

*FAPTUL MAGIC ȘI FAPTUL MISTIC.
PRIMA ÎNTÂLNIRE A LUI ELIADE CU OPERA LUI EVOLA*

Liviu Bordaș*

În 1978, în monografia sa dedicată lui Eliade, Ioan Petru Culianu atrăgea atenția că René Guénon și Julius Evola trebuie luați în considerare printre autorii care au contribuit la formarea teoriilor istorico-religioase ale acestuia¹. A trebuit să treacă, însă, aproape un deceniu până când relațiile lui cu exponenții așa-numitei „Tradiții” au început a fi discutate și analizate. Deși se discută deja de un sfert de secol², suntem încă departe de o concluzie clară sau de un consens asupra naturii raporturilor lui Eliade cu operele lui René Guénon, Julius Evola și Ananda K. Coomaraswamy.

Atât perspectivele din care subiectul a fost abordat, cât și intențiile și nivelul de informare al autorilor au variat foarte mult. Unii dintre ei sunt adepți sau simpatizanți ai „tradiționalismului” și, prin urmare, înclinați să revendice opera, ideile și persoana unui important istoric al religiilor precum Eliade, exagerând impactul pe care l-a avut lectura exponenților „Tradiției” asupra lui și plasându-i pe aceștia la originea unor texte eliadiene care nu au legătură cu ei³. La polul opus, presupusele influențe ale „tradiționaliștilor” asupra lui Eliade sunt un motiv și un argument în plus de a continua sau amplifica criticile teoretico-metodologice care au fost aduse operei sale⁴. Întrucât Evola a fost și un exponent al dreptei radicale, iar gândirea lui Guénon este revendicată de unele noi conservatorisme de dreapta, cele două categorii de autori descrise mai sus sunt dublate de un alt binom: pe de o parte, cei care încearcă să-l revendice pe Eliade pentru dreapta conservatoare sau radicală, iar pe de alta, cei care se folosesc de acest lucru pentru a denunța o presupusă agendă ascunsă și o nocivitate ideologică a gândirii eliadiene. Adesea motivațiile esoterice și politice sunt cuplate, iar autorii din primul binom se regăsesc și în cel de-al doilea.

* Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române.

¹ I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Assisi, Cittadella Editrice, 1978, p. 146 (v. și 110). Acest lucru a și fost remarcat de unii recenzenți. V. Maria Vittoria Cerutti, în „Aevum” (Milano), 53, nr. 3, settembre-dicembre 1979, p. 596–599 (599).

² O prezentare a celor mai relevante publicații din perioada 1986–2003 în Natale Spineto, *Eliade e il „pensiero tradizionale”*, în: idem, *Mircea Eliade, storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 133–163.

³ V. în *Addenda*, Giovanni Monastra, Philippe Baillet, Gianfranco de Turreis, Florin Mihăescu, Marcel Tolcea, Claudio Mutti, William W. Quinn, Francisco García Bazán, Marcello De Martino. Totuși, scrierile multora dintre ei rămân utile și importante pentru cercetarea istoriografică.

⁴ V. în *Addenda*, Crescenzo Fiore, Daniel Dubuisson, Steven M. Wasserstrom, Cristiano Grottanelli, Horst Junginger, Michel Gardaz.

Pe lângă aceste două categorii, subiectul a fost abordat de autori reprezentând diverse discipline (în special studii religioase, dar și studii literare, istorie, politologie etc.), interesați să reconstruiască istoric și teoretic raporturile lui Eliade cu „tradiționaliștii”, iar apoi să înțeleagă motivațiile și impactul lor asupra gândirii și operei eliadești⁵. Din nefericire, încercările lor au rămas parțiale și discutabile. Principalele motive au fost informarea carențială la sursele prime, slaba cunoaștere a contextului formării intelectuale a tânărului Eliade sau contaminarea de către scrierile autorilor din celelalte două categorii.

În cele ce urmează, vom încerca – pe baza tuturor surselor publicate și a manuscriselor cunoscute – să reconstruim modul în care a avut loc primul contact al lui Eliade cu operele „tradiționaliștilor”, motivele care l-au produs, felul în care s-a raportat la ideile lor și consecințele imediate ale acestei întâlniri intelectuale. Primul contact poate fi localizat istoric în anii 1926–1928, când Eliade urma cursurile Facultății de Filosofie și Litere a Universității din București, și privește cu precădere scrierile lui Julius Evola⁶. Felul în care a continuat interesul său pentru operele și ideile „tradiționaliștilor” în perioada indiană (1929–1931), după întoarcerea în România (1932–1940) și în timpul războiului (1940–1945) va constitui obiectul altor articole⁷.

Primele întâlniri cu exponenții „Tradiției”

Descoperirea unor autori precum Evola și Guénon, în anul 1926 – la vârsta de 19 ani, în primul an universitar – vine în prelungirea unui mai vechi interes al lui Eliade pentru parapsihologie, ocultism, spiritism, teosofie și pentru autori precum Edouard Schuré sau Rudolf Steiner. Primele semne ale acestor preocupări datează din anul 1921, când Eliade avea doar 14 ani. În 1926, el depășise formele primitive și vulgare ale acestor discipline și căuta să situeze subiectele care îl interesau la un nivel intelectual cât mai ridicat și cât mai acceptabil științific. Astfel, parapsihologia populară și spiritismul sunt înlocuite cu „metapsihica” lui Charles Richet, teosofia cu antroposofia lui Rudolf Steiner, iar magia e reconsiderată conform teoriilor lui Vittorio Macchioro și James George Frazer.

În critica teosofismului un rol important l-a avut cartea lui René Guénon, *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* (1921), pe care o citează într-un

⁵ V. în *Addenda*, Mac Linscott Ricketts, Enrico Montanari, Paola Pisi, Hans Thomas Hakl, Natale Spineto, Bryan S. Rennie, Bruce Lincoln, Florin Țurcanu, Mark J. Sedgwick, Jean-Pierre Laurant, Giovanni Casadio. Trebuie precizat că autori precum Montanari, Pisi, Hakl, Sedgwick, Laurant au avut în trecut și o implicare personală în gândirea lui Guénon și Evola.

⁶ Prezentul articol face parte din lucrarea noastră *Eliade secret. India și „metapsihica” în construcția filosofiei religiei lui Mircea Eliade* (teză de doctorat, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București, 2010, în curs de publicare), în care am analizat – direct pe baza surselor prime și ignorând metodologic interpretările anterioare – formarea sa intelectuală în perioada 1921–1931. Unele referiri și conexiuni cu celelalte părți ale cărții se pierd sau devin mai puțin evidente prin extragerea sa din context, dar acest lucru nu afectează, credem, esențialul prezentului demers.

⁷ La acestea ne-am referit deja în câteva articole (v. *Addenda* 2002, 2003 și 2007; pentru perioada postbelică, v. *Addenda* 2011 și 2012).

articol despre Rudolf Steiner („Adevărul literar și artistic”, 20 iunie 1926)⁸. Acceptând argumentele critice ale autorului francez, el consideră însă că falsurile comise de teosofiștii contemporani nu compromit „adevărata teosofie”: „Lucrul acesta a fost uitat de dl René Guénon în erudita sa carte *Le Théosophisme* (1921) în care, atacând *Societatea Teosofică*, socotește aceste lovituri valabile pentru întreaga doctrină teosofică”⁹. Cartea va fi din nou invocată, tot într-un articol dedicat lui Rudolf Steiner („Cuvântul”, 13 aprilie 1927)¹⁰, iar apoi în articolul *Teosofie?* din ciclul *Itinerariului spiritual* („Cuvântul”, 22 octombrie 1927).¹¹

Eliade ia cunoștință de Guénon după ce îl descoperise pe Evola, iar scrierile acestuia din urmă vor contribui la continuarea descoperirii „tradiționalistului” francez. Pe Evola îl întâlnise în paginile revistei române „Bilychnis”, pe care o numea atunci „cea mai bună revistă italiană de istorie, psihologie, etică, pedagogie și filosofia religiei”, la care colaborează „cei mai distinși erudiți sau înțelegători ai fenomenelor religioase”. În numărul din ianuarie 1926, el remarcă studiul său *La scolastica dinanzi allo spirito moderno*, asupra căruia promite, în cronică sa din „Revista universitară”, să revină cu un alt prilej¹². Nu va reveni decât peste aproape doi ani când va recenza un alt studiu al său din numărul pe noiembrie 1927 al „Bilychnis”-ului, *Il valore dell’ocultismo nella cultura contemporanea*. Din această recenzie rezultă că îi cunoștea și celelalte articole din „Bilychnis” precum și „originala lui revistă «Ur»”,¹³ pe care – cel puțin din 1928 – o va primi regulat la București¹⁴. Acest din urmă lucru dovedește existența unui contact epistolar cu Evola, directorul revistei. În acei ani, Evola nu era încă un adept al „Tradiției” – îl cita pe Guénon, dar îl și criticase destul de aspru¹⁵ –, ci un filosof esoteric al „idealismului magic”. Va adera la ideile „tradiționaliste”, în propriul său fel, începând din 1930 – lucru care se va vedea abia în *Rivolta contro il mondo moderno* (1934) –, însă nu a fost și nici astăzi nu este considerat un membru (ortodox) al Școlii perenialiste, cum mai este numită aceasta.

Pe Coomaraswamy, în schimb, Eliade pare a-l fi descoperit prin critica pe care i-o aduce Henri Massis în *Défense de l’Occident* (1927), carte citită în biblioteca Universității din Geneva și prompt recenzată („Cuvântul”, 2 octombrie 1927). Dar lucrarea la care se referea neotomistul francez, *The dance of Śiva* (1918) – în traducerea franceză artizanată de Romain Rolland¹⁶ – o va putea citi

⁸ M. Eliade, *Rudolf Steiner*, în ST II: 131–141 (133, 135).

⁹ *Ibidem*, 133.

¹⁰ M. Eliade, *Rudolf Steiner*, în ST III: 139–143 (141).

¹¹ M. Eliade, *Itinerariu spiritual*, VIII. *Teosofie?*, în ST III: 327–331 (328).

¹² M. Eliade, *Reviste*, „Revista universitară” (București), I, nr. 2, februarie 1926, p. 72–76 (ST II: 65).

¹³ M. Eliade, *Ocultismul în cultura contemporană*, „Cuvântul”, III, nr. 943, 1 decembrie 1927, p. 1–2 (ST III: 371–374).

¹⁴ V. scrisoarea sa din 13 iunie 1929 (*Corespondență* I: 272).

¹⁵ Cf. André Lefranc, *Julius Evola contre René Guénon*, „La Règle d’Abraham” (Paris), nr. 21, juin 2006, p. 35–99.

¹⁶ A.K. Coomaraswamy, *The dance of Śiva. Fourteen Indian essays*, New York, The Sunwise Turn, 1918; *La danse de Śiva. Quatorze essais sur l’Inde*, traduction de Madeleine Rolland, avant-propos de Romain Rolland, Paris, Rieder, 1922.

abia în cursul anului 1928, probabil în a doua sa jumătate. Ea devine imediat una dintre lecturile obligatorii recomandate prietenei sale Rica Botez, față de care juca rolul unui Pygmalion¹⁷. În mod evident nu găsisese în carte „anarhia în gândire” ce l-a oripilat pe neotomist. Trebuie precizat însă că, atunci când o publicase și chiar și în momentul în care o citea Eliade, Coomaraswamy nu era influențat de ideile „tradiționaliste” ale lui Guénon; acest lucru se va întâmpla abia în scrierile sale de după anul 1932.

Ceea ce trebuie să-l fi atras pe tânărul Eliade în acest volum sunt probabil amplele deschideri culturale și metafizice ale savantului anglo-singhalez precum și profunda sa sensibilitate pentru tot ceea ce e spiritual. Cartea se referă la idei și teme care îl preocupau deja și cărora le va acorda atenție în următorii ani: semnificația și puterea magică a artei, concepția hindusă a artei ca formă de *yoga*, faptul că arta și religia sunt două nume ale aceleiași experiențe, identitatea dintre *purușa* și *prakṛti*, faptul că *yoga* este un *praxis* mai degrabă decât o credință, practica *yoga* în buddhism, Śiva ca *yogin* etc. Dar Eliade nu publică deocamdată niciun rând despre Coomaraswamy. Manuscrisele sale, atât cât sunt cunoscute până acum, rămân și ele mute asupra acestei prime cărți, care i-a revelat pe unul dintre indianiștii ce vor rămâne în mod definitiv în cercul admirației sale.

Între magic și mistic

Până în anul 1925, preocupările lui Eliade pentru ocult, metapsihică și teosofie îl situează pe o poziție spirituală apropiată de „pragmatismul magic” al lui Giovanni Papini, care era și unul dintre autorii săi importanți în acea vreme. În perioada universitară și în bună măsură ca urmare a întâlnirii cu Nae Ionescu, el începe să descopere spiritualitatea creștină, ortodoxia, și astfel să tindă tot mai mult spre o poziție spirituală definită prin mistică.

Seria de articole *Itinerariu spiritual*, pe care o publică în „Cuvântul” între 6 septembrie și 16 noiembrie 1927, poate fi considerată sinteza gândirii, lecturilor și experiențelor sale de până atunci. Dar și o trasare a liniilor viitorului drum, identificat curajos cu cel al întregii sale generații. Treptele *Itinerariului* culminează în misticism, pe care Eliade îl distinge de teosofism și căruia îi găsește împlinirea în ortodoxie, ca singura experiență spirituală autentică accesibilă României contemporane. Antroposofia rămâne totuși o soluție alternativă în cazul celor care nu sunt pregătiți pentru experiența ortodoxă.

În acea perioadă se desăvârșea trecerea lui Eliade de la preocuparea preponderentă pentru ocult la cea pentru mistică. Misticismul era înțeles ca o formă superioară a ocultului și a „metapsihicului”.

Itinerariul spiritual marchează prima aderare publică a lui Eliade la valorile ortodoxiei și ale Bisericii. El considera că ortodoxia rezolvă antagonismul dinamic dintre Iisus și Apollo-Dionysos. Ortodoxia sa nu era însă fructul unei trăiri proprii,

¹⁷ V. manuscrisul cu lista cărților la Biblioteca Academiei Române, A 3412c, f. 5.

ci o alegere ideologică în numele unei noi spiritualități. Dezbateră personală între voluntarismul magic, care îl caracteriza, și misticismul ortodox, la care aspira, nu se sfârșise însă. El rămâne cantonat în „ispita” magică, care avea și o latură luciferică (vezi obsesia „Sfântului Diavol”). Trecerea de la păgânism la creștinism se petrecuse doar în planul ideologic, nu și în cel existențial, căruia Eliade vroia să-i lase deplina libertate a experienței. Cele două *stări de spirit* conviețuiau într-un echilibru instabil.

Transformarea omului în Zeu continua să fie obiectivul său. Viața creștină însemna pentru el „viață eroică”. Christos era privit nu ca fiul Domnului, ci drept „cel dintâi și cel mai mare erou” al creștinătății. Acest lucru e evident în articolul *Apologia virilității* („Gândirea”, august–septembrie 1928, dar scris între august 1927 și ianuarie 1928). Personalitatea virilă se naște din tragica confruntare și sinteză a dionisiacului cu christicul. Restaurarea omului se poate împlini printr-o nouă virilitate, izvorâtă din viața spirituală. Acest “nou umanism” e unul al „personalității”, înțelesă ca organism spiritual constituit prin experiență concretă și interioară, ca o conștiință *nouă* ce transcende și supraviețuiește fiziologicului¹⁸.

Tocmai de aceea Eliade va trebui să-și renege poziția într-un alt articol, *Virilitate și asceză* („Cuvântul”, 11 și 17 octombrie 1928). El recunoaște că asceza din *Apologia virilității* era una de natură magică: asceza Eului exaltat prin răsfrângere asupra-i, în afara Harul dumnezeiesc și a oricărui transcendent. La capătul unui an de experiențe, anunță că a lăsat în urmă această poziție: asceza definitivă nu se poate împlini fără Har. El păstrează poziția ascezei ultime, dar răsturnând valorile, adică introduce Harul și elimină „personalismul autocreator”.

Împăcarea celor două viziuni a rămas doar în faza intențiilor. Eliade nu depășește încă ideea magică și nici heterodoxia concepției sale religioase, ancorată nu în credința într-o Ființă Supremă, ci într-un erou religios (Christos fiind figura supremă). O va face mult mai târziu, în anii '30, dar în alt sens decât cel al ortodoxiei. Deocamdată preferă dezbateră – foarte stimulantă în planul creației – între Dionysos și Christos, între magie și mistică, între virilitate și asceză, între aventură și absolut.

Evola și resemnificarea ocultismului

Abia încheiat *Itinerariul spiritual* – în care privea pentru prima dată teosofia, antroposofia, ocultismul și magia dintr-o perspectivă ce se vroia creștină –, Eliade revine cu un ultim articol asupra acestei familii de atitudini spirituale. De acum înainte, subiectul nu va mai fi tratat direct, ci doar marginal, aluziv, cu un ochi critic – adesea obligat – și cu vizibile dificultăți de adaptare teoretică la noul său ideal.

Acest foileton e prilejuit de articolul lui Julius Evola din revista de studii religioase „Bilychnis”: *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea* (noiembrie 1927). Așa cum am văzut, semnalase deja articolul *La scolastica dinanzi allo spirito*

¹⁸ M. Eliade, *Apologia virilității*, „Gândirea” (București), VIII, nr. 8–9, august–septembrie 1928, p. 352–359 (ST IV: 227–243).

moderno (ianuarie 1926) și afirmă că îi cunoaște densele critici aduse antroposofiei și teosofiei anglo-indiene (i.e. articolul *Nuovi... Messia*, mai–iunie 1926)¹⁹, precum și articolele din revista „Ur”, fondată chiar în acel an²⁰. Nu citise încă niciuna din cărțile lui Evola, pe care îl consideră un „gânditor” ce dovedește originalitate, claritate și îndelungă familiaritate cu fenomenul ocultismului. Cum a ajuns să citească reviste atât de puțin cunoscute atunci, precum „Bilychnis” și „Ur”, nu știm deocamdată.

În studiul său, Evola definea ocultismul ca un „experimentalism transcendențial”, termen dublat prin cel de „pragmatism transcendențial”²¹. Presupuziția fundamentală a acestuia: e mai bine să știi că nu știi decât să crezi. Numai ceea ce rezultă din experiența directă, imediată, individuală este cunoaștere efectivă. Ocultismul se caracterizează așadar printr-un „radicalism experimental”: spre deosebire de înclinarea modernă care consideră fenomenul ceea ce apare în mod direct, punând în spatele lui o ființă ideală drept adevărata realitate, pentru ocultism real este numai ceea ce e primit în mod direct prin experiență. Aceasta nu e numai deosebită una de natură sensibilă, ci poate fi și o viziune spirituală.

Forma supremă a veritabilului ocultism este magia. Evola instituie o opoziție categorică între aceasta și mistică, identificată în faptul că magia păstrează și potențează individualitatea: universalul nu e trăit ca atare, ci ca o modalitate mai înaltă a individualului.

Prin criticile aduse filosofiei idealiste, religiei și pseudo-esoterismelor, dar și prin ideile sale radicale asupra magiei și inițierii, Evola se dovedește un veritabil avangardist al ocultului²². El consideră că, în ocultism, problema supraviețuirii e diferită de cea a nemuririi propriu-zise. Nemurirea nu e o stare câștigată o dată pentru totdeauna, ci o sarcină infinită, o funcție dezvoltată în timp, care trebuie confirmată și reînnoită în fiecare punct al său. Ea e dobândită numai de puțini aleși, precum *mukta* indieni, iluminații buddhiști, „salvații din ape” ai anumitor școli gnostice sau eroii tradițiilor grecești. În același fel, Evola respinge doctrina reîncarnării, caracteristică pseudo-ocultismelor. Precum nemurirea, și reîncarnarea e dobândită doar de o elită, de cei care au parcurs până la capăt calea desăvârșirii. Iar această cale e perpendiculară pe cea a omului comun.

¹⁹ Foarte probabil, cunoștea și articolele mai vechi publicate de Evola în paginile aceleiași reviste: *E. Coué e l'agire senza agire* (ianuarie–februarie 1925) și *Della „purità” come valore metafisico* (iunie 1925). Vezi J. Evola, *I saggi di „Bilychnis”*, Edizioni di Padova, Edizioni di Ar, 1987, p. 11–38.

²⁰ În 1927, Evola a publicat în „Ur”, sub pseudonimul „Ea”, următoarele șase articole: *Come poniamo il problema della conoscenza* (I–II); *Come poniamo il problema dell'immortalità*; *Sulla visione magica della Vita* (I–II); *La dottrina del „Corpo Immortale”*; *Sul senso dello stato di Potenza*; *Sulla dottrina generale dei „Mantra”*. V. reeditarea anastatică „Ur” 1927, Roma, Tilopa, 1980, p. 20–25, 26–29, 143–152, 153–157, 196–204, 254–261, 299–304, 331–339. Articolele au fost republicate de Evola, în versiuni revizuite, în *Introduzione alla magia*, a cura del Gruppo di UR, volume primo, Roma, Edizioni Mediterranee, 1971, 2004². Probabil articolele semnate „Iagla” (*Saggezza serpentina*; *La legge degli Enti*) și glosele nesemnate îi aparțin tot lui.

²¹ J. Evola, *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea*, „Bilychnis” (Roma), XVI, fasc. 11, novembre 1927, pp. 250–269; reeditat în: *I saggi di Bilychnis, op. cit.*, p. 67–90.

²² V. și Simona Cigliana, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Napoli, Liguori, 2002.

Evola acceptă pe deplin dovezile aduse de metapsihica modernă în sprijinul realității fenomenelor spirituale și supranaturale. Studiul său face referiri frecvente la filosofia indiană, care se vedește a fi „tradiția” preferată de ocultistul italian. El trimite la proaspăta sa carte, *L'Uomo come Potenza. I tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (1926)²³, și la revista „Ur. Rivista di indirizzi per una scienza dell'Io” (1927), care își propune să fundamenteze ocultismul ca știință pozitivă, conștientă de sine și intențional metodică, liberă de orice credință dogmatică și de orice eticism. În secțiunea finală – intitulată *Nostalgie* – e citată și recenta carte a lui René Guénon, *Le roi du monde* (1927).

Încă de la începutul articolului său, Eliade caută să dea o definiție a ocultismului mai adecvată decât cele pe care le propusese în trecut. Acesta este o „încercată rânduire de metode practice tinzând o reelaborare a conștiinței, o împlinire a funcțiilor spirituale (lângă logică – experiență estetică sau religioasă; lângă o sfioasă voință – voință transfigurată, previziuni, televiziune, psihometrie etc.)”²⁴. Trăsătura fundamentală a științei oculte este, deci, experiența.

Cu aceasta, Eliade începe să releve corespondențele dintre concepția lui Evola și treptele propriului său *Itinerariu spiritual*. Cea dintâi este, așadar, „radicalismul experimental” al ocultistului italian. Toate experiențele oculte converg către același scop: „reconstruirea conștiinței pe adevăratul plan spiritual, detașarea ei de așa-numitele legi ale corelației psiho-fizice (de mult anulate pentru mințile clarvăzătoare, prin unele rezultate ale metapsihicii)”. Se dezvoltă astfel în conștiință posibilități de cunoaștere ale realității pierdute prin atrofiere. Termenul „cunoaștere” desemnează, în vocabularul ocultist, o „atașare” de realitate care poate ajunge să o modifice în cele din urmă. Ocultismul se întâlnește astfel cu „pragmatismul magic”.

În capitolul final al studiului său, Evola evocă timpurile primitive, când oamenii nu erau stăpâniți de „reprezentări” sau de ideile de bine și rău, ci posedau „forțe” prin care puteau modifica realitatea. Mentalitatea primitivă nu e, așadar, o mentalitate prelogică. Realitatea raporturilor de magie simpatetică a fost dovedită experimental – afirmă Eliade cu convingere – de un emul al lui Charles Richet, doctorul Eugène Osty²⁵.

Eliade e de acord cu Evola că, în ocultism, totul devine obiect de experiență, chiar și problema nemuririi. Aceasta nu e dată tuturor, căci conștiința care activează numai datorită funcțiilor fiziologice nu poate supraviețui. Ea trebuie construită. Nemurirea – cea „efectivă, iar [nu] în înțelesul budist, de inentitate structurală de conștiințe, *discontinue prin moarte*, nici în înțelesul unamunian al

²³ În ciuda opiniei curente, cartea nu a fost dată la tipar în 1925, ci spre sfârșitul anului 1926, după *L'Individuo e il divenire del mondo*. Cf. Renato del Ponte, [Nota bibliografica], în: J. Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, con una prefazione di Roberto Melchionda, Carmagnola, Arktos, 1990, p. 25–29 (26–27n). Dar, întrucât, *L'Individuo...* trebuie să fi ieșit de sub tipar în decembrie 1926, e posibil ca data de apariție a lui *L'Uomo come Potenza* să fie cândva la începutul anului 1927.

²⁴ M. Eliade, *Ocultismul în cultura contemporană*, op. cit. (ST III: 371).

²⁵ Articolul are ca motto un citat din cartea acestuia, *La Connaissance supranormale. Étude expérimentale* (1923), foarte probabil preluat din textul lui Evola.

gloriei” – e o realitate rezervată unei elite. Moartea conștiinței pur organice și renașterea la o conștiință iluminată și polarizată în jurul transcendenței e un fenomen care poate fi constatat începând de la misteriile antice până la cazurile contemporane de moarte aparentă. „Printr-o continuă încordare magică, Eul renaște încet-încet în adevăratele cadre spirituale, independente de unitatea funcțională care se numește *om*”.

Eliade atrage atenția, nu fără mândrie, că a ajuns la aceleași concluzii cu ocultistul italian prin propriile-i cercetări din ultimii trei ani. El trimite la studiile asupra misteriilor orifice, publicate între mai 1926 și februarie 1927 – sub influența operelor lui Vittorio Macchioro – și la articolul *Magie și metapsihică* („Cuvântul”, 17 iunie 1927). Precizează acest lucru și pentru a nu-i fi confundate aserțiunile cu „pișcotul esoteric al lui Schuré”. (În mod evident, tânărul savant în devenire se străduia să uite cărțile proaste pe care le citise în adolescență.)

Totuși, el nu poate împărtăși până la capăt poziția lui Evola. Acesta contrapune simplist atitudinea magică (momentul dionisiac și dinamic), celei teosofic-contemplative (experiența apolinică și estetică). El uită însă a treia atitudine posibilă, cea christică, împlinită prin întruparea spiritului. Poziția lui Evola e valabilă numai pentru „ocultiștii ce practică detașarea conștiinței personale de funcțiunile fiziologice prin cotidiană muncă, iar nu prin experiențe de acelea pe care le aflăm în mistica creștină”. Nefiind un spirit religios, ci un „metodolog”, lui Evola îi scapă concretul misticii, actualizarea lui Christos prin contemplație activă.

Așa cum făcuse cu antroposofia în *Itinerariu spiritual*, Eliade acceptă valabilitatea experienței ocultiste pentru spiritele care nu au ajuns la creștinism. Cât despre el însuși, se situează dincolo de atitudinile teosofic-contemplativă și magică, în spiritul christic, pe care îl consideră drept faptul cel mai sublim și mai concret.

Celălalt articol semnalat de Eliade conține, într-o expunere sumară, ideile fundamentale ale filosofiei lui Evola²⁶. El este de fapt o discuție în jurul amplei cărți a lui Louis Rougier, *La scolastique et le thomisme* (1925). Evola concordă integral cu critica adusă de empiristul francez scolasticii, dar se ridică împotriva lui când acesta relevă părțile ei „pozitive” și mai ales atunci când susține o poziție antimetafizică.

Articolul ridică nu numai o critică a întoarcerii la scolastică, proclamată de unele curente contemporane, precum neotomismul, ci și a teologiei creștine, ba chiar a creștinismului însuși, ca religie care pune între om și Dumnezeu o diferență ireductibilă. Combătând „pseudo-sinteza tomistă”, Evola expune în partea finală a articolului ideile schițate în *Saggi sull'Idealismo magico* (1925) și dezvoltate în cărțile *Teoria dell'Individuo assoluto* (1927) și *L'Uomo come Potenza* (1926), a căror viitoare apariție o și anunță. Cea dintâi este o introducere, a doua o expunere exhaustivă a doctrinei sale, iar cea de-a treia reprezintă o ilustrare practică.

²⁶ J. Evola, *La scolastica dinanzi allo spirito moderno*, „Bilychnis” (Roma), XV, fasc. 1, gennaio 1926, p. 1–18; reeditat în: *I saggi di „Bilychnis”*, op. cit., p. 39–61.

*

Aceleași idei constituie substanța volumașului *L'uomo e il divenire del mondo* (1926), care reunește două conferințe ținute la Lega Teosofica Indipendente din Roma în cursul anului 1925. Prima dintre ele, „L'individuo e il processo del mondo”, abordează tema trecerii de la cunoașterea prin explicare la cea prin acțiune. Cea de-a doua, „Nietzsche e la sapienza dei misteri”, se oprește asupra opoziției între cunoașterea prin acțiune (ilustrată de misterii dionisiace) și atitudinea religioasă (asimilată creștinismului). Termenii cheie ai filosofiei lui Evola – *atto magico*, *idealismo magico*, *individuo assoluto*, *potenza* – sunt deja precizați aici.

Opoziția dintre ocultism, esoterism, inițiere, pe de o parte, și religie, credință, devoționalism, pe de alta, apare și mai categorică în aceste conferințe. Pentru Evola, sensul oricărei adevărate realizări inițiatice este magic. Dar știința misteriiilor (dionisiace) își are culmea și împlinirea în doctrina lui Nietzsche. Lumea e ceea ce fiecare om vrea, în mod transcendent, să fie. Individul absolut este finalitatea și perfecțiunea universului. Formula evoliană a „autorealizării Eului” conceptualizează filosofic ideea mântuirii prin sine²⁷.

Dar nu avem vreo dovadă că Eliade cunoștea acest volum, după cum, foarte probabil, nu-l cunoștea nici pe cel anterior. Eseurile adunate în cartea de debut a lui Evola, *Saggi sull' Idealismo magico* (1925), se ocupă de următoarele teme: depășirea idealismului, conceptul de putere, Eul supranormal, construirea nemuririi, esența dezvoltării magice, iar ultimul, cu titlul *Esigenze contemporanee verso l' Idealismo magico*, discută critic operele lui Carlo Michelstaedter, Otto Braun, Giovanni Gentile, Octave Hamelin și Hermann von Keyserling²⁸. Aceștia, dar nu numai ei, sunt și pietrele pe care se construiește filosofia magică ale lui Evola²⁹.

Pentru Evola, idealismul e concepția filosofică care se impune în mod inevitabil în urma oricărei critici a fundamentelor cunoașterii. Însă adevărul sau falsitatea idealismului nu pot fi demonstrate teoretic, printr-un act intelectual, ci numai printr-o „realizare concretă”. În consecință, el dezvoltă o critică a „eului transcendent” postulat de idealismul clasic. Acest idealism abstract poate fi depășit de ocultism ca idealism magic.

²⁷ J. Evola, *L'individuo e il divenire dell' mondo. Due conferenze*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926; reeditare, Carmagnola, Arktos, 1990, p. 31–95.

²⁸ J. Evola, *Saggi sull' Idealismo magico*, Todi-Roma, Casa editrice Atanòr, 1925; IVa ed. corretta, Roma, Edizioni Mediterranee, 2006, p. 27–138. Michelstaedter, un autor cvasinecunoscut în România acelor ani, e menționat de Eliade într-o povestire încă inedită datând din anii 1926–1928. Dar, așa cum atestă jurnalul inedit (14 februarie 1966), îl descoperise în adolescență, prin Papini.

²⁹ După o înrâurire inițială și mai generală dinspre Filippo Tommaso Marinetti și Giovanni Papini, pe de o parte, și dinspre Max Stirner și Friedrich Nietzsche, pe de alta – Evola a fost influențat cu precădere de operele lui Otto Weininger, Carlo Michelstaedter și, pe un plan secund, de personalității francezi (Octave Hamelin, Jules Lagneau, Maurice Blondel). Importantă a fost și influența – prin respingere polemică – a operelor lui Benedetto Croce și Giovanni Gentile. V. Hans Thomas Hakl, *Die Magie bei Julius Evola und ihre philosophischen Voraussetzungen*, în: *Ésotérisme, gnosés et imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven, Peeters, 2001, p. 415–436.

Evola subordonează problema gnoseologică principiului puterii. Cunoașterea absolută are drept condiție de existență puterea. Dar puterea și, odată cu ea, libertatea survin nu în acțiunea determinată de dorință, ci în acțiunea autarhică. Nu se poate vorbi de putere atât timp cât se acceptă prioritatea oricărei legi sau norme. Moralitatea și libertatea sunt două dimensiuni ale conștiinței absolut incompatibile. Spiritul e dincolo de orice morală. Nu există spirit decât ca libertate și nu există libertate decât ca proprie cauză, *causa sui ex nihilo*. Dobândirea puterii prin exploatarea forțelor naturale e o iluzie și un gest care se întoarce împotriva Eului: a te folosi de natură înseamnă a o recunoaște. Natura este o profundă negare a principiului individualității. Puterea nu se dobândește acceptând legi, ci impunându-le, dominându-le, violentându-le. În același fel, orice tehnică e o servitute a Eului.

Eseurile *L'Yo supernormale* și *La costruzione dell'Imortalità* reiau problema ocultismului („fachirism”, „yoghism”, „mantrism”, teurgie) și a metapsihicii (sunt citați Richet și Osty). Evola distinge între două feluri de supranormal: unul anterior valorii individualului, altul exprimând absoluta concretețe și perfecțiune a acestuia. Oamenii de știință care au cercetat fenomenele supranormale s-au ocupat mai mult de cel dintâi. Pentru ocultistul italian acesta reprezintă un proces regresiv și degenerativ.

Evola critică creștinismul pentru credința sa în generalitatea și naturalitatea nemuririi. În realitate, spune el, în toate celelalte religii și doctrine religioase, nemurirea este un dar privilegiat al câtorva aleși, care au știut să o construiască prin efort (putere) și voință. În ce fel? Eul creează în propriul corp (fizic, emoțional, psihic) o viață care e independentă de corp și de toate impresiile ce vin de la el. Creează, adică, un corp care nu mai e făcut din materie, ci din libertate și putere. Acest corp nemuritor este corpul Eului magic. Metodologia dobândirii lui e ilustrată cu *kuṇḍalī yoga* (*sic!*) a „sistemului indian” *Śakti tantra*, descris de John Woodroffe, pe care Evola îl pune în legătură cu teoria platoniciană a Androginului. E vorba de depășirea heterogenerării prin autogenerare: omul devine suficient sieși și dobândește puterea de a crea din sine propriu-i corp.

Dincolo de teorie, pentru Evola, idealismul magic concordă pe deplin cu „gnoseologia orientală”. A cunoaște nu înseamnă a gândi, ci *a fi* obiectul pe care îl cunoști. Diversele funcțiuni transcendente nu există înaintea actului de integrare care le instituie. Existența *reală* a unei lumi spirituale porcede numai din procesul de autoeliberare sau purificare a Eului. Când individul dobândește puterea de a-și exterioriza propriul Eu, el are posibilitatea de a experimenta realul ca o sumă de entități subiective sau ca centre interioare de libertate. Acesta e stadiul intuiției sau al conștiinței cosmice. A cunoaște înseamnă a proiecta Eul înăuntrul ființelor, a transfera propria interioritate dintr-o individualizare în alta, *intus-ire*. Acest mod de cunoaștere e semnul realizării complete a ceea ce e detașat în mod absolut. Faza finală a realizării magice constă în actualizarea într-un corp concret și mediat a unui principiu absolut indeterminat.

Idealismul magic se distinge de alte doctrine prin caracterul său esențialmente practic. Exigența sa fundamentală nu e de a substitui o concepție intelectuală a lumii cu alta, ci de a crea în individ o nouă „dimensiune” și o nouă adâncime a

vieții. Ceea ce există în afara Eului apare ca atare numai pentru că există la fel înlăuntrul lui (*saṃskāra* din filosofia indiană). Principiul fundamental al magiei este că modul în care apare lumea nu constituie o instanță extremă, că ea nu e un *in sine* inconvertibil, ci un fenomen în funcție de pura putere e Eului. Acționând în plan transcendental asupra *saṃskāra*, se pot înlătura condițiile sub care apare realitatea și, prin urmare, experiența concretă a Universului. Eul magic sau individual este principiul instituirii absolute, necondiționate. Precum se vede, Evola se folosește din nou de tehnica și terminologia yoghină. Pe lângă cărțile lui Woodroffe, *The Serpent Power* (1919) și *The Garland of Letters* (1922), citează *Yoga sūtra* lui Patañjali, sugerând confruntarea ei cu *Geheimwissenschaft im Umriss* a lui Rudolf Steiner sau cu *Esercizi spirituali* a lui Igațiu de Loyola³⁰.

În ultimul capitol al cărții, Evola se străduiește să deducă istoricește doctrina idealismului magic. Faptul că aceasta e o necesitate istorică nu contrazice principiul ei fundamental (autodeterminarea necondiționată), dată fiind idealitatea timpului: acesta e o modalitate prin care Eul ordonează materialul reprezentărilor. Istoria, prin urmare, nu e decât o modalitate în care Eul proiectează pe pânza timpului ceea ce el vrea lăuntric și atemporal.

*

Problematika acestei cărți e reluată în anii 1927–1929 în articolele din revista „Ur/Krur” – căreia Evola îi era director-responsabil –, adesea *verbatim*, dar și cu multe detalieri și clarificări. Ele marchează tranziția sa de la o filosofie esoterizantă la un esoterism filosofic.

Gruppo di Ur, editorul revistei, era o congregație magică formată la Roma, care se declara independentă de orice altă societate sau mișcare esoterică a vremii. Membrii ei proveneau, totuși, din rândurile unor școli mai vechi precum antroposofia, masoneria pitagoreică sau *Schola Philosophica Hermetica Classica Italica* a lui Giuliano Kremmerz. Diferențele de filiație esoterică nu sunt cu totul estompate de pseudonimele cu care aceștia își semnavă contribuțiile în „Ur”. Sub rubrici precum *Dottrina*, *Pratica*, *Esperienze*, *Testi*, *Glosse*, revista publică articole teoretice, expuneri de metode și tehnici, relatări de experiențe interioare, traduceri din texte rare sau puțin cunoscute provenind atât din tradițiile occidentale cât și din cele orientale, comentarii diverse asupra unor chestiuni punctuale. Temele dominante sunt magia, hermetismul, alchimia, iar, prin Julius Evola, există o serioasă deschidere spre doctrinele indiene și buddhiste. Noțiunea de „magie” era însă investită cu o conotație activă și funcțională, apropiată de conceptul de „metafizică practică” al lui Roger Bacon³¹.

³⁰ J. Evola, *Saggi sull' Idealismo magico*, op. cit., p. 92n.

³¹ O documentată privire istorică asupra grupului și a revistei, în Renato Del Ponte, *Evola e il magico Gruppo di Ur. Studi e documenti per servire alla storia di Ur-Krur*, Borzano, Sear Edizioni, 1994. O interesantă discuție asupra tehnicilor psihofiziologice practicate în interiorul grupului, în Pasquale Cardinale, *Il Training autogeno di J. Schultz e le tecniche psico-fisiologiche del Gruppo di Ur. Un raffronto e alcune considerazioni*, „Vie della Tradizione” (Palermo), XIII, 1983, p. 114–136, 168–187.

Primul articol al lui Evola, *Come poniamo il problema della conoscenza*, susține, împotriva democratismului gnoseologic al epocii moderne, posibilitatea unei forme directe de cunoaștere, în care „a cunoaște” înseamnă „a fi”, mai precis a transforma propria conștiință în obiectul cunoscut. Ceea ce poate fi cunoscut în acest fel e real; restul e ireal. Pusă sub forma acestui „radicalism experimental”, problema cunoașterii devine o chestiune practică, ba chiar tehnică: anume, cum se poate realiza acea formă de percepție al cărei obiect are caracter de realitate absolută? Ceea ce descrie Evola este cunoașterea inițiatică: o realizare care e, în același timp, obiectivă și pur individuală (adică subiectivă). Problema cunoașterii se confundă cu problema puterii, iar faptul cunoașterii devine o stare magică. În sprijinul acestei poziții sunt invocate vechile texte sanscrite³².

Al doilea articol, *Come poniamo il problema dell'immortalità*, se ocupă de natura a ceea ce supraviețuiește după moarte, distingând „cadavrul psihic”, „conștiința vie” și „eul samsaric”. Mai mult decât atât, supraviețuirea conștientă nu e același lucru cu nemurirea. Aceasta aparține numai „individului individualant”, care nu e dat, ci trebuie construit. Ideea că toți posedă un „suflet nemuritor” conceput ca un facsimil al conștiinței vii sau al eului individual terestru e o adevărată aberație ideologică pentru Evola, care îi recunoaște totuși o utilitate ca opiu al maselor. În același timp, articolul urmărește să disipeze și echivocul ideii de reîncarnare și al efortului în direcția opusă: „eliberarea”³³.

Discuția e continuată pe alt plan în articolul *La dottrina del „Corpo Immortale”*. Starea de buimăceală și absență pe care oamenii o numesc *viață* nu este decât un complex de condiționări organice și psihice ale corpului uman. De aceea, cine vrea să trăiască, trebuie mai întâi să *moară*, adică să enucleeze o *viață individuală*, independentă de aceste influențe. Omul e nemuritor în măsura în care știe să se construiască într-o *viață* autosubzistentă. Imortalitatea nu este, însă, numai o permanentizare a conștiinței, ci se extinde asupra formelor ei de acțiune și expresie, asupra a ceea ce se numește *corp magic* sau *corp de resurrecție*. E vorba de re-crearea corpului uman pornind de sus în jos, de la principiul care a învins moartea și care există prin sine. Corpul nemuritor e simplu, necompus, e făcut din conștiință și putere, nu din materie. (Materia, pentru Evola, nu e un principiu distinct, coexistent cu spiritul, ci o formă sau stare prin care realitatea unică, spiritul, se experimentează pe sine.) Spre deosebire de corpul ordinar, corpul magic se sprijină pe Eu și nu invers³⁴.

În articolul *Sul senso dello stato di Potenza*, Evola respinge polemic mai multe prejudecăți comune cu privire la înțelesul magiei și al puterii magice. Puterea nu e un instrument exterior Eului. Condiția lui „a putea” este „a fi”. Magul nu caută să *poată*, ci să *fie*, să fie un alt om, absolut liber, deplin, cosmic. Actul magic (*atto magico*) este contrariul miracolului, este o „stare de evidență” a unei cauzalități

³² Ea, *Come poniamo il problema della conoscenza* (I–II), „Ur” (Roma), 1927, fasc I, p. 20–25, fasc. II, p. 26–29.

³³ Ea, *Come poniamo il problema dell'immortalità*, *ibidem*, fasc. V, p. 143–152.

³⁴ Ea, *La dottrina del „Corpo Immortale”*, *ibidem*, fasc. VII–VIII, p. 196–204.

reale, directe, în care *eul* este cel care acționează, care provoacă un efect dat, o stare de putere efectivă care coincide cu sentimentul însuși al vieții interioare.

Disciplina magică se străduiește să rezeze sistemul de relaționări în care omul e un spectru sau un instrument inconștient. Starea de putere, actul magic se manifestă în acțiunea pură, acea acțiune care nu se subordonează nici unei alte instanțe, care e semnificație și valoare în sine. Acțiunea pură strălucește adesea și în activitatea omului comun, într-un moment de eroism, de sacrificiu, de invenție, de joc, de simpatie liberă.

Magia nu poate fi considerată un instrument. Ea este realizarea unei stări de *posibilitate* spirituală, liberă, realizarea simțirii, tot mai vaste și mai evidente, că *pot face*. Evola citează maxima sanscrită după care principiul de existență al zeilor e jocul (*līlā*), în timp ce acela al oamenilor este legea (*dharma*). Lege, adică necesitate, stare de adeziune, de a fi legat de o anumită natură, de pasiune, de identificare, de seriozitate. Joc, adică libertate, ușurință, ironie, stare de detașare, de spontaneitate spirituală activă, de agilitate. Legea unei creaturi e jocul unui zeu. La fel ca magia, scopul puterii e puterea însăși: ea e starea supremă în care se dezvăluie natura ultimă a realității³⁵.

Toate aceste articole din revista *Ur* se caracterizează printr-o atenție specială către partea practică, tehnică, a problemelor pe care le discută, ilustrându-și aserțiunile cu numeroase exemple din diverse tradiții occidentale și orientale. Între ele, *yoga* și *tantra* se bucură de o poziție privilegiată.

În fine, *Sulla visione magica della Vita* pune principalele idei ale filosofiei lui Evola într-un alt registru stilistic, oferind o densă proză lirică înrudită îndeaproape cu *Maschilità* (1915) a lui Giovanni Papini. Deși nu se vede explicit din cele spuse până acum, între idealismul magic al lui Evola și pragmatismul magic al lui Papini – al cărui admirator fusese în tinerețe – există o subtilă filiație, pe care influențele exercitate ulterior de Stirner și Nietzsche asupra lui nu reușesc să o umbrească întru totul. Acest articol merită o analiză comparativă în raport cu câteva texte ale lui Eliade, precum articolele *Apologia virilității*, *Ura oamenilor și a eroilor*, *Faptul magic* sau romanul *Lumina ce se stinge* – analiză pe care o vom întreprinde într-un studiu viitor.

După Evola, principalele calități de care are nevoie cel care aspiră la realizarea magică converg într-o reinnoită, eroică, aspră *simțire* a lumii. O simțire a lumii ca putere, ca act sacrificial, ca dansul ritmic și agil al lui Śiva. „Una grande libertà, con l'azione per unica legge: un senso permanente di attualità e di agilità *aerea* fra esseri duri, pronti, decisi, solari, mediterranei, fatti di forza e poi soltanto di forza. E, soprattutto, un respiro cosmico, un senso di altezza, di leggerezza e, insieme, di pericolo. L'azione va liberata. Va realizzata in sé, monda dalla febbre mentale, detersa dalla brama. Non vi è dove andare. Non vi è nulla da chiedere, nulla da sperare, nulla da temere: bisogna capire questo. Il mondo è *libero*: non vi sono scopi, non vi sono ragioni, non vi è provvidenza – e nemmeno evoluzione, predestinazione, fato”.

³⁵ Ea, *Sul senso dello stato di Potenza*, *ibidem*, fasc. IX, p. 254–261.

Actul magic este acțiunea calmă, inumană ca libertate, ca joc, ca dans, acțiunea voită pentru că e plăcere în sine și nu pentru obiectul ei, acțiunea disponibilă oricând și oriunde să-și asume cu hotărâre orice direcție, superioară câștigului și pierderii, succesului și insuccesului, plăcerii și durerii, egoismului și altruismului, acțiunea eliberată de „gândire”, de „compasiune”, de „suflet”. Magii se reduc la spirit și la corp – cel de-al doilea ca instrument necondiționat al celui dintâi. „La *magia* deterge il mondo, lo restituisce allo stato libero, supersaturo, essenziale; in quello stato in cui la natura non è ancora natura né lo spirito, in cui non esistono «cose» e non esistono «dei», ma *poteri*; in cui la vita è una vicenda eroica di ogni istante, fatta di atti, di simboli, di comandi, di gesti magici e rituali, in grandi onde di «suono», di luce e di terrore”.

Magia afirmă numai individul; Dumnezeu e ceva lăsat în urmă, e un lucru pentru care pot avea nostalgie numai cei aflați în proces de degenerare. Filosofia magică devine în cele din urmă o apologie a forței stihiale a supraomului, a rasei Stăpânilor, dincolo de bine și de rău, dincolo de umanitate. Cerul e deșert, lumina s-a făcut pământ, iar dintre ființele ce se trag din pământ, doar de la „rasa magilor” se așteaptă resurecția acestuia. În sprijinul său, Evola invocă pe Novalis și Nietzsche, *Bhagavad Gītā*, ritualul mithriac și imaginea lui Śiva distrugătorul³⁶.

Pe lângă sursele din care se adapă, Evola citează, în articolele din *Ur*, toate cărțile sale apărute până atunci și câteva studii publicate în reviste. De asemenea, e pomenit de mai multe ori René Guénon cu opusculul *Le roi du monde* (1927), care fusese tradus în italiană de Arturo Reghini. Acestuia i se adaugă, în numerele din 1928, *La crise du monde moderne* (1927). Trimiterile la cărțile „tradiționalistului” francez trebuie să-i fi reactualizat lui Eliade interesul pentru opera acestuia.

În anul 1928, articolele lui Evola în revista „Ur” se înmulțesc. Pe lângă pagini de doctrină pură, deși nu atât de dense ca în anul anterior, ele abordează diverse teme particulare precum cartea tibetană a morților, filosofia tradiției hermetice sau relația dintre femeie și inițiere.

Recenzia volumului *The Tibetan book of the dead* (1927) – cea dintâi traducere a faimosului text, datorată călugărului Kazi Dawa-Samdup, un colaborator al lui John Woodroffe la seria „Tantrik texts” – îi dă lui Evola prilejul de a reveni asupra problemei supraviețuirii și a nemuririi. Ceea ce trebuie să-l fi interesat cel mai mult pe Eliade aici sunt scurtele trimiteri comparative la ritualurile egiptene din cultul lui Osiris, la riturile funerare orifice și pitagoreice, la inițierea isiacă sau la liturghia mithriacă³⁷.

Articolul *Sull'arte dei filosofi d'Ermete* e consacrat hermetismului alchimic. Evola abordează alchimia ca „știință spirituală” și respinge polemic considerarea ei, de către istoricii științei, drept o simplă pruncie a chimiei. În realitate, spune el – citând *La crise du monde moderne* (1927) a lui René Guénon –, nu e vorba de un

³⁶ Ea, *Sulla visione magica della Vita* (I–II), *ibidem*, fasc. VI, p. 153–157; fasc. XI–XII, p. 299–304.

³⁷ Ea, *La coscienza iniziatica nel post-mortem*, *ibidem*, 1928, fasc. III–IV, p. 111–122.

proces de „evoluție” sau „progres” al chimiei din alchimie, ci dimpotrivă de o degenerescență: chimia modernă e o excrescență teratologică a alchimiei.

Evola susține că, pentru a înțelege toate lucrurile obscure și aparent absurde din literatura alchimică, e nevoie de un demers similar celui întreprins de Luigi Valli în cartea sa recentă *Dante e il linguaggio segreto dei Fedeli d'Amore* (1928)³⁸. Alchimia, substanțele, operațiile și transmutațiile trebuie interpretate în trei sensuri: literar, magic și simbolic-inițiativ. Pe Evola îl interesează în primul rând alchimia ca *artă* a palingenezei și a reintegrării magice. Pentru el, „tradiția hermetico-alchimică” este una dintre formele cele mai pure prin care „Tradiția” s-a manifestat în Occident, mai ales în „epoca neagră” instalată odată cu „vestea bună”. E important de precizat, de asemenea, că, în înțelegerea acestei tradiții, el acordă primordialitate noțiunilor de „simbol” și „mit”³⁹.

Alte două articole au ca subiect depășirea ideii de providență și a normelor etice. În *Superamento della „Provvidenza”*, Evola instrumentează o critică a credinței în providență, pe care o consideră o palidă larvă a lumii religioase ce continuă să oprime inima omului chiar și după moartea lui Dumnezeu (în diverse istoricisme, evoluționisme și optimisme). Depășirea ei înseamnă o întoarcere la „imaneța absolută”, adică la stadiul magic, stadiul primordial al conștiinței individuate. O întoarcere la acțiunea pură, care este cauzalitate pură. Evola numește această atitudine „realism activ” și o proclamă principiu al unei „noi ordini” de puritate, demnitate și eliberare interioară, care are un singur criteriu: nu „bine” sau „rău”, „adevărat” sau „fals”, ci ceea ce e real și ceea ce nu e.

Frica de a gândi libertatea îl face pe om să presupună raporturi de finalitate, de intenționalitate sau de semnificație acolo unde nu există decât fapte libere, originale, nedeductibile. „La storia è fatta dall'apparizione di poteri, che manifestano delle date possibilità, intrecciandosi o interferendo, contrastando o sintonizzando, attraendosi o respingendosi. Nulla si «supera»: alcune cause cessano di manifestarsi, si allontanano, altre dinamicamente subentrano, e questo è tutto. [...] La storia espone la realizzazione di alcune possibilità, le quali peraltro sono virtualmente presenti in ogni punto, così che in ogni punto furono e sono egualmente aperte le vie d'in alto e le vie del basso, e come le cose, gli esseri, gli accadimenti, le grandi correnti si sono formate liberamente, senza nessuno che dicesse loro quel che «dovevano» essere. [...] La «storia» non ha, e mai ha avuto, la legge di un «bene» e di una «perfezione», fine a cui il tutto fatalmente tenda: la «perfezione», «Dio», non è che *una* possibilità, una fra le tante che furono e che possono essere scelte dagli esseri in vie di ascesa e di discesa secondo la loro volontà e la loro azione”⁴⁰.

În *L'esoterismo e il superamento della morale*, Evola detașează în mod radical știința ocultă de orice condiționare etică. Știința e dincolo de morală; pe

³⁸ Anterior, Arturo Reghini („Pietro Negri”) publicase articolul *Il linguaggio segreto dei „Fedeli d'Amore”*, *ibidem*, fasc. I-II, p. 71-80.

³⁹ Ea, *Sull'arte dei filosofi d'Ermete. Introduzione*, *ibidem*, fasc. V, p. 148-154; fasc. VI, p. 167-176.

⁴⁰ Ea, *Superamento della „Provvidenza”*, *ibidem*, fasc. IV, p. 136-144.

deasupra, tradiția științei oculte este o tradiție „non-umană”, care se justifică din punctul de vedere al *realității*, nu din cel al „umanității”. Magia, fie ea albă, neagră sau gri, are aceeași autonomie față de morală precum chimia. Spre deosebire de „moralism”, normele care trebuie respectate în ocultism nu derivă dintr-o lege a binelui și răului, ci au valoare de „condiții tehnice” pentru satisfacerea unor legi naturale și obiective.

În „tradiția mediteraneană”, în special în cea elenică, binele e sinonim cu realitatea: starea activității perfecte, complet realizate. Răul, în consecință, este posibilitatea incertă, haotică, neputincioasă să se actualizeze: irealitatea. Pentru Evola, „știința sacră” nu vrea să-l facă pe om „bun” decât în acest sens păgân. Vrea adică să-l „realizeze”. Omul realizat, pe care Evola îl echivalează cu *siddha* din tradiția indiană, emană „binele” în mod natural. Dar o face în chip egal asupra celor buni și a celor răi, fără alegere, așa cum soarele își răspândește razele fără să dorească și fără să aleagă. Pentru omul realizat „ceilalți” nu există⁴¹.

Articolul *Sulla metafisica del dolore e della malattia* ilustrează un caz de metafizică aplicată⁴². Considerațiile practice din articolul *Alcuni effetti della disciplina magica: la „dissociazione dei misti”* îi dau lui Evola ocazia de a discuta psihogeneza celor trei posibile atitudini față de lumea spirituală: mistică (devoțională), magică și intelectualistă. Ele provin din identificarea cu una dintre cele trei energii – sentiment, voință, gândire – care devine dominantă în om⁴³.

Ultimele două numere din 1928 ale revistei „Ur”, trimise la București, au fost citite de Eliade abia la Calcutta, unde i-au fost redirecționate⁴⁴.

Am insistat asupra acestor prime articole și cărți ale lui Evola, pentru că ele sunt puțin cunoscute azi și – mai ales articolele – nu au fost discutate de cei care au abordat chestiunea raporturilor lui Eliade cu opera sa. O bună parte dintre temele, ideile și imaginile lor se regăsesc în scrierile lui Eliade din această perioadă (sau în unele din cele viitoare), fie în mod identic, fie adaptate, fie ca poziții contra cărora acestea polemizează. Același lucru poate fi spus și despre unele articole datorate altor membri ai grupului Ur, așa cum vom vedea mai ales în perioada indiană.

Cunoașterea faptului magic

Deși Eliade se îndrepta tot mai mult înspre o poziție intelectuală orientată spre mistică, în 1928 el este preocupat, în egală măsură, de „faptul magic”. Poate tocmai pentru că trebuia să se redefiniească în raport cu acesta și să-l reintegreze în noua sa sinteză spirituală.

⁴¹ Ea, *L'esoterismo e il superamento della morale*, *ibidem*, fasc. VII–VIII, p. 228–239.

⁴² Ea, *Sulla metafisica del dolore e della malattia*, *ibidem*, fasc. VI, p. 176–181.

⁴³ Ea, *Alcuni effetti della disciplina magica: la „dissociazione dei misti”*, *ibidem*, fasc. IX, p. 278–286.

⁴⁴ Evola a publicat următoarele articole: *Sul „sapienziale” e l'„eroico” e sulla Tradizione Occidentale*, *ibidem*, fasc. XI–XII, p. 321–337; *Appunti sulla morfologia occulta e sulla corporeità spirituale*, *ibidem*, p. 339–347; *La donna e le modalità dell'iniziazione*, *ibidem*, p. 349–357. În luna octombrie 1928 s-au rupt de grup Arturo Reghini și Giulio Parise, drept care, din anul 1929, revista s-a reintitulat „Kruur”.

Termenii „fapt mistic” și „fapt magic” sunt echivalentul român al expresiilor franceze „fait mystique”⁴⁵ și „fait magique”⁴⁶. Acestea se deosebesc de „acte mystique” și „acte magique” și au fost construite după modelul unor formule mai vechi, precum „fait religieux”, „fait métaphysique”, „fait moral” etc. Eliade – ca și Nae Ionescu – s-a folosit de ele pentru a se referi în general la două forme diferite de *experiență religioasă* și, prin extrapolare, la două moduri de a gândi și de a se raporta la realitate⁴⁷.

Spre sfârșitul lunii octombrie, survolând opera sa de până atunci și înnoirile pe care aceasta le-ar fi adus în cultura română, Eliade își atribuie introducerea „cunoașterii faptului magic” în disciplina filosofică. Acesta fusese surprins în cinci registre diferite: în originile emoției estetice, în originile filosofiei, în alchimie, în *tantra* și în ocultism⁴⁸. Pentru cel dintâi registru el nu oferă însă nici o indicație bibliografică și nici nu e ușor să ne dăm seama la care dintre scrierile sale se gândea. Foarte probabil, e vorba de recenzia articolului lui Ion Marin Sadoveanu *Pe urmele dramei (Foileton bibliografic, „Cuvântul”, 7 iulie 1927)*, dar ideea înrădăcinării artelor în magie e pomenită și în alte texte succesive⁴⁹. Celelalte patru registre se referă la următoarele articole: *Cuvinte despre o filosofie* („Gândirea”, iunie–iulie 1928), *Marcelin Berthelot și alchimia* („Cuvântul”, 14 februarie 1928),

⁴⁵ „Fait mystique” e diferit de expresia „factum mysticum”, așa cum a apare la Hugo de Sancto Victore, Guilelmus Peraldus și la alți medievali. Se pare că primul autor modern care a folosit-o ca noțiune a fost preotul Jérôme-Édouard Récéjac (1853–192?), într-o carte ce s-a bucurat de influență la vremea ei: *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (Paris, Alcan, 1897; tradusă și în engleză, *Essay on the Basis of Mystic Knowledge*, New York, Scribner, 1899). El o definește ca „o încercare *naïvă* și non-metodică de a pătrunde Absolutul” și ca „un mod simbolic și nu dialectic de a gândi” (p. 4). Expresia a intrat în germană („die mystische Tatsache”, Rudolf Steiner, 1902) și engleză („the mystic fact”, Evelyn Underhill, 1911), unde exista deja cu un sens comun („act” sau „deed”). Nu s-a bucurat însă de aceeași circulație precum în franceză, unde a fost preluată de alți specialiști (de exemplu, Henri Delacroix în 1921, pentru care extazul era „faptul mistic” *par excellence*) și e folosită până astăzi.

⁴⁶ „Fait magique” pare a fi fost folosit pentru prima dată la începutul secolului al XIX-lea în cercul lui Émile Durkheim (Marcel Mauss, Henri Hubert, Paul Huvelin ș.a.). V. de exemplu *L'année sociologique*, 10, 1905–1906, p. 1–47 (2–3). „Magic fact” a intrat destul de repede și în engleză dar nu s-a putut impune – probabil datorită mai vechiului „magical fact”, însemnând „act”, „deed” –, așa cum va reuși mai târziu în Italiană („fatto magico” la Ernesto de Martino, în 1948, dar folosit deja de alții în anii '30). În cartea sa *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (London, Arnold, 1912), elenistul Francis Macdonald Cornford (1874–1943) definește „magical fact” (*sic!*) primitiv ca „an intense emotional activity, collectively experienced by a group” (p. 73).

⁴⁷ În franceză, „fait mystique” se întâlnește mai des decât perechea sa. De fapt și în mod straniu, nu i-am găsit folosiți în cuplu, așa cum fac Eliade și Nae Ionescu. „Fait magique” e folosit câteodată în contrast cu „fait religieux”, care primește o conotație mistică în acest context. Pentru primele apariții ale acestui termen la Eliade, v. articolele *Misticismul orfic al lui Heraclit*, „Adevărul literar și artistic”, VIII, nr. 320, 23 ianuarie 1927, pp. 5–6, și *Ernesto Buonaiuti*, „Cuvântul”, IV, nr. 670, 28 ianuarie 1927, p. 1–2; *ST III*: 51–54, 59–62 (52, 60).

⁴⁸ *Chemare la ordine*, articol scris la sfârșitul lunii octombrie 1928 pentru „Cuvântul” și refuzat de Nae Ionescu sub pretext de „egoism feroce” (*ST IV*: 392–393).

⁴⁹ De pildă în *Fragmente*, „Cuvântul”, IV, nr. 1057, 1 aprilie 1928, p. 1 (*ST IV*: 88). Despre acest subiect scrisese și Lucian Blaga în articolele *Arta magică*, „Gândirea”, IV, nr. 4, ianuarie 1925, p. 117 și *Începuturi, artă, magie*, „Cuvântul”, II, nr. 246, 2 septembrie 1925, p. 1, reluate cu titlul „Artă și magie” în volumul *Ferestre colorate* (1926), pe care Eliade îl cunoștea. Cf. *ST II*: 226–227.

Varnamâlă sau „Ghirlanda literelor” („Cuvântul”, 11 iulie 1928) și “Faptul magic” (proiectat pentru viitoarea revistă „Duh și slovă”). Foarte curând va face observații asupra faptului magic într-un nou registru, cel medical, în articolul *Institutul de istorie a medicinei* („Cuvântul”, 31 octombrie 1928).

În eseu *Cuvinte despre o filosofie*, Eliade afirmă că există doar trei mijloace de supraviețuire: abrutizarea, magia și mistică⁵⁰. Orice activitate care suprimă elanul spiritului către lumile sale proprii duce la abrutizare: „valorificarea vieții sexuale, dogmatizarea mediocrității asociate, limitarea spiritului la jalnice «idealuri» familiale, sociale”. Abrutizarea spirituală păstrează proaspătă în trup dorința de atașare la viață. Nu numai sufletele sterpe sunt tentate de această cale, ci și spiritele de elită lipsite de curajul „autocreației magice” sau al „subordonării într-o economie spirituală de obârșie mistică”. Spre deosebire de aceste două „căi de mântuire”, abrutizarea e o sinucidere spirituală.

Pentru prima dată acum, Eliade configurează cu claritate înțelesul noțiunilor de *mistică și magie*, care vor deveni puncte cardinale ale gândirii sale în următorii ani. Mistică e identificată cu experiența religioasă și caracterizată prin “dualism și transcendentalism, echilibrarea economiei spirituale printr-un punct de sprijin *în afară*; sensul existenței: asimilarea virtuților divine și realizarea omului-lui-Dumnezeu”. Atitudinea magică implică “monism, imanentism, autocreație și creație a Lumii prin efort personal, absență a funcțiunii etice, punctul de sprijin *în sine*, negarea existențelor *efectiv obiective* [...], cosmosul înțeles ca o învrăjbită de forțe impersonale, iar *sensul existenței* ca o realizare magică, o actualizare a potențelor lăuntrice și a posibilităților cosmice disciplinate și conduse printr-un travaliu ce sfârșește a mă afirma Dumnezeu”.

Prima atitudine își are incarnarea supremă în tipul sfântului, cea de-a doua în cel al magului. Dar magi autentici se găsesc din ce în ce mai rar în istorie. Atitudinea magică s-a „mediocrizat”, ajungând filosofie. Eliade dă ca exemple filosofii indiană și presocratică, „faze de descompunere a unei mentalități magice și de recompunere pe plan rațional”. De altfel, magia, ca „necesitate de a crea, din noi și pentru noi, lumea”, e identificabilă nu doar în idealism, ci în întreaga istorie a filosofiei.

Filosofia realizează o transpunere a magiei în plan „ideologic”. Dacă aceasta din urmă crea efectiv în cosmos, filosofia creează sensuri în conștiință. Ea urmărește reconstruirea raportului dintre eu și lume cu scopul de a echilibra conștiința individuală și de a conferi un sens existenței. Valoarea unei filosofii nu e cuantificabilă în categoriile adevărat-fals, ci numai în funcție de coerența și autoconsistența ei. Dar nu orice filosofie coerentă cu sine antrenează într-un proces spiritual. Dimpotrivă, majoritatea filosofiilor vor rămâne indiferente unui individ dat, nu îl vor atrage într-o atitudine spirituală pentru că nu vor putea fi actualizate în experiență personală. Filosofia autentică este cea experimentată: sistematizarea rezultatelor crizelor sufletești, valorificarea simpatiilor și antipatiilor personale, creația spirituală a lumii și mântuirea.

⁵⁰ M. Eliade, *Cuvinte despre o filosofie*, „Gândirea”, VIII, nr. 6–7, iunie–iulie 1928, p. 299–300 (ST IV: 212–215).

Spre deosebire de articolele anterioare în care schițase atitudinea magică, Eliade îi refuză acum numele de „pragmatism”. Motivul probabil este încercarea de a o extrapola asupra întregii generații tinere și de a o înrădăcina în „moștenirea neamului” ca fapt de experiență. Încercare prin care urmărirea integrarea în cei doi Sine lărgiți la care se raporta: generația și neamul. În ceea ce privește „moștenirea” magică a celui din urmă, el se întreabă urmând – implicit – schema evoluționistă a lui J.G. Frazer: „Dacă magia strămoșilor noștri a trecut prea repede în faza religioasă (proiectând în spațiu potențele personale), pregătind astfel – prin sensul tragic al vieții – creștinismul?” Altfel spus, magia preoților daci (sau traci) nu s-ar fi oprit în faza de „mediocrizare” filosofică, ci ar fi fost transpusă imediat în mistică, pavând drumul spre religiozitatea de tip creștin.

Articolul *Marcelin Berthelot și alchimia* conține un singur paragraf despre „magicul” alchimiei. Eliade observă doar că mentalitatea alchimică introduce în „dinamica universală” elemente noi de „magie de un primitiv pragmatism”. Alchimistul acceptă atât cauzalitatea universală cât și posibilitatea anulării ei⁵¹.

Același lucru este observat în articolul *Varnamâlă sau „Ghirlanda literelor”*, în privința mentalității tantrice, care dovedește un „magism pur și universal”. În centrul ei stă concepția despre „potența magică, creatoare” a cuvântului. Orice realitate are propriul ei sunet, perceptibil numai de către yoghini. Cunoscând sunetul, „numele”, și repetându-l în mod ritual, magic, se dobândește puterea asupra realității corespunzătoare, care poate fi astfel actualizată sau anulată⁵².

Totuși, Eliade va semnala primejdia „autorealizării mentalității magice”, care se întâlnește întotdeauna în „drumul transcendentului”, adică în drumul sufletului spre un alt infinit spiritual⁵³. La fel ca în cazul atitudinii eroice, care respinge non-eul, și în chestiunea gândirii Eliade consideră că structura ei esențială este monologul. Dialogul perfect e monologul perfect. Tocmai în virtutea naturii sale, solilocviul absolut e pândit de o mare primejdie: „Gândirea care crește din sine, fără să primească verificări și justificări din afară, riscă să se *farmece* singură, să viețuiască un vis, să ajungă *magică*”⁵⁴.

Cu această observație, Eliade se apropia de conținutul celui de-al cincilea articol anunțat în seria „cunoașterii faptului magic”. Seria era însă constituită *post factum*. În realitate, fiecare dintre aceste articole își avea resorturile proprii. Astfel, și *Faptul magic* se înscrie într-un ciclu de articole cu alte rosturi: *Theös éghènou*, *Apologia virilității* și *Virilitate și asceză*. Deja în ultimul dintre acestea, Eliade face aluzie la *Faptul magic*, unde ar fi urmat să explice depășirea concepției magice a ascezei, prin răsturnarea valorilor la care aderase până atunci: adică prin introducerea Harului în economia efortului uman spre îndumnezeire⁵⁵. *Faptul magic* trebuia să

⁵¹ M. Eliade, *Marcelin Berthelot și alchimia*, „Cuvântul”, IV, nr. 1016, 14 februarie 1928, p. 1–2 (ST IV: 54–38).

⁵² Idem, *Varnamâlă sau „Ghirlanda literelor”*, „Cuvântul”, IV, nr. 1155, 11 iulie 1928, p. 1–2 (ST IV: 194–197).

⁵³ Idem, *Problema morții naturale și semnificația sa ontologică* (ST IV: 390).

⁵⁴ Idem, *Solilocviu*, „Gândirea”, VIII, nr. 11, noiembrie 1928, p. 453–454 (ST IV: 302).

⁵⁵ Idem, *Virilitate și asceză* (II), „Cuvântul”, IV, nr. 1253, 17 octombrie 1928, p. 1–2 (ST IV: 277–278).

fie așadar o împăcare a „pragmatismului magic” cu mistica și, mai ales, cu teologia creștină. Nu întâmplător el urma să apară într-o revistă de orientare ortodoxistă.

În autobiografia sa, Eliade prezintă noua revistă ca pe o continuare a răposatului „Logos”, editat de Nae Ionescu. Dacă așa stau lucrurile într-adevăr, înseamnă că sfârșitul „Logos”-ului era deja cunoscut apropiaților Profesorului înainte de apariția celui de-al doilea și ultim număr al său⁵⁶. Acesta iese de sub tipar în primele zile ale lunii octombrie 1928⁵⁷, simultan cu anunțul publicării revistei „Duh și slovă”⁵⁸. Peste o lună Eliade vorbea deja despre „grupul Duh și slovă”, ca având o fizionomie distinctă în cadrul generației tinere⁵⁹.

Împreună cu colectivul revistei „Kalende” (Șerban Cioculescu, Pompiliu Constantinescu, Vladimir Streinu, Tudor Șoimaru), grupul „Duh și slovă” compunea peisajul ideologic binar al generației. Mihail Polihroniade îi pune pe tinerii de la „Kalende” sub eticheta socialismului radical (rațional, științific, antimistic, anticlerical, antinaționalist) și considera că „manifestările umanitariștilor și extremiștilor de stânga sunt atât de rare și atât de inferioare calitativ încât nu contează”. Pentru el, cele mai remarcabile personalități ale generației sunt cele de la grupul „Duh și slovă” (adică tinerii de la revistele „Gândirea” și „Cuvântul”). Dacă e să credem mărturia sa, cu posibila excepție a lui Stelian Mateescu, acest grup era în mod fățiș ostil naționalismului: „Tinerii grupați în jurul „Duh și slovă” sunt cuprinși de furia absolutului; ei disprețuiesc temporalul, contingentul; ei subordonează etnicul spiritualului”⁶⁰.

Primul caiet al revistei ar fi urmat să apară în preajma Crăciunului și era dedicat „vieții mistice”. Eliade avea sarcina de a prezenta „structura filosofiilor magice” și de a arăta „în ce măsură magia constituia una din cele mai mari ispite ale spiritului”. Stelian Mateescu urma să demonstreze invaliditatea filosofiei magice, iar Mircea Vulcănescu să prezinte caracterele specifice ale experienței religioase creștine⁶¹. Nu știm care era subiectul contribuției lui Paul Sterian, dar îl putem bănuși în zona spiritualității ortodoxe.

⁵⁶ Corespondența lui Eliade din prima jumătate a anului 1929 arată însă că se pregătea și cel de-al treilea număr al revistei. V. scrisorile de la Girindra Narayan Mallik, 5 februarie, și Rudolf Otto, 9 martie (*Scrisori primite* III: 123, 240–241) și scrisorile către Jakob Wilhelm Hauer, 26 ianuarie și 14 mai (v. *infra*), Raffaele Pettazzoni, 19 februarie, 8 și 25 aprilie (*Corespondență Pettazzoni*: 103, 109–110) și Mircea Vulcănescu, 23 iulie (*Corespondență* III: 245).

⁵⁷ V. *Răboj*, „Patria” (Cluj), X, nr. 221, 10 octombrie 1928, p. 2.

⁵⁸ M. Eliade, *Confesiuni și semnificații*, „Cuvântul”, IV, nr. 1242, 6 octombrie 1928, p. 1–2 (ST IV: 272).

⁵⁹ Idem, *Spiritualitate și ortodoxie*, „Viața literară” (București), III, nr. 93, 10 noiembrie 1928, p. 1–2 (ST IV: 294).

⁶⁰ M. Polihroniade, *Criza naționalismului*, „Acțiune și reacțiune” (București), I, [mai] 1929, p. 15–28 (26–27).

⁶¹ *Memorii*: 154–155. În cronică revistelor din nr. 1280 (13 noiembrie 1928, p. 2) al „Cuvântului”, Mihail Sebastian (neseemnă) anunță apariția revistei pentru sfârșitul lunii noiembrie: „Cu real interes așteptăm însă numai „Calende” și „Duh și slovă”. Două reviste care vor depăși – sperăm – literatura și vor avea să precizeze, în lupta recentă dintre generații, două poziții cu atât mai prețioase cu cât (judecăm după numele redactorilor) mai ferme și coerente. Manifestele și confesiile n-au absolut nicio valoare atunci când n-o au pe aceea a unui document personal, netransmisibil în ce posedă mai autentic”.

De aici se vede că *Faptul magic* nu era o apologie a individualismului magic, ci o expunere – foarte clară, cum ne asigură Vulcănescu⁶² – a „experienței magice”, cu scopul de a evidenția diferența superioară a trăirii mistice creștine. Aceasta trebuia să-l înscrie în ortodoxia școlii lui Nae Ionescu, pentru care magia era, în ultimă instanță, o rătăcire a spiritului.

Eliade a lucrat la articol pe bordul vaporului „Hakone Maru”, pe care s-a îmbarcat la Port Said, în 1 decembrie, și i l-a expediat lui Mircea Vulcănescu de îndată ce a ajuns la Colombo, în 12 decembrie. Recunoștea că articolul era cam neglijent – ba chiar un „jalnic manuscris” – și că, probabil, nu va mulțumi pe toți, dar nu-l putea face mai bun în împrejurările în care l-a scris⁶³. Din păcate revista „Duh și slovă” nu a mai apărut, iar Eliade nu a reușit să recupereze manuscrisul acestui articol care reprezenta sfârșitul etapei românești și începutul celei indiene⁶⁴. I-a rămas doar ciorna⁶⁵, dar nici aceasta nu s-a păstrat în arhiva sa din București.

Peste șapte ani, recenzând cartea lui Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Eliade va scrie: „în anul 1928 am alcătuit un întreg studiu asupra filosofiei sale magice, care a rămas în manuscris”⁶⁶. Această afirmație nu se poate referi decât la articolul *Faptul magic*. În lipsa textului nu putem ști în ce fel se raporta Eliade la filosofia lui Evola: dacă își urmărea într-adevăr intenția de a corecta poziția magică prin cea christică sau dacă s-a răzgândit în ultimul moment⁶⁷.

Nu știm nici care dintre scrierile ocultistului italian i-au folosit ca referință: articolele din „Bilychnis” și „Ur”, pe care le cunoștea, sau unele dintre cărțile publicate până atunci – *Saggi sull’Idealismo magico* (1925), *L’Individuo e il divenire del mondo* (1926), *L’Uomo come Potenza* (1926), *Teoria dell’individuo assoluto* (1927) și *Imperialismo pagano* (1928) –, despre a căror cunoaștere nu avem însă nicio dovadă. Apariția ultimelor două volume i-o anunță însuși Evola, într-o scrisoare prin care îi trimite la Calcutta cartea despre *tantra* (*L’Uomo come Potenza*)⁶⁸. Faptul că nu îi trimite primele două cărți poate fi considerat o dovadă că Eliade le avea sau le citise deja⁶⁹.

⁶² M. Vulcănescu, *Carte pentru „Isabel”* (I), „Cuvântul”, VI, nr. 1951, 26 septembrie 1930, p. 1, 2; *Dosar IV*: 21–24 (22).

⁶³ Scrisori către M. Vulcănescu din 23 ianuarie și 23 iulie 1929; *Corespondență III*: 243, 244.

⁶⁴ M. Polihroniade îl anunța la 15 ianuarie 1929 că manuscrisul a sosit; *Scrisori primite III*: 332. Nu a fost găsit în arhiva lui M. Vulcănescu. E posibil să fi rămas la P. Sterian, celălalt redactor al revistei, dar soarta arhivei sale nu se cunoaște prea bine.

⁶⁵ *Jurnal I*: 288 (Florența, septembrie 1957).

⁶⁶ M. Eliade, *Revolta contra lumii moderne*, „Vreemea” (București), VIII, nr. 382, 31 martie 1935, p. 6.

⁶⁷ Un vis nevrotic survenit într-un moment „vagotonic” din ianuarie sau februarie 1929 sugerează că articolul nu putea fi tocmai pe placul lui Vulcănescu: „M.V., pe care îl recunosc dintr-o dată în spatele meu, încearcă să mă strângă în brațe, la început zâmbitor, apoi cu o expresie grotescă, cu figura umflată, descompusă. «De ce-ai scris *Faptul magic*?» îmi țipă el în urechi”. *India. Șantier*: 260.

⁶⁸ *Scrisori primite I*: 276 (28 mai 1930). Îi trimite și colecția revistei „Ur” pe anul 1928, pe care Eliade o avea la București.

⁶⁹ Într-o însemnare târzie de jurnal, la moartea lui Evola, Eliade evocă „descoperirea primelor cărți în Universitate”. *Jurnal II*: 164–165 (iulie 1974).

Într-adevăr, unele lucrări recente au susținut că subiectul articolului *Faptul magic* l-ar fi constituit fie *Saggi sull'Idealismo magico*⁷⁰, fie *L'Individuo e il divenire del mondo*,⁷¹ pe care Eliade le-ar fi citit chiar în 1928. Acest lucru s-ar fi putut întâmpla numai în cursul celui de-al doilea sejur în Italia, în aprilie–mai 1928, sau după întoarcerea în țară. Nu avem însă o mărturie directă despre lectura lor, iar în acei ani nu exista vreun motiv de a ascunde frecventarea scriitorului italian.

Aceste argumente pledează pentru articolele din „Bilychnis” și „Ur” ca singure surse despre gândirea lui Evola pe care Eliade le putea folosi în *Faptul magic*. Ele cuprindeau, de altfel, tot ceea ce ocultistul italian spusese în primele sale două cărți și ceva pe deasupra. Cât despre maniera în care Eliade se raporta la atitudinea magică, ea ne va rămâne necunoscută până la o eventuală descoperire a manuscrisului. Înclinăm însă să credem că s-a ținut de intenția primă: aceea de a ilustra depășirea poziției magice prin poziția chistică și a „personalismului autocreator” prin Har. Deși terminologia lui Evola – „idealism magic”, „individ absolut”, „Eu transcendental”, „autorealizare absolută”, „autarhie”, „libertate și putere” etc. – îi era cunoscută din cele două reviste, ea nu se întâlnește decât parțial, accidental și critic, în textele sale din a doua jumătate a anului 1928⁷².

De asemenea, nu se poate vorbi în acest moment de o influență majoră a lui Evola asupra lui Eliade, ci mai degrabă de o convergență de idei, cele ale gânditorului italian fiind deja sistematizate într-un construct teoretic. Temele magiei, eroicului, supraomului sau fascinația puterilor „metapsihice” sunt prezente în scrierile lui Eliade cu mult înaintea întâlnirii cu opera lui Evola. Iar în momentul întâlnirii, el se străduia deja să depășească atitudinea magică, fapt care și provoacă distanțările critice.

Și alte chestiuni ale raportului cu Evola rămân neclare. În prima scrisoare pe care i-o trimite în India, acesta îl asigură: „Je me rappelle parfaitement de vous”⁷³.

⁷⁰ Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003, p. 90–93; ediție românească revăzută: *Mircea Eliade, prizonierul istoriei*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 132–135.

⁷¹ Marcello de Martino, *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i „non detti”*, Roma, Edizioni Settimo Sigillo, 2008, p. 146, 262–299.

⁷² În iunie 1928, în lucrarea la examenul de Enciclopedia filosofiei, *Problema morții naturale și semnificația sa ontologică*, se referă la „autorealizarea” caracteristică mentalității magice, ca la o primejdie ce se întâlnește în „drumul transcendentalului” (ST IV: 390). În octombrie 1928, în una dintre lucrările scrise la examenul de licență, *Intuiționismul lui Spinoza*, folosește într-o paranteză expresiile „concepție magică de autorealizare prin autoafirmare” și „idealism magic” – însă acesta din urmă e „post-kantian”, adică cel al lui Novalis, simpatizant al spinozismului (BAR, A 3907, Fond Nae Ionescu, vol. II, ff. 358–362). În articolul *Virilitate și asceză*, publicat în aceeași lună, își caracterizează propria poziție, depășită, ca o atitudine *magică*, distinsă printr-un „prezumțios elan către autorealizare”. Pentru Eul exaltat prin magie, semenii există ca un simplu excitant și catalizator al propriei „autorealizări” (ST IV: 272, 278). „Idealismul magic” e pomenit și în partea a doua a romanului *Lumina ce se stinge*, tipărit în 1934. Romanul e datat 1930–1931, adică după ce Evola îi trimisese cărțile sale la Calcutta, dar numai prima parte a fost publicată, în foiletonul „Cuvântului”, între 12 ianuarie și 20 martie 1931.

⁷³ *Scrisori primite* I: 275 (28 mai 1930).

Ce își amintea: o persoană sau o scrisoare? Să fie acesta semnul unei întâlniri între cei doi sau al unui schimb epistolar prealabil? Din nefericire, scrisorile lui Eliade către Evola au fost distruse de destinatar. Unii autori, chiar și dintre contemporanii săi, au presupus că Eliade l-ar fi cunoscut în cea de-a doua călătorie în Italia⁷⁴. Într-adevăr, o ocazie de a-l întâlni putea fi primul *Congresso nazionale di studi romani*, ținut la Roma între 21 și 26 aprilie 1928, frecventat de un mare număr de savanți din Italia și din alte părți ale lumii⁷⁵. Evola nu a participat cu o comunicare, așa cum va face la a treia ediție a congresului, în 1933, dar nu e exclus să se fi aflat printre auditori, asemenea lui Eliade. Amândoi au susținut, însă, că prima lor întâlnire a avut loc abia peste zece ani, la București. Înseamnă atunci că au purtat o corespondență – oricât de scurtă – înaintea plecării lui Eliade în India? Foarte probabil, dar ea rămâne deocamdată misterioasă, la fel ca alte aspecte ale relației celor doi cărturari fascinați de ocult, magic și supranatural.

Faptul magic și Solilocvii

Chiar înainte de plecarea în India, Eliade publică în paginile „Gândirii” (noiembrie 1928) articolul *Solilocviu*⁷⁶. El venea în locul anunțatelor *Cântări pentru pustnic* (sau *Cântece pentru singurătate*), care trebuiau să continue seria constituită de *Theös éghènou* (decembrie 1927), *Cuvinte despre o filosofie* (iunie–iulie 1928) și *Apologia virilității* (august–septembrie 1928). Cel din urmă fusese corectat prin *Virilitate și asceză* („Cuvântul”, octombrie 1928). Aici Eliade anunța articolul *Faptul magic*, care urma să împlinescă depășirea concepției magice a ascezei. Așa cum am văzut, manuscrisul articolului trimis la București s-a pierdut.

Eliade nu avea însă obiceiul să-și lase nepublicate textele, chiar și cele mai puțin interesante. Cu atât mai mult, e greu de crezut că nu a reciclat, în una dintre scrierile sale ulterioare, ciorna *Faptului magic*, articol care avea o deosebită importanță teoretică pentru el. Într-adevăr, există un text care prezintă coincidențe izbitoare cu ceea ce știm că se vroia acest articol: partea a doua din volumașul *Solilocvii*, publicat după întoarcerea din India, în 1932. Ipoteza pe care o propunem este că *Solilocviile* refolosesc notele rămase de la scrierea *Faptului magic* sau, cel puțin, partea cea mai reprezentativă a lor.

Nu era deloc neobișnuit pentru Eliade să publice sau să refolosească un text la ani buni de la redactarea lui. O mare parte a articolelor sale din adolescență

⁷⁴ Arșavir Acterian, *Un secret al lui Mircea Eliade*, „Caiete critice”, nr. 1–2, 1988 (1990), p. 77–80 (78); republicat în: *ibidem*, *Cioran, Eliade, Ionesco*, ed. de Fabian Anton, Cluj-Napoca, Eikon, 2003, p. 69–74 (72). Evola e menționat însă alături de Pettazzoni și Tucci, pe care știm că Eliade nu i-a întâlnit atunci.

⁷⁵ M. Eliade, *Contribuțiile românilor la Congresul de studii romane* [I], „Cuvântul”, IV, nr. 1096, 13 mai 1928, p. 1–2; *ibidem*, [II], nr. 1098, 15 mai 1928, p. 2 (ST IV: 138–139). E interesant de adăugat aici că, în primăvara aceluși an, prin intermediul lui Claudiu Isopescu, Eliade a publicat mai multe articole în *L'Impero* și *Il lavoro d'Italia*, ziare la care colabora și Evola (Isopescu ar putea fi prietenul la care acesta se referă în scrisoarea din 18 mai 1930).

⁷⁶ M. Eliade, *Solilocviu*, „Gândirea”, VIII, nr. 11, noiembrie 1928, p. 453–454 (ST IV: 300–303).

fuseseră scrise cu mult înaintea publicării lor. Unele dintre cele care apar în pragul Universității datau de trei sau chiar patru ani. Însemnările sale de jurnal despre Maitreyi sunt folosite aproape *ad litteram* în romanul omonim, la trei ani de la evenimentele pe care le descrie. Impresiile de călătorie în India și o parte a jurnalului indian sunt publicate în volum după o perioadă care se întinde de la doi la șase ani de la așternerea lor pe hârtie. O mare parte a însemnărilor din *Solilocvii* provin din caietul „Monstrul nr. 1”, cuprinzând notații din perioada 2 iunie – 5 septembrie 1930⁷⁷.

Un alt argument pledează cu tărie pentru validitatea acestei ipoteze. Textul celei de-a doua secțiuni a *Solilocviilor* se înscrie, atât ideatic cât și stilistic, în prelungirea articolelor din 1928 menționate mai sus. Mai mult chiar, el nu avea nevoie de contactul cu India pentru a fi scris. Compararea lui cu aceste articole, pe de o parte, și cu publicistica indiană, pe de alta, înclină spre apartenența lui la perioada reprezentată de cele dintâi.

Paginile din *Solilocvii* pleacă de la meditații asupra ascezei. Reamintim că *Faptul magic*, ca și *Tratatul de asceză* (anunțat în *Apologia virilității*)⁷⁸, făceau parte din același proiect teoretic. Eliade observă că omului i se oferă doar două opțiuni existențiale, doar două „drumuri de integrare a vieții omenești în eternitate”: gloria și asceza. Restul idealurilor și năzuințelor satisfac numai biologia: instincte, curiozități, slăbiciuni. Cele două căi nu sunt însă cu totul despărțite. Asceza poate fi magică sau religioasă; cea de tip magic e o specie rară a gloriei⁷⁹. Avem așadar, pe de o parte, tipul eroului, iar pe de alta, cel al magului sau al sfântului.

Partea finală a secțiunii a doua a cărții, compară asceza păgână și indiană cu cea creștină⁸⁰. Creștinismul are aspecte care reprezintă o asceză implicită, precum dragostea aproapelui sau supunerea față de comunitatea de credință (Biserica). Dar veritabila asceză creștină este imitarea dramei lui Christos și asimilarea suprafirească a durerilor și umilințelor Mântuitorului. Reușita ei nu este posibilă decât prin dubla minune a lui Christos: Învierea și Harul. Eliade insistă asupra necesității Harului în viața religioasă, pentru că aici „asceza e un act imitator dramatic și, lăsat puterilor sale, omul nu va coincide niciodată zeului”. Fără prezența Harului o asemenea încercare e ineficace din punct de vedere religios și invalidă din punct de vedere teologic.

Asceza creștină nu e posibilă fără rugăciune, care este „nădăjduirea și invocarea umilă a Harului”. Acest „exercițiu”, care instaurează același raport viu între om și Christos, tinde tot mai mult să înlocuiască asceza propriu-zisă. El nu pleacă de la o negație, precum asceza, ci de la o afirmație: „Victoria Mântuitorului asupra agoniei, a vieții și a morții”.

⁷⁷ M. Eliade, *Fragmentarium [Notații fugare din India]*, ed. de M. Handoca, „Manuscriptum” (București), nr. 3, 1987, p. 95–102 (100). Reluate în partea a treia a cărții; o singură însemnare, cea din 24 august, a fost topită în partea a doua; *Solilocvii*: 33–34.

⁷⁸ O pagină manuscrisă cuprinzând schița viitorului *Tratat* e reprodusă fotografic în Mircea Handoca, *Mircea Eliade: o biografie ilustrată*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004, p. 85.

⁷⁹ *Solilocvii*: 25–28.

⁸⁰ *Ibidem*: 34–42.

Dacă în asceza religioasă omul are nevoie de ajutorul divinității, asceza magică, în schimb, e o forță care poate fi orientată chiar împotriva acesteia. „Relațiile magului cu zeul sunt raporturi de invocare și conjurare, niciodată de adorare. El coincide cu zeul prin voința lui și forța ritului, fără ajutorul zeului”.

Alte diferențe între cele două tipuri de asceză: Ascetul creștin suprimă pasiunile, în timp ce magul le exaltă până la transfigurare, integrându-le ca instrumente ale conștiinței sale. Apoi, Jocul, instinctul magic al libertății individuale, „nestăvilite și nelegiuite”, iresponsabile, impulsul către creație și vis, este numit de teologia creștină Satana. Dar acesta, susține Eliade, nu aparține Satanei, căci nu e personal, nici personificat. El stă dincolo de bine și de rău, e în firea universului, înăscut în om ca parte a Creației. „Anumiți oameni au luat cunoștința de aceste date; ei participă la ceea ce am numit de-a lungul acestei cărți atitudinea magică”⁸¹. Dar expresia „atitudine magică” nu mai apare în următoarele două secțiuni ale cărții, deși magia continuă să fie un subiect principal. Acesta ar putea fi un alt indiciu că textul e desprins din ciorna *Faptului magic*⁸².

De altfel, încă din epocă, un bun cunoscător al culturii italiene se întreba dacă „soluția magică” din *Solilocvii* nu se datorează unei „înfrâuriri a filosofului italian Evola și a celor din grupul său”, adică revistei „Ur/Krur”⁸³.

Nae Ionescu și faptul mistic

Magia era și o veche preocupare a profesorului lui Eliade, legată probabil de înclinarea din tinerețe spre ocultism. Atât în cursurile sale universitare cât și în articole, Nae Ionescu se oprește adesea asupra pasiunii oamenilor Renașterii și a lui Faust (din opera lui Goethe) pentru magie ca o cale de cunoaștere. El amintește că „întreaga știință modernă își are originea în asemenea preocupări fantastice: magie, alchimie, astrologie, geomantie etc.”⁸⁴

Nae Ionescu admite că unii oameni sunt dotați cu „puteri spirituale deosebite” și acceptă chiar posibilitatea provocării pe cale fizică a unor „puteri speciale”, ce permit accesul la „anumite realități care nu sunt de toate zilele”⁸⁵. În repetate rânduri, a recunoscut realitatea minunilor, însă din perspectiva teologiei creștine,

⁸¹ *Ibidem*: 39.

⁸² În secțiunea a patra a cărții, într-o însemnare care datează probabil după o bună bucată de timp petrecut în India, Eliade se revizuieste: Îndumnezeirea omului prin întruparea lui Dumnezeu e un proces mistic, proces care a avut loc de nenumărate ori în creație. Christos nu e așadar singura întrupare. Îndumnezeirea nu e realizată atât prin Har, cât prin voința religioasă a individului. Eliade crede că „Harul se exercită nu atât individual, pentru fiecare om în parte, cât generic, prin simplul fapt că Dumnezeu s-a întrupat și se va mai întrupa pentru a ne descoperi tehnica îndumnezeirii”. *Solilocvii*: 60–61.

⁸³ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1941, p. 868; *Dosar* II: 209–221 (210).

⁸⁴ *Horoscopul religiilor*, „Cuvântul”, II, nr. 594, 25 octombrie 1926, p. 3; N. Ionescu, *Opere* VII: 359–361 (360). V. și *Curs de metafizică. 1928–1929*; N. Ionescu, *Opere* II: 111.

⁸⁵ *Curs de filosofie a religiei. 1924–1925* (N. Ionescu, *Opere* I: 126), *Curs de metafizică. 1928–1929* (N. Ionescu, *Opere* II: 101, 104, 105).

nu din cea a paranormalului ocultist, deși admitea posibilitatea apariției stigmatelor prin autosugestie⁸⁶. Preocuparea pentru magie nu implica așadar o aprobare a ei. Dimpotrivă, profesorul consideră că ocultismul are o „acțiune evident dizolvantă” pentru Biserică⁸⁷. El se pronunță categoric împotriva practicilor magice, „de natură vrăjitoarească și superstițioasă”, pe care le identifică și combate chiar și în lăuntru Bisericii⁸⁸.

Dar abia în anul 1929 se va desfășura în mod extins și argumentat împotriva mentalității magice și a ocultismului. Acest raport de succesiune temporală cu *Faptul magic* – pe care, ca patron intelectual al grupului de la revista „Duh și slovă”, avem toate motivele să credem că l-a citit – ne permite să bănuim că Profesorul reacționa, direct sau indirect, la atitudinea discipolului față de magie.

Prin luna februarie, cursul său de *Teoria cunoștinței metafizice* începe să ia o altă turnură. Astăzi știm că aceasta era rezultatul proaspetei lecturi a cărții lui Evelyn Underhill, *Mysticism* (1911), care tocmai fusese publicată în traducere germană. Departe de a fi un plagiat, așa cum s-a încercat a se acredita, în baza unei „demonstrații” tendențioase, ultimele opt prelegeri sunt, de fapt, un dialog polemic cu autoarea cărții, al cărei nume – din motive ce urmează a fi lămurite – nu a fost înregistrat de stenograful cursului⁸⁹. Alături de ea sunt vizați însă și reprezentanții altor poziții asupra misticii, printre care se numără autorul „Faptului magic”.

O primă și evidentă dovadă a acestui lucru este repetata folosire a expresiilor „fapt magic” și „fapt mistic”, în timp ce la Underhill se întâlnește doar *the mystic fact*, o singură dată, în titlul primei părți a cărții sale. În prelegerea a XII-a (*Tip mistic, tip logic, tipuri mixte*), Nae Ionescu caracterizează tipurile activ și contemplativ în aceeași termenii cu care, în articolul *Cuvinte despre o filosofie*, Mircea Eliade calificase tipurile magic și mistic⁹⁰. În schimb, precizarea din prelegerea a XXI-a, *Tipul mirelui*, asupra celor două posibile interpretări ale *Cântării cântărilor*, este o polemică tacită cu concluziile lui Eliade din recenzia cărții lui Paul Vuillaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive* (1925)⁹¹. Elevul său accepta ca posibile ambele interpretări: literară (iubire trupească) și alegorică (iubire spirituală)⁹². Nae Ionescu, în schimb, înclină de partea lui Vuillaud și a interpretării cabaliste. El se întreabă dacă e îngăduit să dai *Cântării* numai interpretarea spirituală și ajunge la un răspuns pozitiv.

⁸⁶ N. Ionescu, *Opere* I: 284, 288, 297–298; *Opere* VI: 263; *Opere* VII: 210.

⁸⁷ *Horoscopul religiilor*, op. cit.

⁸⁸ *Duminica*, „Cuvântul”, III, nr. 789, 20 iunie 1927, p. 1; *ibidem*, IV, nr. 1118, 4 iunie 1928, p. 1; N. Ionescu, *Teologia*: 337, 353.

⁸⁹ V. cartea noastră, *Apașul metafizic și paznicii filosofiei*, București, Editura Humanitas, 2010, din care reluăm în cele ce urmează unele idei și pasaje.

⁹⁰ M. Eliade, *Cuvinte despre o filosofie*, „Gândirea”, VIII, nr. 6–7, iunie–iulie 1928, p. 299–300; ST IV: 212–215 (212–213).

⁹¹ X.Y., Paul Vuillaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive* (Paris, 1925), „Logos” (București), I, nr. 1, [avril] 1928, pp. 141–143; o rescriere a articolului *Cântarea Cântărilor*, publicat în „Adevărul literar și artistic” din 24 octombrie 1926 (ST II: 185–193).

⁹² Eliade reafirmă această concluzie în articolul *Hafiz Tarjumanu'l Asrar sau „Tâlcuitorul Misterelor”* (III), „Cuvântul”, VI, nr. 1449, 5 mai 1929, p. 1–2.

Dar cea mai importantă raportare tacită la Eliade are loc în prelegerea a XVI-a, *Mistic și magic*. Pentru Nae Ionescu faptul magic este un „moment al evoluționismului panteistic” inaugurat de Renaștere, punctul ultim al acestuia, ilustrat de kabbala, rozacrucianism, francmasonerie, teosofie, New Thought, dar și de democrație, liberalism, individualism. „În faptul magic există, pe de o parte, o identificare a universului cu mine și, pe de alta, un fel de transformare a mea într-un centru de acțiune”⁹³.

Axiomele fundamentale ale magiei – existența planului astral, existența unei analogii între acesta și planul sensibil, posibilitatea controlării ei prin voința disciplinată a omului – sunt preluate din cartea lui Evelyn Underhill, care la rândul ei le preluase, în mod explicit, din *Dogme et rituel de la Haute Magie* (1856) a lui Eliphas Lévi. Underhill, procedând descriptiv, nu le prezintă în această ordine. Nae Ionescu, în schimb, le expune în mod logic, deducându-le una din cealaltă și adăugând un al patrulea principiu fundamental: egocentrismul. Eliade scrisese despre cele trei caracteristici ale magiei (implicit, nu într-o tipologizare didactică) în articolul consacrat lui Rudolf Steiner în paginile „Cuvântului”, cu doi ani înainte⁹⁴.

Terapia prin autosugestie a doctorului Coué, despre care scrisese Eliade tot în „Cuvântul”, e citată de Nae Ionescu drept exemplu de metodă magică. Profesorul precizează apoi: „Eu n-am absolut nimic în comun cu punctul de vedere magic și cu toate tribulațiile francmasoneriei, teosofiei etc., n-am nici o legătură de simpatie cu acest punct de vedere; aceasta nu mă oprește să recunosc că este ceva serios în această atitudine și că ceea ce se obișnuiește a se numi escrocheria magilor sau a magicienilor nu este deloc escrocherie, ci pur și simplu un fel de terapeutică specială, care poate să ia forme ciudate, dar a căror ciudățenie face parte chiar din această metodă”⁹⁵.

Pentru Nae Ionescu, între cele două atitudini spirituale există o netă demarcație. Resortul fundamental al faptului magic este voința, în timp ce acela al actului mistic este iubirea. Drept criteriu de distincție: „tot ceea ce este egocentrism este magic, tot ceea ce este teocentrism este mistic”. Magia e corelată cu imanentismul, panteismul și idealismul și se manifestă ca atitudine creatoare. Mistica e corelată cu emanatismul, dualismul și realismul și se manifestă ca atitudine contemplativă. Faptul magic este o poziție caracteristică Apusului, în timp ce Răsăritul creștin a înglobat toate componentele religiei în viața mistică.

„Atitudinea mistică este, prin urmare, identificarea subiectului cu obiectul prin dizolvarea conștientă a subiectului în obiect, pe câtă vreme atitudinea magică este, dimpotrivă, preluarea obiectului în subiect. Accentul realității cade, în cazul magic, pe subiect, în cazul mistic, pe obiect”⁹⁶. Platon este un exemplu de atitudine

⁹³ *Curs de metafizică. 1928–1929*; N. Ionescu, *Opere* II: 107.

⁹⁴ Eliade se referă la „știința ocultă”, în speță la antroposofie, dar și pentru Eliphas Lévi magia și știința ocultă erau unul și același lucru. *Rudolf Steiner*, „Cuvântul”, III, nr. 734, 13 aprilie 1927, p. 1–2; ST III: 139–143 (140, 142). Vezi, de asemenea, articolul său despre Steiner în „Adevărul literar și artistic” din 20 iunie 1926; ST II: 131–141 (138).

⁹⁵ *Curs de metafizică. 1928–1929*; N. Ionescu, *Opere* II: 110.

⁹⁶ *Ibidem*: 112.

mistică, în timp ce Hegel unul de atitudine magică. Există însă și forme mixte, pe care Nae Ionescu le ilustrează prin Plotin sau, mai târziu, prin șamanism și brahmanism⁹⁷.

Așadar, fundamentul atitudinii mistice e postulatul transcendenței, iar principalul ei instrument este iubirea. Iubirea nu e numai un instrument de cunoaștere, ci o lege a existenței omului, un element constitutiv al ființei sale. Exercițierea ei nu decurge din imperativul cunoașterii, ci din însăși existența sa. La fel ca iubirea, mistica nu e determinată pragmatic – nici chiar de nevoia mântuirii –, ci e o funcție naturală a spiritului uman. Aceasta înseamnă că nimeni nu i se poate sustrage, nici în viața profană și, cu atât mai puțin, în problema mântuirii. Afirmății ale cărei consecințe sunt periculoase pentru ortodoxie – așa cum observă, de altfel, Nae Ionescu –, căci angajează concluzia că „absolutul este un punct de ajungere al unei activități care există în noi, al unei facultăți care există în noi”⁹⁸. O altă concluzie periculoasă este independența misticii – și implicit a vieții religioase – de morală. Fără să-și dea probabil seama, Profesorul apropia infimezimal faptul mistic de cel magic.

Acest lucru se vede și mai bine în prelegerea a XXII-a, *Tipul sfântului*. Nae Ionescu îl așează pe sfânt în registrul „vieții pure”. În această viață pură se întâlnesc cele două domenii opuse, al misticii și al magiei. „Viața de sfânt înfățișează deci într-o atitudine de primejdie, întrucât ea se poate calca, se poate greșa pe o atitudine magică, adică pe o atitudine prin care noi credem că participăm noi înșine, într-un oarecare fel, la divinitate”⁹⁹. Panteismul, teosofia și ocultismul cultivă această atitudine. Nu însă și alchimia – spune Nae Ionescu, contrazicând ceea ce afirmase cu câteva lecții înainte¹⁰⁰. Ea aparține fără îndoială ocultismului, dar este o „operație mistică” a acestuia. Alchimia e o terapie, în timp ce magia este o tehnică. Alchimia creează un instrument pentru perfecționarea de sine, magia creează instrumente de stăpânire a realității înconjurătoare. Alchimia se situează pe o poziție transcendentalistă, pe când magia pe una demiurgică.

Noile idei asupra magiei vor fi încadrate în viziunea sa teologico-metafizică în conferința *Creațiune și păcat*¹⁰¹. Nae Ionescu repetase adesea că scopul vieții omenești nu este creația ci mântuirea spirituală, fie pe calea metafizicii (echilibrare prin cunoaștere în absolut), fie pe cea a religiei (mântuirea sufletului). Despre posibilitatea mântuirii prin cunoaștere și prin acțiune discutase deja în unul dintre primele cursuri stenografiate, *Problema mântuirii în „Faust” al lui Goethe* (1925).

De această dată, el pleacă de la ideea că munca nu este și nu poate fi un ideal; ea este numai o pedeapsă pentru om. Idealul muncii, care domină *ethos*-ul contemporan,

⁹⁷ *Curs de istorie a metafizicii. 1930–1931*; N. Ionescu, *Opere* II: 283, 286.

⁹⁸ *Curs de metafizică. 1928–1929*; N. Ionescu, *Opere* II: 114.

⁹⁹ *Ibidem*: 139.

¹⁰⁰ *Ibidem*: 111, 140.

¹⁰¹ Ținută la 11 noiembrie 1929, la Ateneul „Nicolae Iorga”, a fost publicată postum, ca un articol inedit, în *Buna Vestire* (București), V, nr. 89, 31 decembrie 1940, p. 2. V. precizarea lui D.C. Amzăr, *Jurnal berlinez*, ed. de D. Mezdrea și D.D. Amzăr, București, România Press, 2005, p. 221 (14 ianuarie 1941).

e un produs de proveniență anglo-saxonă, străin atât de mentalitatea răsăriteană cât și de realitatea umană în genere. Profesorul se situează pe o poziție radical opusă acestui ideal. Dat fiind că în anumite momente ale istoriei mijlocul s-a transformat în scop, omul a devenit sclav nu numai al necesităților sale, ci și al creației sale, al acțiunii sale creatoare. „Păcatul original al întregii concepțiuni actuale care face din muncă un ideal” este „tendința de independentizare” a ideii. Idealul creativist decurge din analogia stabilită de om între Dumnezeu și el însuși. La baza ideologiei muncii stă concepția că, pentru Dumnezeu, actul gândirii echivalează cu actul creației. E vorba de direcția așa-numitului „*gnosticism*, o școală teologico-filosofică veche, care [...] continuă și astăzi sub numele de *idealism* sau mai știu eu ce alt nume”¹⁰².

Dumnezeu însă – ripostează Nae Ionescu – creează din nimic, în timp ce omul creează dintr-o materie preexistentă, independentă de el. Prin urmare, acțiunea creatoare a omului e îngăduită de legile substanței. „Ceea ce înseamnă că inițiativa noastră nu este, propriu-zis, a noastră, ci este rezultanta unor anumite realități existente în afară de noi”.

Dar elementele fundamentale ale gândirii europene occidentale, de origine mediteraneană, egipteană și grecească, conțin în sine posibilitatea identificării, într-un fel sau altul, a omului cu Dumnezeu. „Toată gândirea europeană cu rădăcini mediteraneene, cari nu sunt numaidecât europene, toată gândirea acesta s-a falsificat, dacă nu otrăvit, de anumite filoane de idei subiacente, cari merg într-o direcție cu totul opusă considerațiilor de bun simț.”

E vorba tocmai de ideea fundamentală a magiei: „Noi trăim, adică, astăzi, în 1929, într-o perioadă de magie continuă. Tot ceea ce făceau ocultii în vechime, începând cu Hermes Trismegistul, este aidoma cu structura spirituală și cu ceea ce gândim și facem noi în momentul de față. Adică, noi ne închipuim, la fel cum își închipuiau magii, că ne putem *substitui lui Dumnezeu*; și ne închipuim că ne putem substitui lui Dumnezeu pentru că într-adevăr ne închipuim că putem să cunoaștem. [...] Nu există, de trei sute de ani, o perioadă mai gata de a cădea victima magiei și ocultismului ca perioada în care trăim noi astăzi. E un amestec îngrozitor, în care lipsa de disciplină și lipsa de control asupra noastră fac ravagii. Tot ceea ce se petrece în viața contemporană, numiți-l oricum, ocultism, creștinism – adică viață religioasă autentică, misticism autentic –, Biblia sănătății, noua mișcare americană «Știința creștină» și așa mai departe, sunt tendințe cari, toate, merg în aceeași direcție: înspre *cucerirea absolutului*. [...] Prin urmare, în epoca contemporană, *tendința aceasta de a cunoaște echivalează cu tendința de a ne substitui lui Dumnezeu, de a exclude pe Dumnezeu din socotelile noastre sau de a afirma pur și simplu identitatea noastră cu Dumnezeu*”¹⁰³.

Păcatul omului constă deci în *superbia animi*, în pretenția de a crea și, astfel, de a se substitui lui Dumnezeu. Iar pedeapsa păcatului este sterilitatea la care e

¹⁰² *Creațiune și păcat*, în N. Ionescu, *Teologia*: 85–91 (87).

¹⁰³ *Ibidem*: 88–89.

condamnat rezultatul acțiunii sale creatoare. Pentru Nae Ionescu, omul nu inventează nimic. El poate cel mult să ajungă la „surprinderea liniilor de forță ale realității”, iar creația sa se reduce la „orientarea, sistematizarea și dezvoltarea puterilor reale, din haosul în care, de multe ori, poate, ar sucomba fără această intervenție”. Aceasta e chiar o datorie: aceea de a împlini legea realității, care e și propria lege a omului. Altfel spus, datoria omului este de a se cunoaște pe sine și de a fi ceea ce este. Un obiectiv metafizic formulat de către cei mai vechi gânditori. Dar Nae Ionescu nu spune și în ce fel poate fi acesta atins. După ce exclusese calea magiei, nu mai rămânea decât aceea a misticii – o evidență pe care, desigur, nu mai trebuia să o enunțe¹⁰⁴.

În lipsa articolului *Faptul magic* nu ne putem da seama în ce puncte se articula polemica lui Nae Ionescu. Nici Eliade nu avea cum să cunoască reacția profesorului său. Abia după întoarcerea din India, în decembrie 1931, va putea citi cele trei cursuri de metafizică pe care acesta le ținuse între timp. Va fi însă, din toate punctele de vedere, prea târziu pentru angajarea unui dialog. Dacă nu cumva, tocmai publicarea volumul *Solilocvii*, în mai 1932, a fost replica lui Eliade.

Magie și tantrism

În vara anului 1928, Eliade îi scrie lui John Woodroffe pentru a-i împărtăși „intuiții” asupra „corespondențelor structurale dintre *tantra*, liturghia mithriacă, anumite formule ale Kabbalei și această sectă Dhāraṇī”¹⁰⁵. Despre „intuițiile” sale știm mai multe din articolul dedicat, tot atunci, studiilor savantului britanic. Tocmai citise unele dintre scrierile sale și ale lui Jakob Wilhelm Hauer, în care descoperise practica hindusă și buddhistă a formulilor verbale „rituale” (*mantra*, *dhāraṇī*), folosite ca instrument de concentrare sau ca talisman psihic.¹⁰⁶

Pe Hauer îl cunoaște prin broșura „extrem de interesantă” *Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie* (Stuttgart, 1927). Aceasta se ocupa de practica *dhāraṇī* în meditația buddhismului mahāyāna – pe care Eliade se grăbește să-l aprecieze ca fiind „cel mai autentic și magic” – și de paralelismul ei cu formulele liturghiei mithriace. Pentru cea din urmă Eliade citează operele lui Albrecht Dieterich și Franz Cumont. Relații cauzale între cele două „ritualuri magice și mistice” fiind greu de admis, Hauer concludă că

¹⁰⁴ O va spune peste puțin timp într-o altă conferință care continuă tema: puterea de mântuire a metafizicii se oprește la limita trupului, expresie a condiției de creatură; de aici încolo, există o singură cale mântuitoare, cea a Bisericii. *Ciclul de filosofie creștină. Conferința d-lui prof. Nae Ionescu. Trup și întrupare*, „Cuvântul”, VI, nr. 1767, 23 martie 1930, p. 2 (cronică nesemnată).

¹⁰⁵ Îi comunică acest lucru lui Jakob W. Hauer într-o scrisoare din 26 ianuarie 1929, păstrată – alături de alte trei scrisori ale lui Eliade și de copii ale răspunsurilor sale – în Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Jakob Wilhelm Hauer, T. Îi mulțumesc lui Horst Junginger – cel care a descoperit corespondența – pentru copia digitală a manuscriselor și lui Florin Țurcanu pentru xerocopia lor.

¹⁰⁶ *Varnamâlă sau „Ghirlanda literelor”, op. cit.* (ST IV: 194–197).

e vorba de o corespondență de metode în urmărirea aceleiași experiențe (contemplația, extazul).

Mai târziu, însă, Eliade va afirma că, în acel moment, nu știa despre *dhāraṇī* decât din auzite¹⁰⁷. E posibil, prin urmare, ca informațiile despre opusculul lui Hauer să provină dintr-o altă lucrare sau dintr-o recenzie. Asupra operelor acestuia i-ar fi atras atenția – ulterior, spune Eliade – un prieten italian. Dacă e adevărat, ne întrebăm despre cine ar putea fi vorba? Judecând după corespondență, nu este nici Carlo Formichi, nici Aldo Mieli, nici Arturo Farinelli. Ar putea fi Giuseppe Tucci, dar scrisorile sale anterioare anului 1929, dacă au existat, nu s-au păstrat. Sau Evola, însă existența unei corespondențe preindiene cu acesta rămâne deocamdată o posibilitate nedovedită.

Din opera lui John Woodroffe, „unul dintre cei mai desăvârșiți indianiști englezi”, Eliade pretinde a cunoaște colecția „magnificelor” *Tantrik Texts* (din care apăruseră patrusprezece volume între 1913 și 1928), *Shakti and Shākta. Essays and Addresses on the Shākta Tantra-shāstra* (1918, 1927³), *The Serpent Power. The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga* (1919, 1928³) și *The Garland of Letters (Varnamālā). Studies in the Mantra-shāstra* (1922). Dar este evident că, deși anunță o recenzie a întregii colecții de texte tantrice, doar cel din urmă volum îi era cunoscut în mod direct. Eliade nici nu știa că Arthur Avalon este un pseudonim al lui Woodroffe (pseudonim care acoperea și colaborarea cu câțiva pandiți bengalezi), astfel încât pomenește în mai multe rânduri de „savanti ca Avalon și Woodroffe”. Ignorarea identității lui Arthur Avalon este o dovadă că nu citise nici *Shakti and Shākta*, căci în prefața cărții, Woodroffe își recunoscuse pseudonimul¹⁰⁸.

Din capul locului, Eliade își ia din nou precautele distanțe față de teosofi: „Pomenesc toate acestea pentru a nu se crede că volumul despre care scriu e unul dintre acelea publicate de teosofiști exaltați sau diletanți dubioși. Avalon și Woodroffe au realizat minunea de a reabilita tantrismul în ochii studioșilor europeni și asiatici”¹⁰⁹.

Ceea ce trebuie să-l fi atras instantaneu la *tantra* este mentalitatea acestei filosofii „de un magism pur și universal” (dar și „reabilitarea” sexului). Spre deosebire de concepția europeană a cuvântului, spune el, în viziunea dinamic-energetică a cosmosului specifică tantrismului, *mantra* are, pe lângă corpul fizic și conținutul de conștiință, o a treia dimensiune: potența magică, creatoare. Fiecare obiect are un „nume natural”, care este sunetul produs de forțele inerente lui, accesibil însă numai „urechii infinite” a yoghinului. Stăpânind sunetul, pronunțând corect „numele” unui lucru (adică având atitudinea psihică apropiată lui), yoghinul dobândește putere

¹⁰⁷ Scrisoarea către J.W. Hauer din 26 ianuarie 1929, *loc. cit.*

¹⁰⁸ John Woodroffe, *Shakti and Shākta. Essays and addresses on the Shākta Tantra-shāstra*, London, Luzacs, 1918, p. I; 2nd ed., 1920, p. X.

¹⁰⁹ *Varnamālā sau „Ghirlanda literelor”*, *op. cit.* (ST IV: 195). Termenul „tantrism” este o creație occidentală. V. André Padoux, *A survey of Tantric Hinduism for the historian of religions*, „History of religions” (Chicago), XX, nr. 4, 1981, p. 345–360 (350).

asupra acestuia¹¹⁰. O concepție străveche, observă Eliade, care se regăsește de la primitivi până la *Biblie* și *kabbala*.

„Cuvintele sunt *acte magice*, acte prin care se stăpânesc existențe sau se postulează existențe”. Eliade e fascinat de domeniul universal al sunetelor, pe care îl vede ca pe un vast ocean ce-și așteaptă cercetătorul. Această concepție a dinamismului universal îi apare într-un tot științific. De altfel, scrie el, știința purcede din magie, iar filosofia se întoarce tot la magie atunci când traversează o criză, precum în cazul idealismului sau al pragmatismului.

Foarte probabil, prima întâlnire cu *tantra* i-a fost mijlocită de revista „Ur”, unde a putut citi, în traducerea lui „Arthur Avalon”¹¹¹ (transpusă în italiană de însuși Evola), primul capitol din *Kulārṇava tantra* – text din secolele XI–XIV, foarte popular în Bengal –, alături de o traducere a ritualului mithriac din Marele papirus magic de la Paris, datorată neopitagoristului Giulio Parise¹¹². Acesta din urmă a tradus direct după originalul grec, confruntat cu versiunea germană a lui Albrecht Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 1903). Tot Evola a publicat, pe baza cărții lui John Woodroffe, *The Garland of Letters*, un studiu despre teoria generală a *mantrii*. Iar Parise, un studiu despre „numele de Putere”¹¹³. Introducerea și notele la *Apathanatismos* – singurul ritual al misterilor antice păstrat intact – fac trimiteri la practica *mantrii*, la „literele de lumină” ale *kabbalei*, precum și paralele cu diverse tradiții: *yoga*, *tantra* buddhistă, orfismul, gnosticismul, hermetismul, neoplatonismul, *Biblia*, *kabbala* ș.a., citându-i pe Franz Cumont (*Les mystères de Mithra*, 1913³) și Arthur Avalon (*The Serpent Power*, 1924²)¹¹⁴. În notele traducerii din *Kulārṇava tantra*, datorate lui

¹¹⁰ V. o abordare mai recentă a subiectului, care revizuieste în detaliu analiza lui Woodroffe, în André Padoux, *Vāc. The concept of the Word in selected Hindu Tantras*, tr. by Jacques Gontier, Albany, State University of New York Press, 1990.

¹¹¹ Deși publicarea versiunii engleze a *Kulārṇava tantra* fusese anunțată de Woodroffe a urma în scurt timp ediției textului (1917) din seria „Tantrik Texts”, ea nu a mai apărut niciodată. Foarte probabil din scrupule puritanice, datorate pasajelor sale asupra uniunii sexuale. Traducerea aparține lui Atal Behari Ghose, principalul colaborator al lui John Woodroffe. Un manuscris incomplet al acesteia a fost găsit la urmașii săi. V. Kathleen Taylor, *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal. „An Indian soul in a European body”?*, Richmond, Curzon Press, 2001, p. 205, 225–226.

¹¹² *La conoscenza quale liberazione* (Dal primo capitolo del *Kulārṇava-Tantra*), tradotto per „UR” dal sanscrito da Arthur Avalon, „Ur”, fasc. III, 1927, p. 62–70; *Apathanatismos. Rituale mithriaco del «Gran Papiro Magico di Parigi»*, prima traduzione diretta dal greco di Luce, introduzione e commento a cura di Ea, Leo, Luce, P. Negri, *ibidem*, fasc. IV, p. 89–120. V. reeditarea anastatică „Ur” 1927, Roma, Tilopa, 1980 și versiunea revizuită din *Introduzione alla magia*, volume primo, *op. cit.*, pp. 76–85, 114–140. În același an, revista publică traduceri din *Majjhimanikāya* (*La via della realizzazione secondo il Buddha*, p. 176 ș.u.) și *Śrīcakrasambhāva* (*Istruzioni esoteriche tibetane: La Vacanza e l'Essenza Radiante*, p. 229 ș.u.), cea din urmă după traducerea din tibetană publicată de lama Kazi Dawa Samdup în vol. VII al seriei „Tantrik texts” (1919). V. și Stefano Arcella, *Il contributo di J. Evola alla conoscenza del Buddhismo Vajrayāna*, FilosofiaPolitica.net, 28 ottobre 2006, p. 1–25.

¹¹³ Ea, *Sulla dottrina generale dei „Mantra”*, „Ur”, fasc. XI, 1927, p. 331–339; Luce, *Opus Magicum. I nomi di Potenza e i Segni degli Enti*, *ibidem*, fasc. III, 1927, p. 79 ș.u. V. și versiunile revizuite din *Introduzione alla magia*, volume primo, *op. cit.*, p. 93–98, 364–372.

¹¹⁴ *Apathanatismos*, *op. cit.*, p. 90, 91, 103, 106, 107, 108, 113, 115, 116. Introducerea și comentariile se datorează lui J. Evola, Giovanni Colazza, Giulio Parise și Arturo Reghini. Comparații

Evola, se fac comparații cu ritualul mithriac și cu kabbala¹¹⁵. Și în studiul său despre teoria *mantrii* – care nu seamănă cu cel al lui Eliade –, esoteristul italian trimite la posibile corespondențe între aceasta și tradiția kabbalistă¹¹⁶.

Intuițiile despre care Eliade le scrie lui Hauer și Woodroffe își au, fără îndoială, originea în aceste patru texte din revista „Ur”, care l-au orientat spre noi lecturi. Noutatea pe care o aduce în raport cu ele este *dhāraṇī*, după studiul pe care i-l dedicase J.W. Hauer, pe care însă, așa cum am văzut, îl cunoștea indirect, probabil tot dintr-o revistă.

Pe urmele *Faptului magic*

Deși perioada indiană nu intră în obiectul prezentului studiu, trebuie să discutăm aici câteva dintre consecințele imediate ale ideilor expuse în *Faptul magic*.

La două săptămâni după ce-i trimisese articolul lui Mircea Vulcănescu, îi scrie lui Vittorio Macchioro despre descoperirile sale: „Vous savez que j’ai trouvé une contrepartie aux idées de R. Otto? C’est un élément «magique», qui s’oppose à son *Heilige* et qui n’est pas le sentiment de se sentir créature minime, mais le sentiment qui résulte de la contemplation d’une création humaine. Je compare le rêve et l’émotion esthétique à la magie. En *Mantra Shastra*, précisément dans les traductions tantriques d’Avalon (Sir John Woodroffe), j’ai trouvé des textes éblouissants sur l’autre côté du sacré, sur le pouvoir créateur à travers la magie de l’homme...”¹¹⁷ Nu se poate spune din aceste rânduri dacă Eliade îl informa despre ideile sale expuse în *Faptul magic* sau despre dezvoltări ulterioare ale acestora. Distanța foarte scurtă de la încheierea studiului, combinată cu expedierea lui precipitată la București, pledează pentru ambele posibilități. Oricum ar fi, scrisoarea arată că Julius Evola nu era termenul exclusiv de referință al acestui misterios opuscul.

Eliade înțelege magicul ca opus sacrului, în sensul pe care i-l conferise Rudolf Otto, dar nu în mod absolut, din moment ce el rămâne cealaltă parte a lui. Trăsătura sa definitorie este puterea creatoare, demiurgică. Pe același plan sunt puse, în mod comparativ, visul și emoția estetică. Autorul strategic în susținerea punctului său de vedere este John Woodroffe, mai precis traducerile acestuia din texte tantrice, precum *The Garland of Letters*, carte căreia – așa cum am văzut – îi consacrase deja un articol înainte de plecarea din țară. Atât autorii, cât și ideile invocate aparțin perioadei preindiene.

În articolul *Fragmente* – datat 13 ianuarie –, una dintre meditațiile lui Eliade se oprește asupra oboselii ca moment discontinuu al creației. Acea oboseală

cu alte tradiții esoterice și magice făcuse deja teosoful G.R.S. Mead în opusculul său *A Mithriac ritual*, London – Benares, The Theosophical Publishing Society, 1907, cunoscut de grupul de la „Ur”, care îi și imită modelul (introducere, traducere, comentarii).

¹¹⁵ *La conoscenza quale liberazione*, op. cit., p. 65, 68.

¹¹⁶ Ea, *Sulla dottrina generale dei „Mantra”*, op. cit., p. 332, 339.

¹¹⁷ Scrisoare către Vittorio Macchioro, din Poonamallee, 26 decembrie 1928; *Corespondență* II:162.

izvorâtă din înseși idei și sentimente, nu din conflictul lor cu fiziologia mentală: „Oboseala firească a sufletului, manifestându-se prin pierderea ascuțimilor critice, prin părăsirea semnificațiilor marilor coeficienți care hrănesc conștiința, prin simpatia involuntară față de acele forme de viață născute din vis (artă, dragoste etc.)”. Precizând acest lucru, Eliade face o paranteză foarte semnificativă: „Notez aici, în trecut, că visul e marele fermecător și suport al vieții pămâtenă, ajutându-ne să uităm sau să voalăm izolarea cumplită a umanului. Prin vis credem că putem deveni altul, că putem deveni celălalt. Magia (cea mai organizată formă a visului) ne îndeamnă să credem că putem sări peste pragul izolării noastre, creând efectiv printr-o voință canalizată în rit, ajungând demiurgi”.

Aceste atitudini – visul, magia, arta, dragostea – devin simpatice omului în starea de oboseală sufletească. Pozițiile de curaj, de avangardă, de primejdie – precum trăirea metafizicii sau experiența religioasă – sunt părăsite, căci ele cer „continuu efort intelectual, continuă umilință a valorilor strict umane, intensă și ageră analiză a datelor conștiinței”¹¹⁸.

Așa cum se poate vedea cu ușurință, observațiile se înscriu în prelungirea ideilor pe care Eliade i le comunicase lui Macchioro cu vreo două săptămâni în urmă. Magia și religia se regăsesc pe poziții opuse, iar visul și creația artistică sunt puse în corespondență simpatetică cu magicul.

Aceste observații și idei se regăsesc în secțiunea a treia a cărții *Solilocvii*, publicată după întoarcerea din India. Alături de ele, paginile din carte reiau și notații din caietul „Monstrul nr. 1” (2 iunie – 5 septembrie 1930). Eliade a amalgamat în acest volumăș însemnări întinse pe perioada a trei ani: de la călătoria spre India (ciorna *Faptului magic*) până la întoarcerea în țară¹¹⁹.

E vorba în aceste pagini tocmai de *creaturalul* lui Otto, sentimentul dependenței de Dumnezeu, căruia i se opune sentimentul creatorului, acela de a fi un demiurg asemenea lui Dumnezeu. Aici, însă, magia e pusă pe același plan cu visul, arta și dansul, iar mistica în rând cu dragostea¹²⁰.

Cam în aceeași perioadă, Eliade îl anunță pe Mircea Vulcănescu despre preocuparea sa continuă pentru problema abordată în articolul *Faptul magic*. Deocamdată adună material în scopul explicării magiei ca formă a visului, dar se gândește că, peste mai mulți ani, va putea scrie un studiu intitulat *Essai sur l'histoire et la signification de la magie*¹²¹.

Într-un nou articol al cărui titlu – *Schiță pentru un îndreptar* – anunță un program la fel de ambițios precum *Itinerariu spiritual*, Eliade distinge două feluri de raportare la viață: îndemnul de a o trăi și cel de a o înțelege (activitate căreia îi conferă un conținut sufletec, spre deosebire de simpla cunoaștere). Cel care îl

¹¹⁸ M. Eliade, *Fragmente* [13 ianuarie], „Cuvântul”, V, nr. 1373, 16 februarie 1929, pp. 1-2.

¹¹⁹ M. Eliade, *Fragmentarium* [Notații fugare din India], *op. cit.* Cf., de pildă, fragmentele din 25 iunie, 29 iulie, 8, 18, 24 august, 15 septembrie 1930 și *Solilocvii*: 47, 63, 61-62, 50, 51, 65-66, 33-34, 66-67.

¹²⁰ *Solilocvii*: 47.

¹²¹ Scrisoare din 23 ianuarie 1929; *Corespondență* III: 243.

interesează aproape exclusiv este primul dintre acestea: trăirea – echivalent românesc al germanului *Erlebnis*. Drept exemple contemporane de autori sau curente care găsesc soluția vieții în însăși experiența ei, citează bergsonismul, futurismul, pe Hermann von Keyserling, André Gide și Miguel de Unamuno. Considerarea acestor atitudini drept „mistice” e eronată, căci ele nu au în comun cu mistica decât elementul intuitiv situat dincolo de rațiune. Eliade preferă să le numească „estetice”, esteticul avându-și rădăcinile nu în religie, ci în magie¹²².

Dacă înainte de a pleca în India întrevedea numai două căi în viața spirituală – magia și mistica¹²³ sau aventura și absolutul¹²⁴ –, acum Eliade găsește trei soluții clasice ale vieții ca trăire.

Cea dintâi este soluția eroică: a face din propria viață o capodoperă. O atitudine magică, autocratică, aventuroasă, implicând iluzia vastului, a supraomului, a gestului creator. O soluție tinerească, superbă, dar tragică. Eroul suferă crunt fără motiv, numai pentru că e „frumos” să o facă. Este soluția artiștilor de geniu. Dar ei nu realizează nimic, în afară de propria lor viață. Chiar și aceasta e prețuită doar văzută de alții: viața lor e mare numai din afară.

La capătul drumului eroului există două posibilități: fie acesta înțelege iluzia în care se află, fie recunoaște că nu a reușit să creeze din viața lui o capodoperă. Ambele duc la sinucidere. „Eroul care n-a întâlnit ispita sinuciderii în drumul lui e un fals erou”, afirmă Eliade. Întrucât el însuși urmase calea eroică (se vede și din spațiul pe care i-l acordă aici în raport cu celelalte două căi), am putea fi îndreptățiți să luăm aceste rânduri drept o confesiune. De altfel, despre sinucidere vorbește încă de la începutul articolului. Cercetarea vieții, conducând la „experiența lucidă a timpului” – adică la luarea de cunoștință asupra devenirii, la invadarea conștiinței de sentimentul devenirii¹²⁵ –, poate dezlănțui zguduiri atât de profunde ale sufletului, încât să ducă la însăși suprimarea vieții.

Cea de-a doua soluție este aceea a actorului: a-și juca rolul în mod corect. Aceasta înseamnă „a nu interveni în imaginația creatoare a autorului, ci a o respecta, realizând-o”. În fine, cea de-a treia este soluția absolutului: a transcende categoriile vieții. Adică a renunța la devenire, a suprima existența terestră pentru a trăi ca un sfânt sau ca un metafizician (unul „adevărat”). „Într-un anumit sens, o anticipare a Raiului sau a Nirvanei, după cum cel care o experimentează e european (pozitiv) sau asiatic (negativ)”.

Dar multiplicarea opțiunilor continuă. Eliade discerne o a patra soluție, accesibilă oricărui muritor, la care pare să se fi oprit propriul său itinerar. E soluția creării vieții, care – spune el – devine o datorie pentru cei ce nu pot face una dintre cele trei alegeri clasice. Reflecțiile sale asupra acestei noi atitudini sunt încă în

¹²² M. Eliade, *Schiță pentru un îndreptar* [19 februarie], „Cuvântul”, V, nr. 1406, 21 martie 1929, p. 1–2.

¹²³ M. Eliade, *Cuvinte despre o filosofie*, „Gândirea”, VIII, nr. 6–7, iunie–iulie 1928, p. 299–300 (ST IV: 212–215).

¹²⁴ M. Eliade, *Aventura*, „Cuvântul”, IV, 1271, 4 noiembrie 1928, p. 1–2 (ST IV: 291–294).

¹²⁵ Vezi, despre aceasta, și romanul *Isabel și apele Diavolului*; *Opere* I: 65.

formă magmatică; semnificația lor trebuie mai degrabă ghicită. Deocamdată, Eliade nici nu-i găsisese un nume potrivit; el o numește „concentrarea atenției asupra fenomenului vital”. Sensul pe care îl acordă aici cuvântului „atenție” nu e cel disociativ (între subiect și obiect), ci acela de a *prezentifica* un fapt, de a-l face viu și imediat¹²⁶.

Atitudinea pe care o propune este un continuu exercițiu: a lua cunoștință de viață, a interveni asupra ei în mod lucid și calm, a o crea. Drumul începe prin „obsesia construcției”. Omul are puterea de a-și crea singur viața. El își poate exercita libertatea nu numai prin gesturi eroice, ci și în momente umile, mediocre. Lucrul acesta se verifică în împrejurările tulburi, contrare instinctului momentan. Stăpânim realmente numai fragmentele de viață trăite împotriva fiziologiei și a societății, al căror temei rezidă în voința proprie. „O trăire a vieții începe prin contrazicerea vieții”.

Eliade avertizează împotriva confundării acestui exercițiu cu jemenfichismul (cultivat de futurism¹²⁷) sau cu „umila viață eroică”¹²⁸ a lui Romain Rolland (formulă pe care evită să o citeze).

„Deșteptarea atenției” înseamnă lichidarea uitării de sine în fluxul vieții. În acest fel procesul trăirii e inversat: viața pleacă din gândirea, dorința și imaginația omului. Eliade scrie fără să clipească: Totul stă în puterea individului, în afară de Har. Excepția îi dă prilejul să deschidă o paranteză asupra acestei noțiuni care, ne amintim, juca rolul cheie în depășirea concepției magice a ascezei din articolul *Faptul magic*: „Dar Harul e un element extramundan și despre el ar fi bine să nu se vorbească. Cei care îl au aparțin unei alte lumi. Ei viețuiesc alte raporturi. Ei pierd semnificația existenței. Ei sunt morți înviați, născuți la o lumină nouă, hrănindu-se cu alte alimente”.

Prin asumarea cotidiană a acestui exercițiu, viața devine o neconținută revelație. El nu exclude însă și nici nu diminuează facultățile raționale. Exercițiul rațiunii începe abia de aici: „Nu pot judeca decât în *real*, în ceea ce simt că *este*”. Problemele sunt fie gratuite, fie insolubile dacă sufletul care și le pune nu a trezit în sine acest „sentiment al existenței”.

Articolul se încheie cu o confesiune explicită: „Sunt un om care am învățat să trăiesc și tot ce am scris nu prețuiește pentru cel care nu a simțit existența, pentru cel care nu și-a dat seama că e viu”. Așadar, Eliade învățase să trăiască în sensul dezvăluit aici al termenului „trăire”: concentrat permanent asupra momentului prezent, într-o stare care exclude proiecția în trecut sau în viitor, și construindu-și clipă de clipă viața prin exercițiul propriei voințe. E ușor de văzut că e vorba tot de o soluție magică, de autocreație, chiar dacă mutată din registrul eroicului în cel al cotidianului. Ea pare a corespunde unei reorientări metafizice spre „realism”, pe care o va recunoaște în cele ce urmează.

¹²⁶ Eventualele trimiteri la fenomenologia husserliană vor fi explorate în altă parte.

¹²⁷ Mulțumise futurismului pentru lecția jemenfichismului donquihotesc. M. Eliade, *Recunoștință futurismului*, „Cuvântul”, nr. 1182, 7 august 1928, p. 1–2 (ST IV: 217); *Scrisori către un provincial. Nihil novus?...* [24 februarie], *ibidem*, VI, nr. 1412, 27 martie 1929, p. 1–2.

¹²⁸ *L'humble vie héroïque. Pensées choisies* (1912). Eliade o cunoștea în traducerea selectivă a lui Felix Aderca din colecția „Probleme și idei” îngrijită de A.A. Luca; R. Rolland, *Umila viață eroică. Precursorii (pagini alese)*, București, Tip. Triumful, 1924, 48 pp. Cf. A.A. Luca, „Revista universitară”, I, nr. 1, ianuarie 1926, p. 28–29 (ST II: 41).

S-ar putea crede că Eliade începuse deja să experimenteze unele tehnici de tip yoghin. Cele două exerciții la care se referă în prima și în ultima parte a articolului – „experiența lucidă a timpului” și „concentrarea atenției asupra fenomenului vital” – evocă binecunoscuta tehnică buddhistă de meditație (*vipaśyanā*¹²⁹) asupra impermanenței și momentaneității. În buddhism, însă, orientarea e în direcția „soluției absolutului”, adică – respectând distincțiile lui Eliade – a căii mistice, în timp ce acesta nu depășise vechile sale propensiuni magice.

Probabil exercițiile erau rezultatul crizelor sale neurastenice, precum cea însemnată în jurnal cu puțin timp înaintea acestui articol: „Simțeam cu o formidabilă sensibilitate, luciditate, atenție, claritate cum timpul aleargă în jurul meu, cum fiecare clipă îngroapă pe celelalte, cum tot ce ne încântă sau ne tulbură nu e decât sclipăt efemer... Criza durează și acum, când scriu. Timpul, timpul – mă obsedează până la neurastenie. De ce nu pot găsi puncte stabile, absolute, eterne? Când capăt conștiința timpului care curge fără ca vreo putere să-l poată opri mă cutremur. Mi se pare că ori înnebunesc, ori trebuie să fac, urgent, o *faptă mare*”¹³⁰.

Noul îndreptar spiritual rămâne însă în fază de schiță. Nici unul dintre textele pe care le scrie în lunile următoare nu continuă liniile creionate aici. Numai câteva reflecții asupra „sentimentului de prezență” și a unui „simț nou” al timpului vor fi puse pe seama „doctorului” din romanul *Isabel și apele Diavolului*, iar atitudinea numită „atenție la trăire” va fi atribuită lui Fräulein Roth¹³¹.

Totuși, un pasaj dintr-o stranie nuvelă, datată în luna martie 1929, merită adus în acest context pentru valoarea lui de posibilă confesiune:

„[F]antasticul și misterul vieții mele se află într-o violentă stare de tensiune cerebrală, pasiune și voință. Crima nu mă satisface, perversiunile mă dezgustă, aventura *în afară de noi* a pierit odată cu Evul Mediu. Am avut conștiința vieții mele interioare când împlineam douăzeci de ani. Ce puteam face? Libertatea și nebunia faptelor nu izbuteau să ajungă un țel. Mi-am propus, atunci, să ajung Zeu.

Precizez: nu sunt un Dumnezeu, ci un zeu, un simplu zeu păgân, cu sufletul unui zeu și, evident, cu puterile lui. Indicații despre asemenea făpturi – pe care ignoranții le numesc mitice – ni s-au păstrat, cu prisosință. Țelul vieții mele era să urmăresc pas cu pas aceste indicații și să le realizez. Cel dintâi fapt pe care trebuia să-l săvârșesc îl cunoașteți: trebuia să-miucid tatăl și să-mi înghit copiii. Din întâmplare, însă, copiii nu am. A trebuit, astfel, să încep palingeneza de la a doua treaptă. Am început zeificarea sufletului. Cred că metodele mele sunt cele mai bune. Înzestrat cu o sensibilitate aproape morbidă, cu o elasticitate dureroasă a gândirii, cu o voință robustă și cu o bogată efuziune de instincte, nu rămânea decât să activez cu intensitate toate aceste însușiri, păstrând, totuși, o *indiferență de piatră*, calm stupid. Nu o *mască*, ci sufletul să fie calm în frenezie, așa cum erau sufletele zeilor. Nu pot exprima straniul celor dintâi încercări. Îmi amintesc că am

¹²⁹ Termenul înseamnă, etimologic, „privire care discerne” sau „privire în adânc” și desemnează un exercițiu de observație neangajată, de atenție asupra a ceea ce apare în momentul prezent.

¹³⁰ Însemnare nedată de la începutul lui februarie 1929; *India. Șantier*: 265–266.

¹³¹ *Opere* I: 41–42, 64–65, 96–97.

izbutit să recunosc, după câțiva ani, un element străin și clar, imutabil și inaccesibil autocunoștinței celorlalți oameni. Era *sufletul*. Domnilor, era sufletul unui zeu!... [...]

Ca să-mi încerc puterile sufletului, m-am deprins să mă chinui. Nu trupul, nu simțurile, ci căutam ispite pentru vasta mea viață interioară. Acestea îmi erau chinurile pe care eu le înduram zâmbind, zbuciumat și indiferent. Mi-am spus că sufletul unui zeu trebuie să primească o bucurie sau o nefericire cu aceeași tensiune a unui fapt cotidian. Întâi bucuriile; le-am căutat și le-am găsit. Iar, în pasiunea care-mi tortura sufletul, adevăratul suflet se contempla pe sine lucid, senin, curat...¹³²

În cele din urmă, personajul nuvelei se sinucide, pentru că – spune el – numai cel care își ridică viața fără motiv e stăpân pe ea. Numai cel care moare ca om ajunge un adevărat zeu. Se poate recunoaște cu ușurință în acest text ideea evoluană a îndumnezeirii magice, a creării sufletului nemuritor prin voință și efort propriu. Pe lângă aceasta, nuvela conține și urme evidente de influență papiniană¹³³.

Probabil scrierea ei a avut o funcție compensatorie în economia vieții sale spirituale. Pe la sfârșitul lunii martie, întâlnirea cu un tânăr profesor indian care realiza un „itinerariu spiritual complet” îl face să-și dea seama că, în ultima vreme, se cantonase între munca intelectuală și satisfacerea simțurilor. Nu-și hrănise sufletul cu nici o substanță spirituală, nu practicase o meditație riguroasă. Primul pas pe care și-l impune este purificarea trupei, renunțarea la senzualitate, întoarcerea la ascetism.

„Altminteri de ce am venit aici? Singurătate, meditație, studiu puteam găsi, în aceleași condiții, oriunde în Europa. Dar aici există o anumită atmosferă de renunțare, de efort către împlinire intimă, de control asupra conștiinței, de iubire, care îmi e prielnică. Nu teosofism, nici practici brahmane, nici rituale; nimic barbar, nimic creat de istorie. Ci o extraordinară credință în realitatea adevărilor, în puterea omului de a le cunoaște și a le trăi printr-o realizare lăuntrică, prin puritate și reculegere mai ales. Credința aceasta e și a mea. Credința că, în pofida tuturor demonilor și a voluptăților, există un pod drept pe care pot merge oricând, din orice regiune infernală în care m-aș regăsi”¹³⁴.

Totuși această întâlnire nu a avut nici o consecință¹³⁵. Eliade nu s-a întors la viața ascetică și la practica exercițiilor spirituale. Explicația s-ar putea găsi într-una din paginile romanului cvasiautobiografic pe care va începe să-l scrie: „Nu m-am întors la vechea mea credință, n-am redevenit medieval. Nu mi-am poruncit discipline,

¹³² M. Eliade, *Carnaval*, „Viața literară” (București), IV, nr. 108, 27 aprilie – 11 mai 1929, p. 2; *Maddalena*: 141–146 (143–144).

¹³³ Chiar la începutul ei, naratorul își scrie în jurnal: „Astăzi, diavolul mi-a spus”, reminiscență a povestirii *Il Demonio mi disse* din volumul *Il tragico quotidiano* (1906), pe care Eliade a tradus-o în românește; Giovanni Papini, *Istorie complet absurdă*, „Gazeta de Duminică” (București), III, nr. 94, 21 august 1927, p. 6 (traducere nesemnăată, dar a cărei atribuire am dovedit-o într-un articol de viitoare apariție).

¹³⁴ *India. Șantier*: 279–230.

¹³⁵ Comentariu din 1935; *ibidem*: 277.

pentru că libertatea de care mă bucurasem prea mult nimicise voința organizată. Voința mea era acum spasmodică, întreruptă de vaste perioade aride sau pocăite, capricioasă¹³⁶.

Dimpotrivă, alte întâlniri, precum cea cu volumul lui André Gide, *Si le grain ne meurt...* (1924), îi stârnesc dorința de a trăi extremele vieții, de rătăcirii, de viciu, de demonism¹³⁷. Faptul magic continuă să-l preocupe intelectual, dar – până la sfârșitul anului – rămâne departe de viața sa personală.

*

Așadar, în anii 1926–1928 impactul pe care lectura – parțială – a lui Guénon și Coomaraswamy îl are asupra formației intelectuale a lui Eliade e minor. Mai important este impactul lui Evola, chiar dacă numai prin articolele din „Bilychnis” și „Ur”. Dar, așa cum am văzut, pozițiile lui Evola cu care Eliade concordă le câștigase el însuși, independent, prin propriu-i „itinerariu spiritual” și prin frecventarea altor autori (Macchioro, Frazer, Otto), iar cu celelalte poziții ale ocultistului italian se afla în dezacord explicit. O scrie negru pe alb: „nu accept toate concluziile lui Evola”, deși „asta nu înseamnă că o anumită parte din gândirea lui nu e valabilă”¹³⁸. Ceea ce acceptă din gândirea italianului este rezultatul unei convergențe, nu al unei influențe. În cel mai bun caz scrierile acestuia îl ajută să-și precizeze mai bine poziția, câștigată în mod independent. Teoriile pe care încearcă să le dezvolte plecând de la ele sunt nu numai diferite, ba chiar opuse celor evoliane.

O nouă întâlnire cu acești autori va avea loc la Calcutta, după depășirea experienței Indiei „primelor șase luni”. Când înțelegerea fenomenului spiritual indian câștigă în profunzime, Eliade pare a se întoarce către ei cu o nouă percepție a sensului gândirii lor. În iunie 1929, primește la Calcutta, cărțile lui Guénon, *L’homme et son devenir selon le Vedânta* (1925) și *La crise du monde moderne* (1927), pe care și le comandase, printr-un prieten, la Paris¹³⁹. Tot atunci scrie la București să-i fie redirecționate în India noile numere ale revistelor „Ur/Krur” și „Bilychnis”¹⁴⁰. Lui Evola îi va scrie abia în primăvara anului 1930 pentru a-i cere cărțile recente. Această nouă etapă în întâlnirea cu scrierile „tradiționaliștilor” și dialectica acceptare–respingere prin care se raportează la ei va constitui subiectul unui articol succesiv.

ABREVIERI

Corespondență Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, I–III, ed. de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1999, 2004, 2004.

¹³⁶ M. Eliade, *Isabel și apele Diavolului*, în *Opere* I: 37.

¹³⁷ Însemnare nedată de la sfârșitul lunii aprilie; *India. Șantier*: 289.

¹³⁸ M. Eliade, *Ocultismul în cultura contemporană*, în *op. cit.*; ST III 371–374 (371).

¹³⁹ V. scrisoarea către familie din 17 aprilie 1929; *Corespondență* I: 265. Cele două cărți, purtând semnătura lui Eliade și data „Calcutta, 19 iunie 1929” au ajuns în biblioteca lui Ieronim Șerbu (*Vitrina cu amintiri*, București, Editura Cartea Românească, 1973, p. 207).

¹⁴⁰ V. scrisoarea către familie din 13 iunie 1929; *Corespondență* I: 272.

- Corespondență Pettazzoni* Mircea Eliade & Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance. 1926–1959*, édition originale par Natale Spineto, Paris, Cerf, 1994.
- Dosar* „Dosarul” Mircea Eliade, I–XIV (1926–1983), ed. de M. Handoca, București, Editura Curtea Veche, 1998–2008.
- India. Șantier* Mircea Eliade, *India. Biblioteca maharajahului. Șantier*, București, Editura Humanitas, 2003.
- Jurnal* Mircea Eliade, *Jurnal (1941-1985)*, I–II, ed. de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1993.
- Memorii* Mircea Eliade, *Memorii*, ed. a doua revăzută, de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1997.
- N. Ionescu, *Opere* Nae Ionescu, *Opere*, I–IV, VI–VII, ed. de M. Diaconu și D. Mezdrea, București – Brăila, 2000, 2005, 2010, 2011, 1999, 2002.
- N. Ionescu, *Teologia Opere* Nae Ionescu, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ed. de Dora Mezdrea, Sibiu, Editura Deisis, 2003.
- Mircea Eliade, *Opere*, I–II, ed. de M. Dascal și M. Handoca, București, Editura Minerva, 1994, 1997.
- Scrisori primite* Mircea Eliade și corespondenții săi, I–V, ed. de M. Handoca, București, Editura Minerva, 1993, 1999; București, F.N.C.S.A., 2003; București, Editura Criterion, 2006, 2007.
- Solilocvii* Mircea Eliade, *Solilocvii*, București, Editura Humanitas, 1991.
- ST Mircea Eliade, *Scrieri de tinerețe*, I. *Cum am găsit piatra filozofală (1921–1925)*, II. *Misterele și inițierea orientală (1926)*, III. *Itinerariu spiritual. (1927)*, IV. *Virilitate și asceză (1928)*, ed. de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1996, 1998, 2003, 2008.

ADDENDA

Mircea Eliade și „tradiționalismul” Bibliografie cronologică

Am reținut aici numai scrierile care se ocupă în mod direct de tema bibliografiei, indiferent de perspectiva sau calitatea lor. Nu am inclus recenziile cărților (numeroase mai ales în cazurile lui D. Dubuisson, S.M. Wasserstrom și M.J. Sedgwick), care nu aduc contribuții la cunoașterea chestiunii, deși adesea ele reprezintă poziții interesante pentru istoria intelectuală. Am acordat însă atenție republicărilor și traducerilor, căci ele arată – în alt fel decât recenziile – răspândirea și posibila influență a respectivelor scrieri.

1985

Cornel Ungureanu, *JXU*, „Revista de istorie și teorie literară” (București), XXXVII, nr. 1–2, ianuarie–iunie 1985, p. 259–265 (versiune adăugită în 1989).

1986

Crescenzo Fiore, *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma, Bulzoni, 1986.

1987

Piero di Vona, *Storia e tradizione in Eliade*, „Diorama letterario” (Firenze), nr. 109, novembre 1987, p. 8–14.

Crescenzo Fiore, *Nei dintorni del mito*, intervista di Giovanni Monastra, „Diorama letterario” (Firenze), nr. 109, novembre 1987, p. 27.

1988

Stelian Bălănescu, *Doctrina secretă în opera lui Mircea Eliade*, „Revista Scriitorilor Români” (München), 25, 1988, p. 154–161.

Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots (1907-1945)*, vol. I–II, Boulder, East European Monographs, 1988, p. 183, 203, 299–300, 581, 848–850, 852–853, 1082, 1381, 1144, 1270 etc. (traducere românească revăzută în 2004).

Giovanni Monastra, *Il rapporto Eliade–Evola. Una pagina della cultura del Novecento*, „Diorama letterario” (Firenze), nr. 120, novembre 1988, p. 17–20.

Philippe Baillet, *Julius Evola et Mircea Eliade (1927–1944): une amitié manquée, avec des extraits de deux lettres d’Evola à Eliade*, „Les Deux Etendards” (Châlon-sur-Saône), I, nr. 1, septembre–décembre 1988, p. 45–55.

1989

Cornel Ungureanu, *JXU*, în: *ibidem*, *Imediata noastră apropiere*, vol. II, Timișoara, Editura Facla, 1989, p. 108–128 (prima versiune în 1985).

1993

Philippe Baillet, *Preface*, în: Claudio Mutti, *Les plumes de l’archange*, Châlon-sur-Saône, Hérode, 1993, p. 7–35 (versiunea originală italiană în 1994).

Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Presse Universitaires de Lille, 1993, p. 217–303 (ediție revăzută în 2008; traducere italiană în 1995; traducere românească revăzută și adăugită în 2003, engleză în 2006).

1994

Philippe Baillet, *Prefazione*, în: Claudio Mutti, *Le penne dell’arcangelo*, Milano, Società Editrice Barbarosa, 1994, p. 2–25 (traducere franceză în 1993, românească în 1997).

1995

Enrico Montanari, *Eliade e Guénon*, „Studi e materiali di storia delle religioni” (Roma), 61, nr. 1, 1995, p. 131–149 (versiune adăugită în 2003).

Daniel Dubuisson, *L’ésotérisme fascisant de Mircea Eliade*, „Actes de la recherche en sciences sociales” (Paris), 106–107, Mars 1995, p. 42–51 (republicare în 2005, 2008 și 2012, traducere românească în 2003, engleză în 2006).

Daniel Dubuisson, *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, introduzione di Cristiano Grottanelli e Vittorio Lanternari, Bari, Dedalo, 1995, p. 209–290 (originalul francez în 1993).

Gianfranco de Turris, *L’„iniziato” e il Professore. I rapporti „somersi” tra Julius Evola e Mircea Eliade*, în: Maria Bernardi Guardi, Marco Rossi (eds.), *Delle rovine ed oltre. Saggi su Julius Evola*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1995, p. 219–249.

Steven M. Wasserstrom, *The Lives of Baron Evola*, „Alphabet City” (Toronto), nr. 4–5, December 1995, p. 84–90.

1997

Philippe Baillet, *Prefață*, în: Claudio Mutti, *Penele Arhanghelului. Intelectualii români și Garda de Fier (Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Vasile Lovinescu)*, tr. de Florin Dumitrescu, ed. îngrijită și postfață de Răzvan Codrescu, București, Editura Anastasia, 1997, p. 5–34 (originalul italian în 1994).

Florin Mihăescu, *Mircea Eliade e René Guénon*, „Origini, supplemento a „Orion” (Milano), nr. 150, marzo 1997, p. 15–18.

Gianfranco de Turris, *Julius Evola e Mircea Eliade: un’amicizia dimenticata*, „Origini”, supplemento a „Orion” (Milano), nr. 150, marzo 1997, p. 19–26.

Marcel Tolcea, *Mircea Eliade și René Guénon*, „Orizont” (Timișoara), IX, nr. 12, 15 decembrie 1997, p. 13, 15.

1998

Paola Pisi, *I „tradizionalisti” e la formazione del pensiero di Eliade*, în: Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno (eds.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano, Jaka Book, 1998, p. 43–133.

H. T. Hansen [= Hans-Thomas Hakl], *Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition*, în: Julius Evola, *Über das Initiatische: Aufsatzsammlung*, hrsg. H. T. Hansen, Sinzheim, Frietsch Verlag, 1998, p. 9–50.

Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'Est*, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1998, p. 11–38, 93–104 (traducere franceză în 2002).

Claudio Mutti, *Evola și România*, introducere la Julius Evola, *Naționalism și asceză*, traducere de Florin Dumitrescu, ediție îngrijită de Vasile A. Marian, Alba-Iulia – Paris, Fronde, 1998, p. 11–38.

1999

Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion, Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 44–47, 272.

Claudio Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La Fortuna di Guénon tra i Romeni*, prezentare de Enrico Montanari, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1999 (traducere franceză în 2002, românească în 2003).

William W. Quinn Jr., *Mircea Eliade and the Sacred Tradition. A Personal Account*, „Nova Religio” (Chappaqua, NY), III, nr. 1, October 1999, p. 147–153 (republicat în 2005; traducere română în 2007).

2000

Natale Spineto, *Mircea Eliade: materiali per un bilancio storiografico*, în: Julien Ries, Natale Spineto (eds.), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Milano, Jaka Book, 2000, p. 201–248 (222–225) (versiune franceză revăzută în 2003).

2001

Paola Pisi, *Evola, Eliade e l'alchimia*, în: Gianfranco de Turrís, Alessandro Giuli (eds.), *Studii evoliani 1999*, Roma, Europa Libreria, 2001, p. 62–92.

Natale Spineto, *Mircea Eliade and Traditionalism*, „Aries” (Leiden), I, nr. 1, 2001, p. 62–87 (versiune italiană revăzută în 2006; traducere românească în 2009).

Marcel Tolcea, *Mircea Eliade și măștile lui „hombre segreto”*, introducere la: *Mircea Eliade, Note asupra simbolismului acvatic*, ediție anastatică îngrijită de G. Lecca, traducere de L. Zaharescu, Cluj, Editura Idea, 2001, p. 7–30.

2002

Liviu Bordaș, *Secretul doctorului Eliade*, „Origini. Revistă de studii culturale” (Zalău), nr. 1, 2002, p. 72–87 (traducere engleză revăzută în 2007).

Cristiano Grottanelli, *Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942*, „Revue de l'histoire des religions” (Paris), 219, nr. 3, 2002, pp. 325–356 (originalul italian în 2005).

Bryan S. Rennie, *Religion after Religion, History after History. Postmodern Historiography and the Study of Religions*, „Origini. Journal of cultural studies” (Zalău), nr. 3–4, 2002, p. 2–13 (republicat în 2003).

Claudio Mutti, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie, suivi de Julius Evola en Europe de l'Est*, présentation de Enrico Montanari, Saint-Genis-Laval, Editions Akribia, 2002 (originalul italian în 1999 și, respectiv, 1998).

Steven M. Wasserstrom, *Eliade and Evola*, în: Elliot R. Wolfson, Jeffrey J. Kripal (eds.), *The Unknown, Remembered Gate. Religious Experience and Hermeneutical Reflection*, New York, Seven Bridges Press, 2002 (editorul a falimentat înainte să tipărească volumul – care cuprindea lucrările celei de-a treia Annual Conference in Comparative Religion of The Religious Studies Program at New York University, din 17–18 aprilie 1999 –, dar articolul a circulat în unele cercuri academice, fiind citat și discutat în mai multe publicații încă înaintea așteptatei tipăririi; deși ulterior autorul a renunțat la publicarea lui, el a influențat alți scriitori asupra acestui subiect).

Marcel Tolcea, *Eliade, ezotericul*, Timișoara, Editura Mirton, 2002 (ediție revăzută în 2012).

2003

Bryan S. Rennie, *Religion after Religion, History after History. Postmodern Historiography and the Study of Religions*, „Method and Theory in the Study of Religion” (Leiden), 15, nr. 1, 2003, p. 68–99 (prima publicare în 2002).

Liviu Bordaș, *Istoria doctorului Honigberger și secretul unei nuvele eliadești*, „Origini. Revistă de studii culturale” (Zalău), nr. 1–2, 2003, p. 20–30; nr. 3–4, 2003, p. 129–158.

Bryan S. Rennie, *Mircea Eliade. A Secular Mystic in the History of Religions?*, „Origins. Journal of cultural studies” (Zalău), nr. 3–4, 2003, pp. 42–54 (republicat în 2008).

Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, préface de Jacques Julliard, Paris, La Découverte, 2003, p. 7, 46, 57, 68, 93–97, 112, 139–140, 150, 211, 213, 269, 282–284, 287–288, 297, 304, 324, 332–335, 358, 361, 364, 390–393, 400, 402–403, 422, 465, 483, 525, 528–529, 531 (traducere românească în 2005 – revăzută în 2007 –, poloneză în 2006, germană în 2008).

Enrico Montanari, *Succesul lui Guénon printre români*, „Origini. Romanian Roots” (Norcross GA), nr. 5–6, May–June 2003, p. 15 (originalul italian în 1999).

Claudio Mutti, *Guénon în România. Eliade, Vâlsan, Geticus și ceilalți*, cu o prezentare de Enrico Montanari, tr. de Elena Pîrvu, prefață de Florin Mihaescu, București, Editura Vremea, 2003 (originalul italian în 1999).

Natale Spineto, *Mircea Eliade: éléments pour un bilan historiographique*, în: Julien Ries, Natale Spineto (eds.), *Deux explorateurs de la pensée humaine: Georges Dumézil et Mircea Eliade*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 137–182 (158–161) (prima versiune italiană în 2000).

Bruce Lincoln, *The Initiatory Paradigm in Anthropology, Folklore, and History of Religions*, în: David B. Dodd, Christopher A. Faraone (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London – New York, Routledge, 2003, p. 241–254 (242–244, 252–253).

Enrico Montanari, *Eliade e Guénon*, appendice I în: *ibidem*, *La fatica del cuore. Saggio sul'ascesi esicasta*, Milano, Jaka Book, (ottobre) 2003, p. 183–203 (prima versiune în 1995).

Liviu Bordaș, *Din nou despre Eliade și „Tradiție”*, „Timpul” (Iași), IV, nr. 11, noiembrie 2003, p. 10–11; „Origini. Revistă de studii culturale” (Zalău), nr. 3–4, 2003, p. 218–219.

Daniel Dubuisson, *Mircea Eliade sau Sacrul*, în: *ibidem*, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Levi-Strauss, Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 181–250 (originalul francez în 1993).

Daniel Dubuisson, *Esoterismul fascizant al lui Mircea Eliade*, addendum 1 la: *ibidem*, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Levi-Strauss, Eliade*, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 275–293 (originalul francez în 1995).

2004

Mark J. Sedgwick, *Against the modern world. Traditionalism and the secret intellectual history of the Twentieth Century*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2004, p. 109–116, 189–192, 209–303, 321–322.

Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, tr. de V. Stănescu, M. Gligor ș.a., București, Editura Criterion, 2004, vol. I. p. 142, 168, 188, 224, 237, 274, 514, 296, 493, 516, 531, 551, 596; vol. II, p. 51, 74, 78–79, 89, 114–115, 126–127, 131–141, 147, 150, 153, 159–162, 166, 255, 282, 354, 356–357, 381, 388, 412, 421, 426–427, 478–479 (prima versiune engleză în 1988).

2005

Cristiano Grottanelli, *Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon 1942*, în: Natale Spineto (ed.), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano, Jaka Book, (febbraio) 2005, p. 139–171 (versiune franceză în 2002).

Daniel Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'oeuvre de Mircea Eliade*, préface d'Isac Chiva, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005 (versiune revăzută a secțiunii despre Eliade din cartea din 1993, împreună cu patru articole din perioada 1995-2000 incluse în traducerea românească din 2003, în cea engleză din 2006 și în reeditarea franceză din 2008; republicată în 2012).

Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, prizonierul istoriei*, tr. din franceză de M. Anghel și D. Dodu, cu o prefață de Zoe Petre, București, Editura Humanitas, 2005, p. 27, 72, 86, 99, 128, 130–133, 151, 184, 270, 272, 339, 354–357, 361–362, 373, 381, 416–418, 446–447, 450, 454, 483–488, 495, 498–499, 521, 575, 594, 648, 651–652, 654 (originalul francez în 2003).

William W. Quinn Jr., *Mircea Eliade and the Sacred Tradition. A Personal Account*, în: Mihaela Gligor, Mac Linscott Ricketts (eds.), *Întâlniri cu / Encounters with Mircea Eliade*, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2005, p. 141–152 (prima publicare în 1999; traducere românească în 2007).

2006

Radu Drăgan, *La contribution des auteurs roumains à la littérature ésotérique occidentale (XIXe – XXe siècles)*, „École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire”, 2005-2006, p. 379–385 (383–384).

Natale Spineto, *Eliade e il „pensiero tradizionale”*, în: *ibidem*, *Mircea Eliade, storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 133–163 (prima versiune engleză în 2001; traducere românească în 2009).

Daniel Dubuisson, *Twentieth Century Mythologies. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, 2nd edition augmented and revised, tr. By Martha Cunningham, London – Oakville, Equinox, 2006, p. 173–288 (prima versiune franceză în 1993 și 2005).

Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, der Philosoph des Heiligen oder Im Gefängnis der Geschichte. Eine Biographie*, aus dem Französischen von Silke Lührmann, Schnellroda, Antaios, 2006 (originalul francez în 2003).

Jean-Pierre Laurant, *René Guénon. Les enjeux d'une lecture*, Paris, Dervy, 2006, p. 239, 257, 260–261, 310, 321, 343, 350, 355, 362–363 (traducere italiană revăzută în 2008).

2007

Liviu Bordaș, *The secret of Dr. Eliade*, în: Bryan S. Rennie (ed.), *The International Eliade*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 101–130 (prima versiune românească în 2002).

Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, prizonierul istoriei*, ed. a II-a revăzută, tr. din franceză de M. Anghel și D. Dodu, cu o prefață de Zoe Petre, București, Editura Humanitas, 2007, p. 29, 74, 88, 101, 130, 132–135, 153, 186, 274, 276, 343, 358, 365–367, 377, 385, 409, 420–421, 489–490, 451, 456, 458, 487–492, 500, 503, 527, 578, 600, 654, 657–658, 661 (originalul francez în 2003).

William W. Quinn Jr., *Mircea Eliade și tradiția sacră (O relatare personală)*, în: Mihaela Gligor, Mac Linscott Ricketts (eds.), *Întâlniri cu Mircea Eliade*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 220–230 (originalul englez în 1999 și 2005).

2008

Gary Lachmann, *Archangels of our darkest nature*, în: *ibidem*, *Politics and the Occult. The Left, the Right, and the Radically Unseen*, Wheaton IL, Quest Books, 2008, p. 207–236, 259–261.

Horst Junginger, *Introduction*, în: idem (ed.), *The study of religion under the impact of Fascism*, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 1–103 (30–43, 56–65).

Cristiano Grottanelli, *War-time connections: Dumézil and Eliade, Eliade and Schmitt, Schmitt and Evola, Drieu la Rochelle and Dumézil*, în: Horst Junginger (ed.), *The study of religion under the impact of Fascism*, Leiden – Boston, Brill, 2008, p. 303–314.

Francisco García Bazán, *La presencia de René Guénon en Mircea Eliade y Carl Schmitt*, „El Hilo de Ariadna” (Buenos Aires), nr. 4, 2008, p. 108–120.

Bryan S. Rennie, *Mircea Eliade: „Secular Mysticism” and the History of Religions*, „Religion” (Amsterdam), 38, nr. 4, 2008, p. 328–337 (prima publicare în 2002).

Michel Gardaz, „The Trojan horse of philosophia perennis”: *Mircea Eliade’s quest of spiritual transformation*, „Religion” (Amsterdam), 38, nr. 4, 2008, p. 338–345.

Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, 2^e édition revue et augmentée, Lille, Presses Universitaires de Septentrion, 2008, p. 197–269, 291–324 (prima ediție în 1993 și 2005).

Daniel Dubuisson, *L’ésotérisme fascinant de Mircea Eliade*, addendum 1 în: idem, *Mythologies du XXe siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, 2^e édition revue et augmentée, Lille, Presses Universitaires de Septentrion, 2008, p. 273–290 (prima publicare în 1995 și 2005).

Florin Țurcanu, *Mircea Eliade, więzień historii*, tr. de Robert Reszke, Warszawa, Wydawnictwo KR, 2008 (originalul francez în 2003).

Jean-Pierre Laurant, *René Guénon. Esoterismo e tradizione*, edizione italiana ampliata, riveduta e corretta a cura di PierLuigi Zoccatelli, traduzione dal francese di Dorella Giardini, Roma, Ed. Mediterranee, 2008, p. 127, 136–138, 162–163, 168, 179, 182, 186, 190 (originalul francez în 2006).

Marcello De Martino, *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i „non detti”*, Roma, Settimo Sigillo, 2008.

2009

Natale Spineto, *Eliade și „gândirea tradițională”*, în: idem, *Mircea Eliade, istoric al religiilor*, tr. de Șerban Stati și Magdalena Ionescu, București, Editura Curtea Veche, 2009, p. 141–173 (ediția italiană în 2006).

2010

Antoine Faivre, *Modern Western Esoteric Currents in the Work of Mircea Eliade. The Extent and Limits of Their Presence*, în: Christian K. Wedemeyer, Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2010, p. 147–157.

2011

Giovanni Casadio, *Eliade contro Evola*, introducere la: Julius Evola, *Lettere a Mircea Eliade. 1930–1954*, a cura di Claudio Mutti, Napoli, Controcorrente, 2011, p. 7–19.

Marcello De Martino, *Le ultime lettere di Julius Evola à M. Mircea Eliade (29/XI/1954 e 26/IV/1962)*, Roma, Settimo Sigillo, 2011.

Liviu Bordaș, *The difficult encounter in Rome. Mircea Eliade’s post-war relation with Julius Evola – new letters and data*, „International Journal on Humanistic Ideology” (Cluj), IV, nr. 2, Autumn-Winter 2011, p. 125–158 (traducere italiană în 2012).

Marcello De Martino, *L’Idealismo magico di Faptul magic: alla ricerca di un manoscritto perduto*, în: Cristina Scarlat (ed.), *Mircea Eliade, once again*, Iași, Lumen, 2011, p. 205–245 (inclus și în cartea din 2008).

2012

Liviu Bordaș, *Mircea Eliade e Julius Evola, un rapporto difficile*, „Nuova Storia Contemporanea” (Roma), XVI, no. 2, Marzo–Avrile 2012, p. 79–96 (originalul englez în 2011).

Daniel Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L’oeuvre de Mircea Eliade*, Lille, Presses Universitaires de Septentrion, 2012 (prima publicare în 2005).

Enrico Montanari, *Eliade ed Evola: aspetti di un rapporto „sommerso”*, in: Giovanni Casadio, Pietro Mander (eds.), *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Roma, Ed. Mediterranee, 2012, p. 93–111.

Marcel Tolcea, *Eliade, ezotericul*, ediția a II-a, Paris – Bucarest – Jerusalem, Est – Samuel Testet Editeur, 2012.

Giovanni Sessa, *Julius Evola e il professor Eliade*, „Il Cerchio” (Napoli), nr. 4, Settembre–Dicembre 2012, p. 17–20.

ABSTRACT

This article is the first in a series to offer a historical reconstruction of Mircea Eliade’s relationship with the main representatives and ideas of the so-called “Traditionalist” current (René Guénon, Julius Evola, and Ananda K. Coomaraswamy). Eliade first comes across the works of the Traditionalists between 1926 and 1928. I examine the motives that might have brought about his interest for their works, his relation to their ideas, and the immediate consequences of this intellectual encounter during his first months in India.

My claim is that Guénon and Coomaraswamy have a rather limited impact on his intellectual formation at this early stage. Evola’s work (more precisely his less known articles from the reviews „Bilychnis” and „Ur”), on the other hand, seems to have captivated the imagination of young Eliade. However, the positions of Evola with which he found himself in agreement (his “magic idealism”) were gained independently, through his own “spiritual itinerary”, as well as through his earlier acquaintance with the seminal works of Macchioro, Frazer, and Otto. But Eliade also disagrees with Evola on several counts. My argument is that Evola acts as a catalyst, and that Eliade develops many of his theoretical positions largely on his own. We can not speak, at least at this stage, of an influence, but rather of convergence. Other authors also played a similar catalytic role in shaping Eliade’s ideas about magic and mystic, in particular Nae Ionescu (his professor at the University of Bucharest), and the indologists John Woodroffe and Jakob Wilhelm Hauer.

Subsequent articles will trace the course of Eliade’s involvement with the works of the Traditionalists during his Indian period (1929–1931), the period after his return to Romania (1932–1940), and during the World War II (1940–1945).

Keywords: Mircea Eliade, Julius Evola, René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Giovanni Papini, Nae Ionescu, John Woodroffe, Jakob Wilhelm Hauer, magic, mystic, “Traditionalism”, occultism, “metapsychism”, Christianity, Orthodoxy, Tantrism, religion, philosophy, self-realisation, grace, hero, God, India.