STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE
Revista științifică a Universității de Stat din Moldova, 2025, nr. 4(194)

CZU: 130.2 **https://doi.org/10.59295/sum4(194)2025_13**

LUCIAN BLAGA ȘI MIRCEA ELIADE: INTERPRETĂRI ALE SACRULUI, SIMBOLULUI ȘI INIȚIERII

Diana MOGA,
Universitatea de Stat din Moldova

Lucian Blaga și Mircea Eliade, două dintre cele mai influente figuri ale culturii românești, au oferit interpretări distincte, dar complementare asupra universalității sacrului, simbolului și inițierii. Ambii filosofi explorează sacrul, misterul existenței și raportul omului cu transcendența, însă din perspective diferite: L.Blaga adoptă o viziune metafizică a sacrului, în timp ce M.Eliade analizează fenomenul religios dintr-o perspectivă antropologică și istorică, dezvoltând o hermeneutică a mitului și a simbolului, analizând structurile fundamentale ale experienței religioase. Acest articol examinează convergențele și diferențele dintre cei doi filosofi, punând în evidență contribuția lor la înțelegerea sacrului și a inițierii ca experiențe esențiale în constituirea ființei umane și condiției sale în lume.

Cuvinte-cheie: *sacru, profan, om religios, mit, simbol, hierofanie, Marele Anonim, cenzură transcendentală.*

LUCIAN BLAGA AND MIRCEA ELIADE: INTERPRETATIONS OF THE SACRED, SYMBOL AND INITIATION

Lucian Blaga and Mircea Eliade, two of the most influential figures in Romanian culture, have offered distinct but complementary interpretations of the universality of the sacred, the symbol, and initiation. Both philosophers explore the sacred, the mystery of existence, and the relationship between man and transcendence, but from different perspectives: Blaga adopts a metaphysical vision of the sacred, while Eliade analyzes the religious phenomenon from an anthropological and historical perspective, developing a hermeneutics of myth and symbol, analyzing the fundamental structures of religious experience. This article examines the convergences and differences between the two philosophers, highlighting their contribution to the understanding of the sacred and initiation as essential experiences in the constitution of the human being and his condition in the world.

Keywords: *sacred, profane, religious man, myth, symbol, hierophany, The Great Anonymous, transcendental censorship.*

Introducere

Sacrul ocupă un loc central în filosofia și cultura românească, având o expresie complexă în lucrările lui Lucian Blaga și Mircea Eliade. L.Blaga abordează sacrul prin prisma „cunoașterii luciferice" și a misterului transcendent. În filosofia lui Blaga, sacrul constituie un mijloc de acces la mister, dar nu pentru a-l dezvălui complet, ci pentru a-l sugera ca realități transcendente care nu pot fi complet revelate rațional. Iar M. Eliade, în operele sale, analizează sacrul ca o dimensiune fundamentală a existenței, manifestată prin mituri, rituri de inițiere, hierofanii, simboluri, accesibile omului religios, garantând accesul către o „deschidere ontologică". M.Eliade argumentează că omul religios trăiește într-un univers structurat de sacru, unde timpul, spațiul și acțiunile acestuia sunt sacralizate prin rituri și simboluri.

Lucian Blaga: sacrul ca mijloc de acces la mister

În lucrarea *Trilogia cunoașterii*, L.Blaga susține că omul este condamnat să trăiască într-o „tensiune metafizică" între două tipuri de cunoaștere: cunoașterea paradiziacă (care oferă certitudini, își este suficientă sieși, obiectul este un dat, cu posibilități de a fi dat și nealterat) și cunoașterea luciferică (care deschide orizonturi, menține misterul, omul are acces doar la fragmente ale realității ultime, păstrând în permanență o tensiune între revelație și ascundere).

Caracterizând aceste două tipuri de cunoaștere, el menționa: „să dăm acestei cunoaşteri numele simbolic de cunoaştere paradiziacă. Privită în ansamblu, ea se caracterizează prin fixare asupra „obiectului", asupra obiectului socotit în întregime dat sau cu posibilităţi de a fi dat, fie în intuiţie, fie în abstracţiune, fie în ima-

ginaţie. Cunoaşterii paradiziace îi opunem, cu distincţii ireductibile, cunoaşterea luciferică. Cunoaşterea luciferică o vedem detaşându-se în chip aparte de obiect, fără de a părăsi însă obiectul. „Cunoaşterea luciferică”, prin actul iniţial, consideră obiectul său despicat în două, într-o parte care se arată şi într-o parte care se ascunde. Obiectul cunoaşterii luciferice e totdeauna un „mis – ter”, un „mister” care de o parte se arată prin semnele sale şi de altă parte se ascunde după semnele sale. Cunoaşterea paradiziacă îşi e sieşi suficientă. Ea n-ar avea nevoie de încă un fel de cunoaştere alături de ea. Cunoaşterea luciferică are însuşiri singulare ca şi cunoaşterea paradiziacă, dar ea implică în anume măsură cunoaşterea paradiziacă. Cunoaşterea luciferică invadează cu perspectivele ei câmpul cunoaşterii paradiziace. Cunoaşterea luciferică provoacă o criză în obiect, „criză” în sensul unei despicări care răpeşte obiectului echilibrul lăuntric. Cunoaşterea paradiziacă se caracterizează printr-un fel de alipire familiară la obiectul său, pe care-l socoteşte total dat sau cu posibilităţi de a fi dat. Cunoaşterea luciferică se caracterizează printr-o distanţare plină de tulburătoare iniţiativă faţă de obiectul său, pe care-l priveşte în perspectiva „crizei” pe care ea însăşi o provoacă. Prin cunoaşterea paradiziacă se statornicesc poziţiile liniştitoare, momentele de stabilitate, permanenţa vegetativă şi orizonturile care nu îndeamnă dincolo de ele înseşi ale spiritului cunoscător. Cu cunoaşterea luciferică se introduc în împărăţia acestuia „problematicul“, tatonarea teoretică, construcţia, adică riscul şi eşecul, neliniştea şi aventura, tot atâtea momente care repugnă cadrelor cunoaşterii paradiziace” [3, p. 253-254].

Sacrul devine astfel o prezență inaccesibilă în totalitate, dar fundamentală pentru existența umană.

Lucian Blaga dezvoltă un imaginar simbolic puternic, în care sacrul se manifestă prin dimensiunea cunoașterii, asigurând echilibrul existential: „Cunoaşterea individuată nu numai că cuprinde „divinitatea», ci e ea însăşi teoforică.(...), într-o atare constelaţie de factori şi într-un asemenea climat spiritual, religia se constituie într-un fel cu totul aparte, destul de straniu, dacă o comparăm cu ceea ce înţelegem de obicei prin „religie”. Aici religia nu este un sentiment al creaturii neputincioase faţă de o divinitate copleşitoare, ci mai curînd un sentiment, nu lipsit de mândrie, condiţionat de conştiinţa unui raport de forţe destul de echilibrat, ce se presupune că ar exista între om şi divinitate” [1, p. 196]. Teologul și profesorul universitar, Dumitru Stăniloae scoate în evidenţă atât elementele problematice comune, cât şi modalităţile în care Lucian Blaga a reuşit să se detaşeze prin originalitatea şi profunzimea soluţiilor oferite: „între religie şi metafizică dl Lucian Blaga nu găseşte altă deosebire, decât că în cadrul celei dintâi omul tinde cu toată fiinţa spre ultimele coordonate ale existenţei, iar în cadrul ultimei numai prin cunoaştere, fiinţa umană simte o înclinare sau necesitatea de-a participa într-un fel sau altul, cu toate facultăţile şi aptitudinile sale la ordinea dată odată cu revelarea ultimelor elemente sau coordonate ale misterului existenţei. Metafizica participă preponderent sau exclusiv pe calea „cunoaşteri” la ordinea, pe care omul şi-o revelează. Prin religie fiinţa umană se autototalizează în faţa ordinii ce şi-o revelează adică fiinţa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoaşterea, cu efectele, cu voinţa, cu presimţirea etc.” [14, p. 29-30].

Simbolurile blagiene nu sunt doar estetice, ci ontologice, ele având rolul de a menține „orizontul misterului” și stimulează dorința de cunoaștere. În lucrarea *Geneza metagorei* și *sensul culturii* din *Trilogia culturii*, Lucian Blaga arăta că, în domeniul cunoaşterii umane, există anume limite structurale impuse, pentru ca omul să nu poată revela nici un mister în totalitate. Acestuia i se impune din, partea Marelui Anonim, o „cenzură transcendentă”, căreia cunoaşterea umană i-ar fi supusă, pentru păstrarea şi asigurarea unui echilibru existenţial în lume și dezvoltarea culturii prin creații. „Spiritul uman nu ar fi deci îngrădit prin natura sa finită ca atare, cum se crede de obicei, căci el îşi dovedeşte capacitatea de transcendere chiar prin aceea că alcătuieşte ideea de mister în nenumăratele ei variante. Din motive de echilibru cosmic, şi poate pentru ca omul să fie menţinut în necurmată stare creatoare, în orice caz, în avantajul existenţei şi al omului, acestuia i se refuză însă, pe calea unei cenzuri transcendente, impuse structural cunoaşterii, posibilitatea de a cuprinde în chip pozitiv şi absolut misterele lumii. Această deficienţă umană nu rezultă dintr-o simplă neputinţă firească a omului, ci ea are un rost într-o finalitate transcendentă, un tâlc metafizic, prin ceea ce aşazisa deficienţă încetează de a fi deficienţă, devenind noimă. Excluderea omului de la cunoaşterea absolută rezultă dintr-o cenzură transcendentă, şi trebuie interpretată ca expresie a unei măsuri de apărare a rosturilor existenţei în genere. Dar omului i se deschide şi altă posibilitate de a revela misterul decât este aceea a cunoaşterii directe şi de contact. Această de a doua posibilitate este calea plăsmuirilor. Şi anume, fie prin plăsmuiri concrete, prin creaţii artistice, fie în genere prin creaţii de cultură” [2, p. 468].

Emil Cioran explică originalitatea metafizii lui Lucian Blaga, şi anume, de a reacționa împotriva excesului de raţionalizare a spiritului uman prin generarea misterului lumii: „Tendinţa d-lui Blaga de a se menține într-un plan de reducere abstractă a elementelor vii mă face să cred că nu va scrie niciodată o filosofie a vieţii. Aceasta se justifică şi prin faptul că dânsul are o iubire cu totul intelectuală a misterului metafizic.” [4, p. 349] Totodată și C.Noica, exprimându-şi entuziasmul față de filosofia lui Blaga, care ar putea stârni în om libertatea raţională, apreciază contribuția acestuia pentru că: „respectând în ultimă instanţă reflectarea realului – a ştiut să reflecteze asupra realului şi să impună acestuia alte chipuri, care, în fond, sunt cele ale posibilului desprins din el” [11, p. 219].

Mircea Eliade: sacrul ca parte integrantă a experienței umane

Pentru M.Eliade, simbolurile sunt „hierofanii” – manifestări ale sacrului în lume. Spre deosebire de L.Blaga, care vede simbolul ca un mijloc de ascundere a misterului, M.Eliade îl percepe ca pe o revelație a unei realități transcedentale, viziuni expuse în lucrarea sa *Sacrul și Profanul*: „Pentru a reda actul acestei manifestări a sacrului, am propus termenul de hierofanie, care ne este la îndemână, cu atât mai mult cu cât nu are nevoie de lămuriri suplimentare: el nu exprimă decât ceea ce este cuprins în conţinutul etimologic, adică ni se arată ceva sacru. S-ar putea spune că istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităţilor sacre. De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creştin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu există ruptură. Este mereu aceeaşi taină: manifestarea a ceva care este „altfel”, a unei realităţi care nu aparţine lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră „natural”, „profane” [9, p. 13]. Aurel Codoban, în lucrarea sa *Sacru* și *Ontologie*, interpretează simbolismele religioase în filosofia lui M.Eliade, concluzionând că simbolul religios dezvoltă hierofaniile în simbolisme. În interpretarea simbolismelor, Mircea Eliade ajunge la arhetipuri, care după el, aparțin psihicului uman: sacrul poate fi considerat ca „un ax al omului dinspre inconștient prin conștient spre transconștient”, adică se orienteză spre un scop universal: spre împlinirea propriului sens [5, p. 68].

În mitologie și religie, simbolurile sunt esențiale pentru organizarea cosmosului. M.Eliade argumentează rolul primordial al simbolului în lucrarea sa *Tratat de istorie a religiilor*, exemplificând ritul și relevanța pentru omul arhaic a copacului sacru: ,,A pune un copil bolnav în scorbura unui arbore implică o nouă naştere, deci o regenerare. În Africa şi în Sindh, copilul bolnav se vindecă trecând printre doi pomi fructiferi legaţi între ei; boala rămâne fixată în arbori. Acelaşi obicei în Scandinavia, unde nu numai copiii ci şi adulţii atinşi de boală se pot tămădui trecând prin scorbura unui copac. Plantele fertilizate, ca şi ierburile medicinale îşi datorează eficienţa aceluiaşi principiu: Viaţa şi Forţa sunt încorporate în vegetaţie” [6, p. 286]. De asemenea, menționa Eliade, muntele apare în multiple tradiții ca o axă care leagă pământul de cer. Aceste simboluri funcționează ca puncte de orientare pentru omul religios, permițându-i să se ancoreze într-o realitate care transcende timpul și spațiul profan: ,,Muntele e mai aproape de cer şi aceasta îl investeşte cu o dublă sacralitate: pe de o parte, participă la simbolismul spaţial al transcendenţei („înalt”, „vertical”, „suprem” etc.), iar pe de altă parte, e locul prin excelenţă al hierofaniilor atmosferice şi, ca atare, locuinţa zeilor. Toate mitologiile au câte un munte sacru, variantă, mai mult sau mai puţin ilustră, a Olimpului grec. Toţi zeii cereşti au, pe înălțimi, locuri rezervate cultului lor. Valenţele simbolice şi religioase ale munţilor sunt nenumărate. Muntele este adesea considerat punctul de întâlnire al cerului cu pământul; deci un „centru”, punctul prin care trece Axa lumii, regiune saturată de sacralitate, loc în care se pot realiza trecerile între diferitele zone cosmice. Astfel, potrivit credințelor mesopotamiene, „Muntele Ţărilor” uneşte cerul și pământul” [6, p. 108].

În lucrarea *Sacrul și profanul*, M. Eliade argumentează că omul religios trăiește într-un univers structurat de sacru, unde timpul, spațiul și acțiunile acestuia sunt sacralizate prin rituri și simboluri: „Timpul nu este nici omogen şi nici continuu pentru omul religios. Există intervale de Timp sacru, ca de pildă, timpul sărbătorilor (în cea mai mare parte periodice) şi, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obişnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificaţie religioasă. Între aceste două feluri de timp există, bineînţeles, o ruptură; dar, prin mijlocirea riturilor, omul religios poate „trece” cu uşurinţă de la durata temporală

obişnuită la Timpul sacru. Distingem încă de la început o deosebire esenţială între aceste două calităţi ale timpului: prin natura sa, Timpul sacru este reversibil, în sensul că este de fapt un Timp mitic primordial readus în prezent” [9, p. 54]. De asemenea, este spațiu sacru și spațiu profan. „Pentru omul religios, spaţiul nu este omogen, ci prezintă rupturi şi spărturi; unele porţiuni de spaţiu sunt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici”, îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale” că locul pe care calci este pământ sfânt” (Ieşirea, 3, 5). Există aşadar un spaţiu sacru, deci „puternic”, semnificativ, şi alte spaţii, neconsacrate, lipsite, prin urmare, de structură şi de consistenţă, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spaţială se reflectă în experienţa unei opoziţii între spaţiul sacru, singurul care este real, care există cu adevărat, şi restul spaţiului, adică întinderea informă care-l înconjoară” [9, p. 19].

Interpretări ale inițierii

Inițierea joacă un rol esențial în filosofia lui L.Blaga și M.Eliade, fiind procesul prin care individul accede la o nouă condiție ontologică. În lucrarea *Mitul eternei reîntoarceri*, M.Eliade arată că inițierea implică o reînnoire a ființei, permițând omului să reintegreze ordinea sacră a cosmosului. Această idee se regăsește și în analiza miturilor și simbolurilor religioase, unde sacrul nu este doar o realitate îndepărtată, ci o prezență activă în viața cotidiană. Abordând necesitatea vitală a repetării cosmogoniei, în special, al Centrului Lumii ca simbolism care redă o arie sacră prin excelență, M. Eliade menționa: „Centrul” este deci zona sacrului prin excelenţă, aceea a realităţii absolute. Asemenea ei, toate celelalte simboluri ale realităţii absolute (Arbori ai Vieţii şi ai Imortalităţii, Fântâna tinereţii etc.) se găsesc şi ele tot într-un Centru. Drumul care duce spre Centru este „un drum dificil” (durohana) şi aceasta se verifică la toate nivelurile realului: circumvoluţiunile greu accesibile ale unui templu (cum sunt cele ale templului Barabudur); pelerinajul la locurile sfinte (Mecca, Hardawar, Ierusalim etc.); peregrinările pline de pericole ale expediţiilor eroice în căutarea Lânei de Aur, a Merelor de Aur, a Ierbii Vieţii etc.; rătăcirile prin labirint; dificultăţile celui care caută drumul către sine, către „centrul” fiinţei sale etc. Drumul este anevoios, plin de pericole, pentru că este, de fapt, un rit de trecere de la profan la sacru; de la efemer şi iluzoriu la realitate şi eternitate; din moarte în viaţă; de la om spre divinitate. Accesul la „Centru” echivalează cu o consacrare, cu o iniţiere; unei existenţe, ieri profane şi iluzorii, îi succede acum o nouă existenţă, reală, durabilă, eficace” [8, p. 23-24].

Pentru M.Eliade, inițierea este un rit fundamental, prezent în toate culturile arhaice și religioase. Despre esența ritului inițierii el scrie în lucrarea *Naşteri mistice*: „Toate riturile renaşterii şi resurecţiei și simbolurile pe care le implică arată că novicele a atins alt mod de existență, inaccesibil celor care nu au fost supuși încercărilor inițiatice, care nu au cunoscut moartea. Să reținem această caracteristică a mentalității arhaice: credinţa că o stare nu poate fi modificată fără a fi mai întâi anihilată – în cazul de față, fără moartea rituală a copilului ca semn al desprinderii lui de copilărie. Aceasta nu înseamnă că exagerăm importanța acestei obsesii a începutului care, pe scurt, este obsesia începutului absolut, a cosmogoniei. Pentru ca un lucru să fie bine făcut, trebuie să fie făcut ca prima oară. Dar prima oară lucrul – această clasă de obiecte, acest animal, acest comportament – nu a existat: când, în *illo tempore*, obiectul acesta, animalul acesta, obiceiul acesta au început să existe, a fost ca și când, prin puterea Zeilor, ființa s-a ivit din neființă. Moartea inițiatică este indispensabilă începutului vieții spirituale. Funcţia ei trebuie înțeleasă în legătură cu ceea ce pregătește: naşterea într-un mod superior de a fi.” [7, p.12].

Spre deosebire de L. Blaga, care vede inițierea ca un proces cognitiv și metafizic, M. Eliade o înțelege ca o experiență concretă expusă prin conceptul de moarte simbolică și renaștere spirituală. În cadrul ritualurilor de inițiere, individul trece printr-o serie de încercări care îl pregătesc pentru o nouă existență. Aceste rituri pot include izolarea, suferința fizică și revelația unor adevăruri sacre. Inițierea nu este doar o schimbare intelectuală, ci o transformare ontologică: cel inițiat devine un „alt om”, un om nou. În mitologie, inițierea este adesea simbolizată prin coborârea în infern și ascensiunea ulterioară. În lucrarea *Mitul eternei reîntoarceri*, M.Eliade expune o viziune argumentată cu referire la inițiere prin exemplu eroului mitic care trebuie să moară pentru a se renaște, la fel cum omul religios trebuie să treacă prin suferință pentru a dobândi o nouă identitate spirituală: „Moartea omului şi cea a umanităţii sunt indispensabile regenerării lor. O formă, oricare ar fi ea, din chiar faptul că există ca atare şi că durează, slăbeşte şi se uzează; ca să-şi recapete vigoa-

rea, trebuie să fie reabsorbită în amorf, fie şi numai pentru o clipă; să fie reintegrată în unitatea primordială din care a ieşit." [8, p. 87-88]. Această viziune asupra inițierii (moarte și renaștere simbolică) contrastează cu perspectiva blagiană: la M. Eliade este o transformare profundă a ființei, pe când la L. Blaga, inițierea rămâne un proces intelectual și estetic.

În lucrarea *Trilogia cunoașterii*, L.Blaga argumentează că inițierea nu poate fi completă, deoarece omul este destinat să trăiască într-o lume a misterului și a interogației nesfârșite: „Să trecem la întrebarea a doua, pe care am formulat-o mai sus în două chipuri. În ce măsură îngăduie Marele Anonim, în cadrul cunoaşterii individuate, actul transcenderii? Sau în ce măsură se împărtăşeşte cunoaşterea individuată din actul transcenderii? Prin modul cum punem întrebările, se admite implicit că Marele Anonim îngăduie, în cadrul cunoaşterii individuate, şi actul transcenderii. Problema e numai: în ce măsură are loc acest act de transcendere? Teoria cenzurii transcendente permite un răspuns destul de precis. Cunoaşterea individuată se împărtăşeşte din actul transcenderii exact în măsura în care printr-un asemenea act nu se contravine la intervenţiile cenzurii transcendente, adică în măsura în care prin actul transcenderii nu se cucereşte în sens pozitiv misterul existenţial. În măsura în care, prin actul transcenderii, misterul existenţial nu va înceta să fie apărat" [3, p. 438].

L. Blaga accentuează dimensiunea metafizică a sacrului, subliniind misterul și inaccesibilitatea acestuia prin cunoaștere rațională: „Am avut altă dată prilejul de a arăta că în domeniul cunoaşterii umane există anume limite structurale, impuse spiritului nostru, înadins, pentru ca el să nu poată revela, în chip pozitiv şi absolut, nici un mister. Ne-am îngăduit să vorbim altă dată despre o „cenzură transcendentă", căreia cunoaşterea umană i-ar fi supusă din partea Marelui Anonim. Pentru păstrarea şi asigurarea unui echilibru existenţial în lume, Marele Anonim se apără pe sine şi toate creaturile sale de orice încercare a spiritului uman de a revela misterele lor în chip pozitiv şi absolut" [2, p. 467]. La rândul său, M. Eliade analizează sacrul ca o dimensiune fundamentală a existenței, manifestată prin mituri, rituri de inițiere, hierofanii, simboluri, accesibile omului religios, garantând accesul către o „deschidere ontologică". Această diferență fundamentală explică și modul în care fiecare filosof înțelege sacrul, simbolul și inițierea.

Concluzii

Din cele analizate, putem concluziona că în expunerea sacrului, simbolului și inițierii în concepțiile lui L. Blaga și M. Eliade există atât convergențe, cât și diferențe.

Convergențele se manifestă în următoarele:

– Sacrul nu poate fi pe deplin cunoscut, ci doar experimentat prin simboluri și rituri.

– Simbolurile sunt esențiale pentru înțelegerea realității transcedentale.

– Ambii filosofi consideră că inițierea este un proces fundamental în raportul omului cu sacrul.

Dintre diferențe în viziunile lui L. Blaga și M. Eliade cu referire la sacru, simbol și inițiere, menționăm următorele:

– Sacrul la L. Blaga apare sub masca inefabilului, inaccesibilului, orizontul misterului, în timp ce la M.Eliade sacrul se prezinta ca parte integrantă a experienței umane, manifestată în ritualuri și mituri;

– La Lucian Blaga natura simbolismului este redata prin mister nedeslușit, ascuns, iar la Mircea Eliade manifestarea sacrului se realizeaza prin hierofanie;

– Inițierea la L. Blaga se prezintă prin explorarea metafizică a misterului, iar la M. Eliade prin moarte și renașteri simbolice.

Analiza viziunilor filosofice a lui L. Blaga și M. Eliade ne arată că sacrul nu este un concept abstract, ci un element activ care structurează existența umană. Filosofia lui L. Blaga propune o viziune în care sacrul rămâne în mare parte inaccesibil, menținând un „orizont al misterului" care stimulează creația și cunoașterea umană. La rândul său, M. Eliade sugerează că omul religios trăiește într-un univers structurat de sacrul manifestat prin simboluri și rituri.

Această complementaritate face ca viziunile filosofice ale ambilor gânditori să fie esențiale pentru înțelegerea raportului dintre sacru, simbol și inițiere. L. Blaga oferă o perspectivă profund metafizică asupra sacrului, în timp ce M. Eliade îl analizează în contextul tradițiilor spirituale universale.

Așadar, Lucian Blaga și Mircea Eliade propun două viziuni distincte, dar complementare asupra simbo-

lurilor și inițierii. Dacă pentru L. Blaga simbolurile sunt un mijloc de a păstra misterul sacrului, la M. Eliade ele sunt instrumente de acces la o realitate spirituală. Inițierea, la L. Blaga, este un proces de aprofundare a cunoașterii, în timp ce la M.Eliade este o transformare concretă prin rituri de trecere. Analiza operelor celor doi autori ne arată că simbolurile și inițierea sunt modalități prin care omul se apropie de transcendență, fie metafizică, fie prin mit și ritual. Adrian Marino, reflectând asupra obiectivului principal al lucrărilor lui M.Eliade, şi anume – modificarea conştiinţei occidentale moderne prin cunoaşterea, înţelegerea şi asimilarea spiritului arhaic, menționa: „Prin urmare, iniţierea lui Mircea Eliade în Marele Tot şi realitatea absolută trage după sine „o întreagă schimbare de optică și de mentalitate” [10, p. 303].

Lucian Blaga și Mircea Eliade propun două drumuri diferite către sacrul inaccesibil, fiecare cu propria sa viziune asupra simbolului și inițierii. L. Blaga ne învață că misterul trebuie protejat și aprofundat, că adevărata inițiere este acceptarea limitelor cunoașterii și explorarea metafizică a acestora. M. Eliade, pe de altă parte, ne arată că inițierea este o transformare concretă, o trecere prin moarte simbolică și renaștere spirituală, un rit care oferă acces la structura sacră a lumii. În lumina acestei analize, Constantin Noica oferă o recomandare la provocările cu care se confruntă omul modern: „Fiecăruia îi e dată o singură vână a interminabilului, o singură formă de infinitate: nu jindui infinitatea altora, nu le fura delirul lor sacru. Trăieşte, adânceşte-te şi rătăceşte într-al tău” [12, p. 22]. L. Blaga și M. Eliade au explorat fiecare propria „vână a interminabilului”, propriii lor vectori de acces către sacru și mister. Dacă Lucian Blaga a ales calea metafizică a misterului, iar Mircea Eliade pe cea mitologică și ritualică a hierofaniei, esențial este că fiecare și-a urmat propriul drum, fără a încerca să adopte infinitatea celuilalt. Astfel, fie că ne apropiem de sacru prin filosofie, ca L. Blaga, sau prin mit și ritual, ca M. Eliade, concluzia rămâne aceeași: inițierea autentică nu înseamnă copierea drumului altora, ci asumarea și aprofundarea propriului traseu către misterul existenței.

Bibliografie:

1. BLAGA, L. *Gândire magică și religie.* Trilogia valorilor II. București: Editura Humanitas, 1996.
2. BLAGA, L. *Trilogia Culturii*. București: Editura Humanitas, 2011.
3. BLAGA, L. *Trilogia Cunoașterii.* București: Editura Humanitas, 2013.
4. CIORAN, E. *Lucian Blaga: Eonul dogmatic (recenzie). „Revista de Filosofie”*, vol. XVI (Seria nouă), nr. 3–4/ iulie-decembrie. Bucureşti: Societatea Română de filosofie, 1931.
5. CODOBAN, A. *Sacru și ontofanie.* Iași: Editura Polirom, 1998.
6. ELIADE, M. *Tratat de istorie a religiilor. Cu o prefață de Georges Dumezil și un Cuvânt înainte al autorului.* Traducere de Mariana Noica. 2013.
7. ELIADE, M. *Naşteri Mitice.* Traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu. Bucureşti: Editura Humanitas, 1995.
8. ELIADE, M. *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri şi repetare.* Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu. Bucureşti: Editura univers enciclopedic, 1999.
9. ELIADE, M. *Sacrul şi profanul.* Traducere de Brândușa Prelipceanu.Ediția a III-a. Bucureşti: Editura Humanitas, 2005.
10. MARINO, A. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1980.
11. NOICA, C. *Rostirea filosofică românească.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1970.
12. NOICA, C. *Carte de înțelepciune.* Ediție de Oana Bârna. Bucureşti: Editura Humanitas, 2019.
13. PETRESCU, Al. *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia științei.* Timișoara: Editura Eurobit, 2003.
14. STĂNILOAE, D. *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*. București: Editura Paideia, 1993.

Date despre autor:
Diana MOGA, doctorandă, Școala Doctorală Științe Umanistice și ale Educației, Universitatea de Stat din Moldova.
ORCID: 0000-0001-8455-8797
E-mail: diana.moga@mail.ru

Prezentat: 28.02.2025