ruși în general.

Și nu fără legătură cu toate acestea, o altă trăsătură caracteristică a revoluției ruse este aceea că în timp ce revoluțiile precedente le-au scăpat de sub control, mai întotdeauna, celor ce le provocaseră și care au sfârșit prin a fi devorați de acele mișcări de masă, acest lucru s-a întâmplat doar în mică măsură în Rusia unde continuitatea puterii și a terorii s-a stabilizat. Dacă logica inexorabilă a revoluției roșii nu a ezitat să-i îndepărteze și să-i nimicească pe acei bolșevici care tindeau să se abată de la direcția ortodoxă, fără a ține seama de persoane și fără scrupule în ceea ce privește alegerea mijloacelor, ei bine, cu toate acestea la centrul de comandă nu s-au înregistrat crize sau oscilații importante. Și aceasta este o trăsătură pe cât de caracteristică pe atât de sinistră; se anunță dinainte epoca în care forțele întunericului vor înceta să mai acționeze ca odinioară, din culise, și se vor contopi cu oamenii dat fiind că vor fi găsit încarnarea cea mai potrivită în niște ființe în care elementul diabolic să se unească cu cel mai lucid intelect, cu o metodă și cu o putere de stăpânire bine precizată. Și un asemenea fenomen este una din caracteristicile notabile ale fazei de sfârșit a fiecărei cicluri.

Cât despre ideea comunistă, trebuie să spunem că aceasta cuprinde două adevăruri. Și anume unul ezoteric, ca să spunem așa, care are un caracter dogmatic și imutabil,

corespunde principiilor-bază ale revoluției și este formulat în scrierile și directivele primei perioade bolșevice. Cel de al doilea este un adevăr mutabil, „realist”, adaptat de la caz la caz și care adeseori se află în contradicție aparentă cu primul adevăr și cu eventualele compromisuri cu lumea „burgheză” (ideea patriotică, îndulcirea noțiunilor de proprietate colectivă, mitul slav etc.). O dată ce variantele acestui adevăr și-au îndeplinit datoria lor tactică, acestea sunt trecute în rezervă; acestea reprezintă niște instrumente ce folosesc primului adevăr; dar ținând cont de toate acestea nimeni nu trebuie să fie atât de naiv încât să creadă că bolșevismul a fost „depășit”, a „evoluat” și că se îndreaptă spre niște forme normale de guvernare și de relații internaționale.

Dar nici în ceea ce privește primul adevăr nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare, pentru că în acest caz nu mitul economic marxist reprezintă elementul primar. Elementul primar este negarea oricărei valori de ordin spiritual și transcendent; iar filozofia și sociologia materialismului istoric reprezintă niște simple expresii ale unei asemenea negări, derivă din aceasta și nu invers, așa după cum corespondența ei, practica comunistă, nu reprezintă decât una din metodele pentru transpunerea teoriei în viață în mod sistematic. Important este rezultatul la care se ajunge mergând până la capăt în această direcție: și anume integrarea, adică dezintegrarea, contopirea individului cu așa-zisul „colectiv”, al cărui drept este suveran. Și scopul este tocmai acesta, adică eliminarea din individ a tot ceea ce are valoarea unei personalități autonome, a tot ceea ce poate constitui un interes disociat de colectiv în acea lume comunistă. Iar mijloacele folosite în acest scop sunt indeosebi mecanizarea, „dezintelectualizarea” și raționalizarea oricărei activități, pe toate planurile, și acestea nu mai reprezintă, așa ca în civilizația europeană din ultima vreme, niște consecințe ale unor procese fatale. O dată limitat orice orizont la acela al economiei, mașina devine obiectul unei noi promisiuni mesianice, iar raționalizarea se prezintă și aceasta drept unul din mijloacele de lichidare a „rămășițelor” și a „eventualelor elemente individualiste” ale „epocii burgheze”.

Suprimarea proprietății și a inițiativei particulare, care este o idee de bază a doctrinei interne a comunismului reprezintă – dincolo de diferitele ajustări contingente aduse acestei idei de URSS – un episod și un mijloc folosit în vederea atingerii scopului. Iar scopul este acela al creării omului-masă și a materialismului integral, în orice domeniu, într-o evidentă disproporție față de tot ceea ce se poate deduce din orice mit fie numai economic. Un lucru caracteristic sistemului este acela de a considera „Eul”, „sufletul” și noțiunea de „să-meu” drept niște iluzii și prejudecăți burgheze, drept niște idei fixe, niște spirite ale răului și dezordinii; drept care se impun o cultură adecvată, realistă, precum și o pedagogie adecvată care să-l dezbrace de toate acestea pe omul noii civilizații marxist-leniniste. În acest fel se poate trece la o lichidare în bloc a tuturor prevaricațiunilor individualiste, anarhiste și umanisto-romantice ale fazei pe care am numit-o cea a irealismului occidental. Sunt bine cunoscute cuvintele lui Zinovieff cum că: „În orice intelectual văd un dușman al puterii sovietice”; după cum la fel de cunoscută este exigența ca arta să devină o artă de masă, să înceteze de a mai face „psihologie” și de a se mai ocupa de problemele individului, să înceteze de a mai folosi pentru plăcerea straturilor superioare parazite și să mai fie o creație individualistă, ci să se „despersonalizeze” și să se transforme într-un „ciocan puternic care să îndemne la acțiune clasa muncitoare”. Faptul că știința ar putea face abstracție de politică, adică de ideea comunistă – ca forță creatoare – și ar putea fi „obiectivă”, nu este câtuși de puțin admis, dimpotrivă în aceasta se vede o deviere „contrarevoluționară” periculoasă. Un caz caracteristic a fost acela al lui Vasileff și al altor biologi exilați în Siberia pentru că teoria genetică susținută de ei nu corespundea ideii centrale a comunismului prin aceea

că recunoștea factorul „ereditate“ și acela de „dispoziție înăscută“ și prezenta individul ca fiind altfel decât o substanță amorfă ce căpăta formă numai prin acțiunea condițiilor mediului, așa cum vrea marxismul. Ceea ce este mai îndrăzneț în materie de materialism evoluționist și scientism sociologic din gândirea occidentală este însușit sub forma unei dogme și a unei „gândiri de Stat“ și folosit în scopul de a se spăla creierii noilor generații și de a se crea o mentalitate cu totul nouă. În ceea ce privește campania antireligioasă, care aici nu are caracterul unui simplu ateism, ci acela al unei adevărate contrareligii, despre aceasta se știu destule lucruri; această campanie trădează esența adevărată a bolșevismului de care am pomenit mai sus și care campanie oferă mijloacele cele mai potrivite pentru eliminarea acelei boli grave de care suferă omul occidental, a acelei „credințe“ și a nevoii de „a crede“, care au folosit drept surogat atunci când s-a pierdut posibilitatea unor contacte reale cu supralumea. Se prevede o „educație a sentimentelor“ având drept scop eliminarea acelor complicații ale „omului burghez“ și anume sentimentalismul, obsesia elementului erotic și a pasiunii. O dată nivelate clasele – cu respectarea acelor componente impuse de tehnocrație și de aparatul totalitar – se realizează și nivelarea sexelor, este statuată prin lege egalitatea desăvârșită a femeii cu bărbatul în orice domeniu, iar idealul este acela de a nu mai exista noțiunea de femeie și aceea de bărbat, ci aceea de „tovarăși“ și „tovarășe“. Și în acest fel până și familia – nu numai potrivit accepției ce i se dădea acesteia în „epoca dreptului eroic“, ci și în reminiscentele noțiunilor de casă cu sentimentalismele și convenționalismele acesteia proprii perioadei tradiționale burgheze – așadar până și familia este privită cu ochi răi. În această privință o cotitură caracteristică o reprezentase așa-zisul *zags*; oricum este bine cunoscută activitatea complexă desfășurată în URSS având drept scop acela ca educația să cadă exclusiv în sarcina Statului, ca deja copilul să prefere viața „colectivă“ celei de familie.

În conformitate cu prima Constituție sovietică un străin făcea parte în mod automat și obligatoriu din Uniunea Sovietică dacă acesta era un muncitor proletar, iar dacă un rus nu era un muncitor proletar, acesta era exclus, era „denaturalizat“, ca să spunem așa, era un paria lipsit de orice personalitate juridică². Potrivit strictei ortodoxii comuniste, Rusia reprezenta doar un teritoriu în care revoluția mondială a Stării a Patra triumfase și se organizase în vederea expansiunii ulterioare. Poporul rus avusese, dintotdeauna, pe lângă o înclinație mistică spre colectivitate, o nelămurită chemare mesianică; se considerase drept un popor teofor – purtător de Dumnezeu – predestinat unei activități de mântuire universală. Toate aceste însușiri au fost reluate în formă inversă, actualizate într-o formă marxistă. Astfel că Dumnezeu s-a transformat într-un om „pământenizat“ și colectivizat în timp ce „poporul teofor“ avea menirea de a face să triumfe în întreaga lume civilizația sa. Îndulcirea ulterioară a formei extremiste a acestei teze, asociată condamnării troțkismului n-o împiedică nici acum pe Uniunea Sovietică să se simtă îndreptățită ba chiar obligată să intervină oriunde în lume întru sprijinirea comunismului.

Mergând pe firul istoriei și ajungând la faza stalinistă, mitul „revoluției“, în sensul vechi – care a fost dintotdeauna asociat haosului, dezordinii – apare drept ceva foarte îndepărtat în timp: avem de a face acum cu o nouă formă de orânduire care se confundă cu totalitarismul. Societatea devine o mașină având drept motor Statul comunist. Individul nu mai reprezintă decât o piesă, o roată a acestei mașini și este de ajuns ca el să i se împotrivescă acesteia fie și în mică măsură ca să fie numaidecât strivit de ea care nu ține cont de valoarea vieții omenești și-și poate permite orice infamie. În URSS materia și spiritul se asociază în unul și același scop, astfel că această țară se prezintă drept un conglomerat care nu lasă să-i scape nimic, care reprezintă în același timp Statul, trustul

și Biserica, sistemul politic, ideologic și economic-industrial. Este idealul Superstatului, ca o inversare sinistră a idealului organic tradițional.

Judecând în ansamblu, în idealul sovieto-comunist capătă cea mai mare importanță aspectele în care a încercat sau încearcă să se afirme ceva asemănător unei asceze sau unei purificări în scopurile elevate ale unei depășiri a condiției elementului individualist și umanist și de întoarcere la principiul realității absolute și al impersonalității dar pe de-a-ndoaselea, nu înspre în sus, ci înspre în jos, nu spre supraomenesc, ci spre subpersonal, nu spre ceva organic, ci spre ceva mecanic, nu spre eliberare, ci spre o aservire socială totală.

Faptul că primitivismul mării mase heteroclitice – din care se compune URSS, în care o dată cu masacrele au dispărut aproape toate elementele rasiale superioare – amână pentru un viitor destul de îndepărtat formarea efectivă a „omului nou“, a „omului sovietic“ nu are prea mare importanță. *Orientarea* a fost dată. Mitul terminal al lumii celei de a Patra Stări a căpătat o formă precisă și acest mit este în slujba uneia dintre cele mai mari concentrări a puterii din lume, o putere care reprezintă în același timp și centrul de comandă pentru o acțiune organizată, ascunsă sau fășășă, având drept scop ațâțarea la răscoală a maselor internaționale și a popoarelor de culoare.

b) America

Dacă bolșevismul, potrivit cuvintelor lui Lenin, a văzut în lumea romano-germanică „cel mai mare obstacol în calea omului nou“ și trăgând foloase din orbirea națiunilor democratice prin acea „cruciadă“ a avut ocazia să elimine, practic vorbind, acea lume în ceea ce privește orientarea destinelor europene, ei bine, bolșevismul – ca ideologie – a văzut în America (Statele Unite) un fel de pământ al făgăduinței. O dată dispăruți zeii străvechi, proslăvirea idealului tehnico-mecanic avea să aibă drept consecință un fel de „cult al Americii“. „Furtuna revoluționară din Rusia sovietică trebuie să țină pasul cu viața americană“. „Intensificarea mecanizării care este în curs de desfășurare în America și extinderea acestei mecanizări în toate domeniile, aceasta este sarcina noii Rusii proletare“ – acestea reprezentau niște directive aproape oficiale. Și așa se face că un Gasteff proclamase „superamericanismul“, iar poetul Maiakovski îi dedicase orașului Chicago, acelei „metropole-electro-dinamo-mecanice“ imnul său colectivist³. Aici este un lucru evident că America, acea odioasă citadelă a „imperialismului capitalist“, trece pe planul doilei față de acea Americă a civilizației mașinii, a cantității și a tehnocrației. Referirile la o natură asemănătoare, departe de a fi niște lucruri extrinseci, își pot afla confirmarea în niște elemente din multe alte domenii.

Este îndeobște cunoscut – și de aceea nu mai insistăm în această problemă – faptul că între Rusia și America de Nord există divergențe de ordin etnic, istoric, al temperamentului și așa mai departe. Dar aceste divergențe nu înseamnă nimic față de un element fundamental: și anume acela că niște componente ale unui „ideal“ – care în bolșevism încă nu există ca atare sau este impus prin niște mijloace crude – au fost realizate în America printr-un proces aproape spontan ce poate avea caracterul naturaleței și al identității. Astfel că într-un spațiu mai vast chiar decât acela pe care și-l închipuise Engels să realizeze profetia acestuia, de care am amintit și noi, adică faptul că tocmai lumea capitalismului avea să netezească drumul celei de a Patra Stări.

Și America în modalitatea esențială de a considera viața și lumea a creat o „civilizație“ care reprezintă o contradicție clară a vechii tradiții europene. America a introdus în mod

definitiv religia practicii și a randamentului, a pus interesul pentru câștig, pentru marea producție industrială, pentru realizările mecanicii – realizări vizibile, cantitative – a pus toate acestea mai presus de orice alte interese. America a făcut să se nască o măreție fără-de-suflet a naturii tehnico-colective, lipsită de orice substrat de transcendență și de orice strălucire interioară și de adevărată spiritualitate; și ea (America) i-a opus concepției potrivit căreia omul este considerat drept calitate și personalitate într-un sistem organic, i-a opus concepția potrivit căreia omul devine un simplu instrument de producție și de randament material într-un conglomerat social conformist.

În timp ce omul-masă care trăia în mod mistic în partea cea mai de jos a rasei slave a avut un rol important în procesul de formare a mentalității sovieto-comuniste și face parte din planul modern de încorporare rațională a lui într-o structură politică omnipotentă, în America fenomenul derivă din determinismul inflexibil prin care individul în momentul desprinderii de elementul spiritual și în care se lasă în voia unei puteri temporale dincolo de orice iluzie individualistă, în acel moment încetează de a-și mai aparține lui însuși pentru a deveni parte integrantă a unei entități pe care n-o mai poate domina și care îl condiționează în fel și chip. Și tocmai cucerirea materială ca ideal care s-a asociat în mod rapid idealului bunăstării materiale și al acelei *prosperity* a determinat transformările și în bine și în rău pe care le întâlnim în America. S-a spus – și pe bună dreptate – că „în goana sa după bogăție și putere America a deviat de la linia libertății pentru a o urma pe cea a beneficiului... Toate energiile, inclusiv cele ale idealului și până și cele ale religiei sunt îndreptate spre același scop productiv; avem de a face cu o societate a randamentului, a beneficiului, aproape cu o teocrație a randamentului, care tinde să producă mai mult lucruri decât oameni” sau oameni în măsură să producă tot mai multe lucruri. În Statele Unite „un soi de mistică ridică în slavă drepturile supreme ale comunității. Ființa omenească, devenită mai mult instrument, mijloc, decât scop, acceptă acest rol de roată la imensa mașină, fără a se gândi nici o clipă că acest rol poate scădea în importanță”; „drept care un colectivism de facto care, voit de acele *élites* și acceptat cu ușurință de către mase, subminează autonomia individului și-i dirijează atât de strict acțiunea încât individul renunță la această acțiune fără a suferi și aproape fără a-și da seama“. Așa se face că nu se înregistrează „nici un protest, nici o reacție din partea mării mase americane împotriva tiraniei colective. Această masă acceptă tirania ca pe un lucru firesc, ca pe ceva care mai-mai că i-ar fi pe plac“⁴.

Pe această bază avem de a face cu aceleași teme în sensul că și în domeniul mai general al culturii întâlnim – în mod necesar și spontan – o corespondență cu principiile călăuzitoare ale noii lumi sovietice.

Astfel încât chiar dacă America nu are intenția să pună la index tot ceea ce este intelectualitate, nici n-o bagă prea mult în seamă pe această intelectualitate – afară de cazul când aceasta reprezintă un instrument folositor – considerând intelectualitatea drept un lux inutil pentru cei ce se ocupă de lucruri serioase, ca de pildă acel *to get rich quick* sau *service*, campania în favoarea cutărei sau cutărei hachițe sociale și așa mai departe. În America, de regulă, în timp ce bărbații muncesc, femeile se ocupă mai ales de „spiritualism”; de unde și procentajul ridicat ocupat de femei în numeroasele secte și societăți care au drept preocupare spiritismul, psihanaliza și doctrinele orientale contrafăcute în devălmășie cu umanitarismul, feminismul și cu sentimentalismul dat fiind că nivelul „spiritualității” americane nu diferă prea mult de cel al puritanismului socializat și al scientismului. Și chiar dacă America acaparează cu dolarii săi niște exponente și niște opere ale vechii culturi europene întru acel *relax* al mai-marilor din Starea a Treia centrul de greutate este

altundeva. Fapt e că în America inventatorul sau descoperitorul vreunei noi drăcovenii care să facă să mărească, randamentul, beneficiul, va fi întotdeauna la mare preț, mai mult decât tipul tradițional al intelectualului; și că tot ceea ce este profit, realitate și acțiune în sens material nu va fi realizat niciodată decât dacă în balanța valorilor va cântări mai mult decât ceea ce poate proveni dintr-o descendență aristocratică. Astfel încât dacă America nu a pus la index în mod oficial – așa cum a făcut comunismul – vechea filozofie, a făcut, în schimb, ceva mai bun: și anume a declarat, prin gura lui William James, că utilul este criteriul adevărului și că valoarea fiecărei concepții, chiar metafizice, este dată de eficacitatea acesteia care, în mentalitatea americană, înseamnă, în ultimă instanță, valoarea economico-socială. Așa-zisul pragmatism este unul din semnele caracteristice ale întregii civilizații americane; și printre aceste semne se numără și acela al teoriei lui Dewey, precum și așa-zisul behaviorism: și anume echivalentul exact al teoriilor extrase în URSS din părerile lui Pavlov în ceea ce privește reflexele condiționate și care elimină Eul și conștiința ca principiu de bază. Consecința acestei teorii tipic „democratice” este aceea că toți pot deveni un tot, un întreg, cu condiția unei anumite instruirii și a unei anumite pedagogii potrivit căreia individul este o substanță informă ce poate fi plăsmuită așa cum vrea comunismul în condițiile în care, în materie de biologie, consideră teoria genetică a însușirilor înnăscute drept antirevoluționară și antimarxistă. Puterea pe care o deține în America publicitatea, *advertising*, se explică tocmai prin lipsa de consistență internă și pasivitatea spiritului american care în multe privințe prezintă caracteristicile bidimensionale nu ale tinereții ci ale infantilismului.

Comunismul sovietic susține în mod oficial ateismul. America nu merge până la acel punct, dar, fără a-și da seama, gonește pe povârnișul periculos pe care s-au prăvălit toate cele ce au însemnat în cadrul catolicismului noțiunea de religie. S-a văzut în ce măsură s-a redus o dată cu protestantismul noțiunea de religie; o dată ce a fost respins orice principiu de autoritate și de ierarhie și o dată ce s-a eliberat de orice interes metafizic, de dogme, rituri, simboluri și sacramente, religiozitatea a decăzut la condiția unui simplu moralism care în țările anglo-saxone puritane și mai ales în America trece în slujba colectivității conformiste.

Iar Siegfried⁵ relevă – și pe bună dreptate – faptul că „singura religie adevărată a americanilor este calvinismul, ca acea concepție potrivit căreia adevărata celulă a organismului social nu este individul ci grupul” și potrivit căreia bogăția, dat fiind faptul că este considerată drept un har divin „este greu să distingă între aspirația religioasă și dorința de îmbogățire... În acest fel se consideră ca fiind adevărat faptul ca spiritul religios să devină un factor de progres social și de dezvoltare economică”. În consecință, virtuțile necesare pentru orice scop supranatural apar drept inutile și chiar dăunătoare. În ochii unui american simplu, ascetul nu este decât un pierde-vară, un parazit al societății; iar eroul – în sensul antic – nu este decât un soi de nebun periculos ce trebuie să fie îndepărtat prin profilaxii adecvate, pașnice și umanitare, aceasta în timp ce moralistul puritan fanatic este înconjurat de o aureolă strălucitoare.

Să fie, oare, toate acestea chiar atât de îndepărtate de principiul lui Lenin de a înlătura orice concepție supranaturală sau oricum străină intereselor de clasă?, de a distruge pe un rău molipsitor orice rămășiță de spiritualitate independentă? Nu ne aflăm, oare, pe același drum al individului teluric atotputernic, drum pe care – fie în America fie în Rusia – capătă formă ideologia tehnocrată⁶?

Și momentul istoric care urmează trebuie să fie luat în considerare. O dată cu NEP⁷ în Rusia nu se abolise capitalismul privat decât pentru a se înlocui acesta cu un capitalism de Stat, în care avem de a face cu un capitalism centralizat fără capitaliști vizibili,

capitalism lansat, ca să spunem așa, într-o acțiune mastodontică dar în van. În mod teoretic, fiecare cetățean sovietic este în același timp și muncitor și acționar al *trustului* atotputernic și atotcuprinzător al Statului socialist. În mod practic însă individul este un acționar care nu primește dividende, ci în afară de ceea ce i se dă pentru a trăi, venitul realizat din munca lui intră în contul Partidului care îl investește din nou în alte acțiuni, întreprinderi cu scop lucrativ și în industrie, fără a se permite ca acest venit să fie acumulat de nici o persoană particulară, fapt prin care sporește puterea individului colectiv, aceasta nu fără o legătură bine precizată cu planurile revoluției și ale subversiunii mondiale. Se cuvine să ne amintim aici de cele spuse în legătură cu ascensiunea capitalismului – fenomen american prin excelență – în legătură cu bogăția care în America în loc să fie un scop al muncii și mijlocul de a se ajunge la o măreție extraeconomică sau mijlocul potrivit întru delectarea individului devine un mijloc pentru a produce o nouă activitate, noi profituri și așa mai departe, în niște procese în lanț care își urmează în mod neabătut calea. Ținând seama de toate acestea, avem din nou ocazia să constatăm faptul că în America se afirmă – în mod spontan și în regim de „libertate” – același stil pe care structurile centralizate ale Statului comunist tind să-l realizeze în mod violent. Cu toate acestea, în dimensiunea năucitoare a metropolelor americane în care individul – „nomad al asfaltului” – percepe nulitatea sa în fața acelei stăpâniri a cantității, a grupurilor, a *trusturilor* și a acelor *standard* atotputernice, a acelor păduri tentaculare de zgârie-nori și de fabrici în care cei ce domină sunt subjuogați ei înșiși de lucrurile pe care le stăpânesc, în toate acestea colectivul se manifestă și mai mult și din ce în ce mai lipsit de chip, mai mult decât în tirania exercitată de regimul sovietic asupra unor elemente adesea primitive și abulice.

Standardizarea intelectuală, conformismul, uniformizarea obligatorie și organizată pe scară largă reprezintă niște fenomene tipic americane dar care coincid și cu idealul sovietic al unei „gândiri de Stat”, cu valoare colectivă. S-a remarcat, în mod just, faptul că fiecare american – fie că se numește Wilson sau Roosevelt, Bryan sau Rockefeller – este un evanghelist care nu-și poate lăsa în pace semenii, care simte în mod constant datoria de a predica și de a converti, de a purifica și de a-l face pe fiecare individ să se înalțe la nivelul moral *standard* al Statelor Unite, despre care el nu se îndoiește că este cel mai ridicat cu putință. În America s-a pornit de la abolitionism în războiul de secesiune și s-a ajuns în final la dubla „cruciadă” democratică wilsoniană și rooseveltiană în Europa. Iar dacă ar fi să luăm lucrurile pe scară redusă, fie că este vorba despre prohibiționism, despre propaganda feministă, pacifistă sau naturistă și mergând până la apostolatul eugenic și așa mai departe, spiritul este mereu același și mereu aceeași este voința de standardizare, pătrunderea arogantă a colectivului și a elementului social în sfera individuală. Nimic nu este mai fals decât faptul că sufletul american este unul „deschis”, lipsit de prejudecăți; dimpotrivă, nici că există un altul care să aibă de a face cu atâtea și atâtea tabuuri. Dar acest suflet și le-a însușit în așa fel încât nimeni nu-și dă seama.

Am arătat deja că unul din motivele interesului pentru America nutrit de ideologia bolșevică deriva din faptul că această ideologie văzuse cât de mult poate contribui tehnicismul din cadrul tipului american de civilizație la idealul despersonalizării. *Standardul* moral al americanului îi corespunde celui practic. Acel *confort* aflat la îndemâna oricui și supraproducția în civilizația de consum care caracterizează America au fost plătite cu prețul a milioane de indivizi reduși la automatismul în muncă, formați în cadrul unei pregătiri duse până la ultima limită care restrânge domeniul mental și anihilează orice sensibilitate. În locul tipului meșteșugarului din vechime, pentru care

Orice meserie reprezenta o artă, astfel încât orice obiect purta amprenta unei personalități fiind produs de mâinile acestui meșteșugar presupunea din partea acestuia o cunoaștere mijlocită și calitativă a acelei meserii, așadar în locul aceluși meșteșugar există o mulțime de paria care supraveghează în mod stupid niște mecanisme – ale căror secrete nu le cunoaște decât un singur individ, cel care le repară – și acei paria fac niște mișcări automate și uniforme aproape la fel ca mișcărilor mecanismelor pe care le supraveghează. Aici Stalin și Ford își dau mâna și firește că se creează un cerc vicios: și anume acela că standardizarea inerentă oricărui produs mecanic și cantitativ determină și impune standardizarea celor care consumă, uniformitatea gusturilor, o reducere progresivă la tipuri puține care merge în întâmpinarea celei ce se manifestă în mod direct în mentalități. Și în America toate duc spre același scop: și anume conformismul care este sloganul – exprimat în termenii unui *matter-of-fact* și *likemindedness* – pe toate planurile. Astfel că atunci când stăvilarele se prăbușesc datorită fenomenului delincvenței organizate și al altor forme sălbatice de „supercompensare” (am amintit deja de acea *beat generation*) delincvență ușurată prin orice mijloc de povara de a fi o viață restituită ei însăși, atunci sufletul american se întoarce la condiția simplă, înăscută, a unor plante de grădină fiind acest suflet bine apărat de orice pregătire transcendentă de către zăgazarile „idealului de animal” și ale viziunii optimisto-sportive asupra lumii.

Astfel că în ceea ce privește întreaga masă a americanilor ar putea fi vorba foarte bine aici despre o respingere, în linii mari, a principiului cartezian „*Cogito, ergo sum*”; dat fiind că americanii „nu gândesc ci sunt, există”, ba chiar, și nu arareori, ei există ca niște ființe periculoase și se întâmplă, și nu în puține cazuri, ca primitivismul lor să-l depășească cu mult pe acela al slavului care încă nu a fost format – așa pe de-a-ntregul – ca „om sovietic”. Firește că nivelarea nu scapă ocazia de a se extinde și la sexe. Emanciparea femeii, eveniment înregistrat în URSS, coincide cu acea nerozie feministă care în America fusese efectul logic al unei „democrații” care se realizase în corelație cu degradarea materialistă și practicistă a bărbatului. O dată cu divorțurile în lanț, dezmembrarea familiei în America cunoaște un ritm asemănător celui dintr-o societate alcătuită numai din „tovarăși” și „tovarășe”. Avem de a face cu niște femei care, renunțând la condiția de femei își inchipuie că ajung până acolo încât să exercite într-o formă sau alta activități proprii bărbaților; sunt niște femei care par a fi caste în desfrânarea lor și doar banale în perversiunile cele mai deșănțate și în cele care văd în alcool modalitatea de a se elibera de energiile înăbușite sau deviate ale naturii lor⁸; tineri și tinere, care într-o promiscuitate camaraderească și sportivă par a nu mai cunoaște decât destul de puțin din polaritatea sexului și a magnetismului elementar al sexului. Acestea sunt niște fenomene tipic americane, chiar dacă răspândirea cu caracter molipsitor în mai toată lumea nu mai permite recunoașterea originii lor. În stadiul actual, dacă mai există cumva vreo deosebire în această privință față de promiscuitatea dorită de comunism, această deosebire se rezolvă numai în sens agravant: și anume aceasta este reprezentată de un factor ginecocratic fie în America fie în țările anglo-saxone, acolo unde fiecare femeie și fiecare fată consideră drept un lucru cât se poate de firesc acela de a i se recunoaște dreptul la un fel de superioritate și instabilitate morală⁹.

La începuturile bolșevismului se găsiseră unii care să formuleze idealul unei muzici pe bază de tămbălău-colectiv pentru a purifica până și acest domeniu de concepțiile sentimentale burgheze. Este ceea ce America a realizat în linii generale și a făcut să se răspândească în toată lumea cu un fenomen cât se poate de semnificativ: și anume *jazzul*. În marile săli ale orașelor americane în care sute de perechi se băteau ca niște fantoșe

epileptice și ca niște automate în ritmurile sincopate ale negrilor, acolo se înregistrează cu adevărat o „stare de gloată”, viața unei entități colective mecanizate care renaște. Poate că puține fenomene sunt atât de expresive ca acesta dacă ar fi să judecăm după structura obișnuită a lumii moderne din ultima ei fază; aceasta pentru că unei asemenea structuri îi este caracteristică coexistența cu un element mecanic, lipsit de viață, constituit îndeosebi din mișcare și cu un element primitiv și subpersonal care-l transportă pe individ într-o atmosferă tulbure („o pădure petrificată împotriva căreia se dezlănțuie haosul” – H. Miller). În afară de aceasta, ceea ce în bolșevism fusese programat și realizat pe ici pe colo în materie de reprezentații „teatralizate” având drept scop trezirea lumii proletare în vederea unei mobilizări sistematice a maselor, ei bine, în America acestea își aflaseră de multă vreme echivalentul pe o scară mai largă și într-o formă spontană: și anume în delirul smintit al acelor *meetings* sportive axate pe o degradare plebeiană și materialistă a cultului acțiunii, fenomene, acestea, constând în năvala elementului colectiv și în același timp în regresul în colectiv, fenomene care de altfel, după cum se știe, au trecut de multă vreme dincolo de ocean.

Deja americanul Walt Whitman, poet și mistic al democrației, poate fi considerat drept un precursor al acelei „poezii colective” care îndeamnă la acțiune și care, așa cum s-a mai spus, reprezintă unul din idealurile și din programele comuniste; dar un lirism de acest gen pătrunde adânc în multe ipostaze ale vieții americane: și anume în sport, în „activism”, în producție și în service. Așa cum se întâmplă în URSS unde se așteaptă ca niște evoluții adecvate să rezolve problema rămășițelor primitive și haotice ale sufletului slav, tot așa și în Statele Unite se așteaptă ca rămășițele individualiste ale spiritului acelor *rangers*, ale spiritului pionierilor Westului și a tot ceea ce se dezlănțuie și caută compensație în isprăvile acelor *gangsters*, ale existențialiştilor anarhiști și în niște fenomene asemănătoare, se așteaptă așadar ca aceste fenomene să fie reduse să fie înghițite de fluxul central.

Dacă ar fi locul și momentul aici, ar fi ușor să mergem mai departe în aflarea unor puncte de corespondență care să ne îngăduie să vedem în Rusia și America două fețe ale unuia și aceleiași lucru, două mișcări care în corespondență cu cele două mari centre ale puterii din lume converg într-o distrugerile lor. Una din aceste puteri este o realitate pe cale de a se forma sub pumnul de fier al unei dictaturi prin intermediul unei etatizări și raționalizări totale. Iar cealaltă este o realizare spontană (deci și mai îngrijorătoare) a unei omeniri care acceptă să fie și vrea să fie ceea ce este, care se simte sănătoasă, liberă și tare și ajunge prin ea însăși la aceleași scopuri, fără umbra aproape personificată a „omului-colectiv”, pe care îl are, totuși, în rețeaua sa, și fără acel devotament fanatico-fatalist al slavului comunist. Dar atât în spatele uneia cât și al celeilalte din cele două „civilizații”, în spatele măreției atât a uneia cât și a celeilalte, cel ce știe să vadă lucrurile, acela recunoaște și în una și în cealaltă semnele prevestitoare ale sosirii „Fiarei-celei-fără-de-Nume”.

În ciuda tuturor acestor lucruri, mai există unii care se leagănă în iluzia că „democrația” americană ar fi antidotul pentru comunismul sovietic, alternativa așa-zisei „lumi libere”. În general, se recunoaște pericolul atunci când acesta se prezintă sub forma unui atac fizic brutal, din afară, și nu se recunoaște atunci când vine de undeva din interior. Europa este influențată de America de o bună bucată de vreme chiar și în ceea ce privește deprecierea valorilor și idealurilor inerente lumii nord-americane. Aceasta, într-un fel de contralovitură fatală. Fapt e că, așa cum a spus, pe bună dreptate, cineva, America nu reprezintă decât un „extrem Occident” precum și evoluția până la absurd a tendințelor-bază alese în mod obișnuit de societatea occidentală modernă. Din acest motiv nu este

cu puțință o adevărată rezistență atunci când se ține morțiș la principiile unei astfel de civilizații și mai ales la mirajul tehnic și productiv.

Și o dată cu creșterea acestei influențe s-ar putea întâmpla ca la închiderea brațelor aceluia clește ce va strânge Europa între Orient și Occident – o Europă care după cel de al doilea război mondial, lipsită de orice idee adevărată, a încetat și politicește să mai aibă rangul unei puteri autonome și hegemonice mondiale – s-ar putea ca nici măcar să nu se sesizeze vreun semn de capitulare. Dar s-ar putea, totuși, ca prăbușirea finală să nu aibă caracterele unei tragedii.

Lumea comunistă și America, în convingerea lor că au de îndeplinit o misiune universală, exprimă o realitate de fapt. Așa cum s-a mai spus, un eventual conflict între aceste două puteri ar avea – pe planul subversiunii mondiale – ar avea valoarea unei ultime operațiuni violente ce ar implica holocaustul bestial a milioane de vieți omenеști și care ar reprezenta desăvârșirea ultimei faze a involuției și a declinului puterii de la una la alta a salaltă din vechile caste până la cea mai de jos dintre acestea și care ar duce la restaurarea domniei unei omeniri colectivizate. Și chiar dacă ar fi să nu aibă loc catastrofa de care se tem unii, cea legată de folosirea armelor atomice, toată această civilizație de titani, de metropole de oțel, de cristal și de beton, de mase forfotitoare și de fel de fel de drăcovenii care țin încătușate în ele forțele materiei, de stăpânitori ai oceanelor și ai oceanelor, ei bine, toată această civilizație va apărea drept o lume care se destrămă și este pe cale de a se se destrăma și a se pierde pentru totdeauna în spațiile nemărginite, acolo unde nu mai există nici o lumină afară de cea sinistru licărire dată de goana accelerată a prăbușirii acestei lumi.

BIBLIOGRAFIE

- G. Alvi, *Il secolo americano* (Secolul american), Adelphi, Milano, 1996.
- D. Arona, *Possessioni mediatiche* (Posesiuni mediaticе), Il Saggiatore, Milano, 1997.
- A. de Benoist & G. Locchi, *Il male americano* (Răul american), LEDE, Roma, 1978.
- A. Del Noce, *La nuova forma di totalitarismo* (Noua formă de totalitairism), în *Intervento*, nr. 21, Roma, 1975.
- L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano, 1984.
- C. Finzi, *Tecnologia e fine dei tempi* (Tehnologia și sfârșitul vremurilor), în *Caietele di Avallon*, nr. 24, Rimini, 1991.
- N. Fumagalli, *Cultura politica e cultura esoterica nella sinistra russa (1880-1917)* (Cultură politică și cultură ezoterică în stânga rusească (1880-1917)), Barbarossa, Milano, 1996.
- S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo* (Occidentalizarea lumii), Bollati Boringheri, Torino, 1992.
- M. Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli Anni Trenta* (Antiamericanismul în Italia în Anii Treizeci), Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- T. Molnar, *Le origini del mondialismo* (Originile mondialismului), în *Rivista di Studi Politici*, nr. 2, Roma, 1995.
- V. Packard, *I persuasori occulti* (Cei ce conving pe ascuns), Il Saggiatore, Milano, 1968.
- E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo* (Mitul lumii noi), Rusconi, Milano, 1990.

Încheiere

Cei care au putut să constate din evidența faptelor ceea ce ei au numit „apusul Occidentului” însoțesc de obicei considerațiile lor cu diferite apeluri menite să creeze fie niște paravane fie să stârnească niște reacții.

În ceea ce ne privește, nu este cazul să ne facem iluzii și nici să le sugerăm altora acest lucru, după cum nu este nici cazul de a ne îndepărta – prin intermediul unui optimism facil în chip de consolare – de a ne îndepărta de ceea ce rezultă dintr-o viziune obiectivă asupra realității.

Cei ce acceptă punctele de vedere condiționate deja condamnând răul ce ar trebui să fie stârpit, aceia mai pot, încă, nutri niște speranțe. Dar cei care au luat drept punct de referință spiritul și formele ce caracterizează orice civilizație adevărată, orice civilizație tradițională, cei care au reușit să ajungă până la origini și să urmărească toate fazele mișcării generale, aceia își dau seama de dimensiunea uriașă a străduinței nu numai de a merge până la izvoare, ci și a aceleia de a se apropia cât de cât de o structură de normalitate. Acestor oameni perspectiva viitorului n-are cum să le apară la fel cum le apare altor semeni ai lor.

Cei care ne-au urmărit până acum pot vedea cum transformările și evenimentele prin intermediul cărora Occidentul a ajuns până la momentul istoric actual nu sunt arbitrare și contingente, ci își trag originea dintr-o înlanțuire de cauze cât se poate de precise. Punctul nostru de vedere nu este cel al determinismului. Așadar noi nu credem că aici ar acționa un destin diferit de cel pe care și l-au creat oamenii. Fluviul istoriei curge pe albia pe care și-a săpat-o el însuși. Dar a-ți închipui că poți opri curgerea atunci când a devenit șuvoi năvalnic care poate lua totul cu sine este un lucru ce nu poate fi acceptat atât de ușor. Cei ce nu admit un determinism în procesul de decădere nu vor admite acest determinism nici în procesul opus, adică faptul că există o condiționare cauzală care face ca după terminarea unui ciclu să înceapă o nouă fază ascendentă având un oarecare caracter de continuitate în raport cu fazele anterioare.

În orice caz, Occidentul ar putea fi salvat numai de o revenire la spiritul tradițional, la o nouă conștiință a unității europene. Și vă întrebați ce anume ar putea servi drept bază unei asemenea reveniri?

Iar noi vă răspundem: o conștiință a unității europene. Aceasta este problema cea adevărată. În cazul Occidentului este vorba despre problema întoarcerii la Tradiție în sensul major, universal, unanim prin care se înțelege orice formă de viață și de lumină; în sensul unui spirit și al unei orânduiri unice care să domniească în mod nestingherit în fiecare individ, în fiecare grup de oameni și peste tot. Nu este vorba aici despre o tradiție în sens aristocratic și secret, ca o moștenire păstrată de puțini, de o *élite*, în culisele istoriei. În acest sens tainic, tradiția a continuat și continuă să existe și astăzi și nu se va pierde, fără doar și poate, dintr-o contingență oarecare având legătură cu destinele omenești. Dar existența unei tradiții înțelese în acest sens nu a împiedicat declinul civilizației occidentale. S-a relevat, și pe bună dreptate, faptul că o așa-zisă *élite* constituie o vână, o resursă și încă una prețioasă; dar este nevoie de mai multe asemenea resurse care să se unească întru stăpânirea situației¹. Pentru că dacă nu există mediul necesar n-are cum să existe nici un ecou care să răsune în acesta; și dacă nu există condițiile interne și externe necesare pentru ca toate activitățile umane să-și poată redobândi sensul lor, pentru ca toți indivizii să poată pretinde totul de la viață și înălțând-o

pe aceasta la nivelul unui ritual și al unei ofrande s-o poată călăuzi într-o direcție nu numai umană, atunci orice străduință este zadarnică și orice acțiune a acelei *élite* este sortită eșecului.

Dar tocmai aceste condiții lipsesc cu desăvârșire astăzi. În zilele noastre individul a pierdut – mai mult ca niciodată – orice posibilitate de legătură cu realitatea metafizică, cu ceea ce se află înaintea lui și în urma lui. Nu este vorba despre niște credințe, filozofii sau atitudini; toate acestea nu contează, nu reprezintă nimic; ceea ce contează este acțiunea. Așa cum s-a spus de la bun început, în omul modern există un materialism care printr-o moștenire de secole a devenit aproape o structură, o componentă a ființei sale. Și acest materialism innăbușă în fașă – fără ca vreo conștiință exterioară să-și dea seama – orice posibilitate, deviază orice intenție, împiedică orice elan și orice străduință având drept scop o „construcție“ sterilă, neorganică. Aceasta este, de altminteri, modalitatea și ansamblul condițiilor vieții de zi de zi căreia – în civilizația de astăzi – nimeni dintre contemporanii noștri nu i se poate sustrage; este tipul predominant de educație; este tot ceea ce ni se sugerează – în mod deliberat sau nu – ca o condiționare din partea mediului și a celui psihic colectiv; sunt idoli, prejudecățile, formele de a judeca și de a percepe, formele falsei cunoașteri și ale acțiunii false, care, toate laolaltă, reprezintă inelele lanțului. Ar fi nevoie de o purificare totală care să-l scape pe individ de toate rețele, de „Eul“ lui, de toate trufiile lui, de toate cele săvârșite de el, de speranțele și de grijile lui. Progresul a fost în măsură să facă în așa fel încât să poată fi stabilit din nou un punct de referință, să renască – în sens absolut, tradițional – cea *fides* care să-i redea oricui, și îndeosebi individului, o nouă semnificație în măsură să le redea puritatea tuturor celor ce fuseseră pângărite și degradate. Dar dacă o asemenea acțiune de eliberare, de mântuire interioară este greu de conceput în cazul indivizilor luați fiecare în parte cum ar putea fi ea, oare, concepută în cazul maselor? Dacă acest lucru le este peste mână celor ce continuă să-și piardă vremea cu fetișurile Științei și Artelor, ale Istoriei, ale Credinței și ale Filozofiei, cum ar putea să le apară maselor prinse în mrejele diabolice ale colectivului și târâte în vârtoare de atotputernica fantasmă economică, de atotputernica fantasmă tehnologică, de patimile politice și de tot ceea ce duce spre o țintă shirmanică de putere sau de iluzorie, deșartă prosperitate?

Pe de altă parte, Occidentul pare a fi lipsit de o idee elevată în măsură să stea la baza dacă nu a transunerii în viață a spiritului tradițional măcar a unei apropieri de acesta.

Printre cei care au condamnat, în termenii cei mai clari, criza lumii moderne mai sunt și unii care au crezut în posibilitățile catolicismului. Aceștia consideră că dacă Occidentul a avut vreodată vreo orânduială conformă cu tradiția, aceasta s-a datorat Bisericii și mai cred că revenirea Europei la un catolicism integrat în mod tradițional ar putea însemna un mijloc de reînălțare a Occidentului. Dar și aceasta este o iluzie.

Mai înainte de toate ar trebui să existe speranța că religia catolică ar putea avea mai ales astăzi cea putere de convertire totală, universală, pe care a dovedit că nu o are chiar atunci când existau condiții materiale, morale și intelectuale cât se poate de favorabile, nu? Ar reuși, oare, astăzi catolicismul să-și redobândească acel trup care i-a scăpat de sub control vreme de secole, trup care are de acum o viață și un suflet ale sale și pe care știința profană și cultura laică l-au pângărit în orice fibră a lui și în condițiile în care chiar dacă se profesează, în mod formal, credința creștină, acest lucru nu mai reprezintă nimic esențial și determinant în viața de zi cu zi a indivizilor și a popoarelor?

Aici nu este vorba despre niște compromisuri sau despre niște adaptări. Jocul de-a compromisurile și de-a adaptările a durat cam prea mult și nimic nu a putut împiedica decăderea Occidentului. În acest caz, religia ori devine ceva împărțășit de toți, ceva general și face să se manifeste din nou puterea, prezentă și operantă, a transcendentului ori nu mai reprezintă nimic. Nici aici nu este vorba despre niște posibile integrări marginale în persoana unuia sau altuia din catolicii de excepție. Ci numai în ansamblul ortodoxiei

animate de un cu totul alt spirit ar putea catolicismul – în ciuda naturii sale bastarde – ar putea oferi un punct de referință pentru numeroase forțe dezmembrate și risipite peste tot. Este, oare, cu puțință ca religia catolică să depășească tocmai astăzi exclusivismul sectar și, în fond, antitraditional propriu doctrinei sale și să ajungă la o viziune superioară, metafizică și ezoterică în măsură s-o scape de obtuzitatea sa? Și nu este, oare, un lucru vizibil acela că religia catolică încearcă în fel și chip să se împace cu gândirea modernă, că această religie neglijează din ce în ce mai mult elementul ascetic și contemplativ pe seama elementului moralist și social? Că în domeniul politic Biserica trăiește de o bună bucată de vreme în prezent, cochetând când cu un sistem când cu altul dar evitând să se implice într-o anumită direcție inflexibilă, animată fiind doar de ideea de „a se pune la zi” și de a se pregăti pentru a putea „dialoga” până și cu marxismul?

O tradiție nu poate – spiritualicește vorbind – să acționeze în mod universal și înviorător, o tradiție care nu mai reprezintă decât un sistem de credință și de teologie de seminar, de simboluri și rituri ce nu sunt înțelese în sensul lor cel mai adânc și este un lucru problematic până la ce punct anume clerul catolic va mai putea păstra din trăsăturile caracteristice ale unui corp înzestrat în mod efectiv cu har divin. Materialicește vorbind, în spațiul creștinismului european ar fi de îndepărtat și schisma protestantă precum și cea ortodoxă, lucru care apare drept o utopie în condițiile unei întoarcerii riguroase la punctul de plecare; iar o eventuală solidaritate defensivă a Bisericilor creștine împotriva forțelor în marș ale antireligiei – lăsând la o parte inevitabilele destrămări – nu poate fi, cu siguranță, confundată cu reafirmarea unei idei universale.

Nu poate fi trecută cu vederea nici problema puterii, date fiind condițiile generale din ultima vreme; ar fi necesară prezența unui bloc de puteri – putere economică, militară și industrială – care să fie la înălțimea acelor blocuri care atât în Orient cât și în Occident își dispută stăpânirea lumii, astfel încât să creeze și materialicește vorbind un stăvilar și un adăpost în același timp.

Pe de altă parte, ideea că religiei catolice i se datorează ceea ce Occidentul a avut drept element tradițional nu poate fi acceptată fără anumite rezerve. Nu trebuie să fie uitat caracterul compozit al catolicismului. S-a văzut deja că acolo unde catolicismul s-a manifestat ca o forță de ordine și de ierarhie oferindu-i un sprijin individului european, în acel caz au acționat mai ales influențele lumii romano-germanice. În schimb, acolo unde s-a afirmat componenta pur creștină a catolicismului, acesta a acționat în Occident în sensul mai mult antitraditional decât tradițional. Spiritul lunar-sacerdotal, dualismul său caracteristic, diferitele concepții de origine ebraică pătrunse în spiritul creștin, au reprezentat în catolicism un fel de stavilă care nu a permis să se confere corpului Europei o spiritualitate conformă care să se asocieze celei pe care am numit-o Lumina Nordului. Și nu numai atât: dar catolicismul a făcut astfel încât puterile reale să acționeze – dat fiind că drumul spre înălțime era blocat – să acționeze, să se descarce în domeniul material și să facă în așa fel ca numai în acest domeniu să fie transpuse în viață valorile caracteristice spiritului occidental. Este bine cunoscut faptul că tocmai în condițiile unei reacții împotriva catolicismului s-a manifestat, în Renaștere, reafirmarea Omului și a Vieții, fapt care a reprezentat o deviere evidentă care a fost favorizată în mare măsură de conjunctura de care am amintit.

Astfel că judecând în ansamblu se poate spune, fără nici o îndoială, că cel ce crede astăzi că este un om al Tradiției, referindu-se la catolicism, acela se oprește la mijlocul drumului și nu vede primele inele ale lanțului, înlanțuirea cauzelor și nu vede acea lume a originilor și a valorilor absolute. În materialismul occidental orientat în mod viril și în prezența unei spiritualități care, aidoma celei creștine, nu poate fi separată de niște elemente nonoccidentale,

„meridionale“, dar a unei spiritualități lipsite de dimensiunea superioară, metafizică și ezoterică proprie fiecărui sistem tradițional desăvârșit, ei bine în toate acestea trebuie să se distingă două aspecte antagoniste și totuși concordante ale uneia și aceleiași situații.

Un dualism structural analog este pe cale să prejudicieze în mod preventiv îndrumând într-o direcție greșită orice încercare de reconstrucție tradițională.

Cam așa stau lucrurile în civilizația actuală, astfel că orice evocare a acelei spiritualități a originilor care ar putea îndepărta factorul de blocare, ar putea face să se depășească sciziunea, să elibereze și să aducă la lumină puterile acțiunii încătușate în lumea întunecoasă și barbară a măreției moderne, așadar orice evocare a acelei spiritualități ar avea, în mod fatal – mai mult decât s-a întâmplat în timpul Renașterii – un deznodământ problematic. În omul modern este prea puternică de acum tendința de a concepe în termeni numai materiali și numai umani virilitatea, personalitatea, acțiunea și autonomia pentru ca orice doctrină ce se raportează la sensul și la dreptul originar, la tot ce putea avea legătură cu elementele tradiționale, pentru ca toate acestea să nu-l conducă pe individ la aceeași termeni astfel încât să-l facă să schimbe nu profanul în sacru, ci sacralul în profan. Într-adevăr, dacă ar fi să vorbim azi despre dreptul Statului suveran asupra Bisericii, cine ar mai putea oare, concepe altceva decât revendicările plebeiene și laice ale puterii temporale în dauna activității spirituale? Altceva decât prevaricațiunile uzurpatoare proprii noile „superstate“, precum și noilor mistici naționaliste sau colectiviste? Și dacă ar fi să vorbim astăzi despre supraindividualitate, ar merge, oare, mintea atât de departe încât să-l depășească pe „supraomul“ celui mai rău Nietzsche? Și dacă ar fi să vorbim astăzi despre „civilizația acțiunii“, ca o posibilitate având aceeași valoare a „contemplației“ n-ar vedea, oare, în aceasta, cu toții, triumful acelor forme care dovedesc, fără putință de tăgadă, superioritatea lor față de orice epocă din trecut, superioritate datorată cuceririlor în domeniul mecanicii, al tehnologiei și în domeniul militar pe care individul european le-a realizat în mai puțin de un secol tocmai grație cultului său pentru acțiune? Iar evocarea recentă a unor mituri, ca de pildă cel roman și cel nordico-germanic, cuprinzând ideea rasei, a arianismului și așa mai departe, nu a apucat-o, oare, în niște direcții cu totul problematice în cadrul unor schimbări politice care în Europa au făcut să se accelereze procesul ultimelor prăbușiri?

Astfel că trebuie să constatăm că drumul este barat și încă de două ori. Temnița omului occidental este una dintre cele mai înfricoșătoare pentru că este una dintre acelea care nu au ziduri. Și nu este ușor să te răzvrătești din nou atunci când nu există nici un punct de care să te proptești în vederea saltului. Prin faptul de a fi făcut să slăbească din ce în ce mai mult influența creștinismului și a catolicismului, Occidentul este pe cale să renunțe și la ultimele referiri la o spiritualitate ce nu-i aparține; dar, pe de altă parte, prin formele sale proprii, Occidentul nu reprezintă un spirit și nici nu pare a fi în stare să-și creeze unul.

În acest mod poate fi imaginată și inevitabilitatea ca destinele să se împlinescă. Așa cum s-a mai spus, nu este neapărat necesar că dacă s-a pășit pe penultima treaptă și s-a ajuns în pragul instaurării universale a domniei adevărului și a puterii ultimei dintre străvechile caste trebuie să se întrunească și condițiile necesare pentru a se ajunge în adâncul „epocii obscure“ sau „a fierului“ preconizată de învățăturile tradiționale, epocă ale cărei caracteristici generale le corespund în mare măsură celor ale civilizației contemporane.

Așa cum oamenii au ciclul lor, tot așa și civilizațiile au ciclul lor, un început, o dezvoltare și un sfârșit și cu cât acestea sunt implicate în elementul contingent cu atât mai mult această lege le este fatală. Firește că acest lucru nu poate afecta pe cineva sau ceva care înrădăcinat fiind în ceea ce este deasupra timpului nu va putea fi clintit de nimic continuând să existe de-a pururi. Și chiar dacă s-ar întâmpla ca civilizația modernă să dispară pentru totdeauna, acest lucru n-ar însemna, cu siguranță, că aceasta ar fi prima

dintre civilizațiile care au pierit și căreia nu-i vor mai urma și altele. Luminile se sting pe undeva și se reaprind pe altundeva, după o rânduială a timpului și a spațiului. Și tot așa unele cicluri se închid, iar altele se redeschid. După cum s-a mai spus, doctrina ciclurilor i-a fost bine cunoscută omului Tradiției și numai ignoranța, prostia oamenilor moderni i-a făcut pe aceștia să creadă că civilizația lor, înrădăcinată mai mult decât oricare alta în elementul temporal și contingent, ar putea avea un destin deosebit, privilegiat.

Dar pentru cei ce au o viziune conformă cu realitatea, problema esențială este *mai curând cea a măsurii în care între lumea care se stinge și lumea care se poate naște vor putea exista niște legături de continuitate*: adică ce lucru anume dintr-o lume va putea fi continuat de cealaltă lume. Concepția predominantă în străvechea învățătură tradițională este aceea că, de fapt, între un ciclu și un altul există un fel de hiatus; și că nu ar exista o continuare, o reluare, ci un nou început, o schimbare bruscă în corespondență cu un fapt de ordin divin și metafizic. Într-un mod asemănător, copacul bătrân nu mai dă muguri, ci moare și din sămânța acestuia poate răsări, eventual, un alt copac. Acest lucru lasă să se vadă, în mod clar, faptul că legăturile de continuitate între un ciclu și altul pot fi numai relative și în orice caz acestea nu se pot referi la mase și la marile structuri ale unei civilizații. Aceste legături se restrâng la niște elemente vitale esențiale, cum ar fi legătura dintre sămânță și plantă.

De aceea printre atâtea iluzii ce trebuie să fie combătute se află și iluzia nutrită de aceia care se străduiesc să vadă în procesele de descompunere, de destrămare o logică supraordonată, de aceia care cred că lumea antică trebuia să piară într-un fel sau altul pentru a-i face loc unei lumi noi spre care se îndreaptă astăzi oamenii în plin marș. Iar singura lume spre care se îndreaptă marșul se știe care este: și anume este aceea care strânge laolaltă și comprimă într-o formă extremă ceea ce a acționat în faza distrugerii. Și această lume este de o asemenea natură încât nu poate servi drept bază la nimic, nu poate oferi o materie care să facă să renască niște valori tradiționale pe care această lume le neagă cu desăvârșire. Pentru civilizația modernă luată în mare nu există un viitor în sens pozitiv. Acest lucru poate fi o idee fixă a celor care au în gând o țintă și un viitor care să justifice întrucâtva ceea ce omul a distrus în el însuși și în afara lui.

Posibilitățile care mai sunt oferite în ultima vreme privesc numai o minoritate și pot fi distinse în modul descris în cele ce urmează.

Pe lângă marile curențe ale lumii mai există, încă, niște individualități în așa-zisele „pământuri nemișcătoare”. Aceste individualități sunt, în linii mari, niște necunoscuți care se țin departe de tot ceea ce înseamnă notorietate și cultură modernă. Aceștia își păstrează direcția, linia de vârf, nu aparțin acestei lumi, în ciuda faptului că sunt răspândiți mai peste tot pe pământ și deși se ignoră unii pe alții din aceeași tagmă sunt uniți în mod invizibil constituind un lanț solid al spiritului tradițional. Acest nucleu nu acționează; are numai funcția căreia i-a corespuns simbolistica „focului veșnic”. În virtutea acestora, Tradiția își face simțită prezența în ciuda tuturor lucrurilor, flacăra arde în mod invizibil și există ceva anume care leagă mereu lumea de supralume. Aceștia sunt „cei ce veghează”, acei *ἐγρηγόροι*.

Există niște individualități în număr și mai mare care simt – deși habar nu au din ce motiv anume – simt o nevoie nelămurită dar reală de eliberare. Și a-i călăuzi pe acești oameni, a-i pune la adăpost de pericolele spirituale ale lumii actuale, a-i face să prețuiască adevărul și să stăruie în voința lor de a ajunge în frunte, toate acestea reprezintă cel mai bun lucru care se poate face. Dar și aici este vorba despre ceva care privește o minoritate și nu trebuie să ne legăm în iluzia că din acest lucru ar putea rezulta o schimbare notabilă a destinelor luate în ansamblu. În orice caz, aceasta reprezintă singura justificare a acțiunii tangibile pe care

dintre civilizațiile care au pierit și căreia nu-i vor mai urma și altele. Luminile se sting pe undeva și se reaprind pe altundeva, după o rânduială a timpului și a spațiului. Și tot așa unele cicluri se închid, iar altele se redeschid. După cum s-a mai spus, doctrina ciclurilor i-a fost bine cunoscută omului Tradiției și numai ignoranța, prostia oamenilor moderni i-a făcut pe aceștia să creadă că civilizația lor, înrădăcinată mai mult decât oricare alta în elementul temporal și contingent, ar putea avea un destin deosebit, privilegiat.

Dar pentru cei ce au o viziune conformă cu realitatea, problema esențială este *mai curând cea a măsurii în care între lumea care se stinge și lumea care se poate naște vor putea exista niște legături de continuitate*: adică ce lucru anume dintr-o lume va putea fi continuat de cealaltă lume. Concepția predominantă în străvechea învățătură tradițională este aceea că, de fapt, între un ciclu și un altul există un fel de hiatus: și că nu ar exista o continuare, o reluare, ci un nou început, o schimbare bruscă în corespondență cu un fapt de ordin divin și metafizic. Într-un mod asemănător, copacul bătrân nu mai dă muguri, ci moare și din sămânța acestuia poate răsări, eventual, un alt copac. Acest lucru lasă să se vadă, în mod clar, faptul că legăturile de continuitate între un ciclu și altul pot fi numai relative și în orice caz acestea nu se pot referi la mase și la marile structuri ale unei civilizații. Aceste legături se restrâng la niște elemente vitale esențiale, cum ar fi legătura dintre sămânță și plantă.

De aceea printre atâtea iluzii ce trebuie să fie combătute se află și iluzia nutrită de aceia care se străduiesc să vadă în procesele de descompunere, de destrămare o logică supraordonată, de aceia care cred că lumea antică trebuia să piară într-un fel sau altul pentru a-i face loc unei lumi noi spre care se îndreaptă astăzi oamenii în plin marș. Iar singura lume spre care se îndreaptă marșul se știe care este: și anume este aceea care strânge laolaltă și comprimă într-o formă extremă ceea ce a acționat în faza distrugerii. Și această lume este de o asemenea natură încât nu poate servi drept bază la nimic, nu poate oferi o materie care să facă să renască niște valori tradiționale pe care această lume le neagă cu desăvârșire. Pentru civilizația modernă luată în mare nu există un viitor în sens pozitiv. Acest lucru poate fi o idee fixă a celor care au în gând o țintă și un viitor care să justifice întrucâtva ceea ce omul a distrus în el însuși și în afara lui.

Posibilitățile care mai sunt oferite în ultima vreme privesc numai o minoritate și pot fi distinse în modul descris în cele ce urmează.

Pe lângă marile curențe ale lumii mai există, încă, niște individualități în așa-zisele „pământuri nemișcătoare”. Aceste individualități sunt, în linii mari, niște necunoscuți care se țin departe de tot ceea ce înseamnă notorietate și cultură modernă. Aceștia își păstrează direcția, linia de vârf, nu aparțin acestei lumi, în ciuda faptului că sunt răspândiți mai peste tot pe pământ și deși se ignoră unii pe alții din aceeași tagmă sunt uniți în mod invizibil constituind un lanț solid al spiritului tradițional. Acest nucleu nu acționează; are numai funcția căreia i-a corespuns simbolistica „focului veșnic”. În virtutea acestora, Tradiția își face simțită prezența în ciuda tuturor lucrurilor, flacăra arde în mod invizibil și există ceva anume care leagă mereu lumea de supralume. Aceștia sunt „cei ce veghează”, acei ἐγρηγόροι.

Există niște individualități în număr și mai mare care simt – deși habar nu au din ce motiv anume – simt o nevoie nelămurită dar reală de eliberare. Și a-i călăuzi pe acești oameni, a-i pune la adăpost de pericolele spirituale ale lumii actuale, a-i face să prețuiască adevărul și să stăruie în voința lor de a ajunge în frunte, toate acestea reprezintă cel mai bun lucru care se poate face. Dar și aici este vorba despre ceva care privește o minoritate și nu trebuie să ne legăm în iluzia că din acest lucru ar putea rezulta o schimbare notabilă a destinului luate în ansamblu. În orice caz, aceasta reprezintă singura justificare a acțiunii tangibile pe care

formelor din urmă – așadar în ce măsură poate beneficia elementul mai sus-amintit de avantajele experiențelor unei vieți superioare și ale unei libertăți superioare.

Acestea reprezintă tot ceea ce se poate spune pentru o anumită categorie de oameni ce nu poate corespunde decât unei minorități. Poate fi încercată și această cale periculoasă. Este o încercare, o probă. Și pentru ca aceasta să fie completă, hotărâtoare trebuie să se spună: punțile de legătură au fost tăiate, nu există parapete, nu există „căi de întoarcere“, e musai să se meargă numai înainte.

Este nevoie de o vocație eroică pentru a putea înfrunta șuvoiul amețitor știind că două destine se află la o distanță egală: și anume destinul celor care vor pieri o dată cu destrămarea lumii moderne și destinul celor care se vor regăsi în filonul central și măreț al noului curent.

În legătură cu perspectiva epocii fierului Hesiod exclama: „De nu m-aș fi născut pe lume vreodată!“. Dar, la urma urmelor, Hesiod nu era decât un spirit pelasgic, care nu cunoștea o vocație mai înaltă. Fiecărei naturi, fiecărei firi îi corespunde adevărul ei, îi corespunde învățătura amintită adineauri, cunoscută și în Orient⁴ și anume aceea că dacă epoca-cea-de-pe-urmă, *kali-yuga*, reprezintă o epocă de distrugerii înfricoșătoare, cei ce apar atunci și reușesc să se țină pe picioare în acele condiții, aceia vor obține niște rezultate la care cu greu ar putea ajunge oamenii celorlalte epoci.

BIBLIOGRAFIE

- A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria* (Critica rațiunii utilitare), Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- A. De Benoist & T. Molnar, *L'eclissi del sacro* (Eclipsa elementului sacru), Ed. Settecolori, Vibo Valentia, 1986.
- A. Del Noce, *La Tradizione nello sviluppo culturale* (Tradiția în evoluția culturală), în *Atti Convegno Fondazione Volpe, Volpe*, Roma, 1974.
- L. Dumont, *Saggi sull'individualismo* (Studii în legătură cu individualismul), Adelphi, Milano, 1993.
- J. Freund, *La Tradizione, antidoto del dispotismo* (Tradiția, antidot pentru despotism), în *Intervento*, nr. 70-71, Roma, 1985.
- C. Gatto Trocchi, *Nomadi spirituali* (Nomazi spirituali), Mondadori, Milano, 1998.
- J.T. Gadbout, *Il linguaggio del dono* (Limbaajul darului), Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i segni dei tempi* (Domnia Cantității și semnele timpurilor), Adelphi, Milano, 1982.
- C. Mongardini, *La cultura del presente* (Cultura prezentului), Franco Angeli, Milano, 1993.
- C. Mongardini, *Economia come ideologia* (Economia ca ideologie), Franco Angeli, Milano, 1997.
- M. Sahlins, *Cultura e utilità* (Cultură și utilitate), Anabasi, Milano, 1994.
- E.F. Schumacher, *Buon Lavoro* (Spor la treabă), Red, Como, 1995.
- P. Sorokin, *La dinamica sociale e culturale* (Dinamica socială și culturală), UTET, Torino, 1975.
- S. Zecchi, *Sillabario per il nuovo millennio* (Abecedar pentru noul mileniu), Mondadori, Milano, 1994.

În legătură cu ceea ce s-a spus despre actualitatea a ceea ce în tradițiile străvechi a fost numită „epoca obscură“ – *kali-yuga* – merită să cităm aici câteva din trăsăturile distinctive ale acestei epoci menționate în *Vishnu-purana*. Vom aduce la zi termenii folosiți în acele timpuri.

„Niște neamuri de robi, de fără-de-castă și de barbari vor pune stăpânire pe malurile Indului, pe Darvika și pe Canddrabhaga și pe Kașmir... iar mai-marii (acestei epoci) care vor domni (atunci) pe pământ, ca niște firi violente... vor pune stăpânire și pe bunurile supușilor lor. Îngrădiți în puterea lor, cei mulți se vor răzvrăti dar se vor prăbuși numaidecât. Scurtă le va fi viața, nesățioase le vor fi poftele și fără-de-milă vor fi ei. Iar popoarele multor țări, amestecându-se cu aceștia, le vor urma exemplul“.

„Casta atotstăpânitoare va fi aceea a robilor“. „Cei înstăriți (*vaishya*) vor lăsa baltă agricultura și comerțul și-și vor câștiga cele necesare traiului în chip de slugi sau vor avea îndeletniciri mecanice (proletarizare și industrializare)“.

„Conducătorii, în loc să-și protejeze supușii, îi vor jecmăni pe aceștia și sub niște pretexte fiscale vor fura proprietățile castei negustorilor (criza capitalismului și a proprietății private; socializarea, naționalizarea și comunismul)“.

„Sănătatea (interioară) și legea (conformă cu propria natură: *svādharma*) își vor pierde vigoarea din zi în zi până ce lumea va ajunge să fie șubrezită pe de-a-ntregul. Și numai bunurile vor conferi puterea, rangul (sumele în dolari – clasele economice). Singurul scop al devotamentului va fi mântuirea (fizică), singura legătură între sexe va fi plăcerea, singura cale de obținere a succesului în întreceri va fi prefăcătoria“. „Pământul va fi prețuit numai datorită comorilor sale minerale (exploatare până la ultima limită a solului, moartea religiei pământului)“. „Odăjdiiile vor ține locul preoților“. „Slăbiciunea va fi singura cauză a dependenței (lașitatea, moartea acelei *fides* și a onoarei în formele politice moderne)“.

„O simplă abluțiune (lipsită de puterea adevăratului ritual) va reprezenta purificarea (vor fi însemnând mai mult, oare, în zilele noastre, sacramentele cu pretenția lor de mântuire?)“. „*Rasa nu va fi vrednică de zămisliri divine*“.

„Abătuți din drumul lor de niște infami, oamenii se vor întreba: Dar oare ce autoritate mai au textele tradiționale? Ce mai vor să însemne și zeii aceștia și ce mai vrea să însemne și supraumanitatea asta spirituală (*brahmana*)? „Respectul față de caste, față de ordine și de instituții (tradiționale) va slăbi în epoca obscură“. „Căsătoriile vor înceta să mai fie un ritual în această epocă; iar normele care îl leagă pe un discipol de un maestru spiritual nu vor mai avea putere. Se va crede că oricine va putea ajunge, pe orice cale, la condiția celui născut din nou (democrația aplicată pe planul spiritualității); actele de devotament care vor mai putea fi săvârșite nu vor mai avea nici un rezultat (acest lucru poate fi raportat la o religie „umanizată“ și conformistă, cf. II, 12)“. „Tipul de viață va fi la fel de promiscuu pentru toți“. „Cel ce va împărți mai mulți bani, acela îi va domina pe oameni, iar descendența va înceta să mai fie un titlu de superioritate (sfârșitul nobilimii tradiționale, al burgheziei, al plutocrației)“. „Oamenii își vor concentra interesul asupra

dobândirii – chiar prin mijloace necinstite – bogăției“. „Orice individ își va închepui că este egal cu un *brahmana* (prevaricațiune și îngâmfare a intelectualilor și a culturii moderne)“. „Lumea va fi mai mult ca niciodată înspăimântată de moarte și de sărăcie și numai din acest motiv își va păstra credința (o aparență) în ceruri (sensul unor rămășițe de religie proprii maselor moderne)“.

„Femeile nu vor mai asculta de bărbații lor și de tații lor. Vor fi egoiste, abjecte, debusolate, mincinoase și se vor incurca cu niște destrăbălați“. „Ele vor deveni niște simple obiecte pentru satisfacerea dorinței sexuale“.

„Impietatea va trona peste oamenii rătăciți datorită ereziei și durata vieții acestor oameni va fi mai mică“².

Și totuși în *Vishnu-purana* se vorbește despre niște elemente ale rasei primordiale sau „Manu“ rămase aici pe pământ și în această epocă obscură în chip de sămânță a unor noi generații; și reapare ideea, bine cunoscută, a unei noi manifestări a lumii „de sus“³.

„Atunci când riturile propovăduite de textele tradiționale și instituțiile legii vor fi pe cale să piară și sorocul epocii obscure va fi aproape, atunci o parte a ființei divine existentă prin propria sa natură spirituală potrivit caracterului lui Brahman, care este Începutul și Sfârșitul... va coborî pe Pământ... Iar pe pământ aceasta va restabili justiția; iar mințile celor care vor fi în viață la sfârșitul epocii obscure vor fi trezite și vor dobândi o transparență de cristal. Iar oamenii ce vor fi schimbați în acest fel în virtutea unei asemenea epoci deosebite vor reprezenta o sămânță a unor ființe omenești (noi) și vor da naștere unei rase care se va conduce după legile epocii primordiale (*krta-yuga*)“.

În același text și loc se spune că stirpea în care „se va naște“ acest principiu divin este o stirpe din Shambhala; dar Shambhala – așa cum s-a văzut la timpul potrivit – trimite la metafizica „Centrului“, centrul „Polului“, la misterul hiperborean și la forțele tradiției primordiale.

Evola sau victoria Revoltei

1. J. Evola, *Il cammino del cinabro* (Drumul cinabrulei), Scheiwiller, Milano, 1972, p. 181.
2. J. Evola, Introdusione a R. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (Introducere la cartea *Criza lumii moderne*, de R. Guénon) Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, p. 8.)

Introducere la ediția a treia (1969)

1. Să spunem „pentru oamenii moderni” – deoarece, așa cum se va vedea, ideea unei coborâri, a unei îndepărtări progresive de o viață mai bună și senzația venirii unor vremuri și mai grele pentru oamenii viitorului erau niște teme bine cunoscute antichității tradiționale.
2. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, 1927, pp. 21 și urm. [tr. it.: *La crisi del mondo moderno* (*Criza lumii moderne*), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.]
3. Cf. F. W. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W., ed. 1846, sect. II, vol. I, pp. 233 – 235 [tr. it. *Filosofia della mitologia* (*Filozofia mitologiei*), Mursia, Milano, 1990.]
4. Cf. J. Evola, *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca) (1968), Edizioni Mediterranee, 1995, cap. I („Civiltățile în spațiu și în timp”) („Civiltățile ale spațiului și civilizații ale timpului).
5. Cf. H. Hubert și M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1929, pp. 189 și urm. Pentru sensul sacru și calitativ al timpului cf. cele ce urmează în cap. I, § 19.
6. Sallustio (Salustiu), *De diis et mundo*, IV [tr. it. *Sugli dèi e il mondo* (Despre zei și despre lume), Edizioni di Ar, Padova, 1993].
7. Poate că în cele ce urmează vor deveni mai deslușite aceste cuvinte ale lui Lao-Tzi [Laozi] (*Tao-tê-king* [*Daodejing*], 81): „Omul care are Virtute nu discută – omul care discută nu are Virtute” și de asemenea expresiile tradiționale ariene în legătură cu textele care „n-au putut fi scrise de niște muritori și care nu pot fi judecate potrivit rațiunii omenești” (Manavadharmashastra, XII, 94). În același loc (XII, 16) se adaugă: „Toate cărțile care nu se bazează pe Tradiție au ieșit din mâna omului și ele vor pieri; iar această origine a lor dovedește că sunt inutile și mincinoase” [tr. it.: *Le Leggi di Manu* (Legile lui Manu), Adelphi, Milano, 1996.]
8. René Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, 1931, p. 10 [tr. it. *Il simbolismo della croce* (*Simbolistica crucii*), Luni, Milano, 1998].
9. Expresii ale lui G. De Giorgio („Zero”) din *Crollano le torri* (Se prăbușesc turnurile) [(*La Torre* (Turnul), nr. 1, 1930). Articol inclus în reeditarea completă a celor zece fascicule ale revistei fondate și conduse de Evola: *La Torre* (Turnul), Il Falco, Milano, 1977, pp. 24 – 28 – N.R.].

Nota la cea de a doua ediție (1951)

Ideea de a aduna în volum studiile sale „politice” i-a fost dată lui Julius Evola de un tânăr sicilian, Giovanni Baresi din Trapani (1925 – 1996) care l-a contactat în acest sens prin două scrisori din decembrie 1948 și februarie 1949 (cf. răspunsurile filozofului din 17 decembrie 1948 și din 23 februarie 1949 date din Bologna). Ideea a fost acceptată de Evola care a anunțat-o dinainte în această scurtă notă la cea de a doua ediție, redactată în momentul încredințării lui Bocca a noului text, probabil în 1950, dar a fost mai apoi depășită de planul următor, acela de a scrie „o serie de deducții pe plan politic, serie alcătuită așa cum se cuvine”, adică *Gli uomini e le rovine* (Oamenii și ruinele), așa cum precizează Evola din Roma la 26 noiembrie 1951 (cf. Gianfranco de Turris, „*Ecco perché sono contro la politica*” (Iată de ce sunt împotriva politicii), în *Giornale*, Milano, 19 mai 1998, p. 19) (N.R.)

Din 1 mai 1929 (N.R.)

1. Începutul

- 1 Expresii caracteristice ale lui Plotin, *Enneadi* (Eneade) I, viii, 4-7; II, xxi, 5-8; VI, vi, 18, I, II, ix, 4 [tr. it. Enneadi (Eneade), 2 vol., UTET, Torino, 1997]. Cf. Plutarh, *De Isis et Osiris*, 56 [tr. it. *Iside et Osiride* (Isis și Osiris), Adelphi, Milano, 1985.]
- 2 Cf. Eraclito (Heracлит) (ed. Diels, fr. 62) [tr. it. *Dell'origine* (Despre origine), Feltrinelli, Milano, 1993]; *Corpus Hermeticum*, XII, 1.

2. Regalitatea

- 1 Cf. Servio, *Ad Aeneidem*, III, 268.
- 2 În *Mabinogion* [tr. it. *I racconti gallesi dei Mabinogion* (Povestirile velșe Mabinogion), Oscar Mondadori, Milano, 1982].
- 3 Cf. *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, Berlin, 1887, vol. IV, pp. 5-25.
- 4 *Mānavadharmashāstra* (Leggi di Manu), VII, 8; VII, 4-5 [tr. it., *Le leggi di Manu* (Legile lui Manu), Adelphi, Milano, 1996].
- 5 În Grecia și la Roma dacă regele se dovedea a fi nedemn de misiunea sacerdotală – el fiind și *rex sacrorum*, primul și cel mai mare săvârșitor al ritualurilor care-i confereau și calitatea de conducător politic – în acel caz, nu mai putea fi rege. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1900, p. 204 [tr. it. *La città antica* (Orașul antic), Sansoni, Firenze, 1972].
- 6 *Nītisāra*, IV, 4.
- 7 *Nītisāra*, I, 63.
- 8 A. Moret, *Le rituel du culte divin en Egypte*, Paris, 1902, pp. 26-27; *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 11.
- 9 F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1894-1900, vol. II, p. 27; cf. vol. II, p. 123 în care se relevă faptul că această simbolistică a trecut și în romanitatea imperială. Și în Caldeea s-a folosit pentru a-l defini pe rege expresia de „soare al tuturor oamenilor” (cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, vol. II, p. 622).
- 10 F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, Leipzig, 1871, vol. III.
- 11 A. Weber, *Rājassurya*, op.cit., p. 49.
- 12 *Atharva-Veda*, XI, 1, 4-5 [tr. it.: *Atharva-Veda*, UTET, Torino, 1922].
- 13 Saggio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. IV, pp. 1384-1385.
- 14 Giuliano Imperatore (împăratul Iulian), *Helios*, 131 b, compară cu 134 a-b, 158 b-c.
- 15 Cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlin, 1927, p. 629 [tr. it.: *Federico II Imperatore* (Împăratul Frederic II), Garzanti, Milano, 1994].
- 16 Cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. II, pp. 42-44, vol. III, p. 654. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, pp. 96 și urm.
- 17 În legătură cu cuvântul *hvareno*, cf. *Yasht*, XIX, *passim* și 9: „Îi sacrificăm gloriei înspăimântătoare a regelui – *havaēm hvarenō* – obținută de Mazda, cea mai mare putere cuceritoare, de nobilă acțiune, de care se leagă mântuirea, înțelepciunea și fericirea în misiunea sa de a nimici pe cel mai puternic dintre lucruri”.
- 18 A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 21, 98, 232. O fază din aceste ritualuri reproducea „rotația”, mișcarea soarelui pe cer; iar în calea regelui era jertfit un animal, ca o evocare magico-rituală a victoriei lui Horus asupra lui Tifon-Set.
- 19 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 255, expresia hieroglică: „Am îmbrățișat trupul tău cu viața și cu puterea, iar în spatele tău se află suflul care-ți dă sănătate și putere” – cu aceste cuvinte i se adresează zeul regelui la ceremonia de încoronare; pp. 108-109; și: „Vino în templul tatălui tău Amon-Ra pentru ca el să-ți dea nemurirea, să fii de-a pururi rege al celor două țărâmurii și să-ți cuprindă trupul cu viață și cu putere”.
- 20 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 42, 43, 45, 48, 293, 300.
- 21 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, Paris, 1925, pp. 144-145.
- 22 Cf. *Tao-tê-ching*, 37, de comparat cu 73, în care sunt prezentate atributele lui „a învinge fără a lupta, a te face ascultat fără a comanda, a atrage fără a chema, a acționa fără a face nimic”.
- 23 *Lunyu* (Lun-ii), XII, 18, 19 [tr. it.: *I dialoghi* (Dialogurile), în Confucius, *Opere*, TEA, Milano, 1989]. În legătură cu felul „virtuții” pe care o are suveranul cf. și *Zhongyong*, XXXIII, 6 [tr. it. *L'invariabile mezzo*

(Mijlocul neschimbător) în Confucius, *Opere*, TEA, Milano, 1989] în care se spune că acțiunile secrete ale „cerului“ au cel mai înalt grad de imaterialitate – „nu au sunet și nici miros“, sunt gingașe ca „fulgul cel mai ușor“. [Citatul din *Lunyu* (Lun-ii) adică *Dialogurile* era atribuit de Evola lui Meng-tze, cu grafia actuală Mengzi (Mencio) și nu – cum ar fi fost corect – lui Kong-tze, adică Kongzi (Confucius): un *lapsus* evident, așa cum se subliniază în context și în citatele următoare: cf. cap. 3, notele 3, 14 etc. – N.R.].

24 *Zhongyong*, XXVI, 5-6; XXXI, I.

25 Despre oamenii perfecți sau transcendenți se spune în *Zhongyong* (XXII, 1; XXIII, 1) că ei pot să ajute cerul și pământul în schimbările efectuate în scopul menținerii ființelor și dezvoltării lor complete; *drept care aceștia constituie, împreună cu cerul și pământul, o a treia putere*.

26 Cf. *Lunyu* (Lun-ii) VI, 27: „Invariabilitatea în mijloc este ceea ce constituie Virtutea. Iar oamenii rareori rămân neschimbați“.

27 Cf. A. Réville, *La religion chinoise*, Paris, 1889, pp. 58-60, 137: „Chinezii fac deosebirea netă dintre funcția imperială și persoana împăratului. Este funcția de natură divină care – atât timp cât este deținută – transfigurează și divini zează persoana respectivă. Atunci când împăratul se suie pe tron, renunță la numele său personal și își ia un titlu imperial ales de el sau de alții. El reprezintă mai puțin o persoană, cât un element, una din marile forțe ale naturii, ceva așa ca soarele sau steaua „polară“. Atunci când se întâmplă o nenorocire, o revoltă a maselor, atunci înseamnă că „individul a trădat prin cipiul – cauza esențială – dar care principiu rămâne în picioare“: atunci este un semn al „cerului“ care reprezintă scăderea suveranului, nu ca atare ci ca individ.

28 Aristotel, *Politica*, VI, 5, II; cf. III, 9.

29 *Ciropedia*, VIII, v. 26; VI, v. 17.

30 Cf. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, tr.it. Roma, 1925, vol. II, pp. 11 și urm. [*Il ramo d'oro* (Creanga de aur), Bollati Boringhieri, Torino, 1990]; L. Levy-Bruhl (*La mentalité primitive*, Paris, 1925, pp. 318-337, 351) [tr.it.: *La mentalità primitiva* (Mentalitatea primitivă), Einaudi, Torino, 1966] scoate în evidență ideea privind așa-zisele popoare „primitive“, potrivit căreia „orice nenorocire care discreditează mistic „orbind“ este corelată cu altă idee potrivit căreia procesul nu se datorează niciodată numai unor cauze naturale. Este aceeași concepție care se referă într-un mod elevat la *hvareno* sau „gloria“ mazdeismului.

31 F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. III, pp. 598, 654.

32 Jordanes, *Historia Gotorum* XIII, apud W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, p. 194 [tr.it.: *Storia dei goti* (Istoria goților), TEA, Milano, 1991].

33 Cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924, pp. 55-58 [tr.it.: *I re taumaturgi* (Regii amaturgi), Einaudi, Torino, 1989].

34 Yasht, XIX, 34-35. *Hvareno* se retrage, dă înapoi, de trei ori, aceasta în legătură cu tripla demnitate (funcție) de preot, războinic și „agricultor“.

35 Copacul *ashyatta* din tradiția hindusă are rădăcinile în sus, adică în ceruri, în invizibil (cf. *Kathaka-janishad*, VI, 1-2; *Bhagavad-gita*, XI, 1-2). În primul din aceste texte este pus în legătură cu forța vitală (*prana*) și cu „fulgerul“ trimițând printre altele la caracterele „forței“ reprezentată de sceptrul faraonic. În legătură cu puterea de biruință cf. *Atharva-Veda* (III, 6, 1-3, 4) în care *ashvattha* este considerat aliatul

36 Indra, zeul războinic, întrucât l-a ucis pe Vatra și este invocat astfel: „O tu care birui precum un taur avalnic, o *ashvattha* cu tine putem triumfa asupra dușmanilor“.

37 În tradiția vechilor egipteni „numele“ regelui era scris de zei pe copacul sfânt *ashed*, pentru a rămâne stabilit o dată pentru totdeauna“ (cf. A. Moret, *Du caractères*, op.cit., p. 103). În tradiția iranică există în legătură reciprocă între Zarathustra – prototipul regalității divine a parșilor – și un copac cersesc transplantaț pe vârful unui munte (cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. I, p. 688). În ce privește corelația între cunoaștere, nemurire și viață și copac și zeițe, cf. în general E. Goblet D'Alviella, *La Migration des Symboles*, Paris, 1891, pp. 151-206. În ce privește copacul iranic *Gaokena*, care te făcea nemuritor, cf. *Bundahesh*, XIX, 19; XLII, 14; LIX, 5. Să amintim aici, în sfârșit, de planta despre care în ciclul eroic al lui Gilgameș se spun următoarele: „Și iată planta care astâmpără dorința neseacă. Numele ei este: *inerețe veșnică*“.

38 Cf. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, op.cit., vol. I, pp. 257-263.

39 Cf. P. Wolf-Windegg, *Die Gekrönten*, Stuttgart, 158, pp. 114 și urm. În ce privește corelația dintre femeia divină, copac și regalitatea sacră, cf. și expresiile din *Zohar* (III, 50 b; III, 51 a și II, 144 b, 145

40 Tradiția romană a familiei Iulia care-și atribuia originea din *Venus genitrix* și *Venus victrix* trimite în parte la aceeași ordine de idei. În tradiția japoneză care s-a transmis neschimbată până nu de mult, originea puterii imperiale este pusă în legătură cu o zeiță a soarelui – *Amaterasu Omikami* – iar punctul culminant al ceremoniei de urcare pe tron – *dajo-sai* – era legătura pe care suveranul o stabilea cu zeița

prin „oferirea noilor bucate“.

38 Așa de exemplu în India antică esența regalității se concentra, în strălucirea sa, într-o figură de femeie, zeiță sau semizeită – Shri, Lakshimi, Padma etc. – care îl alegea sau îl „îmbrățișa“ pe rege devenindu-i soție, în afara soțiilor lui umane. Cf. *The Cultural Heritage of India*, Calcutta, fără dată, vol. III, pp. 252 și urm.

39 Cf. A. Graf, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioevo* (Roma în amintirile și în închipuirile din Evul Mediu), Para via, Torino, 1883, vol. V, p. 488 [ed. Forni, Bologna, fără dată; Oscar Mondadori, Milano, 1989]; J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului) (1937), Ed. Mediterranee, Roma, 1996.

40 Cf. A. Graf, *Roma*, op.cit., vol. II, p. 467.

41 În cele ce urmează va fi lămurit conceptul care nu apare aici – așa cum apare, de regulă, ca „proba armelor“ care obișnuia să se facă în Evul Mediu cavaleresc – decât într-o formă materializată. În mod tradițional învingătorul nu era considerat ca atare afară numai dacă în el nu se încarna o energie nonumană; iar în el se încarna o energie nonumană întrucât el învingea: două momente ale unuia și aceluiași act, întâlnirea unei „coborâri“ cu o „ascensiune“.

42 Cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 16. Însușirea de tauma turg este atestată de tradiție și în cazul împăraților romani Adrian și Vespasian (Tacit, *Historiae*, IV, 81; Suetoniu, *Vespa sianus*, VI). În cazul Carolingienilor exista o ușoară urmă a ideii că puterea doctrinei mântuirii pătrunsese, material vorbind, până și în veșmintele regale; mai apoi, începând cu Robert cel Pios – în cazul regilor Franței și cu Eduard Confesorul – în cazul regilor Angliei, și până în epoca revoluțiilor puterea taumaturgică se transmite pe cale dinastică, mai întâi aplicată pe scară largă la vindecarea oricărei boli și mai apoi restrânsă la numai câteva boli dovedindu-se în mii de cazuri – potrivit expresiei lui Pierre Mathieu – drept „singura minune eternă în religia creștinilor“ (cf. M. Bloch, *Les Rois*, cit., *passim* și pp. 33, 40, 410). Iar un Cornelius Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 35) [tr.it.: *La Filosofia Occulta* (Filozofia Ocultă, Edizio ni Mediterranee, Roma, 1988)] scria: „Și totuși regii și pontifi, dacă sunt drepti, reprezintă divinitatea pe pământ și sunt părtași la puterea ei. Astfel încât atunci când îi ating pe boțnavi aceștia se vindecă“.

43 C. D'Albon, *De la Majesté Royale*, Lyon, 1575, p. 29.

44 J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Lyon, 1833, pp. XII-XIII [tr.it.: *Saggio sul princi pio generatore delle costituzioni politiche* (Eseu despre prin cipiul generator al structurilor politice), Scheiwiller, Milano, 1978].

45 Și în tradiția iranică se susține faptul că mai devreme sau mai târziu natura unei ființe regale trebuie să se afirme în mod irezistibil (cf. Spie gel, *Eranische*, op.cit., vol. III, p. 599). În fragmentul lui De Maistre reappare concepția mistică a victoriei întrucât faptul de „a se impune“ este dat aici drept „cel mai mare semn al legitim ității“ regilor.

3. Simbolistica polară. Suveranul păcii și al justiției

1 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, lucrare în care sunt adunate și interpretate în modul cel mai fericit multe din tradițiile corespondente [tr.it.: *Il Re del Mondo* (Regele Lumii), Adelphi, Milano, 1987].

2 În această tradiție „roata“ are și un sens „triumfal“; apariția acesteia ca o roată cerească este semnul unui destin de cuceritori și de stăpânitori; așdoma roții, cel ales de destin va merge înainte doborând tot ce-i stă în cale și stăpânind (cf. legenda „Marelui Magnific“, în *Dighanikāyo*, XVII), iar pentru referirea la o funcție care să-și orânduiască în același timp putem aminti aici de imaginea vedică (*Rig-Veda*, II, 23, 3) a „carului luminos al ordinii (rta), car cumplit care bagă spaima în dușmani“.

3 *Lunyu* (Lun-ii), II, 1.

4 *Platon, Crizia*, 121 a-b.

5 R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929, p. 137 [tr.it.: *Autorità spirituale e potere temporale* (Autoritate spirituală și putere temporară), Luni, Milano, 1995].

6 Cf. *Platon, Eutifrone*, 227 d.

7 V. Macchioro, *Zagreus*, Firenze, 1931, pp. 41-42; V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, p. 196 [tr.it.: *I misteri di Eleusi* (Misterele eleusine), Edizioni di Ar, Padova, 1996].

8 V. Macchioro, *Zagreus*, op.cit., p. 40; K. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, p. 104.

9 Cf. G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala* (Teoria și practica ritualurilor mandala), Astrolabio, Roma, 1949, pp. 30-32, 50-51 [Astrolabio, Roma, 1984].

C. Dawson, *The Age of the Gods*, London, 1943, VI, 2 [tr.it.: *L'età degli dei* (Epoca zeilor), Longanesi, Milano, 1950.].

Rig-Veda, X, 173 [tr.it.: *Rig-Veda*, Astrolabio, Roma, 1979].

A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 42-43.

Corpus Hermeticum, XVIII, 10-16.

Lunyu (Lun-ii), VI, 21.

Așa cum în antichitate puterea fulgerului – simbolizată de sceptrul încercătat și de acel uraeus faonic – nu era un simplu simbol, tot așa nici toate componentele ceremonialului curții în lumea difuzională nu erau niște expresii ale adulației, ci niște purtări de curte care-și aveau originea mai înainte oricând în senzațiile pe care le încercau în mod spontan supușii în fața virtuții regale. Cf. în legătură cu această impresia avută de cineva în urma unei vizite făcute unui suveran al vechilor egipteni din cea de-a XII-a dinastie: „Atunci când am ajuns aproape de Maiestatea Sa m-am așezat în genunchi și m-am pierdut în firea. Zeul mi-a adresat niște cuvinte prietenoase, dar pe mine m-a apucat ceva așa ca o orbire. Mi-am pierdut și graiul, picioarele îmi băteau și nu-mi mai simțeam inima în piept și mi se părea că mă aflu între viață și moarte” (G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, 1889, pp. 123 urm.). Cf. *Mānavadharmashāstra*, VII, 6: „La fel ca soarele (regele) îți arde ochii și inima și nimeni nu te poate privi în față”.

Frederic II recunoaște în conceptele de „dreptate” și „pace”, baza tuturor domniilor” (*Constitutiones facta publica Frederici secundi*, in *Mon. Germ.*, 1893-6, vol. II, p. 365). În Evul Mediu „dreptatea” era deseori confundată cu „adevărul” – dreapta rânduială a gradului ontologic, a ideii de bază a imperiului (cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II* (Ideea de imperiu a lui Frederic II), Firenze, 1927, p. 17) [Edizioni del Veltro, Padova, 1978]. Iar goții concepeau adevărul și dreptatea ca pe niște virtuți regale în excelență (M. Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, Paris, 1868, p. 266). Acestea sunt niște reminiscențe ale doctrinei originilor. Și îndeosebi ale doctrinei potrivit căreia împăratul era „dreptatea înfrâșipată în om”, cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, op.cit., pp. 207-238, 477, 485.

Ebrei (Epistola lui Pavel către Evrei), VII, 1-3.

Zhongyong, XXXI, p. 1.

Cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. II, p. 44.

Platon, *Repubblica*, (Republica), V, 18; VI, 1; VI, 15.

Platon, *Repubblica* (Republica), V, 19.

Platon, *Repubblica* (Republica), VI, 1.

Platon, *Repubblica* (Republica), V, 18.

De aici se poate deduce că nu este doar o întâmplare faptul că parșii și iranicii din vremurile străvechi trăveau altare și că le aduceau jertfe zeilor lor pe culmile munților (Herodot, I, 131. Pe culmile munților oficiau ceremoniile și coribanții dionisiaci, iar în unele texte Buddha compară nirvana cu creștetul muntelui.

Yasht, XIX, 94-96. În acest text se explică (XIX, 48 și urm.) faptul că instinctul de conservare – de care crampona de viață – te împiedică de a te împăuna cu „gloria”, de unde corespondența cu nirvana depășirea legăturii mai sus-amintite.

Yashna, 4; *Rig-Veda*, X, 34, 1.

Cf. *Rig-Veda*, VIII, 48, 3: „Și am băut din soma – nectarul zeilor – și am devenit nemuritori și am ajuns la lumină, am ajuns la zei”. Ar mai fi de observat aici faptul că în această tradiție „soma” este pusă în corelație cu vulturul sau cu șoimul – păsări care simbolizează cum nu se poate mai mult regalitatea (IV, 18, 13; IV, 27, 4). Caracterul imaterial al băuturii soma este dezvăluit în X, 85, 1-5 unde ni se vorbește despre natura „celestă” a acestei băuturi, precum și de însușirea sa de a fi imaterială.

Rig-Veda, VII, 46, 2.

Cf. W.H. Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, pp. 33-34.

Bundahesh, XXX, 33.

Un munte pe care a fost sădit un copac ceresc figurează în legenda despre Zarathustra, ca rege divin, care se întoarce pentru un anumit timp la munte, acolo unde „focul” nu-i face nimic. Iar Himalaya este muntele pe care – în *Mahabharata* – prințul Arjuna se cațără pentru a se dedica ascezei și a dobândi sușiri divine; și tot acolo se duce și Yudhistira – căruia i-a fost dat titlul amintit mai sus, de *Uttararaja* – „suveranul legii” – pentru a ajunge la apoteoză și a se sui în carul ceresc al lui Indra, „regele tuturor”. Într-una din viziunile sale, Împăratul Iulian [*Contra Erculum* (Împotriva lui Heraclius) 230 – 231] [*La rinascita degli dei* (Renașterea zeilor), I. Dioscuri, Genova, 1988] este călăuzit spre vârful unui munte înalt, acolo unde își are reședința tatăl tuturor zeilor”; acolo aflat în preajma unui „mare pericol”

i se arată Helios, adică puterea solară.

32 Cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., pp. 90, 95, 200, 289, 519; E. Mogk, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin-Leipzig, 1927, pp.61-62.

33 *Majhimoikajo*, XII, 6. Niște răpiri asemănătoare se întâlnesc în tradițiile elene, ca de altfel și în cele chineze, islamice și mexicane [cf. E. Rohde, *Psyche*, Freiburg, 1898, vol. I, pp. 70 și urm., 118-129 (tr.it.: *Psyche*, Laterza, Bari, 1989, 2 vol.); A. Réville, *La religion chinoise*, op.cit., p. 444].

34 Cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1867, vol. II, pp. 794 și urm. și pentru informații mai ample: J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., *passim*.

35 În legătură cu toate acestea cf. R. Guénon *Le Roi du monde*, tr.it., pp. 66, 77-8, 87.

36 Liezi, II; cf. III, 5.

37 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, p. 432. Acei *che-jen* sau „oameni transcendenți” locuiesc și în sfera cerească a stelelor fixe (C. Puini, *Taoismo – Taoismul – Carabba*, Lanciano, 1922, pp. 20 și urm.) regiune despre care în elenism se credea că ar fi sălașul nemuritorilor (cf. Macrobio – Macrobiu – *In Somnium Scipionis*, I, II, 8). Este o expresie diferită pentru aceeași semnificație: stelele fixe simbolizează – în cazul regiunii planetare și sublunare a deosebirilor și schimbării – aceeași idee de „stabilitate” a „insulei”.

4. Legea, Statul, Imperiul

1 F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pp. 139 și urm.

2 Cf. A. De Stéfano, *L'idea imperiale* (Idea de imperiu), op.cit., pp.75-79; E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich*, op.cit., pp. 240 și urm. 580. Idee întâlnită și în Islam, cf. de exemplu *Coranul*, IV, iii.

3 În legătură cu toate acestea cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, op.cit., pp. 365, 273-7, 221, 376: „Orașele nu-și puseseră întrebarea dacă instituțiile pe care ele le creau aveau să le fie de folos; aceste instituții fuseseră create pentru că așa voise religia... La origine, regula de bază care determina orânduirea socială nu era interesul ci religia”. Ideea potrivit căreia legile cărora le este supus și împăratul și care emană nemijlocit nu de la om și nici de la popor, ci de la Dumnezeu s-a menținut până în vremea lui Frederic II [cf. A. De Stéfano, *L'idea imperiale* (Idea de imperiu), op.cit., p. 57].

4 H. Beri (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931, p. 38) extinde o interpretare analoagă a expresiilor germane *Stadt* = oraș și *Stand* = clasă sau castă. Care ar putea fi cuvintele potrivite.

5 W.H. Roscher, *Omphalos*, Leipzig, 1913.

6 Cf. R. Guénon, *Le Roi du monde*, op.cit., cap. IX.

7 J.L. Weston, *The Quest of the Holy Grail*, London, 1913, pp. 12-13.

8 Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraf 15.

9 Casta așa-zisilor *shudra* sau slugi este considerată adeseori drept „demonică” – *asuraya* – spre deosebire de casta *brahmana* care este „divină” și *daivya* reprezentând culmea ierarhiei celor „născuți de două ori”. Cf. spre exemplu *Pancavinshabrâhmana*, V, v, 17 și în afară de aceasta E. Senart, *Les castes dans l'Inde*, Paris, 1896, p. 67.

10 Cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. III, p. 575; vol. II, pp. 42-43, 46. În scrierile *Yasht* (XIX, 9) se spune că „gloria” aparține „neamurilor ariene născute și nenăscute și sfântului Zarathustra”. Aici s-ar mai putea aminti și noțiunea de „oameni ai legii primordiale” – *paoiryo-thaesta* – considerată adevărată religie ariană din orice epocă fie mai înainte de Zarathustra fie după acesta (cf. de ex. *Yasht*, XIII, *passim*).

11 Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, vol. III, pp. 586-587.

12 *Bundahesh*, XXX, 10 și urm.; *Yasht*, XIX, 89-90.

13 Cf. A. Graf, *Roma*, op.cit., vol. II, pp. 521, 556 și urm. O misiune asemănătoare celei lui Alexandru o întâlnim în *Coran* (XVIII, 95) în legătură cu popoarele Gog și Magog și care se referă la eroul Dhu-l-Qarnayn (cf. F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851, pp. 53 și urm.). De altfel Gog și Magog pot fi întâlniți și în tradiția hindusă sub numele aproape identice ale demonilor Koka și Vikoka și care la sfârșitul prezentului ciclu vor fi nimiciți de Kalki-avatara, o altă reprezentare messianico-imperială. Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraful 10.

14 *Gylfaginning*, 8, 42; *Völuspá*, 82 [tr.it. în *Edda* (Edda), Rusconi, Milano, 1989]. Apărarea de forțele obscure, aici în sensul de protecția împotriva acestora, i-a conferit o semnificație simbolică și „Marelui zid” înăuntrul căruia se închisese Imperiul chinez sau „Imperiul de Mijloc”.

15 Legătura dinamică dintre cele două principii opuse a fost exprimată în India ariană în sărbătoarea *gavâmyana*, în cadrul căreia un negru, *shûdra*, lupta împotriva unui alb, *ârva*, pentru dobândirea unui simbol solar (cf. A. Weber, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, vol. p. 5). Printre miturile nordice figurează

și acela al unui cavaler alb care luptă împotriva unui negru la începutul fiecărui an pentru a intra în stăpânirea unui copac; idee la care se asociază și o alta aceea a unei viitoare dominări a negrului până atunci când acesta va fi răpus de un rege (J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1876, vol. II, p. 802. 16 Cf. O. Treitinger, *Die ost-römische Kaiser und Reichsidee*, Jena, 1938.

17 Pe o bază asemănătoare se va face în Islam deosebirea din punct de vedere geografic între *dar al-islam* sau ținutul Islamului, cârmuit după legea divină, și *dar al-harb* sau ținutul războiului, ținutul adeptilor lui *jihad* – „războiul sfânt“.

18 Cf. F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896, *passim*; *Karl der Grosse*, Mainz, 1910.

19 Cf. Dante, *Convivio* (Banchetul), IV, V, 4; *De Monarchia* (Despre Monarhie), I, 11, 11-14; și A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante* (Gândirea politică a lui Dante), Firenze, 1922, p. 15.

5. Misterul ritului

1 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 211.

2 Pindar, *Nemee*, XI, 1-5.

3 *Zhonguon*, XXIX, 1.

4 Cf. *Liji*, VII, iv, 6: „Decăderea Statelor, destrămarea familiilor și nimicirea indivizilor au fost întotdeauna precedate de părăsirea ritualurilor. Aceste ritualuri oferă mijloacele prin care noi o putem apuca pe căile cerului“. Potrivit tradiției indo-ariene formulele și jertfele rituale reprezintă – împreună cu „adevărul, ordinea, asceza“ – susținătoarele orânduirilor omenești (cf. de ex. *Atharva-Veda*, XII, 1, 1).

5 Cf. de ex. *Rig-Veda*, X, 124, 3.

6 În legătură cu puterea tradiției riturilor în romanitatea antică cf. V. Macchiero, *Roma Capta*, Principato, Messina, 1928, pp. 15 și urm.

7 De altfel cuvântul „ceremonie“ și-a pierdut sensul original. Acest cuvânt derivă din rădăcina *creo*, identică celei sanscrite *kr* = a face, a acționa în sensul de a crea. Așadar, nu exprima o celebrare convențională, ci o acțiune creatoare în adevăratul înțeles al cuvântului. Cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, p. 70. În Evul Mediu *cerimoniae* era termenul specific cu care se indicau operațiunile magice.

8 Cf. *Shatâpatha-brâhmana*, XIV, iv, 2, 23-27; *Bṛhadâraṇyaka-upanishad*, I, iv, 11.

9 Cf. H. Hubert și M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., pp.113-116. Într-unul din textele citate mai sus (*Bṛhadâraṇyaka-upanishad*, I, ii, 7-8) principiul original spune: „Fie ca trupul meu să devină vrednic de sacrificiu, căci mulțumită lui voi ajunge să ființez“ și acest sacrificiu, *ashvamedha*, este pus în corelație cu soarele.

10 *Hâvamâl*, 139 și urm.

11 *Ynglingasaga*, x[tr.it.: *Leggende e miti vichinghi* (Legende și mituri vikinge), Rusconi, Milano, 1989]. Cf. S. Bugge, *Entstehung der nordischen Götter und Heldensagen*, München, 1889, pp. 317 și urm., 422-423, lucrare în care se relevă faptul că numele Yggdrasill pentru arborele legendar din Edde – „despre ale cărui rădăcini nici un muritor nu știe unde anume s-ar afla“ (*Havamâl*, 139-140) – pare să indice nimic altceva decât instrumentul sacrificiului săvârșit de Yggr, adică „Cel Groaznic“ – nume al lui Odin.

12 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 148.

13 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 149.

14 A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 149, 153-161, 182-183. Cf. expresia lui Ramses II: „Eu sunt un fiu care plâsmuiește capul tatălui său, cel care-i dă viață celui ce l-a zămislit“; cf. p. 217; iar intrarea regelui în sala în care avea loc ritualul (*paduait*) era considerată egală cu intrarea în lumea cealaltă (*duait*), cu cea a morții prin sacrificiu și a transcendenței.

15 *Zhongyong*, XXVII, 6.

16 Cf. H. Hubert și M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., pp.9-130; In Ur, *Introduzione alla Magia* (Introducere la Magie) (1956), Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, vol. III, pp. 258 și urm.

17 În ceea ce privește noul oraș, este vorba aici despre acea structură τύχη πόλεως despre care am mai amintit și care în civilizațiile de tip superior se identifica cu „fortuna regia“ (norocul regal) τύχη βασιλείας. Dacă le-am considera, așa cum fac mulți, drept niște ființe de genul „abstrațiilor personificate“ ar însemna să ne însușim punctul de vedere al unui ignorant. În Egiptul antic, regele divin conducea ritualurile de construire a templelor efectuând el însuși, în sens simbolic, primele lucrări necesare construcției și adăugând la materialele obișnuite aur și argint care simbolizau elementul divin invizibil cu care el – prin

- prezența sa și prin ritualul pe care-l săvârșea – făcea să se închege construcția, ca și cum i-ar fi dat suflul. În această privință el acționa în spiritul unei „opere eterne” astfel că în unele inscripții se poate citi: „Regele îi transmite fluidul magic pământului pe care vor trăi zeii” (Cf. A. Moret, *Du caractere*, pp. 132 și urm.).
- 18 *Rig-Veda*, I, 40, 3.
- 19 *Bhagavad-gîtâ*, III, 11. Cf. *Shatâpatha-brâhmana*, VIII, 1, 2, 10, în care sacrificiului i se spune hrana zeilor și „principiul lor de viață” (XIV, 111, 2, 1).
- 20 *Bhagavad-gîtâ*, I, 44.
- 21 *Bhagavad-gîtâ*, III, 9.
- 22 Plutarh, *De sera numinis vindicta*, XXVIII (trad. de Maistre) [tr. it.: *I ritardi della punizione divina* (Întârzierile pedepsei divine), Adelphi, Milano, 1982].
- 23 *Zohar*, I, 208 a; II, 244 a.

6. Despre caracterul primordial al aristocrației

- 1 Membrul castei *brahmana*, comparat cu soarele, a fost adeseori imaginat ca având o energie sau o strălucire radiante – *tejas* – pe care el le-a dobândit ca pe o „flacăra”, prin intermediul „cunoștinței spirituale”, din forța sa vitală. Cf. *Shatâpatha-brâhmana*, XIII, ii, 6, 10; *Pârîkohita*, II, 4.
- 2 În tradiția din Extremul Orient tipul conducătorului adevărat este adeseori pus în corelație cu cel căruia „nimic nu-i este mai evident decât lucrurile tănuite în adâncul conștiinței, nimic nu este mai clar decât cauzele mai subtile decât acțiunile”; și decât acele „mari și profunde puteri ale cerului și ale pământului” care „oricât ar fi ele de subtile și de imperceptibile se manifestă în formele corporale ale ființelor” (Cf. *Zhongyong*, I, 3; XVI, 1, 5). Aceasta în ceea ce privește planul pe care acționează ritualul.
- 3 Pentru expresiile folosite cf. C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, Paris, 1908, pp. 48-50, 80-81, 173, 191. În ce privește baza autorității membrilor castei *brahmana* cf. *Manavadharmashastra*, IX, 314-317.
- 4 *Liji*, I, Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., p. 108: „În China, religia era apanajul nobililor și era mai mult decât orice alt lucru bunul lor propriu; numai ei aveau drept la cult și la „sacra” – sărbători, serbări – aceasta datorită virtuților – *tê* – strămoșilor lor, în timp ce muritorii de rând – care nu aveau strămoși iluștri – nu beneficiau de aceste drepturi; numai nobilii erau în relație personală cu zeii”.
- 5 *Manavadharmashastra*, II, 172; cf. II, 157-158; II, 103; II, 39.
- 6 În geneza mitică a castelor – așa cum o considerau cei din casta *brahmana* – fiecareia din cele trei caste superioare îi corespundea o anumită categorie de divinitate, lucru care nu se întâmpla în cazul castei *shudra* ai cărei membri nu aveau nici un zeu al lor căruia să i se închine și să-i aducă jertfe (cf. A. Weber, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, vol. X, p. 8) și care *shudra* nici nu puteau folosi formulele de rigoare – *mantra* – în cazul nunțiilor lor (vol. X, p. 21).
- 7 Cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., pp. 610, 619.
- 8 Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, tr.it., Bologna, 1921, *passim* și pp. 22-24, 51.
- 9 Cf. A van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909 [tr.it.: *I riti di passaggio* (Riturile de trecere), Bollati Boringhieri, Torino, 1985]. În legătură cu virilitatea în sens superior și nu naturalist putem să facem referire la termenul latin *vir*, opus lui *homo*. Încă la vremea lui, G.B. Vico (*Principi di una scienza nuova* – Principiile unei noi științe – ed. 1725, III, 41) relevase că acest termen avea o autoritate morală deosebită indicând nu numai bărbatul în raport cu femeia în căsătoriile aristocratice, ci și pe nobili și pe magistrați (*dumviri*, *decemviri*), pe sacerdoți (*quindicemviri*, *vigintiviri*), pe judecători (*centemviri*) „astfel că prin acest cuvânt, *vir*, se înțelegea și calitatea de înțelepciune, știință, funcția de sacerdot – sacerdoșul – și domnia care, toate acestea, erau reunite, așa cum s-a mai spus, în una și aceeași persoană a strămoșului-întemeietor de neam”.
- 10 „Analfabeta per via dell’alta nobiltà” (Analfabet datorită condiției sale nobile) (N.R.).
- 11 Cf. F. Funck-Brentano, *La famiglia fa lo Stato* (Familia face Statul), tr.it., Roma, 1909, pp. 4-5.
- 12 Cf. *Rig-Veda*, I, 1, 7-8; I, 13, 1; X, 5, 7; VII, 3, 8.
- 13 *Atharva-Veda*, VI, 120. Expresia se referă la Agni *gârhapatya*, care este focul ales din cele trei focuri sacre, adică *pater* sau stâlpul casei.
- 14 Cf. *Mânavadharmashastra*, II, 231: „Tatăl este focul sacru întreținut în mod continuu de Stăpânul casei”. Întreținerea continuă a focului sacru era datoria acelor *dvija*, adică cei născuți a doua oară, cei ce constituiau castele superioare (II, 108). Nu ne stă în putință, aici, să spunem mai multe în legătură cu cultul tradițional al focului despre care am amintit aici doar un aspect. Considerațiile ce vor fi expuse în cele ce urmează vor putea înlesni înțelegerea rolului pe care-l aveau bărbatul și femeia, de la caz la

caz, în cultul focului fie în cadrul familiei fie în cel al orașului.

15 Pentru expresiile de mai sus cf. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, vol. I, pp. 138, 144-146. De altfel, elemente asemănătoare întâlnim și în niște tradiții mai recente. Și nobilii englezi erau considerați la început drept niște semizeii, la fel ca regele. În conformitate cu o lege a lui Eduard al VI-lea ei aveau privilegiul omuciderii simple.

16 N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, op.cit., p. 40; cf. p. 105.

17 La Roma au existat doua tipuri de căsătorie care nu erau lipsite de legătură cu elementul ctonic și ceresc al acestei civilizații: primul din cele două tipuri era o căsătorie laică, *per usus* prin care femeia trecea în simpla proprietate a bărbatului, *in manum viri*; cel de al doilea tip însemna o căsătorie rituală și sacră, *per confarreatio*, considerată drept un legământ, o unire sacră, *ἑὸς γάμος* (Dionysios din Halicarnas, II, 25, 4-5). În legătură cu aceasta cf. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, 1917, pp. 164 și urm. care urmează ideea falsă potrivit căreia tipul de căsătorie rituală ar fi avut un caracter mai mult sacerdotal decât aristocratic, ideea datorată interpretării mai curând materialiste și războinice pe care aceasta o dădea patriciatului tradițional. Echivalentul elen al termenului *confarreatio* este *ἑγγύσις* (cf. Iseo, *De Pyrrhi hereditate*, pp. 76, 79), iar elementul sacru din „agape” – masă festivă animată de iubirea frățească – a fost considerat atât de important încât putea servi ca argument pentru iatacarea unei hotărâri ce invalida căsătoria.

18 Cf. *Rig-Veda*, X, 85, 40.

19 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 41.

20 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., p. 206.

21 În legătură cu toate acestea cf. *Mānavadharmashāstra*, IX, 166-7, 126, 138-9.

22 Lao-tzi, *Tao-te-ching*, 18.

23 Cf. J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, Basel, 1870.

24 *Mānavadharmashāstra*, II, 147-148.

25 *Mānavadharmashāstra*, II, 150-153.

7. Despre vigoarea spirituală

1 Cf. G.F. Moore, *Origin and Growth of Religion*, London, 1921 [tr. it.: *Origine e sviluppo della religione* (Originea și dezvoltarea religiei), Laterza, Bari, 1925].

2 Cf. V. Macchioro, *Roma capta*, opt.cit., pp. 20 și urm.; J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, tr.fr., Paris, 1889, vol. I, pp. 9-11; L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, pp. 8, 51-52. După cum se știe, R. Otto, (*Das Heilige*, Gotha, 1930) [tr.it.: *Il sacro* (Elementul sacru), Feltrinelli, Milano, 1989] a folosit termenul „numinoso” (de la *numen*) tocmai pentru a desemna esența experienței în legătură cu elementul sacru.

3 Servio (*Ad Georgica*, III, 456): „*Maiores enim expugnantēs religionem totum in experientia collocabant* [„Infatti gli antenati, vincendo il timore superstizioso, riponevano tutto nell'azione” (Într-adevăr străbunii înfrângându-și teama superstițioasă puneau totul pe seama acțiunii)].

4 A. David-Néel, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1929, pp. 245 și urm. [tr.it.: *Mistici e maghi del Tibet* (Mistici și magi ai Tibetului), Astrolabio, Roma, 1990].

5 *Bṛhadāranyaka-upanishad*, I, iv, 10.

6 Aceasta este o interpretare dată ritului-ritualului de către Psihologia profundului a lui Jung, precum și de alți oameni de știință din alte discipline care se referă adeseori la ea: cf. AA.VV. *Il rito. Legame fra gli uomini, comunicazione con gli dei* (Ritul. Legătură între oameni, mijloc de comunicare cu zeii) (Red, Como, 1991) care prezintă conferințele ținute la Casa Ascona în 1950 și niște eseuri de E. Neuman, A. Portman, G. Scholem. (N.R.).

7 Cf. H. Oldenburg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Leipzig, 1918; R. Bouglé (*Essai*, op.cit., p. 251) relevă faptul că pentru tradiția hindusă „actul religios prin excelență pare să fie imaginat ca un tip de procedeu magic și este un soi de operațiune mecanică ce nu cunoaște nici cea mai mică intervenție morală și care pune și lucrurile bune și pe cele rele pe seama celui ce săvârșește actul respectiv, drept care membrul castei *brahmana* se impune prin însăși personalitatea sa.

8 *Zhongyong*, XXIV, 1; XXIII, 1; XXXI, 1, 3, 4.

9 Cf. *De Mysteriorum*, VI, 7 [tr.it.: Porfirius, *I Misteri* (Misterele), Sebastiani, Milano, fără dată]; Porfirius, *Epistola ad Anebum* [tr.it.: *Lettera ad Anebo* (Scrisoare către Anebus), Il Basilisco, Genova, 1992], text în care se scoate în evidență contrastul dintre atitudinea luată față de elementul divin și cea de adorație religioasă și plină de teamă care își făcuse deja apariția în unele aspecte ale cultului greco-

roman.

10 A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 232-233. De aceea este lesne de înțeles faptul că unul dintre primii egiptologi a recunoscut – sub aspectul devotamentului religios – în caracteristicile demnității faraonice pe cele ale anticristului sau ale aceluia *princeps hujus mundi* (J.A. de Goulianos, *Archéologie Egyptienne*, Leipzig, 1839, vol. II, pp. 452 și urm.).

11 Cf. Ippolito, *Philosophumena*, I, 8; M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887, vol. II, p. 218. Acest mod de „a acționa fără a suferi acțiunea asupra sa” îi corespunde, evident, expresiei mai sus-amintite „a acționa-fără-a-acționa” care potrivit tradiției din Extremul Orient este modul de a fi, o caracteristică a „virtuții cerului”; în același mod, „cei-fără-de-rege” îi corespund celor pe care Lao-tzi (*Tao-tê-ching*, 15) îi numește „indivizi autonomi” și „stăpâni ai Eului” și îi mai corespund și acelor „oameni ai legii primordiale” din Iran.

12 Cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică) (1931), Edizioni Mediterranee, Roma, 1996, *passim*. Titlurile întâlnite la regi – de „fiul Soarelui”, „fiul Cerului” etc. – nu contrazic asemenea expresii întrucât nu este vorba aici despre niște concepții dualiste și creaționiste, ci despre o descendență care este continuată de unei „influențe”, a unui spirit sau a unei emanații unice: este – așa cum observă C. Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 36) – „generarea univocă în care fiul îi seamănă tatălui sub toate aspectele și care face ca o dată ce a fost zămislit după chipul și asemănarea speciei fiul să fie la fel cu cel care i-a dat viață”.

13 Cf. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, Cambridge, 1903, *passim* și pp. 162 și urm.

14 F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, tr.it., Laterza, Bari, 1913, p. 42 [*Le religioni orientali nel paganesimo romano* (Religiile orientale în păgânismul roman), Laterza, Bari, 1967].

15 Cf. Cicero, *De Haruspicum responsis*, XI, 23; Arnobius, IV, 31; N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 195.

8. Cele două căi din lumea de dincolo

1 Cf. J. Marquardt, *Le culte*, op.cit., vol. I, pp. 148-149.

2 Varro, IX, 61.

3 În tradiția vechilor egipteni exista expresia „morți de două ori” prin care se înțelegeau cei care erau condamnați în urma „judecății” *post-mortem*. Aceia erau lăsați pradă monstrului lumii infernului, Amam (Devoratorul) sau Am-mit (Mâncătorul de morți) [cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead, Papyrus of Ani*, London, 1895, pp. cxxx, 257; și textul din cap. XXXb în care se spune: „Fie ca devoratorului Amemet să nu-i fie dat ca el (mortul) să-l biruiască” și cap. XLIV p. 1 și urm. în care sunt date formulele necesare „pentru a nu muri a doua oară în lumea cealaltă”]. „Judecata” este o alegorie: este vorba aici despre un proces impersonal și obiectiv, cum se poate deduce de altfel din simbolul balanței pe care este cântărită „inima” răposaților, știut fiind faptul că nimic n-ar putea împiedica brațul balanței să se plece în partea cu greutatea mai mare. Cât despre „condamnare”, aceasta presupune și incapacitatea de a se înfăptui niște posibilități de nemurire realizabile *post-mortem*, posibilități de care pomenesc niște învățături tradiționale din vechiul Egipt și din Tibet – regiuni care posedă și una și cealaltă căte o „carte a Morților” – precum și tradițiile aztece care pomenesc de niște „probe, încercări” la care este supus mortul și de permisele magice pe care acesta le are.

[Printre diferitele ediții italiene le semnalăm pe cele traduse și apărute la editurile: Atanor, Roma, 1984; Ed. Mediterranee, Roma, 1992; Piemme, Casale Monferrato, 1997 – N.R.].

4 Macrobius, *Saturnalia*, III, 4 [tr.it.: *I. Saturnali* (Saturnalile), UTET, Torino, 1977].

5 Cf. Erwin Rohde, *Psyche*, Freiburg, 1898, vol. I, pp. 97 și urm.

6 Cf. *Il Libro del Principio e della sua azione* (Cartea Începutului și a acțiunii acestuia), de Lao-tzi, apărută sub îngrijirea lui J. Evola, Ceschina, Milano, 1959 (și ulterior în ediția J. Evola, *Tao-teching*, de Lao-tzi, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997).

7 E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., pp. LIX-LX.

8 E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., p. LIX și textul din: cap. XXVI, 6-9; XXVII, 5; LXXXIX.

12: „Fie ca trupul său să se păstreze, să fie proslăvit, să nu aibă parte de stricăciune și să nu piară niciodată”.

9 *Rig-Veda*, X, 14, 8.

10 Cf. J. Mainage, *Les religions dans la préhistoire* (Paris, 1921). D. Mareshkowsky (*Dante*, Zanichelli, Bologna, 1939, p. 252) scrie, și nu pe nedrept, următoarele: «În antichitatea paleolitică sufletul și trupul erau inseparabile; unite în această lume rămăneau unite și în lumea cealaltă. Oricât de straniu ar părea

acest lucru, oamenii cavernelor știau deja despre „învierea trupului”, lucru pe care îl ignorau sau îl uitaseră Socrate și Platon cu a lor „nemurire a sufletului”».

11. Această justificare a autorității bătrânilor s-a păstrat și la unele populații sălbatice. Cf. L. Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, Paris, 1927, pp. 269-271 [tr.it.: *L'anima primitiva* (Sufletul primitiv), Bollati Boringhieri, Torino, 1990].

12. Niște concepții în legătură cu o stare spectrală, fantomatică asemănătoare celei din Hadesul elen în care s-ar afla morții din epocile mai noi (postdiluviene) se întâlnesc și la popoarele asiro-babiloniene: de unde și acel *sheol* obscur și mut al iudeilor, în care sufletele morților, chiar și cele ale strămoșilor așa ca Avraam sau David, deuceau o viață inconștientă și impersonală. Cf. T. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 44. Ideea de caznă, groază și pedepse cumplite existente pe lumea cealaltă – ideea „iadului” din religia creștină – este o idee mai nouă și străină de formele pure și originare ale tradiției care fac, totuși, deosebirea între supraviețuirea aristocratică, eroică, solară, olimpiacă pe de o parte și destinul de descompunere-anihilare, pierdere a conștiinței personale, de viață cu caracter spectral-fantomatic sau de întoarcere în ciclul generării altor existențe pe de altă parte. În mai multe tradiții – ca de exemplu în cele ale vechiului Egipt și, în parte, în cele ale Mexicului antic – nu se punea problema lui *post-mortem* pentru cei ce aveau un al doilea destin.

13. Cf. *Maitrayani-upanishad*, VI, 30, text în care „calea strămoșilor” este numită și „calea Mamei” (vom vedea importanța acestei a doua denumiri atunci când vom vorbi despre „civilizația Mamei”); *Bhagavadgita*, VIII, 24, 25, 26. La o învățătură aproape identică se referă Plutarh, *De facie in orbe lunae*, 942a-945d [tr.it.: *Il volto della luna* (Fața lunii), Adelphi, Milano, 1991].

14. *Bṛhadaranyaka-upanishad*, VI, 15-16.

15. Cf. E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. I, pp. 316-317.

16. Cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., p. 248.

17. Pentru lumea clasică cf. A. Baeumler, *Intr. (Introducere ?) la J.J. Bachofen, Der Mythos von Orient und Okzident*, München, 1926, p. XLVIII: „Toate caracteristicile esențiale ale religiei grecești sunt în corelație cu opoziția dintre zeii ctonici și cei olimpici. Această opoziție nu este numai cea dintre Aides, Persefona, Demeter și Dionysos pe de o parte și Zeus, Hera, Athena și Apollo de cealaltă parte. Nu este vorba numai despre deosebirea dintre două categorii de zei, ci și de opoziția între niște moduri de cult cu totul diferite, iar urmările acestei opoziții se înregistrează până în zilele noastre, și în cele mai mici amănunte, în cultul divin”. În partea a doua a operei de față vom găsi o opoziție asemănătoare și dezvoltarea acesteia și în celelalte civilizații.

18. În unele tradiții se naște din toate acestea ideea unui demon sau spirit dublu: și anume unul divin și binevoitor – „spiritul bun”, *ἀγαθὸς δαίμων* – și altul terestru, legat mai ales de trup și de dureri, de suferințe fizice (cf. de exemplu Servius, *Ad Aeneidem*, VI, 743; Censorino, *De die natali*, p. 3 și urm. [tr.it.: *Il giorno natalizio* (Ziua de naștere), Zanichelli, Bologna, 1992-3, 2 vol.]. Primul spirit poate să reprezintă influențele transformate, ereditatea „triumfală” pe care individul le poate confirma și reînnoi – sau le poate trăda atunci când îi cedează naturii sale inferioare exprimată de celălalt spirit.

19. *Rig-Veda*, VI, 7-7. În ceea ce privește legătura reciprocă dintre focul familiilor nobile și o supraviețuire divină cf. și *Mānavadhar-māshāstra*, II, 232.

20. Această formă este, într-un anumit fel, una și aceeași – superindividuală – cu a strămoșului divin sau a zeului, formă în care conștiința limitată a individului este supusă transformării (din acest motiv, în Grecia, numele de mort era înlocuit uneori cu acela de erou-strămoș al stirpei sale: cf. E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. II, p. 361). Este vorba, la o adică, de acea „formă primordială” anterioară trupului și „pusă înăuntrul acestuia pentru a determina o activitate proprie” și care formă în tradiția iranică nu era lipsită de legătura cu „primul om creat din lumină” a cărui putere vitală atunci când a pierit „a fost ascunsă sub pământ” și din ea s-au născut oamenii (cf. Reitzenstein-Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, pp. 230 și urm.). Ne-am mai putea referi aici și la „chipul propriu, cel care a existat înainte de creație” despre care vorbește secta budistă Zen.

Viața și moartea civilizațiilor

Textul îi aparține lui G. De Giorgio, *Ritorno allo spirito tradizionale* (Întoarcerea la spiritul tradițional), în *La Torre* (Turnul) nr. 2, 1930 [Cf. în vol. *La Torre* (Turnul), Il Falco, Milano, 1977, pp. 60-78].

A. de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races*, tr.it., Roma, 1912, p. 24 [cf. *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, (Eseu despre inegalitatea raselor omenești), Rizzoli, Milano, 1977].

scrie, și pe bună dreptate, că: „Departate de a putea descoperi în societățile tinere o superioritate morală, eu, unul, nu mă îndoiesc de faptul că societățile, o dată ce îmbătrânesc – și în consecință se apropie de sfârșitul lor – nu-i arată celui ce le critică o față care să le avantajeze”.

3 Lao-tzi, *Tao-te-ching*, 38.

4 În ceea ce privește critica presupuselor cauze ale decăderii civilizațiilor cf. A. de Gobineau, *Essai*, op.cit., pp. 16-30, 37.

5 Ideea de strămoș primordial sau întemeietor mitic nu a dispărut cătuși de puțin. Cf. rolul acestui mit în actualele revendicări privind apartenențele naționale: Claudio Risé, *Psicanalisi della guerra. Individui, culture e nazioni in cerca d'identità* (Psihanaliza războiului. Indivizi, culturi și națiuni în căutarea identității), Red, Como, 1997 (N.R.).

6 Pentru a avea o idee completă în ceea ce privește rasa, esența și legăturile dintre esența trupului, a sufletului și a spiritului cf. opera noastră *Sintesi di dottrina della razza* (Sinteza doctrinei rasei), Hoepli, Milano, 1941.

7 Cf. interpretarea, asemănătoare în multe privințe, pe care o dă naturii sângelui R. Steiner, *Il sangue è un succo molto peculiare* (sângele este o esență deosebită), Editrice Antroposofica, Milano, 1989 (N.R.).

8 Poate fi luată în considerare aici teza lui A.J. Toynbee (*A Study of History*), London, 1941 [tr.it.: *Storia comparata delle civiltà* (Istoria comparată a civilizațiilor); Newton Compton, Roma, 1974], potrivit căreia nu există – afară de câteva cazuri – civilizații care să fi fost ucise, ci numai cazuri în care aceste civilizații s-au sinucis. Acolo unde forța internă rezistă și nu se dă bătută, această forță reacționează împotriva tuturor vicisitudinilor, pericolelor, mediului ostil, atacurilor și chiar invaziilor. În toate acestea până și Toynbee vede, în general, condiția necesară ca civilizațiile să se afirme și să se dezvolte.

9 Potrivit tradiției hinduse (*Mānavadharmashāstra*, IX, 301-302), de condiția regilor depind cele patru mari vârste ale omenirii sau *yuga*; iar vârsta obscură, *kali-yuga*, îi corespunde celei în care demnitatea regală „doarme”; vârsta de aur este aceea în care regele reproduce acțiunile simbolice ale zeilor arieni.

10. Inițierea și consacrarea

1 Cf. E. Beurlier, *Le Culte Impérial*, Paris, 1891, p. 8.

2 Vom lua drept bază aici reconstituirea misterelor eleusine făcută de V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, pp. 196 și următoarele.

3 Dat fiind caracterul lor tradițional, fiecare din aceste faze ar putea da loc unor numeroase comparații. Iată aici câteva din acestea. Cele mai des întâlnite sunt cele ale traversării apelor pusă în corelație cu simbolistica navigației. Vasul, nava, reprezintă unul dintre simbolurile care se referă la Ianus și care a trecut și în simbolistica pontificală catolică. Eroul caldeean Ghilgameș, care străbate „calea soarelui” și pe cea a „muntelui” trebuie să mai străbată și oceanul pentru a ajunge la o grădină divină unde va putea găsi harul nemuririi. Traversarea unui fluviu, precum și supunerea la mai multe încercări constituite din întâlniri cu animale (*totemuri*), furtuni etc. reprezintă motive întâlnite în itinerarul mexican *post-mortem* (cf. A. Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Paris, 1885, p. 187), precum și în cel nordico-arian (traversarea fluviului Thund pentru a ajunge în Walhall). Traversarea figurează, de asemenea, și în saga nordică a eroului Siegfried în care se spune: «Pot să te conduc acolo jos (pe „insula” femeii divine Brunhilt, ținut „cunoscut numai de Siegfried”) pe ape. Adevăratele căi ale mării îmi sunt cunoscute» (*Nibelungenlied*, VI); iar în *Vede*, regele Yama, imaginat drept „fiul soarelui” și primul dintre ființele care au găsit calea spre lumea cealaltă, este cel ce a „călătorit dincolo de marea cea mare” (*Rig-Veda*, X, 14, 1-2; X, 10, 1). Simbolistica traversării revine des și în budism, iar jainismul cunoaște expresia *tirthamkara* („cei ce construiesc vadul”) etc. Pentru alte aspecte ale acestei simbolistici vezi și cele ce urmează (II, paragraf 4).

4 Cf. V. Macchiero, *Zagreus*, op.cit., pp. 71-72.

5 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 100-101, 220, 224.

6 Am putea face o trimitere la cele expuse în *Introduzione alla Magia* (Introducere la Magie), op.cit. Cf. și J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică), op.cit. În *Nitisara* (I, 26-27), ca o condiție a demnității regale este indicată ca fiind stăpânirea asupra aceluia *manas* (rădăcina interioară și transcendentă a celor cinci simțuri) care este și o condiție a filozofiei yoga și a ascezei. Și se mai adaugă: „Cum ar putea cineva să stăpânească pământul dacă nu este în stare să-l stăpânească pe *manas* care este unul singur?”. Niște expresii asemănătoare întâlnim și în *Mānavadharmashāstra* (VII, 44).

7 Cf. *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, op.cit., vol. IV, p. 30. Pentru Roma, putem semnala fragmentul ce cuprinde de la conceptul integral al regalității până la cel de *rex sacrorum*, cu

competențe limitate în domeniul sacralului. Acest concept este justificat în măsura în care regele trebuie să se implice în activitatea războinică.

8 În legătură cu aceasta ne vom limita la a semnala expresiile caracteristice din *Mānavadharmashāstra*, XI, 246 (cf. XII, 101): „Așa cum focul prin flacăra sa arzătoare mistuie imediat lemnul asupra căruia este îndreptat, tot așa și focul științei arde numaidecât păcatele celui ce cunoaște Vedele“; XI, 261: „Un *brahmana* care cunoaște toată *Rig-Veda* nu poate fi întinat de nici o faptă mârșavă, chiar dacă i-ar fi ucis pe toți locuitorii celor trei lumi“.

9 Cf. *Lunyu* (Lun-ii), XVI, 8; XII, 1; XIV, 45; *Zhongyong*, XX, 16-17; XXII, 1; XXIII, 1.

10 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., pp. 452, 463, 466-467.

11 Platon, *Repubblica* (Republica), 290 d.

12 Plutarh, *De Iside et Osiride* (Despre Isis și Osiris), IX.

13 Cf. F. Spiegel, *Eranische*, op.cit., vol. III, pp. 605-606.

14 Cf. Cicero, *De Natura Deorum*, III, 2.

15 Cf. Livius Titus, I, 20.

16 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 121, 206.

17 M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 66.

18 M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 197 (expresia îi aparține lui J. Golein).

19 N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 233.

20 David primește de la Samuel untdelemnul sfânt și „din ziua aceea duhul lui Dumnezeu a fost cu el“ (*Regi*, I, 16; 1, 3, 12-13). În unele texte medievale untdelemnul folosit la ceremonia de încoronare a regilor a fost așadar asimilat cu cel cu care erau unși și „profeții, sacerdoții și martirii“ (*Les Rois thaumaturges*, pp. 67, 73). În perioada carolingiană, în timpul ceremoniei de încoronare episcopul rostea formula: „Fie cea bună Dumnezeu, în mila Sa, să-ți pună pe cap această coroană de glorie și să te ungă cu acest mir al harului Sfântului Său Duh, așa cum i-a miruit și pe profeți, pe regi, pe profeți și pe martiri“ (Hincmar, în J.P. Migne, *Patrologia latina*, c. 806, apud N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations*, op.cit., p. 233).

21 Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, ed.it., Messina-Milano, 1933, p. 143 (Le Lettere, Firenze, 1988).

22 G. D'Osnabruck, *Liber de Lite*, I, 467.

23 Apud M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 190.

24 Cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 198.

25 Pentru definierea naturii specifice a acțiunii de inițiere, cf. J. Evola, *Ueber das Initiatische*, în *Antaios*, nr. 2/1964, studiu reluat în *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca) (1968), Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, cap. 11.

1. Despre relațiile ierarhice dintre regalitate și cler

1 În Evul Mediu figura misterioasă a „preotului regal Gianni“ a reprodus-o într-un fel pe cea a lui Melchisedek având legătură și cu ideea unui centru suprem al lumii. Legenda care relatează despre faptul că acel „preot Gianni“ îi trimisese lui „Frederic“ „o piele de salamandă, niște apă vie și un inel care te face invizibil și biruitor“ (A. Graf, *Roma*, op.cit., vol. II, p. 467) exprimă perceperea confuză a unei legături care ar fi existat între autoritatea imperială medievală și un fel de imputernicire primită de aceasta din partea autorității reprezentate de centrul mai sus-amintit. Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraf 11.

2 *Bṛhadaranyaka-upanishad*, I, iv, 11; cf. și *Shatapatha-brahmana*, XIV, iv, 2, 23-27.

3 Din aceeași tradiție hindusă nu lipsesc niște exemple de regi care posedă sau își însușesc o cunoaștere spirituală superioară celei membrilor castei *brahmana*. Așa, de exemplu, regele Jaivala a cărui cunoaștere nu avea să se transmită nici unui preot, ci avea să fie transmisă castei războinicilor, *kshatram*, drept care „puterea atotstăpânitoare – *loka* – îi aparținuse (numai) castei *kshatram* (*Shatapatha-brahmana*, XIV, ix, 1, 11). În același text (XI, vi, 2, 10, cf. *Bhagavad-gita*, III, 20) se menționează și bine cunoscutul caz al regelui Janaka, rege care prin asceză ajunsese la perfecțiunea spirituală și în *Bṛhadaranyaka-upanishad*, IV, iii, 1 și urm. se vede cum regele Janaka îl inițiază pe *brahmana* Yajnavalkya în doctrina Eului transcendent.

4 Astfel în *Pañcavinsha-brahmana*, XVIII, 10, 8 citim că dacă în ceremonia de încoronare a regelui *Rajasurya* – se foloseau aceleași formule *triurt* (stoma) – inerente castei *brahmana* (casta sacerdotală) acest lucru trebuie pus pe seama faptului că cei din casta *brahmana* trebuiau să se supună acelor *kshatram*

(castei războinice regale). Și tocmai aceste calități proprii aristocraților și războinicilor – și nu preoților în sens limitat – integrate în elementul sacru reproduc culmea „solară” a spiritualității, în timp ce, potrivit celor mai înalte tradiții, preoții erau aceia cărora – aleși fiind din rândul claselor nobile – le reveneau misiunea săvârșirii ritualului inițierii și transmiterea cunoașterii transcendente.

5 *Mānavadharmashāstra*, IX, 321-322; XI, 83-84.

6 Apud N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, pp. 315-316. În *Liber Pontificalis* (II, 37) se spune, cuvânt cu cuvânt: „*Post laudes ad Apostolico more antiquorum principum adoratus est*” („Dopo le lodi ricevette l'omaggio dal (vicario) apostolico secondo il costume degli antichi principi” (După rugăciunile de slavă a primit și omagiul din partea (vicarului) apostolic, după obiceiul principilor din vechime)). Cf. cele spuse de Pierre De Blois (*apud* M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 41): „Mărturisesc faptul că a fi de față la ceremonia de încoronare a unui rege reprezintă (pentru un preot) îndeplinirea unui lucru sfânt: el, regele, este Unsul Domnului – *Christus Domini est* – și nu degeaba a primit Sfântul Mir”. Autorul mai adaugă faptul că celor care ar pune la îndoială puterea tainică a acestei miruirii ar fi de ajuns să li se arate puterea taumaturgică regală (a se vedea în legătură cu aceasta cap. 2).

7 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations*, op.cit., pp. 524-5, 526, 293-4. Mai putem aminti aici faptul că tot un împărat – Sigismund – a fost acela care a convocat conciliul din Constanța (Konstanz), în ajunul Reformei, pentru a încerca să pună capăt schismei și anarhiei care domneau în sânul clerului.

8 J.B. Bossuet, *Oeuvres oratoires*, IV, p. 362 (L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925, p. 161).

9 Acestei expresii care poate fi atribuită fie Sfântului Paul fie unui papă cu același nume și care se întâlnește și în tradiția iudaică, poate fi opusă simbolului lui Iacob (Iacov) care luptă împotriva îngerului, îl învinge și-l silește pe acesta să-l „binecuvânteze” (*Geneza*, XXXII, 25).

10 Cf. *Liber de Lite*, vol. II, pp. 536-537.

11 A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato di Worms* (Statul și Biserica în scrierile politice de la Carol cel Mare până la Concordatul de la Worms), Modena, 1901, pp. 156, 85. De altfel, Biserica a avut, pe toată durata Imperiului roman de Răsărit, caracterul unei instituții statale, dependente de Împărat, care Împărat exercita asupra ei o putere aproape absolută (cf. E. Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasburg, 1878, vol. II, pp. 3-5). Prevaricațiunea sacerdotală își are începutul teoretic vorbind, așa cum se va vedea – în declarațiile papei Gelasius I.

12 Cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale* (Ideea de imperiu), op.cit., pp. 36-37, 57-58; E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, op.cit., p. 519.

13 Aceeași idee o întâlnim și la Hugo de Fleury (*De Regia Potestate*, I, 13; *Liber de Lite*, vol. II, p. 482).

12. Universalitate și centralism

1 Cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale* (ideea de imperiu), op.cit., pp. 31, 37, 54; J. Bryce, *Holy Roman Empire*, London, 1873, tr.it., Napoli, 1886, p. 110: „Împăratul avea dreptul la obediență din partea totalității creștinilor, nu în calitatea sa de conducător ereditar al unui neam victorios sau de stăpânitor feudal al unei întinderi de pământ, ci în calitatea unuia care fusese investit în mod solemn în demnitatea sa. Demnitatea lui nu numai că era mai presus de demnitățile tuturor celorlalți regi ai lumii dar era, *prin natura ei, cu totul diferită și departe de ideea de a le lua locul altor suverani sau de a se măsura cu aceștia, el domnea peste ei și reprezenta izvorul și condiția necesară a autorității lor în ținuturile stăpânite de ei și era o legătură care-i unea într-un singur tot armonios*”.

2 De exemplu același J. Bryce, *Holy Roman Empire*, op.cit., p. 111.

3 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 124; pentru popoarele nordice, O. Gierke, *Rechtsgeschichte der Deutschen Genossenschaft*, Berlin, 1989, vol. I, p. 13. A. de Gobineau, *Essai sur l'Inégalité*, op.cit., p. 163, în ceea ce privește *odel* – unitatea originară a sacerdoțiului, nobletei și caracteristicilor familiei libere.

4 „Francului i se spune om liber pentru că are onoare și putere care-l situează deasupra tuturor celorlalți oameni” (N.R.).

5 Cf. Lao-tzî, *Tao-te-chîng*, *passim* și 3, 13, 66. Pe această bază a luat ființă în China și, în parte, și în Japonia, concepția „împăratului invizibil” care s-a transmis și unui ritual cu totul special.

6 Este ceea ce se întâmplă în zilele noastre în conflictul dintre Statele naționale laicizate, lipsite de legături transcendente și grupurile etnice sau „națiuni obiective” având puternice legături simbolice: cf. C. Risé, *Psicanalisti della guerra* (Psihanaliza războiului), op.cit., pp. 88-89; și din nou C. Risé, *La guerra moderna* (Războiul modern), Editrice Tecnoscuela, Gorizia, 1996 (N.R.).

²¹⁰ Cf. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op.cit., pp. 112 și urm.

²¹¹ În legătură cu sensul adevărat al superiorității „dreptului natural” față de cel pozitiv sau politic, superioritatea care ține de arsenalul ideologic al atitudinii subversive, cf. cele afirmate în ediția în care am publicat o selecție a textelor aparținând lui J.J. Bachofen, *La Madri e la virilità olimpica* (Mamele și vigoarea olimpiană) (Bocca, Milano, 1949) și în cartea noastră, *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca), op.cit., cap. 8.

²¹² Cf. R. Füllöp-Müller, *Segreto della potenza dei Gesuiti* (Secretul puterii Iezuiților), Milano, 1931, pp. 26-333 (TEA, Milano, 1997).

²¹³ Huillard-Bréholles, *Historia Diplomatica Friederici secundi*, vol. V, p. 468.

3. Spiritul onoarei cavaleresti

²¹⁴ Cf. Hue Le Maine, „*Quis plus craient mort que honte n'a droit en seignorie*”; Aye D'Avignon, „*Mieux vairo morir que à honte extre en vie*” (apud L. Gautier, *La Chevalerie*, Paris, 1884, p. 29 [tr.it. *La Cavalleria* (Clasa cavalerilor), Massimo, Milano, 1969]). În ceea ce privește cultul arian al adevărului, mântul cavalerilor suna astfel: „Jur pe Dumnezeu că nu mint” – ceea ce se referă direct la cultul arian al adevărului, la acel cult în care Mithra de exemplu era și zeul jurămintelor și potrivit tradiției iranice zele Yima trebuia să fie lipsit de „gloria” mistică în cazul că era prins cu minciuna – așa după cum citim în *Mānavadharmashāstra* (IV, 237) că puterea acțiunii prin care se aducea jertfa era anihilată de minciună.

²¹⁵ L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., p. 257; *Shatapatha-brahmana*, XII, viii, 3, 19.

²¹⁶ Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., pp. 250-255.

²¹⁷ Cf. J.F. Michaud, *Histoire des Croisades*, tr.it., Milano, 1909, p. 581 [tr.it., *Storia delle Crociate* (Istoria cruciadelor), Messaggerie Pontremolesi, Pontremoli, fără dată].

²¹⁸ Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, Paris, 1858; L. Valli, *Dante e il linguaggio segreto dei Fedeli d'Amore* (Dante și limbajul secret al „Făgăduiților Iubirii”), Optima, Roma, 1928 (Luni, Milano, 1995); A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore* (Studii în legătură cu „Făgăduiții Iubirii”), Milano, 1933 (Bastogi, Foggia, 1983).

²¹⁹ Cf. în Edda: *Gylfaginning*, 26, 42; *Havamal*, 105; *Sigrdrifumal*, 4-8. Gunnlöd mai deține, în afara miturii divine, aidoma Hesperidelor, grădina cu mere de aur (din care grădină a Hesperidelor va fura rădăcile merele de aur – una dintre „muncile” sale care-i va conferi nemurirea olimpiană). Sigrdrifa – zeul „trezește” pe Sigurd apare față de acesta drept cea care posedă cunoașterea și i-o transmite și eroului în *runele victoriei*. Mai putem, în sfârșit, aminti aici, tot în cadrul acestei tradiții, de acea „femeie înunată” care-l așteaptă pe munte pe „cel ce strălucește aidoma soarelui” și care va trăi în *veci* cu ea în *Solsvinsmal*, 35-36, 42, 48-50). Bariera de foc din jurul „frumoasei” care doarme ne amintește de aceeași pierdere care, potrivit legendei creștine, oprea intrarea în rai după izgonirea lui Adam.

²²⁰ *Vendidad*, XIX, 30.

²²¹ *Yashna*, X, 7 și urm., 42, 85-86.

²²² *Yasht*, XII, 23-24.

²²³ *Brhadaranyaka-upanishad*, II, iv, 5-6.

²²⁴ Cf. A. Ricolfi [Studi sui Fedeli d'Amore (Studii în legătură cu Făgăduiții Iubirii), op.cit., p. 30]] care revă faptul că „în secolul al XIII-lea intelectul divin este, de regulă, feminin și nu masculin”: se numește înțelegătoare, cunoaștere sau „Doamna noastră Inteligență”; iar în unele reprezentări bărbatul este acela care simbolizează spiritul activ (pp. 50-51). Fapt care exprimă un ideal care-i corespunde, pe bună dreptate, „boinicului” și nu „clericului”.

²²⁵ Cf. E.J. Delécluze, *Roland ou de la chevalerie*, Paris, 1845, vol. I, pp. 132-133.

²²⁶ Cf. V.E. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, Paris, 1930, pp. 8-12 [tr.it.: *Il segreto della Cavalleria* (Secretul demnității de cavaler), Basaia, Roma, 1985].

²²⁷ Platon, *Fedru*, 264 b.

²²⁸ Așa ca în basorelieful din Tanagra și cel din Tirea (cf. A. Furtwaengler, *Sammhung Sabouroff*, tab. IV, nr. 1; I, p. 28; Saglio, *Dictionnaire*, op.cit., vol. V, pp. 153-154). În cel de al doilea basorelief sufletul înfășurat într-o hlamidă – ține calul de hățuri; alături se află, printre altele, copacul cu șarpele – simbol care se poate de semnificativ.

²²⁹ *Vishnu-purana*, IV, 24; cf. IV, 3.

²³⁰ Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., p. 251. În ziua de Paști, desigur că nu întâmplător cu mult înainte de creștinism se oficia, la multe popoare, ritualul „aprinderii focului”, element, care așa cum s-a văzut, este în legătură cu multe tradiții de tip „solar”. În legătură cu cele două perioade de câte șapte ani ale

noviciatului cavaleresc trebuie să amintim că o perioadă asemănătoare dura procesul de educație în Grecia (cf. Platon, *Alcibiade*, I, 121 e; *Axiokhos*, 366 d) și nu fără niște motive întemeiate, aceasta deoarece potrivit unei învățături tradiționale numărul șapte „patronează” ritmurile de dezvoltare a forțelor care acționează în om și în natură.

18 În ceea ce privește simbolistica băii, s-a mai spus că, potrivit unor ritualuri, „femeia visurilor, domnița” era aceea care îl „dezbrăca” pe cavaler și îl ducea la baie. Iar o tradiție din Extremul Orient care se referea la baia regelui spunea: „Reînnoiește-te cu totul în fiecare zi; fă acest lucru iar și iar, mereu” (*Daxue*, II, 1 [tr. it.: *Il grande studio* (Marele studiu), în Confucius, *Opere* TEA, Milano, 1989].

19 Simbolistica celor trei culori ale veșmintelor apare (de ex. potrivit lui Bernardo Trevisano) în centrul acelei Ars Media ermetică cu semnificația precisă a trei momente ale palingeneziei inițiatice, iar culorii „roșii” îi corespund „Aurul” și „Soarele” [cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică) (1931), Edizioni Mediterranee, Roma, 1992, Partea a Doua – N.R.].

20 Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op.cit., pp. 288-299; G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrățiri secrete), Tip. Ed. Lombarda, Milano, 1879, pp. 127-129 (retipărire anastatică, Forni, Bologna, 1978); C. Menestrier, *De la Chevalerie ancienne et moderne*, Paris, 1683, cap. I, pp. 21 și urm. Pe atunci erau la modă termenii „gotată” (palmă dată unui cavaler cu ocazia investiturii) și „collată” (acoladă, tot în cadrul ceremoniei de investitură); și dacă termenul *adoubler* folosit tot în cadrul investiturii vine de la cuvântul anglo-saxon *dubban* – a lovi, în legătură cu lovitura violentă care i se dădea cavalerului de către cel ce îl investea ca atare, acest lucru ne face să ne gândim la acea „mortficare” rituală ce apare în mod frecvent în terminologia moralei creștine (cf. E.J. Délecluze, *Roland*, op.cit., vol. pp. 77-78) și pe care natura omenească a cavalerului trebuia s-o îndure mai înainte de a atinge condiția superioară. În limbajul secret al acelor „Făgăduiți Iubirii” se va vorbi într-un mod corespunzător despre faptul de a fi „răniți” sau „loviți ca de moarte” de „iubire” sau de viziunea „Femeii Visurilor” [cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragrafele 25-26 – N.R.].

21 Cf. P. Pascal, *In morte di un Samurai* (La moartea unui Samurai), Roma, 1950, p. 151.

22 Cf. E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco* (Secta Zen și tragerea cu arcul), Adelphi, Milano, 1975 (N.R.).

23 Cf. G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrățiri secrete), op.cit., p. 128.

24 E.J. Délecluze, *Roland*, op.cit., vol. I, pp. 17, 28, 84-85. De altfel, printre cei doisprezece paladini figurează și un preot înarmat, episcopul Turpin și el este cel care strigă: „Slavă nobilimii noastre, Montjoie!” S-a vorbit despre o trecere legendară prin Montjoie a regelui Arthur aflat în drum spre Roma unde urma să fie încoronat în mod solemn (cf. E.F. Délecluze, *Roland*, op.cit., vol. I, p. 47) și nu mai trebuie să fie subliniată importanța faptului că etimologia reală a cuvântului Montjoie este Mons Jovis, muntele olimpic (etimologie ce ne-a fost semnalată de R. Guénon).

25 *Visnu-purana*, IV, 2; IV, 19.

26 Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, op.cit., p. 93.

27 Cruciada împotriva Albigenzilor și distrugerea Templierilor sunt considerate drept momentele care au marcat începutul procesului de laicizare și de constituire a Statelor naționale moderne, materialiste și autoritare, așa cum consideră acum și Gilbert Durand, *Science de l'homme et Tradition*, Albin Michel, Paris, 1979. La niște concluzii asemănătoare ajunge și Simone Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea* (Catarii și civilizația mediteraneeană), Marietti, Genova, 1996. În ceea ce privește aspectele simbolico-juridice, cf.: Claudio Risé, *Il giudice inquisitore* (Judecătorul inchiștor), în AA.VV., *Il giudice giusto* (Judecătorul drept), carte apărută sub îngrijirea lui C. Bonvecchio, CEDAM, Padova, 1998 (N.R.).

28 Cf. G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrățiri secrete), op.cit., pp. 237-245; L. Cibrario, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi* (Descrierea istorică a Ordinilor cavaleresti), Torino, 1850, vol. II, pp. 236 și urm. În ceea ce privește *etosul* Templierilor, trimitem la cap. IV al lucrării *De Laude novae Militiae*, de Sf. Bernard, care se referă în mod vizibil la Templieri; „Trăiesc în mod simplu într-o societate plăcută, fără femei, fără copii, fără a avea nimic al lor, nici măcar voința... În mod obișnuit nu dau atenție felului de a se îmbrăca, sunt plini de praf, au fețele arse de soare și privirea le este mândră și aspră. Când se apropie lupta, se înarmează cu credință pe dinăuntru și cu arme pe din afară și nu se împotonează cu straie alese nici pe ei și nici pe caii lor. Singurele podoabe le sunt armele și cu ele se fălesc din toată inima când e primejdia mai mare fără a se teme nici de numărul și nici de puterea vrăjmașilor. Și se încred numai în Dumnezeu oștirilor și bătându-se în numele Lui caută birușina sau o moarte sfântă și slăvită” [tr. it.: *Elogio della nuova milizia* (Laudă noii oștiri), Il Cerchio, Rimini, 1988].

29 În ceea ce privește Graalul vom face doar trimitere în cele ce urmează (așa ca în cazul Templierilor) la cele relatate mai pe larg în scrierea noastră mai sus-amintită: *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragrafele 15, 24.

30 Sf. Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 7 [tr.it.: *La città di Dio* (Cetatea lui Dumnezeu), Einaudi Gallimard, Torino, 1992].

31 Tertulian, *De Corona*, XI [tr.it.: *De Corona* (Despre Coroană), Oscar Mondatori, Milano, 1992].

14. Doctrina castelor

1 Cf. și *Repubblica* (Republica), 580-581, 444-a, b.

2 *Rig-Veda*, X, 90, 11-12. Din structura cvadripartită se naște și structura tripartită în cazul în care nobilimea ar fi concepută într-un tot care să reunească în sine atât elementul războinic cât și cel spiritual și în care ar continua să existe niște rămășițe materializate ale acestei stări originare. Acestei structuri tripartite îi corespunde cea nordică, formată din *jarls, karls* și *traells*, precum și cea elenă formată din eupatrizi, geomori și demiurgi în care prima castă ar putea corespunde acelor *geleonti* – potrivit înțeleșului străvechi de „strălucitori” pe care l-a avut acest cuvânt.

3 Cf. *Bhagavad-gita*, XVIII, 41: „Îndatoririle celor din casta *brahmana*, ale războinicilor, ale burghezilor și ale celor din clasa de jos decurg din însușirile inseparabile naturii(lor)”.

4 *Zhongyong*, XIII, 1. În niște termeni asemănători definea și Platon (*Repubblica*, Republica, 433-d, 434-c) conceptul de „justiție”.

5 Ideea potrivit căreia unul și același element primordial personal ar mai fi existat și în alte ființe omenești și avea să se mai încarneze și în altele nu prea s-a bucurat de încredere. În legătură cu aceasta cf. R. Guénon, *L'Erreur Spirite*, Paris, 1923, *passim* [tr.it.: *Errore dello spiritismo* (Greșeala spiritismului), Rusconi, Milano, 1988] și J. Evola, *La dottrina del risveglio* (Doctrina deșteptării), (1943), Edizioni Mediterranee, Roma, 1995. Ideea reîncarnării nu apare, istoricește vorbind, decât în corelație cu viziunea asupra vieții proprii ca substrat al unor popoare preariene și al influențelor exercitate de acestea; din punct de vedere doctrinar este vorba despre un simplu mit care a circulat prin mase și nu despre o cunoaștere „ezoterică”, ci despre opusul acesteia. Cf. cele ce urmează în cap. II, paragrafele 8-b, 9-a. Ideea reîncarnării a fost cu totul străină *Veделor*.

6 Plotin, *Enneadi* (Eneade), III, iv, 5; I, i, 11. Cf. Platon, *Repubblica* (Republica), X, 617: „Nu un spirit văva alege pe voi, ci voi vă veți alege propriul spirit. Voi vă veți alege soarta, viața pe care o veți trăi strămtorați de nevoi”.

7 Cf. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, op.cit., pp.102-103; Platon, *Fedru*, X, 15-16; 146-148-b; împăratul Iulian, *Helios*, 131-b. Acestei indicații de ordin general trebuie să adăugăm faptul că natura elementelor care hotărăsc o anumită naștere este complexă, așa cum complexă este și cea a elementelor care alcătuiesc ființa omenească și care sunt suma unor moșteniri ce se constituie într-un singur tot. În legătură cu aceasta cf. J. Evola, *La dottrina del risveglio* (Doctrina deșteptării), op.cit.

8 Dat fiind că nu putem zăbovi asupra unor astfel de învățături, vom releva doar faptul că Plotin spunea că sufletele își „află sălașul” în locurile care li se potrivesc și nu în unele pe care și le-ar lua așa la întâmplare; într-un mod la fel de impersonal ca acela în care acționează în corpuri legea valențelor chimice.

9 În legătură cu acestea cf. în mod deosebit *Mānavadharmashāstra*, X, 69; X, 71: „Așa cum o sămânță bună încolțește într-un pământ bun și se dezvoltă perfect, tot așa și omul care se naște dintr-un tată bun și o mamă bună este vrednic să primească inițierea... Sămânța pusă într-un pământ neroditor piere și nu mai încolțește; iar un pământ bun pe care nu s-a semănat nimic devine sterp, nu mai rodește”.

10 Singurul gânditor modern care s-a apropiat de această concepție – fără a avea o conștiință precisă în legătură cu aceasta – este, poate Friedrich Nietzsche cu doctrina sa morală absolută privind baza „naturală” (cf. F. Reininger, *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Wien, 1925 [tr.it.: *Nietzsche im senso della vita* (Nietzsche și sensul vieții), Volpe, Roma, 1971].

11 *Bhagavad-gita*, XVIII, 46.

12 *Bhagavad-gita* IV, 11. Cf. XVII, 3, text în care se afirmă că „devotamentul” fiecăruia trebuie să fie măsura propriei naturi.

13 *Bhagavad-gita*, III, 19. Cf. *Mānavadharmashāstra*, II, 5 (și II, 9): Îndeplinindu-și îndatoririle cerevin (față de castă) fără a cere vreo recompensă, omul dobândește nemurirea”.

14 *Bhagavad-gita*, XVIII, 47 (cf. III, 35): „Mai bine să ai propriul tău *dharma* chiar dacă este desăvârșit decât un *dharma* al altuia fie acesta și desăvârșit. Cel ce își îndeplinește propriul *dharma* nu cade în păcat”.

15 Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, London, 1929, p. 700 [tr.it.: *Shakti e Shakta* (Shakti și Shakta), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972].

16 Cf. *Bhagavad-gita*, I, 42-44. În legătură cu credința datorată funcției specifice și moralei castei proprii este semnificativ episodul în care Rama ucide un rob – *shudra* – care se dedicase ascezei uzurpând în acest fel dreptul castei *brahmana*. Și tot în legătură cu aceasta este demnă de remarcat învățătura potrivit căreia atunci când robii se vor dedica ascezei acest lucru va însemna începutul „epocii fierului” sau „epocii obscure” și noi vom vedea că acest lucru reprezintă și un semn al timpurilor noastre – dacă ar fi să dăm crezare unor ideologii plebeie în legătură cu „munca” (ce reprezintă *dharma* robului) înțeleasă ca un fel de „asceză”.

17 Cf. C. Bouglé, *Essai*, op.cit., p. 205; M. Müller, *Essais de Mythologie comparée*, tr.fr. Paris, 1873, p. 404. Ideea de contaminare se întâlnește mai puțin în cazul femeilor care erau luate în căsătorie de bărbați din caste superioare care bărbați nu se „contaminau” prin aceasta. În mod tradițional, femeia nu se lega de castă într-un mod atât de direct decât prin intermediul bărbatului ei și acest lucru nu voia să însemne că un pământ fie el bun fie el rău nu poate face ca sămânța pusă în el să dea o plantă de un soi cu totul diferit (Cf. în legătură cu aceasta *Mānavadharmashāstra*, IX, 35-36; XI, 22: „Oricare ar fi calitățile unui bărbat cu care o femeie se unește în mod legitim, calitățile bărbatului sunt dobândite de femeie, așa cum apele oceanului le primesc pe cele ale unui fluviu. Trebuie însă să reținem faptul că acest lucru avea să devină cu atât mai puțin real cu cât structurile existențiale tradiționale aveau să piardă forța lor vitală).
18 Sensul oracolului citat mai sus converge cu învățătura hindusă potrivit căreia „epoca obscură” – *kali-yuga* – care marchează sfârșitul unui ciclu, corespunde, printre altele, perioadei în care castele se vor amesteca cu totul între ele și ritualurile vor pieri. În legătură cu toate acestea cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, op.cit., pp. 227-229.

20 Cf. Platon (*Repubblica*, Republica, 590-d): „Pentru ca acesta (individul obișnuit) să fie cârmuit (în interior) de un cârmuitor care îl conduce și pe omul foarte bun noi spunem că acel individ trebuie să-l slujească pe omul cel foarte bun care are în sine o parte divină care-l conduce și credem că trebuie să i se dea ascultare... este mai bine pentru toți să fie conduși de un cârmuitor înțelept și divin și este mai bine să-l avem înăuntrul nostru, iar de nu e bine să ne conducă și din afara noastră”.

21 În *Mānavadharmashāstra*, în timp ce pe de o parte (VIII, 414) se afirmă că: „Un *shudra*, de oricâtă libertate s-ar bucura el din partea stăpânului său, nu este cu toate acestea eliberat din starea de robie, pentru că cine l-ar putea scoate din această robie care este starea lui naturală?” – pe de altă parte se spune (IX, 334-335) că *acel shudra*, prin supunerea sa necondiționată față de castele superioare, îndeplinește un *dharma* care nu numai că-l face fericit pe pământ, dar îi poate favoriza „o naștere într-o stare mai bună”. Cf. X, 42: „Prin puterea ascezei lor, prin meritul părinților lor, toți oamenii, de toate vârstele, pot ajunge să se nască într-o condiție superioară, după cum pot, la fel de bine, să decadă într-o condiție inferioară”.

22 Cf. învățătura lui Plotin (*Eneade*, III, iv, 3): „Atunci când a încetat să trăiască... este necesar ca individul să primească de la alții puterea vitală, din moment ce (individul) și-a pierdut-o pe a lui; și individul respectiv va primi această putere vitală de la acela căruia el, atunci când trăia, îi îngăduise să acționeze asupra lui și să-l domine în chip de adevărat duh al lui”. În cazul nostru deosebit, acest „duh” i-ar corespunde principiului făcut obiect al propriului devotament activ și leal.

23 Cf. Celsius, *Contro i Cristiani* (Împotriva Creștinilor), BUR, Roma, 1989 (N.R.).

24 Cf. A. De Stefano, *L'Idea imperiale* (Ideea de imperiu), op.cit., pp. 75-76.

25 F. Cumont, *Les religions orientales*, op.cit., pp. XVII-XVIII.

15. Participațiile și artele – Sclavia

1 Cf. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, op.cit., pp. 108-115.

2 O. Spann (*Religionsphilosophie*, Wien, 1948, p. 44) numește știința modernă – într-un mod cât se poate de adecvat – „știința a ceea ce nu merită să fie cunoscut”.

3 În legătură cu iluziile pe care și le fac în zilele noastre unii oameni cu privire la știința cea mai nouă cf. J. Evola, *Cavalcare la tigre* (Călare pe tigrul), (1961), Edizioni Mediterranee, Roma, 1995, capitolele 20 și 21.

4 Cf. *supra* cap. 13 și *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., paragraf 1 (N.R.).

5 Lucian, *Della Danza* (Despre Dans), LIX. Putem observa aici faptul că „dansul celor șapte văluri” îndeplătește rând pe rând până ce trupul femeii rămâne complet gol, repetă, pe planul său, o schemă inițiativă precisă. Cf. J. Evola, *Metafisica del Sesso* (Metafizica Sexului) (1958), Edizioni Mediterranee, Roma, 1996, cap. 6.

6 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 132 și urm.

7 Cf. *Liji*, IV, 1, 13; XVII, III, 20.

8 Cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică), op.cit., I, paragraf 22.

9 În limbajul special al așa-zisului „*Compagnonnage*” în care s-au păstrat asemenea tradiții, cuvântul „vocație” este folosit întotdeauna în sensul de „meserie”; drept care în loc să-l fi întrebat pe cineva ce meserie avea, îl întrebai ce vocație avea.

10 C. Bouglé, *Essai*, op.cit., pp. 43, 47, 226; G. De Castro, *Fratellanze Segrete* (Înfrățiri Secrete), op.cit., pp. 370 și urm. „Manualele” medievale ajunse până la noi vorbesc nu arareori despre niște practici misterioase care se îmbinau în activitatea de construire; și nu lipsesc nici legende în legătură cu niște meșteri pricepuți uciși pentru că încălcaseră jurământul de păstrare a secretului (cf. *Fratellanze Segrete*—Înfrățiri Secrete—op.cit., pp. 275-276).

11 Cf. P. Perali, *La logica del lavoro nell'antichità* (Logica muncii în antichitate), Genova, 1933, pp. 18, 28. Mai putem aminti aici, ca fiind un ecou, un răsunset, rolul pe care l-a avut în masonerie enigmatică figura a lui Tubalchaim, care a avut legătură cu arta prelucrării metalelor.

12 Herodot, VI, 60.

13 Cf. J.O. Waltzing, *Les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, 1895, vol. I, pp. 62, 96, 208 și urm., 231, 256. Potrivit tradiției, Numa Pompilius prin înființarea colegiilor ar fi vrut ca „orice meserie să-și fi putut celebra cultul care-i convenea” (Plutarh, *Numa*, XVII și urm.). Și în India fiecărei meserii în care se împărțeau castele inferioare îi corespundea adesea un cult special dedicat unor protectori divini sau legendari (cf. E. Sénart, *Les castes dans l'Inde*, op.cit., p. 70) și acest lucru îl întâlnim și în Grecia la popoarele nordice și la azteci, în Islam și așa mai departe.

14 J.P. Waltzing, *Les corporations*, op.cit., vol. I, pp. 257 și urm.

15 O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, op.cit., vol. I, pp. 220, 226, 228, 362-365, 284.

16 O. Gierke, *Rechtsgeschichte*, op.cit., vol. I, pp. 262-265, 390-391.

17 La Roma colegiile profesionale au devenit ereditare în cursul secolului al III-lea după Hristos. De atunci, fiecare membru al corporației le-a transmis urmașilor săi, o dată cu sângele, meseria și bunurile sale rezultate din practicarea meseriei. Cf. J.P. Waltzing, *Les corporations*, op.cit., vol. II, pp. 4-5, 260, 265. Dar acestea s-au întâmpat prin autoritate, în teimeul unor legi centralizatoare impuse de Statul roman și deci nu poate fi vorba aici de o conformitate cu spiritul tradițional al castelor.

18 Potrivit părerii lui Aristotel (*Politica*, I, iv și urm.) sclavia se baza pe presupunerea că există oameni care nu sunt în măsură să presteze decât o muncă fizică și care prin aceasta trebuie să fie stăpâniți și îndrumați de alții. În concepția sa, acesta era raportul „barbar” — „Elen”. În același mod, casta hindusă a acelor *shudra* (robii) i-a corespuns inițial păturii formate din negrii băștinași — sau „rasa vrăjmașă” — alături sub stăpânirea acelor *arya* — cărei pături nu i se putea găsi altă soartă mai bună decât aceea de a sluji pe cei din castele celor „născuți de două ori”.

19 Cf. L. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op.cit., pp. 316-331.

20 Cf. J. Evola, *La Tradizione ermetica* (Tradiția ermetică), op.cit., *Introduzione* (Introducere).

21 De altfel trebuie să remarcăm faptul că în America adevărata sărăcie a negrilor a început atunci când țesutul a fost eliberat și au dobândit condiția de proletari fără a avea nici un fel de rădăcini într-o societate industrializată. În condiția de „sclavi” în regimul paternalist ei se bucurau, în general, de o siguranță economică și de o protecție cu mult mai mari. După părerea onora, condiția de „om liber” a lucrătorului european a acelor timpuri a fost mai grea decât cea a negrilor (Cf. de ex. R. Bastide, *Les religions nègres au Brésil*, Paris, 1949, *passim*).

22 Aceeași concepție o întâlnim și la Simone Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea* (Catarii și civilizația mediteraneană), op.cit., p. 23: „Nu poate exista ordine acolo unde sentimentul unei autorități legitime permite să te supui fără să te umilești” (N.R.).

23 G. Villa, *La filosofia del mito secondo G.B. Vico* (Filozofia mitului potrivit părerii lui G.B. Vico), Milano, 1949, pp. 98-99.

24 G. Villa, *La filosofia del mito* (Filozofia mitului), op.cit., p. 102.

Diviziunea în două părți a spiritului tradițional. Asceza

25 Cf. de exemplu *Majjhimaniikâjo*, IV, 9; X, 8 și în general lucrarea noastră *La dottrina del risveglio* (Doctrina deșteptării), op.cit.

26 Cf. Porfirius, *Vita Plotini*, 10 [tr.it.: *Vita di Plotino*, in Plotino, *Enneadi* (Viața lui Plotin, în Plotin, Opere), UTET, Torino, 1997, vol. I].

- 3 Plotin, *Eneade*, I, ii, 7; ii, 6.
- 4 *Eneade*, I, vi; 9; V, iii, 7; V, v, 7.
- 5 *Eneade*, I, iv, 3; VI, ix, 10.
- 6 *Eneade*, III, vi, 6.
- 7 *Eneade*, VI, iii, 8; IX, 8.
- 8 Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, ed. Büttner, Jena, 1923, vol. II, pp. 89 și urm. [tr., it: *Trattati e prediche* (Tratate și predici), Rusconi, Milano, 1982].
- 9 *Schriften und Predigten*, vol. II, pp. 127-128.
- 10 *Schriften und Predigten*, vol. I, pp. 57 și urm. Cf. Tauler, *Institutiones divinae*, cap. XXXVIII.
- 11 *Schriften und Predigten*, vol. I, pp. 138, 128 și urm.
- 12 *Schriften und Predigten*, vol. I, p. 127.
- 13 *Schriften und Predigten*, vol. I, pp. 78-79, 81.
- 14 Meister Eckhart, ed. Pfeiffer (*Deutsche Mystiker*, 1857), p. 505.
- 15 O prezentare recentă a fenomenului, însoțită de interpretări ale diferitelor științe umane, ne este oferită de C. Risé, *Psicanalisi della guerra* (Psihanaliza războiului), op.cit., în cap., „*La guerra degli dèi*” (Războiul zeilor). (N.R.).

17. Marele și micul război sfânt

- 1 Livius Titus, IX, 40, 9: „*Sacros more Samnitium milites eoque candida veste et paribus candore armis insignes* [...] „Soldați consacrați secondo il costume dei Sanniti e perciò contraddistinti da una veste candida e da armi di pari splendore” (Oșteni consacrați după datina samniților ce se distingeau prin puritatea sufletului și prin armele lor la fel de strălucitoare). Cf. X, 38, 2: „*Ritu quodam sacramenti vetusto velut initiatis militibus*” [...] „Con un antico rito di giuramento, come se i soldati fossero stati iniziati” (Cu un vechi ritual de jurământ, ca și cum ostașii ar fi fost inițiați)).
- 2 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., pp. 188-189.
- 3 *Ynglingasaga*, X.
- 4 W. Golther, *Germanische Mythologie*, op.cit., pp. 554, 303, 325 și urm. 332.
- 5 Cf. W. Golther, *Germanische*, op.cit., pp. 289-290, 294, 359. Expresia *ragna-rökkr* se găsește în *Lokasenna*, 39 și înseamnă, literalmente, „întunecarea, amurgul zeilor”, Mai obișnuită este (cf. *Völupsa*, 44) expresia *ragna-rök* care are sensul unui destin care duce către sfârșit (cf. W. Golther, *Germanische*, op.cit., p. 537). Concepția nordică privind aceluși *Wildes Heer* îi corespunde într-o oarecare măsură concepției iranice în legătură cu Mithra, „războinicul fără somn”, care aflat în fruntea acelor Fravashi – părți transcendente ale credincioșilor săi – luptă împotriva dușmanilor religiei ariene (cf. *Yashna*, X, 10).
- 6 *Gylfaginning*, 38. Pentru semnificația cuvântului „Lup” cf. cele ce urmează, II, paragraf 7.
- 7 R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, op.cit., pp. 76 și urm. Referindu-se la *Bhagavad-gita* – la textul redat sub formă de dialog între războinicul Arjuna și zeul Kṛshna – Guénon scrie următoarele: «Kṛshna și Arjuna care reprezintă unul Pe Sine și celălalt Eul, adică personalitatea și individualitatea, *âtmanā* necondiționat și *jivâtmanā*, s-au suit în același car, ce reprezintă vehiculul existenței considerate în starea sa de manifestare; și în timp ce Arjuna luptă, Kṛshna mână carul fără a fi implicat în acțiune. Aceeași semnificație se întâlnește în diferitele texte ale *Upanișadelor*: cele „două păsări care stau pe același copac” precum și „cele două care au intrat într-o peșteră”. Și un sens asemănător au și cele spuse de Al-Hallaj: „Noi suntem două suflete unite într-unul și același trup”. Iar în tradiția templierilor – având aceeași spiritualitate războinică – cunoscutul sigiliu având gravat pe el „un cal de luptă încălecat de doi cavaleri cu cască pe cap și cu lancea în mână și inscripția *Sigillum militum Christi* (L. Cibrario, *Descrizione - Descrisione* – op.cit., vol. II, p. 121) poate fi interpretat ca având aceeași simbolistică.
- 8 *Bhagavad-gita*, III, 45.
- 9 *Coranul*, IV, 76 (tr.it. de Luigi Bonelli, Hoepli, Milano, 1929 – N.R.).
- 10 *Coranul*, II, 186; II, 187; XLVII, 37; XLVII, 4.
- 11 *Coranul*, XLVII, 38; XLVII, 40.
- 12 *Coranul*, IX, 38; IX, 52.
- 13 *Coranul*, II, 212; IX, 88-89; IX, 90.
- 14 *Coranul*, XLVIII, 5, 6, 7.
- 15 *Bhagavad-gita*, IV, 1-2.
- 16 Arjuna mai are și titlul de Gudakesha, ceea ce înseamnă „Cel ce stăpânește somnul”. Astfel că nu este vorba aici despre altceva decât de o reprezentare războinică a tipului celui „iluminat”, fapt confirmat prin

aceea că Arjuna mai este și cel care urcă „muntele” (Himalaya) pentru a se dedica ascezei și a dobândi haruri divine. În tradiția iranică atributul de „Fără Somn” i-a fost conferit zeului luminii, Ahura-Mazda (cf. *Vendidad*, XIX, 20) și mai apoi lui Mithra (*Yashna*, X, 10).

17 *Bhagavad-gita*, II, 2.

18 *Bhagavad-gita*, II, 37.

19 *Bhagavad-gita*, III, 30.

20 *Bhagavad-gita*, III, 38. Și în tradiția din Extremul Orient se vorbește despre curajul bărbătesc, căruia îi este caracteristic faptul de a „privi cu același ochi și înfrângerea și biruința” și despre aspectul său mai nobil, superior oricărei „împetuozități a sângelui” atunci când „uitându-mă la propria-mi ființă aflu acolo o inimă curată, aceasta mă face să-i înfrunt fără teamă pe dușmani de-ar fi ei și o mie și zece mii” [Mengzi (Mencio), III, 2, tr. it.: *Meng-tzu (Mencio, Men-tzi)*, TEA, Milano, 1991].

21 Cf. *Mānavadharmashāstra*, V, 98: „Cel ce moare în luptă răpus de sabie, îndeplinindu-și astfel datoria sa de *kshatriya*, săvârșește prin aceasta jertfa cea mai demnă de laudă și se purifică numaidecât”; și VII, 89: „Acei regi care în luptă se bat cu mare curaj, fără a întoarce măcar capul, aceia vor ajunge direct în cer”.

22 *Bhagavad-gita*, II, 16, 17, 19, 20, 18.

23 *Bhagavad-gita*, VII, 11, 9, 10.

24 *Bhagavad-gita*, XI, 19, 20; XI, 24. Aceasta este o ipostază a divinității Șiva care uneori este reprezentată în chip de „puterea” sa sau „consoarta” sa Kali sau Shakti, care, potrivit doctrinei ezoterice, „doarme” – sau zace, e în stare latentă – în străfundurile fiecărei ființe. O reprezentare aproape echivalentă a divinității invocate de războinicii care se pregătesc de luptă este Indra (cf. *Rig-Veda*, II, 12): Indra este zeul zilei și al cerului luminos și prin aceasta cel ce alungă întunericul (*Rig-Veda*, IV, 50); mai este și zeul luptelor care are drept consoartă pe Shakti care-l cără cu ea (*Rig-Veda*, V, 38) deși el apare drept cel ce este „mai puternic decât însăși puterea” (VI, 18).

25 *Bhagavad-gita*, XI, 29, 28.

26 *Bhagavad-gita*, XI, 32, 33, 34.

27 *Mārkanḍeya-purāna*, XLII, 7, 8. În acest sens se poate înțelege și transformarea „solară” a eroului divin Karna potrivit celor spuse în *Mahābhārata*: din trupul eroului căzut în luptă tășnește o lumină care străbate bolta cerească și pătrunde în „Soare”.

28 Cf. A. Moret, *Du caractere*, op. cit., p. 305.

29 Cf. B. Kugler, *Storia delle Crociate* (Istoria Cruciadelor), tr. it. Milano, 1887, p. 21. Această zonă ne este descrisă drept una dintre reprezentările simbolicii regiunii a „Centrului lumii”, dar cu interferența unor motive ale tradiției nordice, dat fiind faptul că Ayard nu este altceva decât Asgard, reședința divinităților Asen din mitul Eddelor și care se confundă adeseori cu Walhalla.

30 B. Kugler, *Storia delle Crociate* (Istoria Cruciadelor), op. cit., p. 20.

31 J.F. Michaud, *Storia delle crociate* (Istoria cruciadelor), tr. it., Milano, 1909, p. 543.

32 J.F. Michaud, *Istoria cruciadelor*, p. 547. Cititorul va recunoaște valoarea ezoterică a expresiilor subliniate.

33 Apud L. Cibrario, *Descrizione* (Descrierea), op. cit., p. 122.

34 Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, op. cit., pp. 47, 99.

35 De altfel în credințele ebraico-creștine Ierusalimul era considerat adeseori drept o imagine a misteriosului regat Salem peste care domnea Melchisedek.

36 Cf. J.F. Michaud, *Istoria Cruciadelor*, op. cit., p. 582.

37 G. De Castro, *Fratellanze segrete* (Înfrățiri secrete), op. cit., p. 194.

38 Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, op. cit., pp. XV-XVI.

39 Cf. J.F. Michaud, *Istoria Cruciadelor*, op. cit., p. 581.

40 O formă asemănătoare de universalitate „prin acțiune” a fost realizată, în mare măsură, de însăși civilizația romană antică. Și Statele și orașele-cetăți grecești au cunoscut mai ales „prin acțiune” ceva superior particularităților lor politice; și acest „ceva” îl reprezentau jocurile olimpice și liga orașelor elene îndreptată împotriva „barbarilor”. Aceasta a fost corespondența dinamică a ceea ce din punct de vedere filosofical a reprezentat unitatea elenistică în așa-zisa „amficionie delfică”.

41 Citirea așa-ziselor „romane de război” de E.M. Remarque (mai ales *Im Westen nichts Neues* și *Der Weg zurück*) este interesantă sub raportul contrastului dintre idealitate și retorica patriotică și rezultatele triste ale experienței războiului trăite de unele generații din Europa centrală. De altfel, experiențe deosebite trebuie să fi fost cunoscute și de alte popoare din moment ce un ofițer italian, de exemplu – așa nu mai pomenim de H. Barbusse – a putut să scrie: „Războiul – dacă te uiți la el de departe – poate

avea o nuanță de ideal cavaleresc pentru oamenii entuziaști și un soi de prestigiu spectaculos pentru esteti. Este necesar ca generațiile viitoare să învețe de la generația noastră faptul că nimic nu este mai fals decât acel farmec, acea atracție, precum și faptul că nici o legendă nu poate fi atât de grotescă încât să-i atribuie războiului vreo virtute, vreo influență asupra progresului, vreo calitate educativă, alta decât aceea de cruzime, de răzvrătire, de îndobitocire. Dacă este lipsită de farmecele sale magice, Bellona este mai respingătoare decât Alcina și tinerii care au murit în brațele ei s-au înfiorat de groază la atingerea ei. Dar noi *aveam datorია* de a lupta" [V. Coda, *Dalla Bainsizza al Piave* (De la Bainsizza la Piave), Milano, fără dată, p. 8]. Numai în primele scrieri ale lui Ernst Jünger dictate de o experiență personală de combatant, a reapărut ideea potrivit căreia aceste procese pot să schimbe polaritatea, că tocmai aspectele cele mai distructive ale războiului modern tehnicizat pot să condiționeze – dincolo de retorica patriotică și „idealistă” și de umanitarism și de defetism – un tip superior de om.

[Cărțile lui Remarque citate mai sus sunt *Niente di nuovo sul fronte occidentale* sau *All'Ovest nulla di nuovo* (Pe frontul de vest nimic nou), din 1929 și *La via del ritorno* (Întoarcerea de pe front), din 1931, traduse și apărute la Editura Mondadori. Din scrierile lui Jünger menționăm aici mai ales *Tempesta di acciaio* (Furtuni de oțel), 1920, carte tradusă de Guanda și Studio Tesi – N.T.).

42 Și tocmai *Crusade in Europe* este denumirea dată invaziei americane din 1943-1945 de către comandantul suprem al forțelor armate ale SUA, Eisenhower, precum și titlul cărții scrise de acesta. Un alt asemenea comandant, Mac Arthur, a ajuns până acolo încât să-și confere titlul de cavaler al Graalului cu ocazia războiului pornit de civilizația capitalistă americană împotriva Imperiului nipon de drept divin.

18. Întrecerile și victoria

- 1 Citate din A. Piganiol, *Recherches sur les Jeux romains*, Strasbourg, 1923, pp. 124-137.
- 2 Cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, vol. I, pp. 95-96; vol. II, pp. 197 și urm. [tr.it.: *La fine del mondo pagano* (Sfârșitul lumii păgâne), SugarCo, Milano, 1989].
- 3 Dione Cassio (Dio Cassio), LI, 1.
- 4 Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 26.
- 5 Cf. Pausanias, V, 7, 4; L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, vol. I, p. 49.
- 6 Cf. Pindar, *Olimpica*, III, 13 și urm.; X, 42 și urm.; Diodor, IV, 14.
- 7 Cf. Pindar, *Olimpica*, III, 13 și urm.; Pliniu, *Historia Naturalis*, XVI, 240.
- 8 Tertulian, *De Spectaculis*, VIII (tr.it.: Oscar Mondadori, Milano, 1995).
- 9 Lidiu, *De Mensibus*, I, 4; I, 12.
- 10 L. Friedlaender, *Die Spiele*, în anexă la J. Marquardt, *Le culte*, op.cit., vol. II, pp. 248, 283, 286-289. J.J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926, vol. I, pp. 343, 329-347. Simbolistica de netăgăduit a unor amănunte de construcție a curcilor romane reprezintă una din urmele prezentei unor cunoștințe „sacre” în arta antică a constructorilor.
- 11 Cf. J.J. Bachofen, *Urreligion*, op.cit., vol. I, pp. 340-342.
- 12 A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., p. 149 și *passim*.
- 13 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., p. 143. Zeul Soare avea, în vremurile străvechi, un templu al lui în mijlocul unui stadion și acest zeu, reprezentat în chip de cel ce mână carul solar, ținea cu sfîntenie la întreceri, mai ales la cele periodice. În orașul Olimpia se efectuau douăsprezece tururi – δωδεκάνομιπτος – nu fără legătură cu soarele în Zodiac – iar Casiodor (*Variae Epistulae*, III, 51) spune că în cercul roman era reprezentată alternarea anotimpurilor.
- 14 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 141, 136; J.J. Bachofen, *Urreligion*, op.cit., vol. I, p. 474. A fost scos în evidență faptul că aceste jocuri romane trimit la niște tradiții asemănătoare ale altor popoare indo-europene. În sărbătoarea Mahavrata ținută în India antică în timpul solstițiului de iarnă, un reprezentant al castei albe și divine *ârva* lupta împotriva unui reprezentant al castei întunecate a acelor *shudra* pentru dreptul de stăpânire a unui obiect simbolic reprezentând soarele (cf. von Schröder, *Arische Religion*, vol. II, p. 137; A. Weber, *Indische Studien*, vol. X, p. 5). Iar înfruntarea periodică dintre doi călăreți, unul pe un cal alb și celălalt pe un cal negru – înfruntare care are loc lângă un copac simbolic – constituie tema unei vechi saga nordice (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, op.cit., vol. II, p. 802).
- 15 Cf. J.J. Bachofen, *Urreligion*, vol. I, pp. 343 și urm.; A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 1-14.
- 16 Tertulian, *De Spectaculis*, VIII.
- 17 A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., p. 139.
- 18 Cf. L. Preller, *Romische Mythologie*, op.cit., pp. 128-129, 197 și urm.

- 19 Cf. L. Friedlaender, *Die Spiele*, op.cit., p. 251.
- 20 Macrobiu, I, 17, 25. Iar Platon (*Republica*, 465-d) ne-a lăsat următorul aforism: „Izbânda lor (a învingătorilor în jocurile olimpice) înseamnă mântuirea întregului oraș”.
- 21 Tertulian, *De Spectaculis*, XXV.
- 22 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 118-119; E. Rohde, *Psyche*, vol. I, p. 218.
- 23 J.J. Bachofen, *Urreligion*, vol. I, pp. 171-172, 263, 474, 509; *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel, 1925, *passim*.
- 24 Cf. E. Rohde, *Psyche*, vol. I, pp. 18-20, 153.
- 25 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 117-118.
- 26 Cf. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, op.cit., pp. 98-99, 109-111.
- 27 *Yasht*, XIII, 23-24, 66-67.
- 28 (Cf. Darmesteter, *Avesta in Sacred Books of the East*, Yasht, p. 179.
- 29 Numele unui alt colegiu sacerdotal – acela al Salilor – derivă în mod obișnuit din *salire* (a urca) sau *saltare* (a sări, a topăi). Cf. expresia lui Djalâluddin Al-Rûmi (*apud* E. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 27): „Cel ce cunoaște puterea dansului sălășluiește în Dumnezeu; pentru că acesta știe cum cată să fie dragostea care ucide”.
- 30 Cf. Saglio, *Dictionnaire*, vol. VI, p. 947. Acei Cureți, dansatori orgiaci înarmați – ὄρχηστῆρες, ἄσπιδοφόροι erau considerați drept niște ființe semidivine având puterea unor inițiatori și aceea a unor „doici de copii” – καιδοτόφοροι (cf. J.E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, pp. 23-27), adică a celor ce alimentează noul principiu ce prinde viață grație acestor experiențe.
- 31 Cf. Brugmann, *Indogermanische Forschungen*, XVII, 433.
- 32 Saglio, *Dictionnaire*, vol. VI, p. 944.
- 33 Concepția nordică, potrivit căreia walkyriile sunt acelea care fac să fie câștigate bătăliile – *ratha sigri* (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, vol. I, p. 349) – exprimă ideea că tocmai aceste puteri hotărăsc soarta luptei, mai mult decât forțele umane în sens restrâns și individualist. Ideea manifestării unei puteri transcendente – imaginată uneori drept vocea zeului Faunus care s-ar auzi pe neașteptate în timpul luptei și care voce ar băga spaima în dușmani – se întâlnește adeseori și în romanitate (cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, p. 337). După cum se mai întâlnește ideea potrivit căreia uneori este necesară jertfa unui conducător pentru a-i conferi putere deplină acțiunii războinice, în conformitate cu semnificația generală a jertfelor rituale: este ritualul așa-zisei *devotio*, sacrificiul personal al conducătorului în scopul de a dezlănțui forțele întunericii și duhul groazei împotriva dușmanilor; și în acest caz, în clipa morții conducătorului (așa ca în cazul consulului Decius) se manifestă panica ce-i corespunde puterii ce eliberează energia din corp (cf. J. Preller, *Römische Mythologie*, pp. 466-467), ce poate fi comparată cu acel *herfjöturr*, groaza insuflată, în mod magic, dușmanilor de către walkyriile dezlănțuite (cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., 111). Un ultim ecou al unor semnificații de acest gen se înregistrase cu acei kamikaze japonezi din ultimul război mondial: se știe că numele acestor piloți-sinucigași care se năpusteau asupra dușmanilor înseamnă „vântul zeilor”, fapt care trimite, în principiu, la o ordine de idei asemănătoare. Pe carlingile avioanelor lor scria: „Sunteți niște zei și nu mai aveți nici o dorință pământească”.
- 34 Cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, op.cit., pp. 202-205.
- 35 O mărturie enigmatică în acest sens se întâlnește în *Coran* (II, 149, cf. III, 163): „Nu le spuneti morții celor ce au fost uciși pe calea lui Allah; nu, pentru că ei sunt vii fără ca voi să vă dați seama de acest lucru”. Acestor cuvinte le corespund cele cuprinse în învățătura lui Platon (*Republica*, 468-e) potrivit căreia unii din cei căzuți în războaie intră în rândul „celor aleși” care, potrivit lui Hesiod, nu mor niciodată, ci dăinuie mereu și veghează nevăzuți de nimeni.
- 36 Cf. A. Piganiol, *Recherches*, op.cit., pp. 124, 147, 118.
- 37 Cf. Dio Cassius, XLV, 7.
- 38 Cf. Dionysios din Halicarnas, I, 32, 5.
- 39 Cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, op.cit., vol. II, pp. 302 și urm.
- 40 Cf. Cicero, *De natura Deorum*, II, 3, 8; Plutarh, *Romolo* (Romulus), I, 8.
- 41 Livius Titus, XVII, 9; cf. XXXI, 5; XXXVI, 2; XLII, 2. Plutarh (*Marcellus*, IV) relatează faptul că romanii „nu îngăduiau să fie trecute cu vederea, cu nici un preț, prevestirile întrucât ei considerau ca fiind mai importantă pentru salvarea orașului venerarea idolilor decât înfrângerea dușmanilor”.
- 42 Cf. Macrobiu, III, 9, 12; Servius, *Ad Aeneidem*, II, 244; J. Marquardt, *Le culte*, vol. I, pp. 25-26.
- 43 N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., p. 92. Și la fel stăteau lucrurile și în cazul popoarelor nord-ariene, cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., p. 551.
- 44 Herodot, VIII, 109, 19.

45 La popoarele sălbatice continuă să existe niște reminiscențe caracteristice acestor părerii care, judecate sub aspectul locului și semnificației lor, nu pot fi reduse la expresia de „superstiție”. Pentru aceste popoare, războiul reprezenta în ultimă instanță o înfruntare între magi; iar victoria era de partea aceluia care deținea cel mai bun „leac împotriva războiului” și orice alt element cum ar fi fost curajul războinicului concurența doar la o izbândă aparentă (cf. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op.cit., pp.373-378).

46 Este așa-zisul „război al materialelor” despre care vorbește E. Jünger în operele citate anterior. Cf. cap. 17 (N.R.).

47 G. De Giorgio („Zero”), în *La Contemplazione e l'Azione* (Contemplația și Acțiunea) [La Torre, Turnul, nr. 7, din 1930 (și din nou La Torre – Turnul)] – op.cit., pp. 251-256.

48 Cf. *Der Vertrag von Verdun*, lucrare editată de T. Mayer, Leipzig, 1943, pp. 153-156.

49 În legătură cu proba focului se relatează, bunăoară, faptul că prin anul 506, în timpul domniei împăratului Atanasie, un episcop catolic din Orient i-a propus unui episcop arian să încerce acest mijloc pentru „a vedea care dintre cele două credințe era cea adevărată. Intrând în foc arianul ortodox a scăpat nevătămat”. De altfel – potrivit celor relatate de Pliniu (VII, 2) – această putere era atribuitul preoților lui Apollo: *super ambustam ligni struem ambulantes, non aduri tradebantur* [„Si tramandava che non venissero bruciati mentre camminavano su una catasta di legna in fiamme” (Se transmitea obiceiul de a nu fi arși în timp ce păseau pe o stivă de lemne în flăcări)]. Aceeași idee se întâlnește pe un plan superior: potrivit străvechii idei iranice, la „sfârșitul lumii” se va stârni un val de foc peste care vor trebui să treacă toți oamenii; iar cei „drepti” vor scăpa nevătămați în timp ce păcătoșii vor fi mistuiți de foc (*Bundabesh*, XXX, 18).

50 Spunem „până mai ieri” dat fiind faptul că cercetările metapsihice moderne au sfârșit prin a recunoaște în om niște posibilități paranormale latente în măsură să se manifeste în mod obiectiv și să schimbe structura fenomenelor fizico-chimice. Lăsând la o parte faptul neverosimil că niște probe cum au fost cele ale ordaliei au putut fi folosite o perioadă atât de lungă și care chiar dacă n-ar fi produs nici un fenomen paranormal și nu s-ar fi văzut cum mureau cei ce erau supuși acelor probe, așadar lăsând la o parte acest fapt neverosimil, constatările metapsihice de care am amintit ar trebui să fie de ajuns pentru a ne face să reflectăm asupra părerilor obișnuite privind „superstiția” legată de aceste „judecăți ale lui Dumnezeu”.

19. Spațiul – Timpul – Pământul

1 H. Hubert și M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, op.cit., p. 207. Potrivit caldeenilor, veșnicia universului se împărțea într-un șir de „ani mari” în care s-ar repeta aceleași întâmplări, așa cum în micul an se alternează mereu vara și iarna. Dacă anumite perioade de timp au fost uneori personificate în divinități sau în niște organe de divinități, în aceasta trebuie să se vadă o altă expresie a ciclului ca un tot organic.

2 Cf. H. Hubert și M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., p. 202: „Duratele (timpului tradițional) pot să fie comparate cu numerele, care sunt considerate de fiecare dată ca o înșiruire a unor unități inferioare sau a unor sume în măsură să folosească drept unități pentru compunerea numerelor mari. Continuitatea acestora le este conferită de operația mentală care face sinteza elementelor lor”.

3 Această idee este reflectată de concepția hindusă potrivit căreia un an de al muritorilor i-ar corespunde unei zile a unei anumite categorii de zei, iar un an de al acestor zei i-ar corespunde unei zile a unora de pe o treaptă superioară a ierarhiei (cf. *Psalmi* 89, 4: „O mie de ani sunt ca o zi în ochii lui Dumnezeu”) până a se ajunge la zilele și la nopțile lui Brahman, care exprimă desfășurarea ciclică a manifestării cosmice (ch. *Mānavadharmashāstra*, I, 64-74). În același text se mai spune (I, 8) că aceste cicluri se repetă din *joacă* – *lîlā* – fapt care reprezintă un mod de a exprima lipsa de însemnătate și caracterul antiistoric al repetiției în raport cu elementul imutabil și etern care se manifestă aici și care rămâne mereu același, egal cu el însuși.

4 Cuvintele îi aparțin Împăratului Iulian *Helios*, 148-c.

5 Din punct de vedere tradițional ar putea avea o marjă de credibilitate ipoteza lui H. Wirth (*Aufgang der Menschheit*, op.cit.) cu privire la o succesiune sfântă derivată în timpurile primordiale din momentele astrale ale soarelui ca „zeu-an”; succesiune care ar fi folosit drept bază pentru sistemul de notare a timpului și în același timp, drept bază a unor semne și rădăcini ale unei limbi preistorice și drept semnificații de cult.

6 Cele douăsprezece semne ale zodiacului reprezentând constelațiile care corespund acelor Aditya hinduse reprezintă și numărul în care se subdivid Legile lui Manu (cf. Legile celor „douăsprezece” fable); numărul doisprezece se întâlnește și în cazul lui Namshan – consiliul circular al lui Dalai Lama; doisprezece

erau și discipolii lui Lao tzi (doi, care i-au inițiat mai apoi pe alți zece); și doisprezece era și numărul sacerdoților multor colegii romane (de exemplu cel al Arvalilor și cel al Salilor); și numărul acelor *ancilia* stabiliți de Numa Pompilius în urma semnului primit de acesta din partea divinității (doisprezece este și numărul vulturilor care i-au conferit lui Romulus, în disputa lui cu Remus, dreptul de a-i da numele său orașului; și tot doisprezece numărul licitorilor numiți de Romulus); și numărul altarelor lui Janus; și doisprezece – numărul apostolilor lui Iisus și doisprezece – numărul porților Ierusalimului ceresc; și doisprezece – numărul marilor zei olimpici elenici și mai apoi romani; doisprezece era numărul judecătorilor din *Cartea Morților* a vechilor egipteni; și doisprezece era numărul turnurilor de jasp al muntelui sfânt taoist Kuen-Lun; și doisprezece – numărul divinităților principale Asen din tradiția nordică cu respectivele reședințe și tronuri; și douăsprezece erau muncile lui Hercule; și douăsprezece erau zilele care i-au trebuit lui Siegfried să traverseze marea și doisprezece numărul regilor vasali lui Siegfried; și doisprezece era numărul cavalerilor Mesei Rotunde ai Regelui Arthur și ai Graalului și doisprezece numărul paladinilor lui Carol cel Mare și s-ar mai putea da multe alte exemple în legătură cu acest număr dar n-am mai ști de unde să mai alegem.

Din punct de vedere tradițional, numărul „șapte” se leagă mai curând de niște ritmuri de dezvoltare, de formare sau de împlinire în om, în univers, în spirit (în legătură cu acest din urmă aspect cf. cele șapte probe ale multor inițieri, cele șapte fapte eroice ale lui Rostan, cele șapte zile petrecute sub „copacul iluminării” și cele șapte cicluri de câte șapte zile pentru a dobândi cunoașterea integrală a doctrinei potrivit unor tradiții referitoare la Buddha etc.). Dacă șapte sunt zilele „creației” biblice, acestui număr îi corespund în tradițiile iranico-caldeene tot atâtea „milenii”, adică cicluri din care ultimul este considerat drept de „consum”, adică de terminare și de anihilare în sens solar (cel de al șaptelea mileniu este pus în corelație cu Apollo și cu epoca de aur) sau de distrugere (cf. F. Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, în *Revue d'Histoire des Religions*, 1931, 1-2-3, pp. 48-55, 61; R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, op.cit., p. 41). Săptămânii îi corespunde așadar marea perioadă de șapte zile ale vârsteilor lumii, așa cum anului solar îi corespunde „marele an” cosmic. Nu lipsesc nici relații cu privire la dezvoltarea și durata unor civilizații, cum ar fi de exemplu despre acei șase *saecula*, despre care s-a amintit, ai romanității și despre cel de al șaptelea care a însemnat și sfârșitul acesteia; numărul șapte este și cel al primilor regi ai Romei; numărul erelor primilor Manu – primii oameni – din prezentul ciclu potrivit tradiției hinduse și așa mai departe. Pentru unele corespondențe deosebite cf. W.H. Roscher, *Die Ippokratische Schrift von der Sibenzahl*, Paderbon, 1913; Censorino, XIV, 9 și urm.

7 În legătură cu acestea cf. de ex., expresiile caracteristice ale lui Macrobiu, *Saturnalia*, I, 15.

8 H. Hubert și M. Mauss, *Mélanges*, op.cit., pp. 195-196.

9 Cf. *Introducere la Magie*, op.cit., vol. II, pp. 55 și urm.

10 Un astfel de plan nu poate fi confundat cu planul magic în sens restrâns, chiar dacă acesta ar presupune în ultimă instanță o ordine de cunoștințe derivate, mai mult sau mai puțin indirect, din primul. Așa se face că acele rituri și acele comemorări – despre care am amintit când am vorbit despre acele *victoriae* – deși au un caracter ciclic nu au corespondențe propriu-zise în natură, ci își trag originea din niște întâmplări fatidice legate de un anumit popor, drept care aceste rituri și comemorări reprezintă o clasă în sine.

* În original „*evemerizzazioni*” – de la „*evemerismo*” – doctrina lui Evemer din Messina (sec. IV î.e.n.) care susținea că zeii nu erau altceva decât niște oameni (regi, eroi) divinizați pentru curajul și virtuțile lor (N.T.).

11 Cf. Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op.cit., pp. 91-92.

12 R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, op.cit., p. 38. În legătură cu simbolistica crucii, în afară de această carte, cf. J. Evola, *La tradizione ermetica* (Tradiția ermetică), op.cit.

13 Aceste lucruri trebuie să fie raportate în mod esențial la ceea ce a fost propriu unor civilizații de tip superior; ne vom referi în cele ce urmează, atunci când vom vorbi despre pământ, la o orientare opusă întâlnită în relațiile de tip primitiv – între om și pământ.

14 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., p. 31.

15 Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, op.cit., pp. 64 și următoarele.

16 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, p. 345 [tr.it. *Trattato di storia delle religioni* (Tratat de istorie a religiiilor), Bollati Boringheri, Torino, 1976]; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 26-29 [tr.it.: *Il mito dell'eterno ritorno* (Mitul eternei întoarceri), Borla, Roma, 1989]. Autorul relevă, pe bună dreptate, că în epoca cuceririlor făcute de popoarele creștinate faptul de a înălța sau a planta o cruce în fiecare teritoriu ocupat (astăzi se obișnuiește să se înfigă un steag) a reprezentat o ultimă reflecție a semnificațiilor menționate mai sus.

17 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., pp. 132, 142.

18 Cf. M. Guizot, *Essais sur l'Histoire de France*, Paris, 1868, p. 75. De aici și obiectul nobilimii de a-și lega propriul nume de cel al unei proprietăți funciare sau al unui loc.

20. Bărbatul și femeia

1 Niște relatări cu caracter metafizic și mitic ne sunt oferite de J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit. Putem afla din învățătura filozofilor din timpul dinastiei Sing faptul că Cerul „dă naștere” bărbatilor, iar Pământul – femeilor; drept care femeia trebuie să se supună bărbatului, așa cum Pământul se supune Cerului (cf. Plath, *Religion der alten Chinesen*, I, p. 37).

2 În simbolistica erotică a tradițiilor amintite mai sus, aceeași semnificație o întâlnim în reprezentarea perechii divine în acea *viparīta-maithuna*, adică îmbrățișarea în care bărbatul este nemișcat și shakti este aceea care se mișcă.

3 Cf. E. Sénart, *Les castes dans l'Inde*, op.cit., p. 68; *Manavadhar-mashastra*, IX, 166; V, 148; cf. V, 155; „Nu există sacrificiu sau cult sau asceză care să se refere în mod deosebit la femeie. Soția trebuie să-și iubească și să-și venerze soțul și se va bucura astfel de mila cerului”. Nu putem zăbovi aici pentru a vorbi despre sensul sacerdoțului feminin și pentru a arăta motivul pentru care acesta nu contrazice ideea menționată adineauri: acest sacerdoțiu a avut din punct de vedere tradițional un caracter lunar; și exprima, mai curând decât o altă cale, o potențare a celui *dharma* feminin ca fiind o anulare a oricărui principiu personal pentru a lăsa loc, de exemplu, a face să fie auzit glasul oracolului și al zeului. Vom vorbi în cele ce urmează despre situația caracteristică unor civilizații ale decadentei în care elementul lunar-feminin uzurpă vârful ierarhiei. O atenție deosebită va fi acordată obiceiului sacru de inițiere a femeii în „materie de sex” (în legătură cu aceasta cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit.).

4 Ch. *Handbuch der klassischen Altertumswissenschafts*, vol. IV, p. 17.

5 În ceea ce privește situația din China antică, citim în *Nujie jibian* (V): „Atunci când o femeie trece din casa părinților ei în cea a soțului ei, această femeie pierde totul, până și numele ei. Ea nu mai are nimic al ei; și hainele pe care le poartă, situația ei, ființa ei, toate aparțin celui ce-i este hărăzit drept soț”, iar în *Nuxian shu* se subliniază faptul că o femeie trebuie să fie în casă ceva „așa ca o umbră și ca un simplu ecou” [cit. apud S. Trovattelli, *Le civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente* (Civilizațiile și legislațiile Orientului antic), Bologna, 1890, pp. 157-158].

6 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op. cit., p. 190.

7 Cf. G. De Lorenzo, *Oriente ed Occidente* (Orient și Occident), Bari, 1931, p. 72. Niște obiceiuri asemănătoare se întâlnesc și la alte popoare indo-europene: la tracii, la grecii, la sciții și la slavi (cf. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, Heidelberg, 1926, vol. I, p. 218). În civilizația incașilor sinuciderea văduvelor în scopul de a-și urma soțul era un lucru obișnuit – atunci când nu era statuat prin lege – iar acele femei care nu aveau curajul să-și pună capăt vieții sau considerau că nu era cazul s-o facă erau tratate cu dispreț (cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., p. 374).

8 Cf. *Mānavadharmashāstra*, IX, 29: „Femeia care nu-și trădează bărbatul și ale cărei gânduri, vorbe și trup sunt curate, acea femeie va avea după moartea sa aceeași soartă ca a soțului ei”.

9 Ch. *Bṛhadaranyaka-upanishad*, VI, ii, 14; Proculus, *V. Timaeum*, V, 331-b; II, 65-b.

10 În *Mānavadharmashāstra* nu numai că i se interzice femeii să aibă vreodată vreo inițiativă, dată fiind condiția ei de simplu lucru care aparține tatălui ei, soțului ei și fiului ei (V, 147-148; IX, 3), dar se mai spune (V, 154) că: „Chiar atunci când comportarea soțului nu este corectă, când el mai calcă strâmb și nu are calitate, chiar și atunci femeia trebuie să-și venerze soțul ca pe un zeu”.

11 Dăruirea trupului din punct de vedere sfânt și virginitatea – curățenia morală – erau statuate într-o formă riguroasă în ceva care constituie un alt obiect de scandal pentru oamenii moderni: și anume în prostituția sacră, practică în străvechile temple siriene, lidiene, lidiene, tebane din Egipt și în altele. Femeia trebuia mai întâi să se ofere pe ea însăși nu dintr-o pornire pasională față de un anumit bărbat; ci ea trebuia să se dăruiască primului bărbat care în incinta sacră îi dădea o monedă de orice valoare ar fi fost, aceasta în sensul unui sacrificiu sacru, a unei ofrande adusă zeitei. Și numai după această dăruire rituală a trupului său femeia putea să se mărite. Herodot (I, 199) relatează în mod semnificativ, faptul că „o dată întoarsă acasă i se poate oferi (acelei copile devenită femeie) cea mai mare sumă, pentru că tot nu se mai putea obține nimic de la ea”; fapt în măsură să spună ce puțină însemnătate aveau în acest context noțiunile de „pierzanie” și „prostituție”.

12 Potrivit unor statistici din 1950, întocmite pe baze medicale (C. Freed și W.S. Kroger), fetele din America de Nord ar fi „lipsite de sensibilitate din punct de vedere sexual” în proporție de 75% și „libidoul”

lor (ca să folosim termenul freudian) ar fi deplasat în direcția narcisimului exhibiționist. La femeile anglo-saxone în general inhibiția nevrotică a vieții sexuale tipic feminină era caracteristică și derivată din faptul că erau victimele unui fals ideal de „demnitate” fără a mai pune la socoteală prejudecățile puritanismului. Reacția așa-zisei „revoluții sexuale” nu este în măsură să ducă decât la un regim insipid de depravare lipsită de importanță, la sexul ca o marfă de consum curent.

21. Declinul raselor superioare

1 Cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit., mai ales capitolele V și VI.

2 Redăm mai jos niște formule upanișadice în legătură cu împerecherea sexuală: „Prin bărbăția mea și prin strălucirea mea îți dau și ție strălucire”; „Eu sunt el și tu ești ea, tu ești ea și eu sunt el. Eu sunt cerul și tu ești pământul. Așa cum pământul îl ține la sânul său pe zeul Indra, așa cum punctele cardinale sunt pline de vânt... tot așa și eu depun în tine sămânța lui (urmează numele), fiul nostru” (*Bṛhadaranyaka-upanishad*, VI, iv, 8; VI, iv, 20-22; cf. *Atharva Veda*, XIV, 2, 71).

3 Cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit.

4 Cf. *Mānavadharmashāstra*, IX, 35-36: „Dacă se compară puterea de procreație masculină cu cea feminină, bărbatul este declarat superior, pentru că progenitura tuturor ființelor se distinge prin caracteristica puterii bărbătești... Oricare ar fi soiul seminței care se aruncă într-un pământ pregătit cum se cuvine în anotimpul potrivit, această sămânță se dezvoltă într-o plantă de același soi având trăsături caracteristice evidente”. Pe această bază a cunoscut sistemul castelor hipergamia, care consta în faptul că bărbatul din casta superioară putea să aibă în stăpânirea sa, în afara femeilor din propria-i castă, și femei dintr-o castă inferioară; aceasta cu condiția ca bărbatul să fi făcut parte dintr-o castă aflată cât mai sus în ierarhia sistemului (cf. *Parikshita*, I, 4; *Mānavadharmashāstra*, III, 13). Iar la popoarele sălbatice continuă să existe ideea dualității *mogya* – sânge și *ntoro* – spirit, care se propagă exclusiv pe linie masculină (cf. L. Levy-Bruhl, *L'Âme primitive*, op.cit., p. 243).

5 În tradiția hindusă sămânța bărbătească este numită adeseori *vīrya*, cuvânt care în textele tehnice se asează – mai ales budiste – este folosit pentru a denumi puterea „contracurentului” care poate reinnoi în mod supranatural toate facultățile omenești. Așceții și yoghinii șivaitii poartă drept semn distinctiv al *phallus*. Dacă în Lidia, în Frigia, în Etruria și în alte țări se puneau pe morminte falusuri sau statuete în forma unui falus în stare de erecție (cf. A. Dietrich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1925, p. 104) acest lucru exprima tocmai asociația dintre vigoarea bărbătească și puterea renașterilor. Astfel în *Cartea Morților* (XVIII) se pot citi acele invocații ale mortului; „O, voi divinități născute din principiul viril (în text = din *phallus*) întindeți-mi brațele... O, *phallus* al lui Osiris, tu care te întărești întru nimicirea răzvrătiților! Eu sunt, prin mila ta, mai tare decât cei tari, mai vânjos decât cei vânjoși!” În același mod, în elenism Hermes avea drept semn distinctiv un falus în stare de erecție a cărei semnificație era omul primordial născut, „care stă, a stat și va sta mereu în picioare” (cf. Hipolit, *Philosophumena*, V, 8, 14). De aici, ca în ecou într-o superstiție, în Roma antică acel *phallus* folosit drept amuletă pentru a alunga fărmecele și duhurile rele.

6 Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, op.cit., pp. 31-34.

PARTEA A DOUA

1. Doctrina celor patru vârste

1 Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 109 și următoarele [tr.it.: Esiodo, *Opere*, (Hesiod, *Opere*), Einaudi, Torino, 1998].

2 Cf. de ex. *Mānavadharmashāstra*, I, 81 și urm.

3 Cf. F. Cumont, *La fin du monde selon les Mages occidentaux*, în *Revue d'Historie des Religions*, 1931 1-2-3, pp. 50 și urm.

4 Cf. Dio Chrysostomos, *Orationes*, XXXVI, 39 și urm.

5 *Daniel*, II, 31-45.

6 Cf. E. A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Archaic Periods*, London, 1902, vol. I, pp. 164 și urm.

7 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., pp. 196-198.

8 Cf. Cicero, *De Legibus*, II, 11 [tr.it.: *Delle leggi* (Despre legi), Zanichelli, Bologna, 1979]: „*Antiquitas proxime accedit ad deos*” [„*L'antichità si avvicina moltissimo agli dèi*” (Antichitatea se apropie foarte

mult de zei)].

9 Geneza (Facerea), VI, 4 și urm.

10 Platon, *Crizia*, 110-c; 120-d-e; 121-a-b. „Natura lor divină a descrescut prin aceea că s-au amestecat adeseori cu muritorii și în ei a început să predomine natura omenească”. Se adaugă aici că ceea ce înfăptuia această stirpe în afară de faptul că urma legea se datora „acțiunii continue asupra ei a naturii divine”.

11 Cf. E. Dacqué, *Die Erdzeitalter*, München, 1929; *Urwelt, Sage und Menschheit*, München, 1928; *Leben als Symbol*, München, 1929. E. Marconi, *Histoire de l'involution naturelle*, Lugano, 1915; și D. Dewar, *The Transformist Illusion*, Tennessee, 1957.

12 J. de Maistre, *Les Soirées de St. Pétersbourg*, Paris-Lyon, 1924, vol. I, pp. 63, 82 [tr. it.: *Le serate di Pietroburgo* (Seratele din Sankt Petersburg), Rusconi, Milano, 1986].

13 J. de Maistre, *Les Soirées*, op. cit., p. 73.

14 J. de Maistre, *Les Soirées*, op. cit., p. 75. Unul dintre faptele pe care de Maistre (pp. 96-97 și *II entretien*, passim) îl scoate în evidență este acela că limbile antice prezintă un grad mult mai mare de esențialitate, de organicitate și de logică decât limbile moderne făcând să se prevadă în mod vag un principiu ascuns nu numai uman, mai ales atunci când în aceleași limbi străvechi sau „sălbatic” se regăsesc niște frânturi, evidente, din niște limbi și mai vechi care au pierit sau au fost uitate. După cum se știe, o asemenea idee a fost menționată și de Platon.

2. Vârsta de aur

1 Curățenia sufletului, dreptatea, înțelepciunea, atașamentul față de instituțiile sacre, acestea sunt calitățile atribuite în epoca dintâi tuturor castelor. Cf. *Vishnu purana*, pp. 80 și urm.

2 Cf. *Introducere la Magie*, op. cit., vol. II, pp. 80 și urm.

3 Cf. *supra*, I, 8.

4 *Opera et Dies*, versurile 121-125.

5 Cf. F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pp. 125, 244.

6 Cf. *Vendidad*, II, 5.

7 Cf. *Yashna*, IX, 4. Aici nemurirea este considerată în mod esențial ca starea unui suflet indestructibil, astfel încât nu există contradicție cu longevitatea despre care se vorbește în schimb în alte tradiții privind durata vieții materiale (cea a trupului) a oamenilor din epoca dintâi.

8 Cf. *Gilgames*, X (P. Jensen, *Das Gilgamesh Epos*, Strassburg, 1906, vol. I, p. 29). În *Geneza* (VI, 3 și urm.) sorocul de viață (o sută douăzeci de ani) se va împlini la un anumit moment și atunci se va pune capăt unei dispute dintre spiritul divin și oameni, adică atunci când va urma ciclul „titanic” (cea de a treia epocă). Dacă în numeroase tradiții ale unor popoare sălbatic continuă să existe ideea că nu se moare niciodată din cauze naturale, că moartea este întotdeauna o întâmplare, un fapt violent și nefiresc care așa ca și boala sa explică de la caz la caz ca fiind o acțiune magică a unor puteri potrivnice (cf. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, op. cit., pp. 20-21), în acest lucru se păstrează, deși într-o formă superstițioasă, un ecou al amintirii începuturilor.

9 Cf. H. D'Arbois de Joubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884, pp. 26-28.

10 Cf. *The Battle of Gabhra*, Transl. of the Ossianic Society, Dublin, 1854, pp. 18-26.

11 Cf. P. W. Joyce, *Old Celtic Romances*, London, 1879, pp. 106-111.

12 Cf. Pindar, *Olimpica*, I, 1.

13 Cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, vol. I, pp. 68-69.

14 *Shatâpatha-brâhmana*, XIII, IV, 7, de comparat cu X, IV, 1, 5-6.

15 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op. cit., p. 23.

16 *Republica*, III, 415-d. Simbolul aurului se întâlnește și în cazul eroilor cu o referire explicită la stirpea primordială.

17 Strălucitor ca aurul era și palatul lui Odin din Asgard – ca „o încăpere mare luminată de soare, acoperită cu aur, pe vârful muntelui Gimle (*Völuspa*, 64). Alte reprezentări în care se vorbește despre strălucirea ca de aur a reședinței „divine” a regilor nordici se întâlnesc în *Grimnismal*, 8; *Gylfaginning*, 14, 17. În legătură cu copacul de aur strălucitor din Asgard pus în corelație cu cunoașterea cosmică și cu „ceea ce rămâne mereu” (stabilitatea, „existența”) cf. *Fiölsvinsmal*, 20 și urm.

18 Cf. *Völuspa*, 58-59, *Gylfaginning*, 52

19 Cf. *Supra*, I, 2.

20 *Vendidad*, I, 3; II, 2 și urm.

- 21 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains comparé a celui des Celtes*, in *Revue d'Histoire des Religions*, vol. X, 1884, pp. 271, 319.
- 22 E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains*, op.cit., pp. 25-26, 29-30.
- 23 Cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, vol. I, p. 196. În legătură cu Apollo ca zeu „de aur” cf. Callimachos, *Ad Apollinem*, 34-35 („Apollo este cu adevărat un zeu cu totul de aur”); *Ad Delum*, 260-265 [tr.it.: *Inni.Epigrammi.Frammenti* (Imnuri. Epigrame. Fragmente), BUR, Milano, 1996].
- 24 Diodor din Sicilia, II, 11.

„Polul” și extremitatea nordică

- 1 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, op.cit., capitolele III-IV. Ideea de munte magnetic „polar”, prin care se înțelege adeseori o insulă, a continuat să existe, în forme și transpuneri diferite, în legende chinezești, legende nordice din Evul Mediu și islamice. Cf. E. Taylor, *Primitive Culture*, London, 1920, vol. I, pp. 374-375.
- 2 În legătură cu originea „polară” a vieții în general ca ipoteză „pozitivă” cf. și remarcabilul studiu al R. Quinton, *Les deux pôles, foyers d'origine*, în *Revue de métaphisique et de morale*, nr. 1, 1933. Ipoteza unei origini nonboreale ci australe care este susținută aici ar putea fi inspirată de tradițiile cu privire la Lemuria, dar care ipoteză – dat fiind că este legată de un ciclu atât de îndepărtat în timp – nu poate fi nelusă în considerațiile prezente.
- 3 Apud I Donnelly, *Atlantis, die vorsintflutliche Welt*, Essling, 1911, p. 299; M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, pp. 176, 344-346 [tr.it.: *Il pensiero cinese* (Gândirea chineză), Adelphi, Milano, 1986]. Se poate aminti aici faptul că însuși Platon pune în corelație cu niște catastrofe mistice – ca aceea provocată de Faeton – o „schimbare a cursului astrilor”, adică înfățișarea diferită a bolții cerești datorată deplasării Pământului.
- 4 Cf. L.B.G. Tilak, *The Arctic Home in the Veda (A new key to the interpretation of many Vedic texts and legends)*, Bombay, 1903 [tr.it.: *La dimora artica nei Veda* (Sălașul arctic în textele vedice), ECIG, Genova, 1911].
- 5 Cf. *Vishnu-purana*, II, 2; II, 4; M.K. Rönkov, *Some Remarks on Shvetadvipa*, in *Bull.Orient. School*, London, V, pp. 253 și urm.; W.E. Clark, *Sakadvipa and Svetadvipa*, in *Journ. Amer. Orient. Society*, 1919, pp. 209-242.
- 6 În ritualul hindus salutul de omagiu adus textelor tradiționale – *anjali* – se face prin întoarcerea cu mâna spre Nord (*Mānavadharmashāstra*, II, 70), ca o evocare a originii înțelepciunii transcendente conținută de aceste texte. Iar în Tibet și în zilele noastre tot la Nord se raportează originea unei tradiții spirituale străvechi ale cărei forme magice, Bön, par a fi niște reminiscențe degenerescente.
- 7 *Vendidad*, II, 20.
- 8 *Vendidad*, I, 3-4. Alte citate se pot găsi în nota la traducerea lui Darmesteter, *Avesta (Sacred Books of the East, vol. IV)*, p. 5.
- 9 Cf. de ex. Jordanes, *Historia Gotorum* (Mon.germ.hist.Auct.ant., V, 1, IV, 25): „Scandia insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum” [„L'isola di Scandia è per così dire, una fabbrica di popoli o, indubbiamente, è come una matrice di nazioni” (Insula Scandia este, ca să spunem așa, o mislitoare de seminții sau este, fără nici o îndoială, obârșia unor națiuni)].
- 10 *Hyndladiad*, 44; *Gylfaginning*, 51 (despre o „iarnă groaznică” se vorbește și în *Vafthrudnismal*, 44-45). Reprezentarea în Edde a Nordului în chip de acel ținut întunecos Niflheim locuit de uriașii tărâmului Țeturilor (așa cum acel Ayrianem Vaëjō înghețat a putut fi considerat sălașul forțelor întunericului ale creației ale lui Angra Mainyu care veneau din Nord pentru a lupta împotriva lui Zarathustra: *Vendidad*, IX, 1) poate fi proprie – într-o perioadă ulterioară – popoarelor emigrate în Sud. Interpretarea mitului Edelor de la origini nu este de loc ușoară. În gerul care oprește curenții de aer curat și cald proveniți din centru, din Muspelsheim – și care ger „nu-i poate urgisi pe nici unul dintre ai lui” (cf. W. Golther, *Mythendbuch*, op.cit., p. 512) – și care le dă naștere gigantilor, vrăjmași ale divinităților Asen, s-ar putea dea o evocare analoagă celei de mai sus.
- 11 Liezi, cap. V; cf. cap. III.
- 12 Cf. A. David-Néel, *La vie surhumaine de Guésar de Ling*, Paris, 1931, pp. LXIII-LX [tr.it.: *Vita surumana di Gesar di Ling* (Viața supraomenească a lui Gesar din Ling), Edizioni Mediterranee, Roma, 1960].
- 13 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains*, op.cit., pp. 271-273, 319.
- 14 Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., pp. 238-239. Celor patru strămoși ai seminției Quiche

le corespunde, probabil, ideea celtică a „insulei celor patru Stăpâni“ și ideea din Extremul Orient a îndepărtatei insule Ku-she, locuită de oameni transcendenți și de cei patru Stăpâni (cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, op.cit., pp. 71-72). Guénon menționează aici împărțirea vechii Irlande în patru regate, împărțire care a produs-o, probabil, pe cea caracteristică „unei alte regiuni situate mai la Nord și necunoscută astăzi, poate dispărută“ și mai relatează prezența în Irlanda a ceea ce pentru greci reprezenta *omphalos*, adică simbolul „Centrului“ sau a „Polului“. La care noi vom adăuga faptul că „piatra neagră a destinului“ care îi desemna pe regii legitimi și care a făcut parte din obiectele mistice aduse în Irlanda de seminția Tuatha dé Danann venită acolo dintr-o regiune atlantică sau nord-atlantică (cf. C. Squire, *The Mythologie of Ancient Britain and Ireland*, London, 1909, p. 34) are, în mod esențial, aceeași valoare reală „polară“ în dublul înțeles al acestui cuvânt.

15 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, op.cit., cap. X, pp. 75-76, care face niște observații fine privind legătura existentă în mod tradițional între Thule și reprezentarea Ursei Mari care se leagă de simbolistica polară. Cf. și E. Beauvois, *La Tulé primitive, berceau des Papuas du nouveau monde*, în *Museon*, X, 1891.

16 Pliniu, *Naturalis historia*, IV, 30.

17 Cf. Plutarh, *De defectu oraculorum*, XVIII [tr.it.: *Diatriba isiaca e Dialoghi delfici* (Diatriba isiacă și Dialogurile delfice), Sansoni, Firenze, 1962]; Procopiu, *Gothica*, IV, 20 [tr.it.: *La guerra gotica* (Războiul gotic), Newton Compton, Roma, 1974]. Potrivit lui Strabon (*Geographica*, I, vi, 2) Thule se afla la Nord de (Marea) Britania la șase zile de navigație de aceasta din urmă.

18 Cf. Callimachos, *Hymni*, IV, 281 [tr.it.: *Inni.Epigrammi.Frammenti* (Imnuri. Epigrame, Fragmente), BUR, Milano, 1996]; Pliniu, IV, 89; Marziano Capella, VI, 664. Cam prin sec. IV î.e.n. Hecateu din Abdera a spus că Marea Britanie a fost locuită de „Hiperboreeni“ (Septentrionali) identificați cu protocelții. Acestora le este atribuit templul preistoric din Stonehenge (cf. H. Hubert, *Les Celtes*, vol. I, p. 247).

19 *Odiseea*, I, 50; XII, 244. Și aici în ceea ce privește legăturile care se fac cu grădina lui Zeus și a Hesperidelor avem de a face adeseori cu interferențe evidente cu amintirea reședințelor atlantice ulterioare.

20 Plutarh, *De facie in orbe lunae*, paragraf 26. Plutarh spune că dincolo de insule, mai la Nord, ar continua să existe lăcașul în care Kronos, zeul epocii de aur, doarme pe o stâncă strălucitoare ca aurul, iar păsările îi aduc zeului ambrozie. Alte referiri la această temă găsim la E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, în *Revue d'Histoire des Religions*, vol. VII, 1883, pp. 278-279.

21 Cf. *Eumene, Panegirico per Costantino Augusto* (Panegiricul lui Constantin Augustus), paragraf 7, trad. Landriot-Rochet, Autun, 154, pp. 132-133. E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, op.cit., pp. 282-283, vorbește despre posibilitatea ca Ogygie, cuvânt despărțit în rădăcinile gaelice *og* (tânăr și sacru) și *iag* (insulă) să se refere la „Pământul sfânt al tinereții“, la Tir na mBeo – „Pământul Celor Vii“ din legende nordice – care regiune coincide la rândul ei cu Avallon – locul de baștină a acelor Tuatha dé Danann.

22 Lactanțiu, *Institutiones*, VII, 16, 3. Aceste speculații continuă și în literatura mistică și ermetică de mai târziu. În afară de Boehma, îl vom cita pe G. Postel, care în lucrarea sa *Compendium Cosmographicum* spunea că „paradisul“ – transpunere mistico-teologică a amintirii patriei primordiale – s-ar afla sub polul arctic.

23 A. David-Néel, *La vie surhumaine*, op.cit., pp. XLII, LVII, LX.

24 Virgiliu, *Ecolgae*, IV, 5-10 și urm.

4. Ciclul nord-atlantic

1 Cf. E. Pittard, *Les races et l'histoire*, Paris, 1925, pp. 75-78. S. Kadner, *Deutsche Väterkunde*, Breslau, 1933, pp. 21-22.

2 Este vorba aici despre legendarul regat Uphaz și, în parte, despre civilizația preistorică africană reconstituită de Frobenius care, confundând centrul parțial cu reședința originală a cărui colonie probabil că va fi fost a identificat-o cu Atlantida platoniceă. Cf. L. Frobenius, *Die atlantische Götterlehre*, Jena, 1926 [tr.it.: *I miti di Atlantide* (Miturile Atlantidei), Kenia, Milano, 1993]; *Erlebte Erdteile*, Leipzig, 1925.

3 În China au fost descoperite recent niște vestigii ale unei civilizații preistorice, asemănătoare celei egipteano-miceniene, creată, după toate probabilitățile, de asemenea valuri de popoare migratoare.

4 Legenda lui Atlas care sprijină pe umerii săi bolta cerească, lumea, dacă dintr-un punct de vedere reprezintă pedeapsa dată titanului Atlas care, potrivit unor autori (cf. Serviu, *Ad Aeneidem*, IV, 247; Iginus, *Fabulae*, 150) ar fi participat și el la lupta împotriva Zeilor olimpici, dintr-un alt punct de vedere poate avea valoarea unui simbol pentru a indica însăși cărmuirea „polară“, însăși funcția de „pol“, sprijin sau „axă“ spirituală, funcție preluată de la stirpea hiperboreeană/nordică/ de către stirpea atlantică. În exegeza sa, Clement Alexandrinul va spune: „Atlas reprezintă un pol impasibil și el poate reprezenta foarte bine

și sfera neîșcată și poate că, în cel mai fericit dintre cazuri, prin el se înțelege însăși veșnicia în neclintirea ei"; și această exegeză o mai întâlnim și la alți autori (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, op.cit., vol. I, pp. 463-464; A. Bessmertny, *Das Atlantisrättsel*, Leipzig, 1932, p. 46).

5 Cf. în opera lui H. Wirth (*Der Ausgang der Menschheit*, Jena, 1928) încercarea de a folosi – pentru a defini cele două rase care s-au diferențiat față de tulpină – cercetările în legătură cu grupele sanguine.

6 Cf. a. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea* (Originile civilizației mediteraneene), Milano, 1910, p. 332 (rețipărire în procedeu anastatic: Edizioni Librarie Siciliane).

7 Cf. D. Mereshkowsky, *Das Geheimnis des Westens*, Leipzig-Zürich, 1929, pp. 200 și urm. și *passim*, text în care multe din referirile la Atlantida presupuse a fi niște rituri și simboluri ale antichității nu sunt lipsite de teme.

8 De exemplu, Yama, Yama, Noah-Noe, Decaulion, Shamashnapishtin și însuși Romulus și eroul solar Karna din *Mahabharata* etc. Este de notat faptul că așa cum Manu – fiul lui Vivashvant, adică moștenitorul tradiției solare – îl are drept frate pe Yama (de comparat cu iranicul Yima, regele solar scăpat și el de potop), care este „zeul celor ce nu sunt morți”, tot așa Minos – care îi corespunde lui Manu până și din punct de vedere etimologic – apare adeseori drept contrariul lui Radamanto care este regele „insulei Fericirilor” sau a „Eroilor” (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, vol. II, pp. 129-131).

9 Dacă nu în toate cazurile, oricum în multe dintre ele este valabilă observația lui A. Piganiol (*Les origines de Rome*, op.cit., pp. 1421 și urm.) care vede în apariția zeilor olimpici alături de divinitățile feminine ale pământului rezultatul interferenței cultelor de origine nordică cu cele de origine meridională. Fapt care ar putea duce cu gândul la legenda potrivit căreia nunta lui Zeus cu Hera – cătuși de puțin fericită – ar fi avut loc în grădina occidentală.

10 Cf. Apolodor, *Bibliotheca*, II, 5, 11 [tr.it.: *Biblioteca* (Biblioteca), Adelphi, Milano, 1995]; Hesiod, *Theogonia*, versul 215 [tr.it.: *Esiodo, Opere* (Hesiod, Opere), Einaudi, Torino, 1998].

11 Cf. W.F. Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, pp. 23-24. W. Ridgeway, *Age of Bronze*, Cambridge, 1901, pp. 516-518) scoate în evidență, pe bună dreptate, faptul că credința în reședința Occidentală, sălașul nemuririi, este caracteristică mai ales popoarelor – și îndeosebi celor nordico-ariene – care au folosit ritualul incinerării morților și nu pe cel al înhumării.

12 Cf. *Gilgames*, X, 65-77; XI, 296-298.

13 Cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Archaic Periods*, Londra, 1902, pp. 165-166. Așa cum elenii localizau adeseori când în Nord când în Occident lăcașul nemuritorilor, tot așa în unele tradiții ale vechilor egipteni Câmpiile Păcii – Sekhet Heteb – și Țara Triumfului – ta-en-maXeru – în care ajunge mortul divinizat în sens solar printr-un loc de trecere existent în „munte” și acolo unde „conducătorii mari proclamă viața veșnică și puterea pentru ei” tot așa aceste ținuturi sunt imaginate ca aflându-se în direcția Nord. Cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., pp. CIV-CV.

14 Cf. A. Réville, *La Religion Chinoise*, op.cit., pp. 520-524. Și în mod deosebit cf. Liezi (cap. III) privitor la călătoria în occident a împăratului Mu, care ajunge pe „muntele” (Kunlun) și o întâlnește pe „regina-Mamă a Occidentului”, Xiwangmu.

15 Cf. C. Squire, *The Mythologie*, op.cit., pp. 34-41; E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, op.cit., pp. 287, 315, 291, 293; în ceea ce privește Avallon cf. J. Husserius, *Britannicarum ecclesiarum Antiquitas et primordia*, Dublin, 1639, pp. 524 și urm.

16 Cf. Alano da Lilla, *Prophetia anglicana Merlini*, Frankfurt, 1603, pp. 100, 101 care compară locul în care a dispărut Arthur cu cel în care și-au pierdut urma Elia și Enoh și din care loc, de altfel, vor trebui să reapară într-o bună zi și unul și ceilalți. În legătură cu ținutul Hiperboreenilor/Septentrionalilor/lumea mistică știa, de pe atunci, despre niște ființe adesea de stirpe regală – ca de exemplu Kroisos – „răpitate” în acel ținut de către Apollo (cf. Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, IX, pp. 262-263).

17 *Cartea lui Enoh*, XXIV, 1-6; XXV, 4-6.

18 Cf. Goffredo da Viterbo, *Pantheon*, Regensburg, 1726, pp. 58-60; E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, op.cit., în *Revue d'histoire des Religions*, vol. VIII, pp. 681-682.

19 În varianta caldeeană a mitului, zeii îi poruncesc lui Atrachasis să salveze de la potop, „îngropându-le”, sfințele scripturi din epoca precedentă, scripturi care reprezentau patrimoniul cultural al acelei epoci și care scripturi erau imaginate ca fiind „sămânța” din care aveau să răsară mai apoi toate.

20 În unele legende germanice există, de exemplu, o legătură între muntele pe care dispăre un împărat și un loc sau un oraș care s-a scufundat (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, vol. II, pp. 819-820). Potrivit tradiției iranice regele Yima a construit un adăpost – vara – imaginat adesea drept unul „subteran” în scopul de a salva germeii viilor (cf. *Vendidad*, II, 22 și urm.; *Zaradusht-nama*, versurile 1460 și urm.).

21 În legătură cu acestea trimitem din nou la R. Guénon, *Le Roi du monde*, capitolele VII-VIII.

22 Astfel în legendele – saga – irlandeze se spune că o parte a acelor Tuatha dé Danann s-a retras în „paradisul occidental”, reprezentat de Avallon, în timp ce o altă parte a acestora a ales sălaşuri subpământene – *sidhe* – de unde și numele de Aes-Sidhe, adică „seminția de pe înălțimile vrăjite” (cf. C. Squire, *The Mythologie*, op.cit., p. 41). Iar potrivit tradiției mexicane în peșterile din Chapultepec s-ar afla intrarea în lumea subpământeană în care a dispărut regele Huemac II și din care își va face apariția într-o bună zi pentru a-și relua domnia (cf. E. Beauvois, *L'Elysée des mexicains*, op.cit., p. 27) și așa mai departe.

23 Pindar, *Pythica*, X, 29.

24 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des mexicains*, op.cit., p. 321.

25 Plutarh, *De facie in orbe lunae*, paragraf 26. Se știe că în antichitate somnului i se atribuia și virtutea de a neutraliza simțurile fizice și de a le deștepta pe cele interioare în așa fel încât să le înlesnească acestora din urmă legătura firească cu invizibilul.

26 Liezi, cap. II.

27 A. David-Néel, *La vie surhumaine*, op.cit., pp. XLII, LVII, LX.

28 Cf. J. Ziemmerich, *Toterinsel und verwandte geographische Mythen*, în *Archiv für Ethnologie*, vol. IV, pp. 218 și urm. care consideră în mod greșit că prin acel mit general se poate epuiza subiectul de Atlantidă ca pământ real.

5. Nord și Súd

1 L. Preller, *Griechische Mythologie*, op.cit., vol. I, p. 188.

2 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. II, pp. 12-13. Dintr-o hartă care reprezintă răspândirea svasticii în lume, hartă datorată lui T. Wilson (*The Swastika, the Earliest Known Symbol*, în *Annual Report of Smithsonian Institution*, 1896; W. Scheuermann, *Woher kommt das Hakenkreuz?*, Berlin, 1933, p. 4) chiar dacă rezultă că acest semn nu este unul caracteristic numai popoarelor nord-europene, așa cum s-a crezut, constatăm, totuși, o răspândire care corespunde într-o mare măsură răspândirii emigrațiilor nord-atlantice către Occident (America) și Orient (Europa).

3 Cf. S. Müller, *Nordische Altertumskunde*, Leipzig, 1897, pp. 420 și urm.; J. Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*, în *Revue Archéologique*, 1909, vol. I, pp. 305 și urm.; vol. II, pp. 94 și urm.

4 Cf. *Vendidad*, I, 4.

5 H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, op.cit., *passim*. Termenul Mu se întâlnește în civilizația maya, care civilizație poate fi considerată drept o reminiscență a ciclului meridional și care a avut drept spațiu de afirmare un continent străvechi ce cuprindea și Atlantida și care se întindea, probabil, până spre Pacific. Se pare că în tăblițele maya din *Codul Troana* ar fi vorba despre o anumită regină sau femeie divină Mu, care printre altele ar fi călătorit în Occident, în Europa. În orice caz, Mâ sau Mu este numele principalei zeițe-mame din Creta arhaică.

6 Cf. F. Cornelius, *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus*, München, 1925, pp. 11-14; A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea* (Originile civilizației mediteraneene), Milano, 1909, pp. 90, 100, 118.

7 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1897, paragraf 164 [tr.it.: *Il Matriarcato* (Matriarhatul), 1988, 2 vol.].

8 Cf. P. W. Joyce, *Old Celtic Romances*, op.cit., pp. 108 și urm.

9 Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 129-130.

10 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 148.

11 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, op.cit., pp. 314-315, 291-293; 314; vol. VIII, pp. 68 și urm. În aceeași idee-ecou – reprezentată de legenda medievală a călugărilor care descoperă în Atlantic orașul de aur cu profeții săi nemuritori – figurează o statuie de femeie care tronează în mijlocul mării, statuie făcută din aramă (metalul zeiței Venus) și care arată navigatorilor drumul.

12 Homer, *Odiseea*, I, 50; VII, 245, 257; XXIII, 336. Aici se pot adăuga și cele relatate de Strabon (*Geographica*, IV, iv, 5) în legătură cu insula din apropierea Britaniei, pe care domnea cultul zeițelor Demeter și Persefona, așa cum pelasgii se dedicau cultului acestor zeițe în Marea Egee. Dacă Ovidiu (*Faste*, II, 659) face din Anna o nimfă atlantidă – Anna, Anna Perenna, acest lucru nu reprezintă decât o personificare a hranei care te face nemuritor (în sanscrită = *anna*), fapt care este adeseori pus în corelație cu Elizeul occidental.

13 Cf. P. Jensen, *Das Gilgamesh Epos*, Strassburg, 1906, vol. I, p. 28.

14 *Gylfaginning*, 26, 42; cf. *Havamal*, 105.

15 Cf. A. Réville, *La Religion chinoise*, op.cit., pp. 430-436 în ceea ce privește Mama regală a Occidentului, care figurează și în legătură cu „muntele”, cu Kunlun, care posedă elixirul nemuririi și îi scapă de viața muritoare – în legendă – pe regi așa ca pe Wangmu. În această concepție din Extremul Orient este cât se poate de clar contrastul dintre cele două componente: și anume pământul pur occidental reprezintă lăcașul mamei și în același timp tărâmul lui Amithaba în care femeilor le este interzis cu desăvârșire accesul (cf. p. 524).

16 Cf. E. Beauvois, *L'Elysée des Mexicains*, op.cit., pp. 318-321 în legătură cu femeile divine sau nimfele care sălășluiesc – potrivit credinței celților și mexicanilor – în Elizeul transatlantic.

17 Cf. *Völuspá*, 7-8. În text se relatează faptul că mai înainte de apariția femeilor „lucrurile de aur nu erau supuse stricăciunii”. Aceste stricăciuni s-au pomenit după „amurgul zeilor” (*Völuspá*, 59). Și în *Gylfaginning*, 14, se relatează faptul că „epoca de aur a luat sfârșit o dată cu apariția unor femei”.

18 Cf. A. Mosso, *Excursioni nel Mediterraneo* (Excursii în zona mării Mediterane), Milano, 1910, pp. 211 și urm. (reeditare în procedeu anastatic: Edizioni Librarie Siciliane); *Le origini della civiltà mediterranea* (Originile civilizației mediteraneene), op.cit., pp. 90 și urm.

19 Începutul civilizației demetrice – în sensul unei purificări a cultelor telurico-demonice meridionale și indigene – ar putea corespunde uneia dintre interpretările mitului Atenei – zeita olimpică cu trăsături caracteristice luminoase și personificarea victoriei, zeiță care le nimicește pe Gorgone care s-ar fi născut în Extremul Occident și acolo și-ar fi avut lăcașul (Hesiod, *Theogonia*, 270 și urm.). Și tot în Extremul Occident s-ar fi născut – după unii autori – și Atena (cf. W.H. Roscher, *Nektar und Ambrosia – Grundbedeutung der Aphrodite und Athene*, Leipzig, 1883, pp. 93, 94, 98; *Die Gorgonen und Verwandtes*, op.cit., pp. 37, 130). Este de amintit în afară de aceasta conflictul dintre Atena și Poseidon pentru stăpânirea Aticii (cf. Apolodor, II, 177), conflict care reflectă opoziția dintre cele două civilizații dintre care cea a lui Poseidon este cea mai veche.

20 A. Mosso, *Excursii în zona Mediteranei*, op.cit., pp. 211 și urm.

21 Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. X. Termenul *baithel*, *bethil*, corespondentul lui *omphalos* în braică, nu înseamnă – ca de altfel și Bait-le sau Bethel – nu înseamnă altceva decât „casa Domnului”.

22 Cf. și L.E. De Paini, *Pierre Volonté* (Paris, 1932) care vorbește despre acest motiv dar nu și fără niște divagații bizare.

23 Arnobiu, XI, 5.

24 În *Zhongyong* (X, 1-4) este caracteristic faptul că opoziția dintre vigoarea bărbătească eroică (fie și într-un sens materializat) și atitudinea de blândețe și de compasiune este pusă în legătură fie cu Nordul fie cu Sudul.

25 Am arătat deja că simbolistica solstițiilor are un caracter „polar” în timp ce aceea a echinocțiilor se referă la direcția Vest-Est și în ansamblul considerațiilor expuse ar fi interesant de notat, în cazul civilizației atlantice”, semnificația unor sărbători ale echinocțiului, interesante prin legătura lor cu temele civilizației meridionale în general. În această privință este cât se poate de semnificativă exegeza împăratului Iulian (*Mater Deorum* 173-d-c, 175-a-b [tr.it.: *Inno alla Madre degli Dei* (Imn înălțat Mamei Zeilor), Il Basilisco, Genova, 1983]. La echinocțiu soarele pare a ieși din orbita sa și de sub ascultarea egii sale și a o lua razna: este punctul său culminant, momentul „antipolar” și „antiolimpian”. Acest avânt corespunde printre altele celui pathos din serbările promiscue pe care le organizau unele popoare cu ocazia echinocțiului de primăvară în numele Mamei-Celei-Mari, serbări legate uneori și de mitul „evirării” lui iubitului ei solar.

Civilizația Mamei

Cititorul este trimis la J.J. Pachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1897, pentru a vedea până la ce punct nume au putut fi folosite aici documentațiile acestui cercetător și până la ce punct au fost integrate într-o ordine de idei mai vastă și adusă la zi.

Cf. Plutarh, *De Iside et Osiride* (Despre Isis și Osiris), XLI, XXXIII, Diodor (I, 27) relatează că în Egipt dat fiind că Iris îi supraviețuiește lui Osiris și ei i se datorează învierea zeului și faptul că omenirii i se oferă numeroase avantaje, dat fiind că ea este încarnarea principiului nemuririi și al cunoașterii, ei bine, viața acestor fapte s-ar fi hotărât ca regina să se bucure de puteri și de onoruri mai mari decât cele ale regelui. Va trebui să scoatem în evidență faptul că această părere nu se referă decât la perioada de decădere a civilizației vechiului Egipt.

J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 1 (p. 28). Herodot (I, 173) amintește faptul că licienii, cretani prin origine, „nu se deosebeau între ei prin numele tatălui, ci prin cel al mamei”.

4 Cf. F. Cornelius, *Weltgeschichte*, op.cit., pp. 39-40.

5 Callimachos, *Zeus*, I, 9-15. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 36.

6 Cf. Dio Chrysostomos, *Or*, IV, 66. Dacă interpretările moderne care văd în acest ritualuciderea „spiritului vegetației” sunt de domeniul obișnuitelor idei fixe ale „etnologilor” rămâne totuși drept adevărat aici caracterul ctonic al acestor ritualuri „sachee” care se întănesc de altfel la multe alte popoare. În legătură cu aceasta Filone da Biglio (fr. 2, 24) amintește de faptul că Kronos îi sacrifică pe propriul său fiu după ce l-a îmbrăcat în veșmânt regal. Firește că Kronos nu este aici regele din epoca de aur, ci reprezintă mai curând timpul, care timp în epocile următoare capătă putere asupra tuturor speciilor și cărui noua stirpe olimpiană (Zeus) îi scapă numai în virtutea pietrei. Sacrificiul amintește caracterul efemer al oricărei vieți chiar și al aceleia care îmbracă veșmânt regal. Și dacă în serbările așa-zise sachee se alegea pentru rolul regelui ce trebuia să fie ucis un prizonier condamnat la moarte – așa cum, de fapt, potrivit adevărului Mamei, orice ființă este condamnată la moarte prin chiar faptul de a se naște – acest lucru ar putea avea o semnificație profundă. Cf. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europa*, op.cit., vol. I, pp. 189-190.

7 Cf. J.G. Frazer, *Atys et Osiris*, Paris, fără dată, p. 226; F. Cornelius, *Weltgeschichte*, op.cit., pp. 11-14 în ceea ce privește niște concepții asemănătoare răspândite printre semințiile hamitice.

8 F. Cornelius, *Weltgeschichte*, p. 5.

9 Cf. Macrobiu, *Saturnalia*, III, 7, 2 și urm.; J. Frazer, *Atys et Osiris*, op.cit., pp. 207, 227, 295. Un schimb analog de sex avea loc la Argos în sărbătoarea care se ținea acolo nu numai în ritualul matrimonial care s-a păstrat în unele vechi tradiții sau s-a folosit în unele comunități sălbatice – reminiscențe degenerescente ale unor civilizații dispărute.

10 Cf. A. Mosso, *Originile civilizației mediteraneene*, op.cit., pp. 271-273.

11 Cf. de exemplu L. Preller, *Römische Mythologie*, op.cit., pp. 45-46. „Zeii” – așa cum explică Varro (I, v, 66) – sunt, în mod real, niște ființe ale luminii și ale zilei. Aici cerul se află la originea oricărui lucru și reprezintă puterea supremă. Originea lui Zeus, Iupiter, care este *Deus Pater* este același lucru cu *deus*, Dyaus și celelalte zeități asemănătoare, cu referire la ideea de strălucire a cerului și de zi luminoasă.

12 Cf. F. Cornelius, *Weltgeschichte*, op.cit., pp. 15-16.

13 Se înțelege că aici ne referim la cazurile în care această atitudine nu este proprie numai straturilor inferioare ale unei civilizații și aspectului exoteric al unei tradiții și nu se înscrie nici măcar ca o fază tranzitorie pe o anumită cale ascetică, ci îi conferă o trăsătură specifică oricărei legături cu divinul.

14 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 9.

15 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 8, 148. Împăratul Iulian (Helios, 150-a) înțelege prin Selene principiul care, chiar dacă nu ajunge în lumea inteligibilă sau lumea existenței, „rânduiește totuși materia dându-i formă și elimină din aceasta tot ce este sălbatic, nesupus, haotic”.

16 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 68.

17 Părerile lui Bachofen, valabile din punct de vedere tradițional în multe puncte, sunt de combătut sau pot fi admise acolo unde – luând drept punct de reper și presupunând ca fiind originar și cel mai vechi element cel legat de Pământ și de Mamă – aceste păreri prezintă drept o evoluție spontană de la inferior la superior acolo unde este vorba despre niște forme de „întrucisare” între inferior (Sud) și superior (elementul nordic).

18 Drept tip caracteristic se poate menționa, de exemplu, legenda lui Jurupary [(cf. E. Stradelli, *Leggenda dell'Jurupary* (Legenda lui Jurupary) în *Bolletino della Società Geografica* (Buletinul Societății Geografice), 1890, pp. 659 și urm. 798 și urm.] care reflectă, după toate probabilitățile, sensul celei mai noi civilizații peruviene. Jurupary este un erou care apare într-o societate cărmuită de „femei” pentru a dezvălui tainele unei legi solare secrete care se adresează numai bărbaților și care trebuie să fie făcută cunoscută peste tot ca o reacție la vechea lege a mamelor. După care Jurupary se retrage, aidoma lui Quetzalcoatl, în ținutul sfânt din partea de răsărit a Americii.

19 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafe 4, 11, 15.

20 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafe 12, 66.

21 Saturnaliile – sărbători care aveau drept scop tocmai evocarea epocii de aur în care domnea Saturn – celebrau promiscuitatea și egalitatea tuturor, așa cum se credea că se petrecuseră lucrurile pe vremea epocii de aur. În realitate, avem de a face aici cu o schimbare de sens, astfel că Saturn nu mai este regele din epoca de aur, ci mai curând un demon – spirit al răului – așa cum se poate deduce din reprezentarea lui alături de Ops – o ipostază a zeiței Pământului.

22 După cum s-a mai spus, A. Rosenberg (*Der Mythos des XX Jahrhunderts*, München, 1930, pp. 45-46 [tr.it.: *Il mito del XX secolo* (Mitul secolului XX), Il Basilisco, Genova, 1981] are dreptate când susține.

contrar celor spuse de Bachofen, că este necesar să se admită o pauză în succesiune; că acea „civilizație a Mamei” care pentru Bachofen reprezintă faza cea mai veche de la care au plecat și au „evoluat” – drept forme superioare și mai noi – civilizațiile cerești și ale dreptului patern reprezintă, de fapt, o lume de sine stătătoare, eterogenă, care se referă la alte seminții, cu care lumea a intrat în legătură sau în conflict tot ceea ce a rămas credincios tradiției nordice. Rosenberg are dreptate (*Der Mythos*, p. 132) și atunci când consideră drept absurdă legătura – făcută de Wirth privind ciclul nord-atlantic – între cultul solar și cel al Mamei, care legătură prezintă niște caractere ctonice cel mult lunare și nu solare. Niște confuzii de acest gen sunt înlesnite de faptul – pe care l-am scos în evidență în numeroase rânduri – că fie din cauza distanței prea mari în timp, fie din cauza trecerii lor în formele mitului, în multe tradiții amintirile legate de ciclul arctic s-au contopit cu cele legate de ciclul atlantic.

7. Ciclurile decadentei. Ciclul eroic.

1. Geneza, VI, 3 și urm.

2. Platon, *Banchetul*, 14-15. În legătură cu tema „perechiilor”, dacă vrem să găsim o referire la Atlantida, putem aminti faptul că potrivit lui Platon în Atlantida femeia primordială Kleito ar fi născut gemeni, fapt care îi corespunde tradiției mexicane în legătură cu ciclul Apelor, Atonatiu, în care femeia-șarpe Ciuatcoatl naște un mare număr de gemeni. Ciclul mexican se încheie cu un potop care până și în amănunte (salvarea germinilor viețuitoarelor, slobozirea unui vultur care nu se mai întoarce și a unei păsări colibri care poartă în cioc o ramură verde; cf. A. Réville, *Les religions du Mexique*, op.cit., p. 198) îi seamănă potopului biblic.

3. „Ei, dat fiind că degenerau, apăreau în ochii celor ce puteau să vadă drept inferiori, pentru că nimiciseră tot ceea ce era frumos și merita să fie îndrăgit; dar pentru cei ce nu erau în stare să cunoască o viață care ducea cu adevărat la fericire ei păreau a se bucura de glorie și noroc pentru că aveau averi mari și putere dobândite, toate, pe nedrept”.

4. Pedepsa pe care o ispășește Prometeu conține niște elemente simbolice care îi conferă acesteia un sens secret: un „vultur” îi devorează ficatul. Într-adevăr, vulturul ca și șoimul, păsări sacre de ale lui Zeus și Apollo (în Egipt ale lui Horus, la nordici ale lui Odin-Wotan, în India ale Focului divin-Agni-și ale lui Indra) nu reprezintă decât unul din simbolurile „gloriei” regale, adică însuși focul divin pe care l-a furat Prometeu. Iar ficatul era considerat drept sălașul ardorii războinice și al „sufletului irascibil”. Transferarea puterii divine pe planul acestor însușiri omenești și impure și care nu-i sunt caracteristice lui Prometeu face pe acesta să se consume și reprezintă pentru el o pedeapsă immanentă. În afară de aceasta s-a mai amintit de dublul aspect al simbolisticii lui Atlas, de stirpe titanică, simbolistică în care ideea de funcție polară” se confundă cu cea de pedeapsă.

Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 129-142, 143-155.

Higinus, *Fabulae*, 152-b-154.

Völuspá, 46.

Hesiod, *Opera et Dies*, 152-154.

Völuspa, 8; *Gylfaginning*, 14.

10. *Gylfaginning*, 34; cf. *Lokasenna*, 39. Din relatarea potrivit căreia cei doi Lupi ar fi fost aduși pe lume de o „mamă” a gigantilor (*Gylfaginning*, 12) reiese legătura internă dintre diferitele „cicluri ale decadentei”.

11. *Gylfaginning* 51. În legătură cu acel „Lup”, ca și cu „epoca Lupului” prezentată aici ca fiind anonimă cu epoca bronzului sau epoca obscură, trebuie să spunem că o asemenea simbolistică a avut uneori o semnificație opusă: și anume că prin Lup s-a înțeles Apollo și lumina (Λύκη). Și acest lucru s-a întâmplat nu numai în cazul elenilor ci și în cel al celților. Semnificația pozitivă a Lupului se întâlnește în ciclul roman, în care Lupul apare, la fel ca vulturul, drept un animal-emblemă pentru „Orașul Etern”. În exegeza lui Iulian (*Helios*, 154-6) lupul este asociat însuși principiului solar în ipostaza sa regală. Acest sens dublu al simbolului Lupului se explică prin degenerarea unui cult mai vechi ale cărui simboluri capătă semnificație negativă în epoca următoare. Lupul – dacă e să ne referim la tradiția nordică – animal care ar fi avut o legătură cu elementul războinic primordial, capătă o semnificație negativă, de degenerare a acelui element.

12. *Gylfaginning*, 51, 13. Arcul – care trimite la simbolul (cf. I, 2) „pontifical” de care am amintit – se apleacă la trecerea pe acolo a „fiilor lui Muspell” a căror conducător este Surtr, care vine din Sud pentru lupta împotriva divinităților Asen. Revine în acest fel localizarea meridională a forțelor distructive (*Völuspa*, 51).

Cf. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op.cit., pp. 13 și urm.

- 14 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 8-9.
- 15 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 26.
- 16 Cf. Filostrat, *Heraclides*, 19-20; Plutarh, *Quaestiones Graecae*, 45. În legendele - saga - germanice aceeași temă apare în conflictul dintre Brunhilt - regina insulei - și Siegfried care o învinge pe aceasta; aici continuă să existe - așa cum am mai spus - posibilitatea unor interpretări.
- 17 *Vendidad*, I, 3.
- 18 Platon, *Banchetul*, passim, 14-15; 26-29; cf. *Fedru*, 244-245, 251-257-b.
- 19 *Banchetul*, 26.
- 20 O analiză temeinică a acestei posibilități pozitive a sexualității se face în J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit., paragrafele 45 și 53.
- 21 Bachofen (*Das Mutterrecht*, paragrafele 111-112) recunoaște trei faze ale cultului lui Dionysos care se referă la ipostaza acestui zeu ca ființă etonică, drept natură lunară și zeu luminos pus în corelație cu Apollo, un Apollo imaginat drept soare supus schimbării și pasiunii. Potrivit acestei ultime ipostaze Dionysos s-ar înscrie din punct de vedere tipologic în rândul învingătorilor amazoneilor. Dar mai mult decât în schema mitologică traco-elenică, posibilitatea cea mai înaltă a principiului dionisiac s-a afirmat în schema mitologică indo-ariană în legătură cu Soma, principiul ceresc lunar (*Rig-Veda*, IX, 85) care creează o stare de ebrietate divină - *mada* - (IX, 92, 2) și are legătură cu pasărea regală, vulturul, și cu o luptă împotriva demonilor feminini cu ocazia instalării zeului războinic Indra (cf. *Rig-Veda*, IV, 18, 13; IV, 27, 2).
- 22 Ed. Diels, fr. 15.
- 23 Cf. Plutarh, *Symposiaca*, V, 3.
- 24 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 108-111.
- 25 Cf. V. Macchioro, *Zagreus*, op.cit., p. 161.
- 26 Hesiod, *Opera et Dies*, versurile 156-173.
- 27 Și eroul caldeean Gilgamesh, aflat în căutarea darului vieții, folosește violența și amenințarea de a sparge poarta grădinii „cu pomi divini” pe care o figură feminină, Sabitu, „femeia de pe tronul mărilor”, i-o închisese (cf. P. Jensen, *Das Gilgamesh Epos*, op.cit., vol. I, p. 28).
- 28 Apolodor, *Bibliotheca*, II, 122.
- 29 Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, op.cit., vol. I, pp. 575, 580, 584.
- 30 *Rig-Veda*, X, 138; IV, 30, 8. Despre această ispravă a lui Indra s-a spus: „Tu ai săvârșit un act eroic, bărbătesc - *viryam Indria cakarta paumsyam* - atunci când ai lovit-o pe acea femeie greu de ucis, pe femeia cerească. Tu, Indra, care ești mare, ai nimicit-o pe Ushas, fiica lui Dyaus, atunci când ea a vrut să fie mare”.
- 31 În ciclul Graalului, tipului sfânt „eroic” despre care este vorba acolo îi corespunde tipul celui ce se poate așeza pe locul rămas liber în reuniunea cavalerilor fără ca prin aceasta să se scufunde în adâncuri sau să fie trăsnit. În legătură cu aceasta putem trimite și la cele spuse referitor la pedeapsa dată lui Prometeu.
- 32 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 76, p. 191.
- 33 Atenagora, XX, 292.
- 34 *Rig-Veda*, I, 18; I, 32, IV, 50 etc.
- 35 Pindar, *Pitiche*, (Piticele), X, 29 și urm.
- 36 Pindar, *Olimpica*, III, 13 și urm.; Pliniu, *Naturalis Historia*, XVI, 240
- 37 Din accepția pe care o dăm aici dionisișmului, într-o morfologie a civilizațiilor trebuie să se distingă sensul pe care îl poate avea în cadrul așa-zisei „Căi a Mâinii stângi” pus în corelație cu o acțiune inițiată deosebită privind sexul și femeia. Cf. J. Evola, *Metafizica Sexului*, op.cit., paragrafele 29 și 54.

8. Tradiție și antitradiție

- 1 În legătură cu conceptul de „arian” cf. J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza* (Sinteza doctrinei rasei), Hoepli, Milano, 1942.
- 2 Cf. V. Papesso, *Inni del Rig-Veda* (Imnuri din Rig-veda), Bologna, 1929, vol. I, p. 65. *Inni dell'Atharva-Veda* (Imnuri din Atharva-Veda), Bologna, 1933, p. 29. În afară de aceasta, în *Rig-Veda*, X, 15, 6, direcția Sud este aceea a sacrificiului dedicat părinților, care se opune celei septentrionale a Soarelui și a zeilor; și mai este aceea în legătură cu care în practicile magice din *Atharva-Veda* se invocă forțele obscure și demonice sau se aprinde un foc ritual care reprezintă „adăpostul și protecția” pentru spiritul celui mort (*Atharva-Veda*, XVIII, 9).

- 3 Cf. C. Dawson, *The Age of the Gods*, op.cit., *passim*.
- 4 Există o rânduială cu putere de lege potrivit căreia orice nou rege incaș avea datoria să extindă regatul și să înlocuiască cultul indigenilor cu cel al soarelui (cf. F. Cornelius, *Die Weltgeschichte*, op.cit., p. 99; cf. cele relatate la cap. 6, nota 18, în legătură cu legenda lui Jurupary).
- 5 Cf. L. Spence, *The Mythologies of Ancient Mexico and Peru*, London, 1914, pp. 76-77. Niște legende asemănătoare se întâlnesc și în America de Nord. Pe de altă parte, din testele de grupă sanguină aplicate la problema rasei pare să rezulte faptul că printre indigenii din America de Nord și acei Pueblo continuă să existe reminiscențe ale sângelui asemănătoare mai curând sângelui popoarelor scandinave (cf. și J. de Mahieu, *Il grande viaggio del Dio Sole/Marea călătorie a Zeului Soare/*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979 - N.R.).
- 6 F. Shuon, în *Études Traditionnelles*, 1949, III, p. 64 [cf. și F. Schuon *La tradizione dei pellirossi* (Tradiția pieilor roșii), Edizioni di Ar. Padova, 1978 - N.R.).
- 7 Cf. H. Maspéro, *La Chine antique*, op.cit., p. 153.
- 8 Cf. H. Schmidt, *Prähistorisches aus Ostasien* (în *Zeitschrift für Ethnologie*, 1924, p. 157) în ceea ce privește posibilitatea unei acțiuni civilizatoare de origine occidentală în Extremul Orient în perioada neolitică.
- 9 Cf. R. Guénon, *Taoisme et Confucianisme*, în *Le Voile d'Isis*, nr. 152-153, 1932 [tr.it.: *Taoismo e Confucianesimo* (Taoism și Confucianism), în *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo* (Scrieri despre ezoterismul islamic și despre Taoism), Adelphi, Milano, 1997].
- 10 Tr.it.: *Ko-gi-ki*, Laterza, Bari, 1980 (N.R.).
- 11 Cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Archaic Periods*, London, 1902, pp. 164-165. Colonizatorul primordial al Egiptului, Anzîj, a fost identificat cu Osiris.
- 12 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 7-8.
- 13 Tradiția despre care relatează Eusebiu se referă tocmai la o perioadă ce a urmat dinastiei „divine”, perioadă care ar fi fost marcată de niște luni „lunare” (cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt*, op.cit., p. 164). Mai există o legătură, sigură, între Set și elementul feminin, atât datorită faptului că Set a fost imaginat îndeosebi drept femeie cât și faptului că Isis - care va fi zeita principală a ciclului decadentei egiptene - este reprezentată drept cea care căutându-l pe Osiris, cel ucis, este totodată cea care, nesocotind porunca lui Horus, îl eliberează pe Set (cf. Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, paragraf XII și urm.).
- 14 Apuleius, *Metamorphose*, XI, 5.
- 15 E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, op.cit., pp. LXXXIX și urm.
- 16 Cf. Plutarh, *De Iside et Osiride* (Despre Isis și Osiris), XXXIII, LVIII (Osiride è l'acqua - Osiris este apă); XLI (Osiride è la luce lunare - Osiris este lumina lunară); XXXIII-XXXIV (relazione di Osiride con Dioniso e col principio umido - legătura lui Osiris cu Dionysos și cu principiul umed); XLIII (Oro è la realtà caduca - Aurul este realitatea caducă). Se ajunge până acolo încât Osiris să fie considerat drept Hysiris, drept fiu al zeiței Isis (XXXIV).
- 17 Raportul era cu totul diferit în societatea egipteană mai veche - și Trovatelli (*La civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente/Civilizațiile și legislațiile Orientului antic/*, op.cit., pp. 136-138) evocă în această privință, pe bună dreptate, reprezentarea, datorată lui Ra-em-ke, în care femeia regală este înfățișată drept mai mică decât bărbatul pentru a se arăta astfel inferioritatea ei și supunerea și stă în spatele bărbatului într-un act de adorație. Abia într-o perioadă mai târzie Osiris capătă caracterul lunar de care s-a amintit mai sus și Isis apare drept cea „Vie” în sens elevat și drept „Mamă a Zeilor” (cf. E.A. Wallis-Budge, *Book*, op.cit., pp. CXXIII, CXIV). În legătură cu alte urme din prima perioadă, cf. Bachofen (*Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 68) și mai ales tradiția relatată de Herodot (II, 35) potrivit căreia în Egipt nici o femeie n-ar fi îngurat ca preoteasă nici în cultul divinităților masculine și nici în cel al divinităților feminine.
- 18 Cf. A. Moret, *Du caractère*, op.cit., pp. 208, 314.
- 19 Texte apud K.G. Bittner, *Magie Mutter aller Kultur*, München, 1930, pp. 140-143; D. Mereshowsky, *Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 163.
- 20 Cf., de ex., Herodot, II, 50; II, 171.
- 21 Cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1929.
- 22 Cf. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, op.cit., vol. I, p. 703; vol. II, p. 322.
- 23 Cf. P.T. Paffrath, *Zür Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften*, Padeborn, 1913, pp. 37, 37-39, 40.
- 24 Cf. E. Ciccotti, *Epitome storica dell'antichità* (Compendiu istoric al antichității), Messina, 1926, p. 49.

- 25 Este adevărat – într-o mare măsură – ceea ce spune Mereshkowsky (*Les Mystères de l'Orient*, op.cit., p. 274) și anume că «Egiptul ignoră „păcatul” și „căința”, dar Babilonia le cunoaște. Egiptul rămâne în picioare în fața lui Dumnezeu, dar Babilonia i se prosternază».
- 26 Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne*, op.cit., vol. I, p. 733; J.G. Frazer, *Atys et Osiris*, op.cit., p. 41: „Și la semînții din antichitate, cu toate că ajunseser să predominie patriarhalul, în problemele de descendență și de proprietate se pare că mai existau urmele unui sistem matriarhal cu relații sexuale mult mai libere, urme care au continuat să existe multă vreme și în domeniul religiei”.
- 27 Israel, la origine, n-a fost o rasă, ci un popor, un amestec etnic. Acesta reprezintă unul din cazurile tipice în care o tradiție a „creat” o rasă, mai ales în ceea ce privește spiritul.
- 28 Cf. L.F. Clauss, *Rasse und Seele*, München, 1936.
- 29 Profetii – *neblîn* – „sunt la origine niște obsedații, niște personaje care fie în virtutea unei predispoziții naturale fie prin folosirea unor mijloace artificiale... ajung într-o stare de exaltare care îi face să simtă că devin alte ființe, să se simtă stăpâniți și transportați de o putere mai presus de voința lor... Din acel moment nu mai sunt ei cei care vorbesc ci în ei vorbește duhul lui Dumnezeu care o dată ce a pus stăpânire pe ei vorbește prin gura lor” (J. Réville, *Le prophétisme hébreu*, Paris, 1906, pp. 5, 6). Din aceste motive profetii erau considerați de către casta sacerdotală tradițională drept niște nebuni; iar tipului profetului – *nabi* – se pare că i s-ar fi opus cel care la origini era cunoscut cu numele de *roeh* – tipul mai distinct și „olimpian” al prezicătorului.
- 30 Cf. T. Eritsch, *Handbuch der Judenfrage*, Leipzig, 1932, p. 469.
- 31 Cf. *Rig-Veda*, IV, 18; *Maitrâyani-samhitâ*, II, I, 12.
- 32 Cf. *Rig-Veda*, II, 12, 4; VIII, 13, 14; IV, 47, 204; III, 34, 9; I, 100, 18.
- 33 T. Segerstedt, *Les Asouras dans la religion védique*, în *Revue d'histoire des religions*, LVII, pp. 164 și urm.
- 34 *Rig-Veda*, IV, 30; I, 32, 4, 9.
- 35 Unele cercetări arheologice recente au scos la lumină vestigiile unei civilizații indo-preariene de tip asemănător civilizației sumeriene [cf. V. Papesso, *Inni del Rig-Veda* (Imnuri din Rig-Veda), op.cit., vol. I, p. 15], adică civilizația care a dat principalele elemente civilizațiilor ciclului mediteranean sud-oriental. În legătură cu elementul arian se poate spune că în India atributul folosit pentru divinitățile și pentru eroii care „salvau, mântuiau” era acela de *hari* și *harit*, termen care însemna fie „de aur” (a se vedea legătura cu ciclul primordial: cf. Apollo, Horus etc.) fie „blond”.
- 36 *Mahabharata*, Vanaparva, 11071 și urm.; *Vishnu-purana*, IV, 8.
- 37 *Vishnu-purana*, IV, 3.
- 38 H. Roth, în *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. I, pp. 81 și urm.
- 39 Cf. de ex., *Mahabharata* (Shanti-parva, 1800 și urm.); *Ramayana*, I, cap. 52. Este interesantă tradiția – rezultată dintr-o împletire de motive cunoscute deja – care se referă la o dinastie lunară care prin Soma este pusă în corelație cu casta sacerdotală și cu lumea telurico-vegetală. Această dinastie pune stăpânire pe ritul solar – *rajasurya* – devine violentă, încearcă s-o răpească pe femeia divină Târa și declanșează un război între zei și *asura* (*Vishnu-purana*, IV, 6).
- 40 *Rig-Veda*, I, 83, 5.
- 41 Cf. J. Evola, *La Yoga della Potenza* (Yoga Puterii), op.cit., introducere și *passim*.
- 42 Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, op.cit., *passim* și p. 19.
- 43 M. Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique hindoue*, Paris-București, 1936, care dezvoltă această teză în mod excesiv (tr. it.: *La Yoga – Yoga – Sansoni*, Firenze, 1982).
- 44 Cf. cântul din *Majjhimanikayo*, I, 1.
- 45 O prezentare sistematică – bazată, pe texte – a adevăratei doctrine a budismului de la origini, pusă în corelație și cu spațiul istoric, se face în cartea lui J. Evola, *La dottrina del risveglio* (Doctrina deșteptării), op.cit.
- 46 Cf. R. Otto, *Die Gnaedereligion Indiens und das Christentum*, Gotha, 1930. Aceeași involuție s-a înregistrat și în diferitele forme ale budismului o dată ce a devenit „religie”, de exemplu în amidism.
- 47 Cf. *Vendidad*, XIX, 2.
- 48 F. Cumont, *La fin du monde*, op.cit., p. 37.
- 49 F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, op.cit., pp. 134-135.
- 50 Dacă în ceea ce privește ritul funerar, iranicii nu practicau – ca alte popoare ariene nordice – incinerarea, acest lucru se datorează – așa cum a observat, pe bună dreptate, W. Ridgeway (*The Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, p. 544) – ideii potrivit căreia cadavrul ar fi putut pângări caracterul sacru al focului.

51 Cf. F. Cumont, *Les religions orientales*, op.cit., pp. XV, 160, 162.

9. Ciclul eroic-cereșc occidental

1 O împărțire în trei este descrisă și de Kretschmer, precum și de Günther, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, München, 1929, pp. 11-12.

2 Herodot (I, 56; VIII, 44) îi consideră drept pelasgi pe primii locuitori ionieni ai Atenei și numește limba lor „barbară”, adică neelenică.

3 Cf. W. Ridgeway, *The Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, vol. I, cap. IV, pp. 337-406; cap. V, pp. 407 și urm., 541 și *passim*. Această operă conține multe elemente de valoare în ceea ce privește separarea componentei nordice de cea pelasgică în ansamblul civilizației elenice, chiar dacă autorul analizează mai mult opoziția etnică și de civilizație în sens restrâns decât opoziția spirituală existentă între cele două componente.

4 Cf. de exemplu, Callimachos, *Zeus*, versul 9.

5 Cf., de exemplu, Herodot, II, 50. În legătură cu regele pelasg Minos există două tradiții: în una din ele apare ca un rege drept, un legislator divin (numele său nu este, după toate probabilitățile, lipsit de legătură etimologică cu acela de Manu hindus, cu acel Manes al vechilor egipteni, cu Manus al germanicilor și poate și cu acel Numa al latinilor); în cealaltă tradiție apare ca o putere violentă și demonică, stăpână a apelor (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, op.cit., vol. II, pp. 119-120). Tradiția referitoare la opoziția dintre ei și Minos se raportează, în mod esențial, la cel de al doilea din aspectele indicate.

6 Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 43: „Ginecrația este caracteristică a celorlalte popoare pe care Strabon (VII, 321; XII, 572) le prezintă drept barbare, așa ca primii locuitori preelenici ai Greciei și ai Asiei Mici și ale căror migrațiuni continue au marcat începutul istoriei antice așa cum valurile popoarelor nordice au marcat mai târziu începutul istoriei timpurilor noastre”. Iar Mosso (*Le origini della civiltà mediterranea/Originile civilizației mediteraneene/*, op.cit., p. 128) relevă faptul că preotesele din sarcofagul din Haghia Triada îndeplinesc funcțiile cele mai importante ale sacerdoțiului, în timp ce bărbații au un rol secundar și mai remarcă faptul că religia minoico-pelasgică a păstrat mult timp caracterul ei matriarhal și că condiția privilegiată a femeii nu numai în ritualuri dar și în viața socială (*Excursii în zona Mediterană*, op.cit., pp. 216, 221) este caracteristică în civilizația minoică și o apropie pe aceasta de civilizația etruscă.

Este interesant de remarcat aici faptul că Zeus olimpienul, după ce l-a învins pe Titanizi îi încheie pe aceștia în Tartar și în Erebus, care reprezintă nu numai locul în care este exilat „Atlas”, ci și sălașul necatei – una din ipostazele zeiței pelasge.

7 Cf. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (mai ales pp. 4-10 cuprinzând textul lui Isocrate, 120, 162 și urm.), text în care se găsec multe observații utile în legătură cu această opoziție dintre un ritual olimpien aheu și un altul tonic din ansamblul religiei grecești.

8 Cf. W. Ridgeway, *The Early Age of Greece*, op.cit., cap. VII, pp. 506 și urm., 521-525 etc., în care se poate în evidență opoziția dintre ritualurile de incinerare de origine ariană nordică și acelea de înmormântare de origine greco-pelasgică și în care se mai remarcă și ce s-a mai spus (cap. 6) și anume că această poziție reflectă două concepții diferite privind lumea cealaltă: o concepție cerească și alta telurică. Incinerarea cadavrelor cei care sau vor să îndeparteze în mod definitiv rămășițele psihice ale „mortilor”, înmaginate drept niste influențe malefice sau (într-o formă superioară) cei ce concep pentru sufletul „foului” un lăcaș cu totul desprins de pământ și în care se ajunge numai atunci când ultima legătură cu cei vii – reprezentată de cadavru – este ruptă, distrusă în chip de ultimă purificare (cf. și E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. I, pp. 27-33). Ritualul înmormântării exprimă, în linii mari, întoarcerea „pământului în pământ”, dependența de originile concepute din punct de vedere teluric. În perioada homerică acest al doilea ritual era necunoscut, așa cum necunoscută era și ideea unui „infern” cu caznele sale.

9 Herodot (II, 81) nu îl deosebește prea mult pe Orfeu de Bachus și dacă sunt relatate schimbările pe care Orfeu le-ar fi adus în ritualurile orgiace (cf. Diodor, III, 65), trebuie să ne gândim la o înlănzire în sens pitagoreic (Orfeu drept, cântăreț, ideea de armonie) care n-a fost în măsură să denatureze caracterul de bază al acelor ritualuri. După unii autori, Orfeu ar fi venit din Creta, adică dintr-un centru atlantico-pelasgic, iar alți autori, identificându-l pe Orfeu cu Pitagora, îl fac să coboare direct din atlantizi.

10 Cf. E. Rohde, *Psyche*, vol. I, p. 319.

11 Harrison (*Prolegomena to the Study*, op.cit., pp. 120, 162) vede în sărbătorile grecești în care predomină tema feminină (Thesmophoria, Arrephoria, Skiropophoria, Stenia etc.) – și este semnificativ faptul că primele, dedicate zeiței Demeter, potrivit lui Herodot, II, 171, ar fi fost introduse, și instruite

în legătură cu ele femeile pelasge, de către Danaide, variantele „amazoanelor“); așadar Harrison vede în aceste sărbători niște forme ale unor ritualuri magice de purificare proprii anticului cult ctonic. Acestea, de altfel, ar constitui germenele unui anumit aspect al Misterelor într-o perioadă mai nouă, lucru destul de verosimil. Conceptul de purificare și de ispășire, practic necunoscut în cultul olimpien, reprezintă o notă dominantă în stratul inferior. Apoi s-a înregistrat un fel de compromis și de ridicare în slavă: o dată ce s-a pierdut ideea aristocratică a divinității ca natură (s-a amintit aici faptul că „eroii“ aveau această însușire mai ales grație descendenței lor divine) această idee a fost înlocuită cu aceea de om muritor care aspiră la nemurire și atunci străvechiul motiv magico-exorcist al purificărilor și al ispășirilor a luat forma mistică de „purificare de moarte“ și, în sfârșit, a unei purificări și ispășiri morale; adică așa ca niște aspecte decadente ale Misterelor ce precedă creștinismul.

13 Bachofen (*Das Mutterrecht*, op.cit., pp. 247-249) a scos în evidență un lucru cât se poate de interesant și anume acela că tiranii populari își dobândesc puterea lor de la o femeie și se succed pe linie feminină. Aceasta este una din dovezile legăturii existente între democrație și ginecrație ce se poate întâlni și în ciclul regilor străini din cazul Romei.

14 Cf. A. Rosenberg, *Der Mythos des XX. Jahrhunderts*, op.cit., p. 57.

15 E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. II, p. 361.

16 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragrafele 149-150. Pentru a avea o idee despre elementele opuse în ansamblul pitagoreismului cf. J. Evola, *I versi d'oro pitagorei* (Cadentele de aur pitagoreice), Atanor, Roma, 1959.

17 După unii autori, Pitagora și-ar datora doctrina sa unei femei, Temistoclea (Diogene Laerțiu, *Vita Pythagorae*, V); el le încredințează femeilor misiunea de a propaga doctrina lui, recunoscându-le femeilor o mai mare predispoziție pentru cultul divin, iar comunitatea lui are niște forme care amintesc de matriarhat (*Vita, passim* și XXI, VIII). Pliniu (*Naturalis Historia*, XXXVI, 46) relevă faptul că discipolii lui Pitagora se întorseseră la ritualul ctonic al înhumării.

18 Cf. E. Rohde, *Psyche*, op.cit., vol. II, pp. 127-128. Dacă se ține seama de așa-zisa „dionisizare“ pe care a avut-o de suportat cultul lui Apollo din Delfi până la introducerea unui ritual antiolimpien de profeții efectuate de niște femei aflate în stare de extaz, de delir (cf. *Psyche*, p. 42), atunci tradițiile care tind să stabilească o legătură între pitagorism și cultul lui Apollo (Pitagora imaginat „drept cel ce călăuzește spre Pitia“, Pitagora identificat cu Apollo prin intermediul „coapsei sale de aur“ etc.) nu spun decât foarte puține lucruri împotriva celor spuse în cele de mai sus.

19 Valoarea de „pol“ din Delfi a fost percepută în mod obscur de către eleni, aceasta deoarece ei considerau orașul Delfi ca fiind acel *omphalos*, buricul, „centrul“ pământului și al lumii și în acele amficionii delfice au găsit elementul care i-a unit în mod sacru, dincolo de parțialitatea orașelor-stare.

20 Este semnificativ faptul că orașul Delfi al lui Apollo – centru tradițional al Eladei – nu a ezitat să abandoneze „cauza națională“ la contactul cu civilizațiile ce reprezentau același spirit încarnat de acest oraș; și aceste lucruri s-au întâmplat în sec. V în favoarea iraniților și la jumătatea sec. IV în favoarea macedonenilor. Iranicii au recunoscut ca fiind al lor pe zeul Apollo hiperboreanul după cum a fost cât se poate de frecventă în elenism asimilarea lui Apollo cu Mithra, așa cum au procedat iraniții asemuindu-l pe Ahura-Mazda lui Zeus, pe Verethraghna lui Hercule, pe Anahita zeiței Artemis și așa mai departe (cf. F. Cumont, *Textes et Monuments*, op.cit., vol. I, pp. 130 și urm.); fapt care reprezintă mai mult decât un „sincretism“.

21 A fost deja relevat faptul că în India o asemenea reacție s-a înregistrat o dată cu pragmatismul și cu realismul pe care budismul le-a opus speculației *brahmane* într-o perioadă care coincide cu cea a primilor filozofi greci.

22 Folosim acest termen în accepția dată de C. Michelstaedter [(*La Persuasione e la Rettorica* (Persuasiunea și Retică), Firenze, 1922 (Adelphi, Milano, 1988))] care a dat sensul decadentei conceptuale și a evadării filozofice socratice în ce privește doctrina „existenței“ căreia îi iau apărarea reprezentanții școlii eleeate.

23 Aulus Gellius, XVIII, 7, 3.

24 Această opoziție constituie teza centrală a operei *Die Sage von Tanquil* (Heidelberg, 1870) de J.J. Bachofen. În cele ce urmează vom relua diferitele idei ale lui Bachofen despre semnificația și menirea Romei în lumea occidentală, idei reluate și încorporate într-un cadru global cu caracter tradițional.

25 Cf. în legătură cu acestea F. Altheim-Trautmann, *Die dorische Wanderung in Italien*, Amsterdam, 1940 și A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome* (Paris, 1917), în care sunt adunate multe date ce pot fi folosite în legătură cu cele două componente – nordică și meridională – prezente în Roma antică și în legătură cu opoziția dintre elementele unei civilizații de tip cersesc și elementele unei civilizații de tip

ctonic.

26 Scrierea aparținând lui Bachofen, pe care am mai citat-o, semnaleză mai ales analogia cu civilizațiile Mediteranei orientale. Mosso (*Le origini della civiltà mediterranea/Originile civilizației mediteraneene/*, op.cit., p. 274) scoate în evidență o înrudire între civilizația egeeană (preelenică) și civilizația italică preromană.

27 Cf. A. Piganiol, *Essai*, op.cit., p. 105.

28 A. Piganiol, *Essai*, op.cit., pp. 110-111.

29 Interesantă este în acest sens relatarea lui Livius Titus (I, 34) care, în legătură cu sosirea lui Tanaquil, spune că femeile etrusce aveau în cult rolul unor preotesr, fapt, acesta, caracteristic civilizației pelasge.

30 J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, op.cit., pp. 225 și urm.; F. Artheim, *Römische Geschichte*, Frankfurt am Main, 1953.

31 Cf. E. Lattes, *Intorno alla preminenza delle donne nell'antichità* (Considerații în legătură cu supremația femeilor în antichitate), Roma, 1902, p. 529; J.J. Bachofen, *Die Sage*, pp. 282 și urm.; 73 și urm.

32 Cf. B. Nogara, *Gli Etruschi e la loro civiltà* (Etruscii și civilizația lor), Milano, 1933, pp. 90-92; F. Altheim, *Römische Geschichte*, op.cit., vol. I, pp. 19 și urm., vol. II, pp. 167 și urm.

33 Cf. A. Piganiol, *Essai*, op.cit., pp. 88-90, 133 și urm. Nu este lipsit de semnificație faptul că acea *gens* romană, cât se poate de credincioasă ritului înhumării, a fost aceea *gens* – familia – Cornelia, care avea drept cult al său caracteristic cultul zeiței Venus osce.

34 Cea mai veche rădăcină a cultului divinității Bona Dea, venerată mai întâi într-o castă de formă demetrică, datează din perioada decadentei romane în care cultul acestei zeițe a fost asociat cu un libertinaj fără de margini. În legătură cu zeita Vesta trebuie să remarcăm faptul că – așa cum demnitatea de matroană la Roma a fost respectată dar subordonată autorității acelor *patres* – tot așa și cultul dedicat acestei zeițe a fost supus mai întâi autorității lui *pontifex maximus* și mai apoi autorității împăratului. De altfel cultul oficial al focului pe vremea lui Romulus era încredințat unor preoți și nu a trecut în mâinile Vestalelor – preotesele zeiței Vesta – decât prin voința regelui, sabin și lunar, Numa. Iar împăratul Iulian (*Helios*, 155-a), i-a redat acestui cult caracterul lui solar.

35 Cf. Varro, V, 74. În acest caz, larii trebuie să fie înțeleși în ipostaza lor istorică. Ar fi interesant – dacă ar fi cazul aici – să se ia în considerare, în cultul funerar roman, amestecul elementului teluric – rămășiță etrusco-pelasgică – cu elementul „eroic” și patrician; după cum, fazele unui proces de purificare prin care larii și-au pierdut caracterul lor original preroman, teluric (lari – drept „fii” ai divinității Acca Larentia – echivalentă a divinității Bona Dea) și plebeu (o caracteristică a cultului larelor a fost aceea că în acest cult sclavii aveau un rol important, ba chiar adeseori sclavii erau aceia care oficiau acest cult) drept care larii au căpătat din ce în ce mai mult caracterul unor „spirite divine”, al unor „eroi”, al unor spirite care depășiseră condiția morții (cf. Varro, IX, 38, 61; VI, 2, 24; Augustin, *De Civitate Dei*, IX, 11).

36 A. Piganiol, *Essai*, op.cit., p. 111. Cf. H. Günther, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, op.cit., pp. 74 și urm.

37 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, op.cit., paragraf 67.

38 Tradiția clasică cea mai răspândită în epoca imperială a Romei le atribuie etruscilor o origine asiatică limitându-se la cuvintele lui Seneca: *Tuscos Asia sibi indicat*. După părerea unora, etruscii ar fi aparținut aceleiași seminiți numită a turșilor, adică a acelor popoare ale mării care se stabiliseră în niște insule sau regiuni ale Mediteranei orientale și care ar fi invadat Egiptul cam pe la sfârșitul celei de a XVIII-a dinastii. Părerea cea mai nouă și cea mai demnă de crezare este aceea care vede în etrusci rămășițele unei populații care a existat înaintea acelor nuclee italice și care ar fi putut veni din Nord, s-ar fi răspândit în Spania, de-a lungul țărmurilor mării Tirenienne, prin Asia Mică și până prin Caucaz (de la bacia până la lidieni și până la hitiți) – cf. B. Nogara (*Gli Etruschi/Etruscii/*, op.cit., pp. 34-38. Astfel că aceștia s-ar încadra în ciclul atlantico-pelasgic. Altheim (*Römische Geschichte*, op.cit.) și Mosso (*Excursii în zona Mediteranei*, op.cit., pp. 216-217) constată înrudită între civilizația etruscă și cea minoică nu numai în ceea ce privea rolul privilegiat al femeii în cult dar și afinitățile, evidente, cu arhitectura, cu artele, cu obiceiurile.

39 Cf. Diodor, I, 27. Cf. M. Pallottino, *Etruscologia*, Hoepli, Milano, 1942, pp. 175-181, 183-186 (Hoepli, Milano, 1984). Acest autor relevă – în afara „unui abandon”, a unei uitări de sine, a unei renunțări la activitatea spirituală față de divinitate” – mai relevă caracterul întunecat și pesimist al viziunii etrusce asupra lumii „celeilalte”, viziune care nu cunoaște niște perspective de nemurire, de supraviețuire divină nici măcar în ceea ce le privește pe personajele preamărite.

40 Cf. A. Gruenwedel, *Tusca*, Leipzig, 1922, ale cărui teze în acest sens depășesc întrucâtva măsura.

41 Cf. Censorino, XVII, 6. În ceea ce privește acel *pathos* din lumea cealaltă, G. De Sanctis (*Storia dei Romani*/Istoria romanilor), vol. I, p. 147 (La Nuova Italia, Firenze, 1980) dă drept caracteristică a sufletului etrusc „spaima de lumea cealaltă care se exprimă în niște reprezentări ce se aseamănă cu închipuirile macabre ale Evului Mediu în legătură cu niște demoni înspăimântători ca de ex. acel monstru oribil Tukulcha”.

42 Cf. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, vol. I, pp. 72, 77.

43 Cf. Cicero, *De Divinatione*, III, 23 [tr. it.: *Della divinazione* (Despre divinație), Garzanti, Milano, 1988]; Ovidiu, *Metamorfozele*, XV, 553.

44 În lucrarea citată (p. 124) Piganiol relevă că în cadrul metodelor divinației romane ar fi existat o opoziție: și anume ritualului uranic/eresc și patrician al augurilor i se opunea cel ctonic al haruspiciilor etrusci.

45 Cf. M. Michelet, *Histoire*, op. cit., p. 114.

46 Varro, VII, 8.

47 Cf. H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford, 1947.

48 Livius Titus, XXII, 22, 6. Acea *fides* reprezintă – în diferitele sale forme. *Fides Romana*, *Fides Publica* etc. – una dintre cele mai vechi divinități ale Romei.

49 Aici magia este înțeleasă în sens superior – cf. I, 7 – și se referă la religia oficială romană care se voia a fi un pur „formalism” sărac în sentiment religios atunci când exprima străvechea lege a acțiunii pure. Persecuția romană la adresa magiei și astrologiei nu a fost îndreptată decât asupra formelor inferioare ale acestora, forme care erau adeseori superstițioase și șarlatanești. În realitate, atitudinea magică înțeleasă ca una de comandă și de acțiune asupra puterilor invizibile prin intermediul determinismului ritualului constituie esența primei religii romane și a concepției romane despre elementul sacru (cf. V. Macchioro, *Roma capta*, op. cit., pp. 29 și urm., 246 și urm.). Și mai târziu, chiar dacă romanul a încercat o aversiune față de magia populară și superstițioasă, a continuat să țină la mare preț cultul patrician și cultul magilor pătruns de demnitate și de puritate ascetică.

50 Cf. F. Cumont, *Les religions orientales*, op. cit., p. 30.

51 Plutarh, *Pirro* (Pirus), XIX, 5. Și în episodul invaziei din Gallia înfățișarea bătrânilor este descrisă ca fiind una „mai mult decât omenească”, una „cât se poate de apropiată de cea a zeilor” – „*praeter ornatum habitum que humano augustiorem, maiestate etiam... simillimos diis*” [„quasi uguali ad altrettante divinità... non solo per l'abbigliamento e per l'aspetto, superiore per importanza a quello umano, ma anche per la loro maestà” (erau aidoma unor divinități... nu numai în privința veșmintelor ci și în privința chipului, mai presus, prin măreția lui, de strălucirea unui chip omeneșc] (Livius Titus, V, 41).

52 În tradițiile clasice se credea că aceleia pe capul căruia se așezase vulturul i-ar fi fost hărăzite de Zeus alte destine sau regalitatea și că apariția vulturului ar fi fost un semn de biruință; simbol atât de universal încât și aztecii și-au reprezentat vulturul ca pe o pasăre care să le arate locul în care să-și înalțe capitala noului imperiu. Iar acel *ba*, conceput drept partea ființei omenești sortită existenței veșnice cerești în ipostazele de glorie, în hieroglifele egiptene este reprezentat adesea în chip de șoim – echivalentul egiptean al vulturului. În ritual, sufletul transformat în șoim îi înfricoșează pe zei și în legătură cu aceasta se poate cita formula: „Mi-am luat zborul aidoma șoimului divin și Horus m-a făcut părtaș la spiritul lui pentru a mă întruchipa în ceea ce pe lumea cealaltă îi corespunde lui Osiris” (*Book of the Dead*, op. cit., LXXVIII, 1-4, 46). În *Rig-Veda* (IV, 18, 13; IV, 27, 2) vulturul îi duce lui Indra băutura mistică ce-l va face să devină mai-marele zeilor situându-se deasupra tuturor forțelor subpământene feminine. Din punct de vedere doctrinar la un asemenea context ar putea fi raportat sensul ascuns al apoteozei imperiale romane – *consecratio* – în care zborul vulturului de la rug însemna că sufletul mortului avea să devină zeu.

53 Plinius spune că: „*Saturnia ubi nunc Roma est*”. Iar Vergiliu (*Eneida*, 357-358) spune: „*Hanc Janus pater, hanc Saturnus condidit arcem: Janiculum huic, illi fuerat Saturnia nomen*” [„Questa rocca la fondò il padre Giano, quella Saturno; questa era stata chiamata Gianicolo, quella Saturnia” (Această cetate a fost înălțată de tatăl Ianus, iar cealaltă de Saturn; acesteia i s-a dat numele de Gianicolo, iar celeilalte de Saturnia)]. Diodor (II, 1). Cf. G. Sergi, *Da Albalonga a Roma* (De la Alba Longa la Roma), Torino, 1934, pp. 135-136.

54 Set – care este fratele lui Osiris și care-l ucide pe acesta din urmă – se mai numește și Tifon, iar Plutarh (*Despre Isis și Osiris*, XLIX) relatează că: „Se dă lui Tifon numele de Set care înseamnă violență, putere, nestăpânire a sentimentelor”. Set este asociat cu dușmanii principiului solar, Ra, numiți *mesu-betesh*, adică „fiii revoltei neputincioase”.

55 După părerea lui Piganiol (*Essai*, op. cit., p. 15) duelul dintre Hercule și Cacus ar putea fi o transcriere legendară a luptei dintre o seminție ariană sau asemănătoare arienilor, care luptă s-a sfârșit

cu victoria unei seminții indigene de tip pelasgic.

56 Cf. Macrobiu, *Saturnalia*, I, 12, 27.

57 Dio Cassius, XLIII, 45.

58 După Numa Pompilius, noțiunii de rege (noțiune care la origine era mai presus de flămîni – care reprezentau corespondentul, chiar și fonetic, al brahmanilor), așadar noțiunii de rege i se opunea cea de *rex sacrorum*, care – așa cum s-a remarcat, pe bună dreptate (A. Piganiol, *Essai*, op.cit., p. 257) – deși în mod obișnuit era considerat un sacerdot al ritului patrician era mai curând o expresie a ritualului plebeu, adică un intermediar între popor și marea zeiță a plebeilor – Luna – care intermediar nu posedă acea *spectio* – apanaj al patricienilor – și care, potrivit ritualului era considerat din punct de vedere ginecocratic ca fiind inferior Vestalelor.

59 În ceea ce privește legăturile existente între figurile feminine și regii din dinastia străină putem apela din nou la lucrarea lui Bachofen. Vom adăuga aici faptul că numele de Servius Tullus desemna la origini un fiu al păturii sclavilor, așa cum numele lui Brutus (primul tribun al păturii plebeilor – Iulius Brutus – și care nu prea intrase în grații după primul an) era dat sclavilor răzvrățiți din neamul pelasgilor (cf. M. Michelet, *Histoire*, op.cit., pp. 106-107). La fel de semnificativă este tema telurică scoasă în evidență (în ceea ce privește elementul plebeu) de către tradiție, potrivit căreia oracolul prezisese că avea să domnească cel ce-și va fi sărutat mama, iar Brutus se aplecase să sărute Pământul – imaginat drept Mamă a oamenilor; iar drept fii ai Pământului erau considerați – așa cum s-a mai spus – atât plebeii cât și Lucumonii etrusci. Și nu este, oare, un lucru ciudat faptul că ucigașul lui Cezar poartă tocmai numele unor sclavi răzvrățiți, Brutus, și că acest nume este acela al primului uzurpator al autorității la Roma?

60 Piganiol (*Essai*, op.cit., pp. 119, 259) relevă, în mod just, faptul că în lupta Romei cu Vejo mai mai că s-a personificat lupta lui Apollo cu Zeița; și o semnificație asemănătoare pare să se vadă și la Livius Titus (V, 23, 5-8) care relatează faptul că învingătorul de la Vejo, Camillo dobândise cu acea ocazie calitatea de zeu solar.

61 În faptul că Roma, urmând preceptele Cărilor Sibiline, a adoptat-o pe Marea Zeiță frigană (iar o altă zeiță asiatică, Afrodita din Erix – zeiță, printre altele, și a prostituției – fusese impusă Romei de către Cățile amintite mai sus după înfrângerea de la lacul Trasimeno) pentru a înlesni obținerea victoriei împotriva lui Hannibal, așadar în acest fapt lui Bachofen (*Die Sage von Tanaquil*, p. XXXVI) i se pare că recunoaște „orașul având origini afroditice care mai-mai că se teme pentru că a neglijat-o atâta vreme pe Mama și că i s-a dedicat în schimb cu trup și suflet principiului viril al aceluși Imperium”. Fapt în care ar putea exista ceva verosimil. Pe de altă parte, am putea aminti faptul că în concepția romanilor un război nu putea fi câștigat decât dacă se invocau zeitățile dușmanului determinându-le să nu-l mai protejeze pe acesta; iar Marea Zeiță frigană nu este decât o copie a zeiței Tanit punice. De altfel cultul dedicat acelei Zeițe nu a făcut parte în mod efectiv din cultele romanității decât mai târziu, ci a găsit adepți doar în rândurile plebeilor.

62 Cf. M. Michelet, *Histoire*, op.cit., vol. I, p. 148

63 Cf. de ex. Plutarh, *Symposiaca*, VIII, 7, 1-2.

64 Cf. J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, op.cit., p. XXXIX.

65 Este interesantă informația (Dio Cassius, L, 5) potrivit căreia Cleopatra și-ar fi luat numele de Isis, iar Antoniu pe cel de Dionysos, reproducând ei în acest fel cele două tipuri complementare ale unei civilizații de tip „afroditic”.

66 Suetoniu, *Caesar*, 6.

67 Cuvinte datorate lui Rutilio Namaziano, *De ređitu suo*, I, 49; I, 50; I, 62-65 [tr.it.L *De ređitu* (Întoarcerea), Sansoni, Firenze, 1975].

68 Vergiliu, *Ecloga*, VI, 5-10, 15-18. Printre aceste cuvinte profetice ale lui Vergiliu se află și referirea la moartea șarpelui (IV, 24) și referirea la un grup de eroi care vor repeta acțiunea simbolică a corăbiei Argo, precum și la un nou Ahile care va repeta războiul, la fel de simbolic, purtat de ahei împotriva Troiei (IV, 33-36).

69 Cuvintele îi aparțin lui Lactantiu, *Institutiones*, VII, 25, 6. Cf. Tertulian, *Ad Scapulam*, II.

o. *Sincopa tradiției occidentale*

Cf. E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hamburg, 1948.

Astfel, în comparație cu ebraismul ortodox, pentru creștinismul de la origini se poate revendica cel mult un caracter mistic pe aceeași linie a profetiei, dar în nici un caz un caracter inițiativ, așa cum ar vrea Schuon (*De l'unité transcendante des religions*, Paris, 1937 [tr.it.: *Dell'unità trascendente delle religioni*

(Despre unitatea transcendentă a religiilor), Laterza, Bari, 1949, cap. 9; capitol înlocuit în edițiile franceze următoare ale operei – și deci și în traduceri italiene – cu titlul *Unità transcendentale delle religioni* (Unitatea transcendentă a religiilor), Edizioni Mediterranee, Roma, 1997 – N.R.], care autor (Schuon) se bazează pe niște elemente sporadice prezente mai ales în Biserica Orientală. Nu ar trebui apoi să se uite faptul că dacă creștinismul și-a însușit străvechea tradiție ebraică, ebraismul ortodox a continuat ca o direcție independentă – fără a recunoaște creștinismul – prin *Talmud*, iar *Kabbala* a reprezentat o doctrină inițiativă pe care creștinismului nu i-a fost dat s-o aibă. Așa se face că mai târziu și-a făcut simțită prezența peste tot în Occident un adevărat ezoterism și acest lucru s-a întâmplat în afara creștinismului, cu ajutorul unor curente noncreștine, precum *Kabbala* ebraică, ermetismul sau a unor curente având o origine nordică îndepărtată.

3 Cf. L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925.

4 Este la fel de semnificativ faptul că, după părerea multor teologi catolici, orice semn de predestinare și de alegere este îndoielnic și numai semnul dat de devoțiunea pentru Fecioara Maria este cel sigur, iar „adevăratul slujitor al Mariei” va avea parte de o viață veșnică. În legătură cu toate acestea cf., de ex., J. Berthier, *Sommario di teologia dogmatica e morale* (Compendiu de teologie dogmatică și morală), Torino, 1933, paragrafele 1791-1792.

5 Ierolamus (*Epistola ad Paulinum*, 49) putea să scoată în evidență în mod semnificativ faptul că orașul Betleem „a fost o vreme umbrat de pădurea lui Tammuz-Adonis, iar în peștera în care plânge pruncul Iisus era plâns odinioară preferatul zeiței Venus”. Cf. și A. Drews, *Mariemythen* (Jena, 1928) în ceea ce privește corelația generală a imaginii Mariei cu aceea a zeitelor care existau mai înainte în ciclul meridional. În ceea ce privește elementul feminin în creștinism, J. de Maistre (*Les Soirées*, op.cit., apendice, II, pp. 323-324) relevă următoarele: „Observăm că mântuirea (*salut*) începe prin intermediul unei femei anunțată încă de la origini. În întreaga istorie evanghelică femeile au un rol cât se poate de important. Și în toate cuceririle celebre ale creștinismului (așa ca în cea a răspândirii religiei dionisiace) fie în cazul indivizilor fie în cel al națiunilor apare întotdeauna imaginea unei femei”.

6 În Roma precreștină Cărțile Sibiline, care introduseseră cultul Marii Zeite, introduseseră totodată și acea *supplicatio*, adică ritualul de umilnță în fața unei statui divine căreia i se îmbrățișau genunchii și i se sărutau mâinile și picioarele.

7 *De anathematis vinculo*, 18.

8 *De reditu suo*, I, 395-398; I, 525-526.

9 Cf. și R. Guénon, *Seth*, op.cit., p. 593. În *Rig-Veda* măgarului i se spunea adesea *rāsaba*, cuvânt în care rāsa cuprinde ideea de tumult, gălăgie și chiar și cea de ebrietate. În mit, Apollo preschimbă urechile regelui Midas în niște urechi de măgar pentru că regele preferase muzicii zeului hiperborean pe cea a lui Pan, pentru că preferase cultul panteist-dionisiac celui hiperborean; iar uciderea măgarilor era jertfa care îi plăcea cel mai mult lui Apollo la hiperboreeni (cf. *Pindar*, *Piticile*, X, 33-56). Tifon-Set (care-i corespunde balaurului Piton, vrăjmașul lui Apollo), învins de Horus, fuge în deșert călare pe un măgar (cf. Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, XXIX, XXXII) iar Apep, șarpele – personificarea principiului întunericului – este reprezentat adeseori în corelație cu un măgar sau călare pe un măgar (cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead* op.cit., p. 248). Și Dionysos ar fi ajuns la Teba călare pe un măgar. De altfel este interesant de remarcat – ca ceva care s-a păstrat în mod tainic – faptul că în unele serbări medievale în care figurau și Fecioara cu pruncul, călare pe măgarul condus de Iosif, onorurile principale i se dădeau măgarului.

11. Strămutarea Imperiului. Evul Mediu ghibelin

1 Originea celei mai mari părți a dificultăților și a aporiilor prezentate de filozofia și de teologia catolică – mai ales de către scolastică și de către tomism – se află în mod esențial în faptul de a nu se putea reduce totul la spiritul elementelor absorbite de platonism și de aristotelism în comparație cu spiritul altor elemente creștine și ebraice. Cf. L. Rougier, *La scolastique et le tomisme*, Paris, 1930.

2 A. Dempf, *Sacrum Imperium*, tr.it.: Messina-Milano, 1933, p. 87. N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 527, relevă în mod just că dacă un Pepin, un Carol cel Mare și un Ludovic cel Pios au jurat „să apere” Biserica, „nu trebuie să ne înșelăm în ceea ce privește sensul acestei expresii, deoarece aceasta avea pe atunci un sens cu totul diferit de cel din zilele noastre. A avea Biserica sub protecția ta sau *mainbour* însemna, potrivit limbii și ideilor acelor vremuri, să-ți fi exercitat autoritatea asupra Bisericii și a-i fi acordat și protecție în același timp. Ceea ce se numea protecție, apărare sau *mainbour* reprezenta un adevărat contract care implica

dependența celui protejat. Acest protejat era supus tuturor obligațiilor pe care limba acelor timpuri le unea într-un singur cuvânt și anume acela de fidelitate, drept care protejatul trebuia să se lege prin jurământ de credință față de principe". Iar Carol cel Mare atunci când revendica pentru sine protejarea Bisericii, revendica o dată cu aceasta și autoritatea și datoria de a „întări pe dinăuntru intru adevărata credință” (p. 309)

3 Cf. H. Bourgeois, *L'Etat et le régime politique de la société carolingienne à la fin du IX siècle*. Paris, 1885, pp. 301-308; A Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno sino al Concordato di Worms* (Statul și Biserica potrivit scrierilor politice de la Carol cel Mare și până la Concordatul de la Worms), Modena, 1901, pp. 24-33, 101-104.

4 Dat fiind caracterul fragmentar al structurii *Eddelor* nu este ușor să te orientezi în acestea, afară numai dacă nu ești pregătit în mod adecvat. Astfel că avem de a face adeseori cu un Muspelsheim mutat în alt loc, deci care nu mai este localizat în Nord, și care corespunde locurilor nordice mai mult prin trăsături caracteristice decât prin topografie și că în Nord a fost plasat acel Niflheim împreună cu giganții gerului. Dimpotrivă când la acel Muspelsheim au fost raportate puterile Sudului, acel Muspelsheim nu a întârziat să se transforme în elementul opus dobândind o valoare negativă, devenind, adică, sălaşul lui Surtr, adică a „Celui Negru”, care-i va lua cu sine pe zei și va pune capăt unui ciclu; iar fiii lui Muspel sunt tocmai niște entități potrivnice olimpienilor care vor face să se surpe podul ce unește pământul cu cerul (cf. *Gylfaginning*, 4, 5, 13, 51; *Völuspá*, 50, 51; W. Golther, *Handbuch*, op.cit., p. 540).

5 Putem aminti aici faptul că în numele de Irlanda și de Groenlanda (*Grünes-Land* = pământul verde) se păstrează ideea de „verde” precum și faptul că Groenlanda pare să fi fost acoperită – până pe vremea lui Procopiu – de o vegetație bogată.

6 Probabil că în legătură cu aceasta atât Nibelungii cât și giganții sunt reprezentați drept niște făuritori ai unor obiecte și arme magice care vor fi folosite mai apoi de divinitățile Asen sau de eroi – obiecte-arme cum ar fi ciocanul-fulger al lui Thor, inelul de aur și coiful magic al lui Sigurd. O saga destul de complexă relatează despre liantul pe care l-au reprezentat aceste elemente, care liant a fost folosit de divinitățile Asen la reconstruirea cetății Asgard și care liant este în măsură să stăvilească drumul „naturilor elementare” (*Gylfaginning*, 42).

7 Potrivit concepției nordico-germanice de la origini, în afară de eroii aleși de Walkyrii se bucură de nemurirea divină numai nobilii, dată fiind originea lor nonumană; și după cât se pare, ritualul incinerării a fost folosit numai în cazul eroilor și nobililor. În orice caz, în tradiția nordică, numai acest ritual prescris de Odin, era în măsură să deschidă porțile Walhalei, în timp ce aceluia care erau îngropați (ritul meridional) le era sortit, după cum se credea, să rămână robii pământului.

8 *Gylfaginning*, 3.

9 Cf. W. Golther, *Handbuch*, op.cit., pp. 211-213.

10 Această dublă influență își află o expresie tipică în *Heliand*. Aici pe de o parte este prezentat un Hristos cu trăsături caracteristice războinice și prea puțin evanghelice; pe de altă parte, avem de a face cu depășirea acelei noțiuni întunecate a destinului – *Wurd* – care în perioada germanică târzie căpătase o asemenea importanță încât se credea că avea putere chiar asupra forțelor divine. În *Heliand* Hristos se află la originea acelei *Wurd* și această putere se încarnează în el și devine „puterea magnifică a lui Dumnezeu”.

11 Tacit, *Germania*, XIV.

12 Cf. A. de Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races*, op.cit., pp. 163, 170; M. Guizot, *Essais sur l'Histoire de France*, op.cit., pp. 86, 201; O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, op.cit., pp. 13, 29, 105, 111 etc.

13 Cf. O. Gierke, *Rechtsgeschichte*, op.cit., pp. 89, 105.

14 Cf. M. Guizot, *Essais*, op.cit., pp. 261-262, 306-307, 308-311.

15 Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, op.cit., p. 143; F. Kern, *Der rex et sacerdos im Bilde (Forschungen und Versuche des Mittelalters und der Neuzeit)*, Jena, 1913).

16 A fost relevat, și pe bună dreptate (cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, op.cit., p. 186) faptul că nici un monarh din Evul Mediu – oricât de puternic și de măret ar fi fost el – nu a fost în stare să officieze, așa cum o făceau vechii regi divini, ceremonia ritului și cea a jertfei, care a trecut mai apoi în sarcina clerului. Oricât de departe au mers cei din familia Hohenstaufen în revendicarea caracterului supranatural al Imperiului, ei n-au reușit să-l reintegreze pe reprezentantul acestuia în funcția primordială de *rex sacrorum*, în timp ce șeful Bisericii și-a însușit titlul de *pontifex maximus* propriu împăraților romani. În doctrina ghibelină a lui Hugo de Fleury prioritatea, chiar dacă era sacrală, a Imperiului era limitată la „*ordo*” – adică la structura exterioară a creștinismului – și era exclusă din acea *dignitas* care i s-ar fi cuvenit Bisericii.

17 Cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, op.cit., pp. 523, text în care se vorbește despre „sângele imperial”, cu referire la familia Hohenstaufen: «Acest sânge are un har deosebit dat fiind că celor ce se nasc din el „le este dat să pătrundă în tainele împărăției lui Dumnezeu... pe care ceilalți oameni le pot contempla doar prin imagini...” Este vorba despre familia divină a Cezarilor romani care reapare o dată cu Hohenstaufen-ii, „familia divină a zeilor Augusti a căror stea strălucește mereu” și care familie, începând cu Enea, tatăl poporului roman și continuând cu Cezar ajunge până la Frederic și la urmașii lui în filiație directă. De aceea membrii acestei case imperiale se numesc divini. Și nu numai strămoșii lor morți care au stat pe tronul imperial au fost numiți divini, ci și, în general, toți cei care au aparținut familiei imperiale a Hohenstaufenilor... Astfel că rând pe rând apare drept divină nu numai funcția imperială ca atare, așa cum a fost ea încă de pe vremea lui Barbarossa și nici persoana lui Frederic, dar și sângele Hohenstaufenilor a fost prin sine însuși împărătesc și divin. Dacă domnia Hohenstaufenilor ar fi durat încă o jumătate de secol, dacă ar fi venit mult așteptatul Frederic III, cel anunțat de Sibile, Occidentul l-ar fi revăzut pe „divinul August” cum trece prin porțile Romei și ar fi ars tămâie pe altare în fața statuii sale. O dată cu familia Hohenstaufen a apărut pentru ultima dată în Occident o „stirpe divină”».

18 Cf. R. Coudenhove-Kalergi, *Held oder Heiliger*, Wien, 1927, pp. 68-69.

19 Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal* (Misterul Graalului), op.cit., *passim*. Dacă „regalitatea Graalului” poate avea valoarea simbolului central al tradiției secrete ghibeline, atunci din genealogia simbolică dată de Wolfram von Eschenbach rezultă legătura acestei tradiții cu ideea de „Rege al Lumii” și cu aspectul antiguelfic al Cruciadelor. Această genealogie pune în corelație regii Graalului cu „Preotul Gianni” (care este una din reprezentările medievale ale „Regelui Lumii”) și cu Cavalerul Lebedei, care a avut și el – așa cum se va vedea în cele ce urmează – o legătură simbolică cu conducătorii Cruciadelor ca de pildă Godefroi de Bouillon.

20 Cf. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medioevo* (Roma în amintirea și în închipuirile Evului Mediu), op.cit., vol. II, pp. 500-503.

21 Cf. E. Gebhart, *L'Italia mistica* (Italia mistică), Laterza, Bari, 1934, p. 117 (Laterza, Bari, 1983).

22 E. Gebhart, *L'Italia mistica*, op.cit., p. 115.

23 Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, op.cit., p. 93.

24 Cf. *La Chanson du Chevalier au Cygne et Godefroi de Bouillon*, ed. Hippeau, Paris, 1874-7. În persoana Cavalerului Lebedei – al cărui loc de baștină este sălașul ceresc – și care se sustrage iubirii Elsei avem de a face cu tema antiginecocratică proprie ciclurilor eroice, temă întâlnită în mitul lui Hercule, al lui Enea, al lui Ghilgames, al lui Rostam etc.

12. Declinul ecumenei medievale. Națiunile

1 Cf. J. Reyor, *Le Saint-Empire et l'Imperator rosicrucien*, în *Le Voile d'Issis*, nr. 179, p. 197.

2 R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op.cit., p. 111.

3 În Europa, primii care au afirmat faptul că regele, cărmuitorul Statului național, își trage originea direct de la Dumnezeu și „domnește în chip de împărat” au fost juriștii francezi.

4 R. Guénon, *Autorité spirituelle*, op.cit., p. 111.

5 R. Guénon, *Autorité spirituelle*, op.cit., p. 112 și urm.

6 R. Guénon, *Autorité spirituelle*, op.cit. La modul opus, dat fiind faptul că popoarele germanice, în ciuda Reformei, au păstrat mai mult decât altele, structurile feudale, aceste popoare au fost ultimele care au încarnat – până la războiul din 1914-1918 – o idee superioară opusă celei a naționalismelor și a democrațiilor mondiale.

7 *Infernul*, XVI, 73.

8 Cf. E. Flori, *Dell'idea imperiale di Dante* (Despre ideea de imperiu la Dante), Bologna, fără dată, pp. 38, 86-87.

9 Dante nu a ezitat a învinuiască aberația naționalistă ce se afla la începuturile sale acuzând în mod deosebit Casa regală franceză și susținând dreptul împăratului. Prin referirea la Henric VII el a înțeles că Italia, de exemplu, care făcuse să se răspândească în lume civilizația sa, trebuia să dispară din Imperiu, pentru că Imperiul și universalitatea și orice forță potrivnică nu puteau reprezenta altceva – potrivit noului principiu al „orașelor” și al patriilor – decât o piedică în calea „domniei justiției” (cf. E. Flori, *Despre ideea de imperiu*, op.cit., pp. 101, 71).

10 Acestea sunt niște expresii ce aparțin Marelui Poet. Interesant este faptul că lupta lui Barbarossa împotriva Comunelor a fost legată de simbolistica lui Hercule – eroul aliat cu puterile olimpiene în lupta împotriva forțelor haosului.

11 De *vulgari eloquentia*, I, 12. F. Schuon a vorbit – și pe bună dreptate – în legătură cu Renașterea, despre o atitudine de „cezarism așifată de burghezi și de bancheri” (*Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1953, p. 48) la care trebuie să se adauge acei tipi obscuri de „condotieri”, de căpetenii ai unor mercenari care se considerau stăpâni.

12 În legătură cu acestea cf. C. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg, 1938.

13 Cf. J. Evola, *Misterul Graahului*, op.cit., paragraf 29 – mai ales în ceea ce privește nașterea și semnificația masoneriei moderne și a iluminismului ca exemplu al acestei inversiuni.

14 Cf. B. Kugler, *Storia delle Crociate* (Istoria Cruciadelor), tr.it. Milano, 1887, p. 538; F. Kampees, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896. Din contextul diferitelor forme ale celei de a doua legende transpare ideea potrivit căreia o victorie este cu puțință, dar nu și sigură, iar în unele forme ale acestei saga – care sunt influențate, probabil, de tema aceluia *ragna-rök* al Eddelor – ultimul împărat nu poate face față forțelor epocii-celei-de-pe-urmă, drept care moare după ce și-a atârnat în Copacul Uscat sceptrul, coroana și scutul.

13. Irealismul și individualismul

1 Firește că această lipsă de înțelegere nu era mai mică nici în cazul reprezentanților catolicismului, drept care Paracelsus era îndreptățit să spună: „Ce vrea să mai însemne toată această zarvă care se face, ca într-o bacanală, pe seama scrierilor lui Luther și Zwingli? Dacă ar trebui să încep să scriu i-aș trimite pe toți la școală și pe ei și pe Papă”.

2 Aceasta este deosebirea fundamentală dintre budism și protestantism care-i conferă primului un caracter pozitiv, iar celui de al doilea un caracter negativ. Amândouă curente pleacă de la niște premise pesimiste, iar cea *concupiscentia invincibilis* a lui Luther îi corespunde într-un anumit fel „setei de viață” budiste și amândouă curente se revoltă împotriva autorității unei caste sacerdotale decăzute. Dar budismul a arătat o cale prin aceea că a creat un sistem sever de asceză și de depășire de sine, în timp ce protestantismul a negat până și formele elementare de asceză proprii tradiției catolice.

3 de Maistre (*Du pape*, Lyon, 1819, concluzii, V [tr.it., *Papa*, BUR, Milano, 1995] relevă în mod just faptul că prin însăși ideea de a susține o dogmă se spune că nu există nici o rațiune pentru a susține cea dogmă; pentru că protestantismul, în chip de dogmă travestită, susține ideea că Dumnezeu nu i-ar fi dat nici unui om anume și nici unei Biserici anume infailibilitatea. În Islam infailibilitatea – *ismah* – este considerată un lucru firesc nu numai în cazul individului, ci și în cazul tuturor celor ce propovăduiesc în mod legitim acea *ta'wil*, adică învățătura ezoterică.

4 De altfel, trebuie să remarcăm faptul că în cadrul catolicismului, dintr-o confuzie între ceea ce este propriu ascezei și ceea ce este propriu sacerdoțiului, clerul nu a constituit niciodată o castă propriu-zisă. O dată ce a fost stabilit principiul celibatului, prin acest lucru a fost exclusă posibilitatea de a se uni puterile acelea profunde ale unui sânge ferit de orice amestec cu o sursă având diferite influențe spirituale. Așadar clerul în raport cu clasa nobiliară a fost marcat mereu de cea promiscuitate primitivă, a reprezentat o clasă alcătuită din toate straturile sociale, drept care a fost lipsită de o bază „organică”, adică biologică ereditară, lucru datorat tocmai acelor influențe.

5 După părerea lui G. Durand (*Science de l'homme et Tradition*, Albin Michel, Paris, 1979) agresivitatea raționalistă începe prin adoptarea modelului lui Averroes (Ibn Roșd) în acel secol al XIII-lea în care în mod nu întâmplător avea să aibă loc genocidul catarilor (N.R.).

6 Idealismul critic – sau, așa cum i se spune acestuia într-un jargon universitar, „gnoseologic” – a pretins să fi conștiința oricărui alt sistem filozofic; și avea dreptate. În general, irealismul filozofiei este acela care dobândește conștiința de sine în sistemul în care elementul real devine identic cu cel „rațional”, lumea – „conceptului” de lume și „Eul” – „ideii” de Eu. În ceea ce privește „locul” acestor forme filozofice, cf. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (Fenomenologia Individizibilului absolut), op.cit., *passim*.

7 În Evul Mediu s-a înregistrat o reluare a științelor tradiționale și însăși viziunea asupra naturii – pe care scolastica a creat-o îndeosebi pe baza aristotelismului – deși era închisată într-un mecanism conceptual, și-a menținut cu fermitate punctul de vedere privind calitatea acelor *virtutes* creatoare de formă.

8 Aceste observații îi aparțin lui J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Lyon, 1860, pp. 5, 8. [tr.it.: *Considerazioni sulla Francia* (Considerații despre Franța), Editori Riuniti, Roma, 1985].

9 J. Benda, *La Trahison des Clercs*, Paris, 1928 [tr.it.: *Il tradimento dei chierici* (Trădarea clericilor),

Einaudi, Torino, 1976].

10 Cf. A. Tilgher, *J. Benda e il problema del tradimento dei chierici* (J. Benda și problema trădării clericilor), Roma, 1930. În ceea ce privește fenomenul despre care se vorbește și anume „trădarea clericilor” – așa cum o concepe Benda – nu este decât un caz particular. Tipul de *clerc* – ca simplu literat, filozof sau moralist (și Benda se oprește la acest nivel) reprezintă deja tipul unui „cleric trădător”.

11 În tradiția din Extremul Orient Mengzi (Mencio), III, 12] se află niște indicații privind acest proces în care individualismul deschide calea unui fenomen obsesiv făcând ca aptitudinile superioare ale omului să intre în stăpânirea celor subpersonale și iraționale. Considerând ca un dat inițial că „spirit vital” exprimă aici elementul subpersonal „viață” citim că: „Dacă inteligența se lasă în voia acțiunii sale individuale, atunci această inteligență devine sclava spiritului vital; și dacă spiritul vital se lasă în voia acțiunii sale individuale atunci el întunecă inteligența”. Și există și aici tema „trădării clericilor” în aforismul (IV, 9) potrivit căruia în timp ce în cazul oamenilor superiori din vechime orice vină era evidentă precum o eclipsă de soare, „oamenii superiori din zilele noastre nu numai că continuă să urmeze calea cea rea dar vor să și justifice acest lucru.”

12 Cf. J. Evola, *L'arco e la clava* (Arcul și măciuca), op.cit., cap. I.

13 În ceea ce privește sensul „spiritualismului” vremurilor mai noi cf. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (Masca și chipul adevărat al spiritualismului contemporan) (1932), Edizioni Mediterranee, Roma, 1972; și, mai ales, *Cavalcare la Tigre* (Călare pe Tigrul), op.cit., ultimul capitol.

14. Decăderea castelor

1 Ideea decăderii castelor pe care am tratat-o în pamfletul nostru *Imperialismo pagano* (Imperialismul păgân), Atanor, Todi-Roma, 1928) a fost precizată de V. Vezzani și mai apoi de R. Guénon (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929); în sfârșit, această idee a fost prezentată în mod independent de H. Berls (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931). Această idee are de altfel corespondența analogică în doctrina tradițională a celor patru epoci, a celor patru caste și se regăsește în coexistența unor straturi sociale a unor valori care potrivit acelei doctrine au predominat în mod succesiv într-un proces de decădere ce a cunoscut patru etape.

2 *Deutsch-französische Jahrbücher*, Paris, 1844, pp. 209-212 (apud T. Fritsch, *Handbuch der Judenfrage*, op.cit., p. 496).

3 D. Mereshowsky, *Les Mystères de l'Orient*, op.cit., p. 24: „Numele de „proletar” vine de la latinescul *proles* – posteritate, descendență. Proletarii sunt „cei ce produc”, cei ce zămislESC cu trupul dar sunt eunuci în ceea ce privește duhul. Aceștia nu mai sunt nici bărbați nici femei, ci niște „tovarăși”, niște furnici impersonale și asexuate din furnicarul omenesc.”

4 Teoria „decădenței castelor” nu este contrazisă de prăbușirea „zidului Berlinului” în 1989 și de criza ce a urmat în țările așa-zisului „socialism real”. Nu a fost vorba aici atât despre victoria definitivă a Occidentului liberal-liber schimbist prevestită de Francis Fukuyama în scrierea sa *La fine della storia* (Sfârșitul istoriei), Rizzoli, Milano, 1992, așa cum o dovedesc și cei zece ani scurși de la acele prăbușiri, cât despre faptul că s-au uitat cele scrise de Evola în legătură cu ideologia capitalistă și comunistă privind „americanismul și bolșevismul” încă din anul 1929 și mai târziu în ultimele pagini ale cărții *Revolta...* începând din 1934 și până în 1969, ca fiind două fețe ale aceleiași medalii. Cf. Gianfranco de Turreis, *Introduzione* (Introducere) la Julius Evola, *Il ciclo și chiude* (Ciclul se încheie), Fondazione J. Evola, Roma, 1991 (N.R.).

5 Cf. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Wien-Leipzig, 1919, vol. I, pp. 513, 619 [tr.it.: *Il tramonto dell'Occidente* (Apusul Occidentului), Guanda, Parma, 1991]. Cuvântul acțiune este folosit aici ca sinonim al unei activități spirituale și dezinteresate, drept care acesta cuprinde și noțiunea de contemplație care în ideea clasică avea valoarea formei celei mai pure cuprinzând în sine obiectul propriu și neavând nevoie de „altceva” pentru a trece la acțiune, la activitate.

6 Cicero, *De Officiis*, I, 42 [tr.it.: *Dei doveri* (Despre datorii), Oscar, Mondadori, Milano, 1994].

7 G. Bruno, *Spaccio della Bestia trionfante* (Plecarea Fiarei triumfătoare), Dialogo III (BUR, Milano, 1985).

8 Cf. A. Tilgher, *Homo Faber*, Roma, 1929, pp. 120-121, 87.

9 Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religion und Soziologie*, Tübingen, 1924, vol. III, lucrare în care sunt arătate rădăcinile protestante ale unei asemenea revoluții „ascetice” a capitalismului: la început a existat separarea căștigului ca „vocație”, separarea de bucuria produsă de bogăție, înțelegând această

bucurie ca un păcat de măreție și de trufie. Firește că mai târziu fluxul evoluției a făcut să dispară factorul religios originar și a dus la niște forme numai laice și lipsite de scrupule.

10 W. Sombart, *Il borghese*, tr. fr., Paris, 1926, pp. 204-222, 400-409 [tr. it.: *Il borghese* (Burghezul), Guanda, Parma, 1994].

11 Omului modern i se potrivește de minune caracteristica acelor „oameni demonici” despre care se vorbește în *Bhagavad-gita* (XVI, 11): „Preocupați de niște planuri fără de sfârșit care sunt lăsate baltă o dată cu moartea, aceștia își pun în cap drept țel suprem îndeplinirea dorințelor, convinși fiind că acest lucru înseamnă totul”.

12 Cf. A. Tilgher, *Homo Faber*, op. cit., p. 162.

13 Este titlul cu care era cunoscut în Anii Treizeci romanul – publicat de editura Campitelli – și care în zilele noastre se întâlnește în mod obișnuit cu titlul de *Demonii* (N.R.).

15. Naționalism și colectivism

1 Încă la vremea lui, Proudhon declarase (*Système des contradictions économiques*, cap. VIII) că adevăratul remediu nu rezidă în a „identifica omenirea cu Dumnezeu...”, ci în a dovedi faptul că Dumnezeu, dacă există un Dumnezeu, este dușmanul omenirii”.

2 J. Benda, *la Trahison des Clercs*, op. cit., partea finală.

3 Cf. E. Malinsky & L. De Poncins, *La guerre occulte*, Paris, 1936 [tr. it.: *La guerra occulta* (Războiul ascuns), Edizioni di Ar, Padova, 1988].

4 Cf. H. von Srbik, *Metternich*, München, 1925. F. Engels, cu ocazia primelor succese ale revoluției liberale avea să scrie în 1848 (*Neue Brüsseler Zeitung* din 23 ianuarie) aceste cuvinte cât se poate de semnificative: „Acești oameni chiar cred că lucrează pentru ei înșiși. Sunt chiar atât de obtuzi încât cred că dacă vor învinge vor instaura o nouă ordine în lume. Dar nimic nu este mai evident decât faptul că ei nu fac decât să ne netezească nouă calea, nouă democrațiilor și comuniștilor și că ei vor dispărea imediat după aceea... Dar continuați să luptați cu curaj, stimați domni ai capitalului. Deocamdată avem nevoie de voi, ba chiar și de proprietatea voastră. Voi trebuie să ne scăpați de rămășițele Evului Mediu și de monarhia absolută, trebuie să distrugeți patriarhalismul, trebuie să centralizați, trebuie să transformați toate clasele mai puțin instărite în adevărați proletari, în recruți pentru noi; voi, prin intermediul fabricilor voastre și a relațiilor voastre comerciale trebuie să ne oferiți baza materială necesară proletariatului pentru eliberarea sa. Drept răsplată vi se va îngădui să mai rămâneți la putere ceva vreme... dar să nu uitați :călăul lașteaptă în spatele ușii” (*apud* H. von Srbik, *Metternich*, op. cit., p. 275).

5 Aceste lucruri au fost declarate în mod explicit într-o reuniune internațională secretă a masoneriei care a avut loc chiar în timpul primului război mondial: cf. L. De Poncins, *La Société des Nations, super-état maçonnique*, Paris, 1937.

6 Cf. articolele lui Evola publicate cu puțin timp înainte de cel de al doilea război mondial și în timpul acestuia în revista lunară *Lo Stato* (Statul), Fondazione J. Evola, Roma, 1995 (N.R.).

7 În ceea ce privește incertitudinea orientărilor ideologice în cel de al doilea război mondial, se cuvine să remarcăm – în cazul celor două puteri ale „Axei” – elementul negativ propriu „totalitarismului” precum și noilor forme de „bonapartism” dictatorial. În cazul celeilalte puteri din „Pactul Tripartit”, Japonia, ar fi interesant de văzut rezultatul unei experiențe fără precedent, adică o „europenizare” exterioară în care se păstra spiritul tradițional, cel al unui Imperiu de drept divin. În ceea ce privește analiza aspectelor pozitive și negative ale fascismului, cf. J. Evola, *Il Fascismo – Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra* (Fascismul – Studiu cuprinzând o analiză critică din punctul de vedere al Dreptei), Volpe, Roma, 1964 [*Il fascismo visto dalla Destra* (Fascismul văzut prin prisma Dreptei), Ed. Settimo Sigillo, Roma, 1989].

16. Cichul se încheie

1 Cf. C. Malaparte, *La technique du coup d'état*, Paris, 1931, pp. 13 și urm. [tr. it.: *Tecnica del colpo di Stato* (Tehnică loviturii de Stat), Vallecchi, Firenze, 1973].

2 Cf. *Costituzione Russa del 1918* (Constituția rusă din 1918), paragrafele 20-22; M. Sertoli, *La costituzione russa* (Constituția rusă), Firenze, 1928, pp. 67-85. Există așadar această schimbare paradoxală: și anume că acei paria ce se constituiseră într-o orânduire atotputernică îl condamnau la condiția de paria pe oricine ar fi aderat, în orice fel, la acele valori și ar fi fost credincios acelor principii de clasă care îl caracterizau în mod tradițional pe cel ce nu era un paria.

- 3 R. Füllöp-Miller, *Mind and face of the Bolshevism* London-New York, 1927, tr.it., Milano, 1931, pp. 13 și urm., 21 și urm. Însuși Stalin [*Principii del leninismo* (Principiile leninismului), tr.it., Roma, 1949, pp. 126-128] declarase că uniunea spiritului revoluționar și a americanismului definește „stilul leninismului...”, iar în activitatea Partidului și Statului se definește „tipul desăvârșit al militantului leninist”.
- 4 Cf. A. Siegfried, *Les États-Unis aujourd'hui*, Paris, 1927, pp. 346, 349, 350. În afară de aceasta este de remarcat fenomenul opus, mai recent, reprezentat de așa-zisa *beat generation* și de acei *hipsters*, în care o revoltă existențială a unui anumit tineret împotriva civilizației americane nu are decât un caracter anarhic și distructiv se stinge de la sine fără „a avea un drapel” vreun punct de referință elevat. În legătură cu acestea cf. J. Evola, *Arcul și măciuca*, op.cit., cap. XIV [(„La gioventù i *beats* e gli anarchici di Destra” (Tineretul, *beats*-ii și anarhiștii de Dreapta)].
- 5 *Les États-Unis d'aujourd'hui*, op.cit., pp. 35-36, 40, 51.
- 6 În America s-a înregistrat de curând o apariție semnificativă, aceea a „creștinismului ateu” și a așa-zişilor „teologi ai morții lui Dumnezeu” (spre ex. T. Altizer, Paul von Buren, John A.T. Robinson etc.). Potrivit acestei mișcări, ideea de Dumnezeu în ipostazele sale de transcendență și de supranaturalitate ar trebui să fie lichidată, ca fiind inoperantă și inacceptabilă pentru omul modern; acestui om modern nici nu ar mai trebui să i se pomenească de „Dumnezeu” date fiind implicațiile tradiționale ale acestui cuvânt. Ar trebui să fie menținut doar un creștinism ce se cuvine a fi „demitizat” și laicizat în condițiile unei morale sociale și umanitare lipsite de expresie.
- 7 Este sigla pentru Noua Politică Economică, adică ansamblul măsurilor adoptate de Statul Sovietic din 1921 și până în 1926 pentru a se pune capăt așa-zisului „comunism de război” și pentru a se reintra în „normalitate” (N.R.).
- 8 Potrivit unui studiu efectuat de „Asociația antialcoolică americană” în Statele Unite se înregistrau deja în anul 1948 peste opt sute de mii de cazuri de tinere femei afectate de alcoolism cronic.
- 9 Acest lucru se reflectă și în severitatea nemaiauzită a sancțiunilor penale stabilite în unele State nord-americane (mergând până la pedeapsa cu moartea) aplicate în cazurile de „atentate sexuale” împotriva femeii.

Încheiere

- 1 Cf. G. De Giorgio, *Noterelle sull'ascesi e Antieuropa* (Notițe în legătura cu asceza și Antieuropa) în *Introduzione alla Magia* (Introducere la Magie), op.cit., vol. II, p. 204. Încă de la ediția din 1934 a *Revoltei* Julius Evola ne face cunoscută intervenția sa sub numele său adevărat, intervenție apărută sub numele de „Havismat” apărută atât în *Ur* din 1928, cât și în edițiile ulterioare ale *Introducerii la Magie* - N.R.
- 2 În *Apostegmata Patrum* (apud A. Stolz, *L'ascesi cristiana/Asceza creștină/*, Brescia, 1944, p. 2).
- 3 În cartea noastră, care se intitulează chiar așa, *Călare pe tigru* [Scheiwiller, Milano, 1961 (Edizioni Mediterranee, Roma, 1995)] am încercat să arătăm orientările esențiale care într-o epocă de decădere pot servi acestui scop.
- 4 Cf. de ex. *Vishnu-purana*, VI, 2.

Apendice - Despre „epoca obscură”

- 1 Vom cita din traducerea engleză a scrierii *Vishnu-purana* îngrijită de H.H. Wilson (London, 1868, vol. IV și vol. VI). Motivele care corespund fragmentelor pe care le vom reproduce așezându-le în ordinea potrivită se găsesc în cărțile IV, cap. 24 și VI, cap. 1, corespunzând pp. 222-229 (vol. IV) și pp. 171-177 (vol. VI) ale traducerii mai sus-amintite.
- 2 S-ar părea că această din urmă profeție este contrazisă afară numai dacă nu se deosebește cazul în care viața cea mai lungă se datorează unei legături cu ceea ce depășește timpul de cazul unei „construcții” lipsite de sens ca atare și o adevărată parodie a primului tip de viață datorată folosirii mijloacelor științei profane și ale igienei moderne.
- 3 *Vishnu-purana*, IV, 24 (pp. 237, 228-229).

Nota Redactorului	3
Evola sau victoria Revoltei	12
Introducere la ediția a treia (1969)	17
Prefată la prima ediție (1934)	25
Nota la cea de a doua ediție (1951).....	28

PARTEA ÎNTÂI LUMEA TRADIȚIEI

1. Începutul.....	31
2. Regalitatea	34
3. Simbolistica polară Suveranul păcii și al justiției.....	40
4. Legea, Statul, Imperiul.....	46
5. Misterul ritului	52
6. Despre caracterul primordial al aristocrației.....	57
7. Despre vigoarea spirituală.....	62
8. Cele două căi din lumea de dincolo	66
9. Viața și moartea civilizațiilor	71
10. Inițierea și consacrarea.....	76
11. Despre relațiile ierarhice dintre regalitate și cler.....	82
12. Universalitate și centralism.....	85
13. Spiritul onoarei cavalierești.....	89
14. Doctrina castelor.....	96
15. Participațiile și artele – Sclavia.....	104
16. Diviziunea în două părți a spiritului tradițional. Asceza	112
17. Marele și micul război sfânt	116
18. Întrecerile și victoria	125
19. Spațiul – Timpul – Pământul	135
20. Bărbatul și femeia.....	146
21. Declinul raselor superioare	153

PARTEA A DOUA
NAȘTEREA LUMII MODERNE ȘI CHIPUL ACESTEIA

1. Doctrina celor patru vârste.....	161
2. Vârsta de aur	167
3. „Polul“ și extremitatea nordică.....	170
4. Ciclul nord-atlantic	175
5. Nord și Sud.....	181
6. Civilizația Mamei.....	186
7. Ciclurile decadentei. Ciclul eroic.....	191
8. Tradiție și antitradiție.....	199
9. Ciclul eroic-ceresc occidental	218
10. Sincopa tradiției occidentale	236
11. Strămutarea Imperiului. Evul Mediu ghibelin	243
12. Declinul ecumenei medievale. Națiunile.....	254
13. Irealismul și individualismul	261
14. Decăderea castelor	272
15. Naționalism și colectivism	280
16. Ciclul se încheie	286
Încheiere.....	296
Apendice – Despre „epoca obscură“	303
Note	305