

## **ITINERARIU SPIRITUAL. CUM SE AUTOCONSTRUIEȘTE UN „ȘEF” DE GENERAȚIE**

**Bianca Burța-Cernat\***

În vara lui 1927, la sfârșitul celui de-al doilea an de studii universitare, tânărul Mircea Eliade, student la Facultatea de Litere și Filosofie, obține prin concurs o bursă la Geneva oferită de Societatea Națiunilor. „În principiu, trebuia să urmăresc niște cursuri despre structura și viitorul Societății Națiunilor, dar eu m-am mulțumit să mă înscriu la Biblioteca Universității și să citesc cărți inaccesibile la București”<sup>1</sup> – își amintește, peste ani, Eliade. În primăvară, călătorește pentru prima dată în Italia, unde îl întâlnește pe Giovanni Papini, scriitor care îi marcase într-o bună măsură adolescența consumată între cărți și experimente științifice, în mansarda-laborator din Strada Melodiei. Cu prilejul aceleiași călătorii, îi cunoscuse pe Giovanni Gentile, Alfredo Panzini, Ernesto Buonaiuti și Vittorio Macchioro. (Cu Papini, Macchioro și Buonaiuti întreține deja corespondență.) Concomitent cu lecturile foarte variate – de la Léon Bloy și Remy de Gourmont la lucrări de orientalistă –, profită de răgazul șederii la Geneva pentru a-și pune ordine în „descoperirile și experiențele ultimilor ani”.

E un moment de bilanț. Și, pentru un tânăr de 20 de ani, bilanțul e deja impresionant. Lăsând la o parte încercările sale literare rămase deocamdată în manuscris – *Romanul adolescentului miop* (început prin 1921, la 14 ani, și încheiat prin 1924–1925), între altele –, Eliade are în spate o activitate publicistică notabilă atât prin varietatea subiectelor abordate, cât și prin consistență. Debutase în 1921, în *Ziarul științelor populare și al călătoriilor*, cu o notiță de popularizare intitulată *Dușmanul viermelui de mătase*, continuând să trimită aceleiași publicații, până în 1924, diverse articole – contribuții de entomologie, texte din aria popularizării științelor (pornind uneori de la experimente de laborator personale), însemnări de călătorie (din taberele la care participase în perioada liceului) sau mici fragmente de proză. Din 1923–1924, spectrul publicațiilor la care colaborează devine din ce în ce mai larg – se adaugă *Universul literar*, *Vlăstarul* (revista Liceului „Spiru Haret”, unde, cum știm, învăța Eliade), apoi (din 1925) *Curentul studențesc*, *Lumea*, *Știu-tot* (o revistă azi uitată...), *Orizontul*, *Foaia tinerimii*, iar din 1926, *Revista universitară*, *Pasul vremii*, *Adevărul literar și artistic*. La *Cuvântul* ajunge (tot în 1926) grație unuia dintre profesorii săi – personalitate cu putere fascinatorie (cvasidemonică,

---

\* Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu” al Academiei Române.

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Memorii (1907–1960)*, ediție și cuvânt-înainte de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1991, p. 143.

după unii), adevărată vedetă universitară –, Nae Ionescu. Sfera preocupărilor (foarte) tânărului Eliade e definită de o ambiție a diversității, de un autentic interes pentru domenii foarte variate, de la literatură la științe sau de la istorie la istoria religiilor. Scriitori clasici și scriitori contemporani, români și din alte literaturi, prozatori, esești, critici literari, istorici, filosofi, cărturari vechi și noi beneficiază de atenția foarte inteligentului publicist, ale cărui deschideri erudite se lasă întrevăzute de timpuriu. Tabelul lecturilor sale eteroclite e în sine spectaculos; Eliade scrie despre Fabre, Rousseau, Ibsen, Ronsard, Diderot, Samuel Butler, Romain Rolland, Maurice Barrès, Marcus Aurelius, Giovanni Papini, Nietzsche, Anatole France, Unamuno, Dostoievski, Georg Brandes, Henri Massis, Gentile, Petazzoni, Buonaioți, Rudolf Steiner, despre Hasdeu și N. Iorga, Dimitrie Cantemir și Spătarul Milescu, dar și despre Ionel Teodoreanu, Cezar Petrescu, Gib Mihăescu, Argezi, Adrian Maniu, despre piatra filosofală, comportamentul păianjenilor și al monștrilor marini, știință și ocultism, critica literară contemporană, originile alchimiei, *Epopoea lui Ghilgameș*, Isis și Osiris, cosmogonia chaldeeană, literatura indiană, misterele orfice, Orient și Occident...<sup>2</sup>.

Tânărul Eliade scrie de la început fără complexe, cu un curaj intelectual care îl ajută, în mod legitim, să se remarcă. Se regăsește în anumite personalități din cultura română (Hasdeu și Iorga – personalități enciclopedice...) sau din alte culturi, dar fără a se livra unei admirații fără rezerve, lipsite de discernământ critic. În perioada despre care vorbim, plănuiește să scrie o carte despre Nicolae Iorga, în studiile căruia prețuiește, ca și în îndrăznețele întreprinderi ale lui Hasdeu, vocația marii sinteze. Ceea ce nu-l împiedică să ia distanță, atunci când simte nevoia, față de eruditul cărturar – cu repercusiunile ușor de anticipat ale gestului său temerar. Când, în 1926, un tom mult așteptat al profesorului, *Essai de Synthèse de l'histoire de l'humanité*, îl dezamăgește, scrie pentru *Revista universitară* o cronică aproape desființatoare<sup>3</sup>, cu argumente precum: bibliografia insuficientă, superficialitatea cercetării, caracterul compilativ al cercetării, necunoașterea „vechilor limbi orientale”, viziunea eurocentrică asupra civilizației orientale, citatele la mâna a doua, lipsa de unitate, confuzia discursivă – toate aceste obiecții fiind formulate tranșant, pe un ton superior, cu accente sfătoase:

<sup>2</sup> Din vasta publicistică de tinerețe a lui Eliade au apărut, sub îngrijirea lui Mircea Handoca, patru volume consistente, acoperind însă doar perioada 1921–1928: *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe: 1921-1925* (Humanitas, 1996), *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe: 1927* (Humanitas, 1998), *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe: 1927* (Humanitas, 2003) și *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe: 1928* (Humanitas, 2008). Publicistica eliadiană de după 1928 – de fapt, de după întoarcerea sa din India (1931), pentru că în intervalul 1929–1931 E.M., acaparat de studiile și de experiențele sale, a fost mai puțin prezent în presa românească – va mai avea, probabil, mulți ani de așteptat până să fie strânsă în volum, date fiind nu doar dificultățile recuperării (din periodice) și editării respectivelor texte (e vorba de câteva mii de pagini!), ci și situația delicată a dreptului de a publica aceste eventuale restituiri... O listă cvasicompletă a articolelor publicate de Eliade în presa românească de dinainte de căderea comunismului a fost întocmită de neobositul Mircea Handoca – chiar și la o superficială verificare, ne dăm seama însă că această listă este susceptibilă de adăugiri.

<sup>3</sup> „Sinteza istorică a dlui Iorga”, în *Revista universitară*, anul I, nr. 3, martie 1926.

„Acest volum de *Sinteză* se vedește cu tot atâtea însușiri și tot atâtea defecte ca și oricare altul din cele cinci sute de volume publicate până în prezent de dl Iorga. Or, în opera care se pretinde coronamentul unei vieți întregi de muncă, de trudnică și continuă muncă – proporția aceasta nu mai poate aduce cinste. I se iertau dlui Iorga multe lipsuri în volumele sale, tocmai pentru faptul că publica câte treizeci pe an. [...] Cetind cartea, păstrezi o lamentabilă impresie că autorul nu cunoaște o bună parte din cărțile ce le citează. [...] Și apoi, dacă lucrările pe care le citează – fără a le fi citit – ar fi într-adevăr cele mai recente și cele mai bune. [...] Citind cartea dlui Iorga, ești nevoit să faci permanente și chinuitoare eforturi ca să pricepi ce vrea să spună autorul. [...] Cetitorul care a cumpărat cartea cu gândul de a-și îmbroscăta cunoștințele sau de a afla noi puncte de orientare [...] și-a pierdut timpul cetind-o. [...] Nu spun că volumul n-are și însușiri. Se găsesc chiar pagini frumoase la istoria grecilor și romanilor, unde autorul a putut să consulte izvoare directe. Ca să le vedești însă, trebuie să lucrezi ca într-o mină: să cercetezi tone de minereu ca să te alegi cu câțiva bulgări de aur” (*Sinteza istorică a dlui Iorga*).

Cu acest articol, ca urmare a intervenției Profesorului, Eliade va trebui să-și înceteze colaborarea cu *Revista universitară*, din al cărei comitet de redacție făcea, de altfel, parte... Iorga nu i-a iertat niciodată tânărului iconoclast îndrăzneala de a-i fi pus în discuție soliditatea *Sintezelor*... „Critica volumului lui Iorga era exagerată și plină de teribilisme juvenile” – admite Eliade în *Memorii*<sup>4</sup>.

„E drept că Iorga nu era un specialist în istoria vechiului Orient, nici în Antichitatea greco-romană. Dar [...] îmi închipuisem că N. Iorga se va sili să dea în aceste patru volume de sinteză esența gândirii lui istorice. [...] Eșecul *Sintezelor* lui Iorga mă lovea de altfel personal. Crezusem în știința lui istorică și enciclopedică și *Essai de Synthèse* trebuia să-mi confirme strălucitor credința mea în posibilitatea unui nou tip de Pico della Mirandola. Celor care ar fi criticat diversitatea preocupărilor mele, le-aș fi putut răspunde: Dar iată rezultatul unei asemenea diversități, iată *Sinteza* la care a ajuns Iorga!”<sup>5</sup>.

Despărțirea de Iorga se petrece însă nu doar în plan intelectual, ci și în plan ideologic și politic, cum se vede foarte limpede atunci când, o jumătate de an mai târziu, Eliade recidivează cu un alt articol belicos, *Noi și Nicolae Iorga*<sup>6</sup>, publicat de această dată în *Cuvântul*, text ce anunță, de altfel, „declarația de război” din miezul *Itinerariului spiritual*, scris din perspectiva generației tinere, a celor care „eram copii când se cotopea Belgia și am intrat în gimnaziu pe vremea uniformelor verzi, a «Komandaturei» și a pâinii cu mălai”, „cea dintâi generație care s-a strecurat de sub influența lui Nicolae Iorga”. Pentru a fi mai clară delimitarea în raport cu cărturarul care „a prezidat cel dintâi Parlament al României Mari”: „În fața noastră, Iorga era, înainte de toate, un istoric și un politician. Mai precis, un istoric excelent care s-a compromis intrând în luptele politice”<sup>7</sup>. Începe

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Memorii (1907–1960)*, ed. cit., p. 125.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 125 și urm.

<sup>6</sup> Vezi *Cuvântul*, anul III, nr. 604, 6 noiembrie 1926, p. 2.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

să se contureze, deocamdată din câteva linii, un profil al tinerei generații: „Ceea ce ne caracterizează ar fi dezvoltarea spiritului critic, interesul pentru știință și pentru cunoaștere în general – și îl al treilea rând, frământările de esență mistică”. Iar reticența tânărului Eliade față de politic și politică (dezmințită, e drept, un deceniu mai târziu, chiar de implicarea personală în aventura legionară) – cărora li se contrapune Cultura, utopic izolată de contextul social – e formulată în acest articol cu aceeași claritate ca în *Itinerariu...*, dar și cu aceeași obstinație de a opune evidențelor, realității unui tineret politizat și radicalizat, fantasma unei generații care se afirmă și există aproape exclusiv prin cultură. Deși conștient că „ceea ce era înainte retorică și cultură e acum retorică și politică” și că „naționalismul extremist al tineretului intelectualist și-a pierdut tot mai mult nuanța culturală pe care o avea, la obârșie, curentul”, Eliade preferă să pună între paranteze aceste observații, să le expedieze în zona secundarului, a „nerepresentativului”, substituind faptelor o realitate imaginară – căci „adevărata caracteristică a noii generații nu trebuie [...] căutată în manifestările ei practice, pe care le-am pomenit mai sus. Altele sunt trăsăturile care conturează viața noastră sufletească”... Nucleul *Itinerariului spiritual* e de găsit în articole precum acela din care tocmai am citat, dar și în altele din aceeași perioadă.

Aflat, în august 1927, la Geneva, Eliade se decide să-și extindă considerațiile despre „misiunea” generației sale – nesistematizate până atunci –, în încercarea de a articula un program cultural (și „spiritual”!) în măsură să coaguleze energiile intelectuale ale „tinerilor”. Scrie, ca atare, un text-reper, în epocă, dar și mai târziu, incontornabil atunci când se discută despre „tânăra generație interbelică”, citat adesea, dar nu întotdeauna (re)citit cu atenție. E, cum știm, un foileton în douăsprezece episoade, apărut în *Cuvântul* lui Nae Ionescu, început, pe 6 septembrie, cu câteva *Linii de orientare* și încheiat peste două luni și jumătate, pe 16 noiembrie 1927. Amplul eseu pare structurat pe un model asemănător cu textul-manifest publicat de José Ortega y Gasset la începutul anilor '20, *El tema de nuestro tiempo/Tema vremii noastre* – model neasumat însă niciodată de Eliade, care pretinde că abia mai târziu ar fi început să-l frecventeze pe gânditorul spaniol.

Citit – și în epoca lansării sale, și astăzi – ca un manifest al generației, *Itinerariul...* eliadesc este, de fapt, mai înainte de toate, documentul unor frământări individuale și al unor încercări de autoclarificare<sup>8</sup>, o analiză cât se poate

---

<sup>8</sup> Florin Țurcanu observă că *Itinerariul spiritual* „stă mai degrabă sub semnul a ceea ce Eliade va numi, mult mai târziu, «cultura mea dezordonată și de o primejdioasă varietate», adăugând însă: „Totuși, «generația» nu era rezultatul unei simple proiecții a valorilor și sentimentelor lui Eliade asupra unui grup imaginar, inventat până în cele mai mici detalii. Conștiința propriei originalități nu-l împiedica să observe ceea ce îl lega de un anumit grup de aceeași vârstă în termeni de comportament, sensibilități culturale și marginalitate intelectuală” (Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*. Traducere din franceză de Monica Anghel și Dragoș Dodu, București, Editura Humanitas, 2003, p. 141). Acest punct de vedere poate fi amendat – cu argumentul că, totuși, în profilul generaționist pe care îl schițează Eliade strecoară, destul de derutant, printre trăsăturile în mod evident comune (unificatoare) ale tinerilor epocii respective și anumite trăsături care îl definesc în mod

de egocentrată, care însă, printr-un tur de forță argumentativ, sfârșește prin a-i convinge pe mulți că extinderea la nivelul unui ipotetic grup generaționist a unor observații privitoare la un „caz” individual (cel al tânărului Eliade) este o operațiune pertinentă și legitimă. Scris cu o indiscutabilă energie, dincolo de atât de discutabilele teze ce îl compun, serialul *Itinerariului spiritual* instituie, de la bun început, o relație de dominație între cel care avea să fie aproape imediat recunoscut drept „șef al tinerei generații” și congenerii săi, cărora li se adresează – cu o forță persuasivă ce pare să se transforme tot mai mult, de la o frază la alta, în forță fascinatorie. Eliade vorbește în primul rând despre sine, despre ambițiile și proiectele sale, în parte gigantești, despre propriile dileme și propriile aprehensiuni, atribuindu-le pe toate „generației” și erijându-se în purtător de cuvânt al acesteia. De fapt, în conștiința a generației celor care aveau la momentul respectiv între 20 și 25 de ani. „Mă simțeam responsabil pentru întreaga «generație tânără». Mi-o închipuiam chemată pentru lucruri mari...”<sup>9</sup>, își amintește Eliade câteva decenii mai târziu. „Mi se părea că ce mi se întâmplase mie, în primul rând detașarea tot mai agresivă față de idealurile înaintașilor mei, constituie – sau *va trebui* să constituie în curând – o experiență decisivă pentru orice tânăr de vârsta mea”<sup>10</sup> (*s.m.*). Însă tânărul Eliade nu se identifică, așa cum lasă a se înțelege și cum s-a și înțeles..., în profilul (abstract al) generației în fruntea căreia vrea să se așeze. Lucrurile stau exact pe dos: nu el se identifică în și cu „Generația”, ci procedează în așa fel încât „Generația” să se identifice cu el; „*Tânăra generație*” sunt eu – ar fi putut afirma...

Stilistica *Itinerariului spiritual* e una a imperativului – rostit apăsător, parcă pentru a descuraja posibilele obiecții, pe un ton care se impune tocmai pentru că e hotărât, tocmai pentru că sună categoric; argument de autoritate pe care deficiența de spirit critic a unei categorii de cititori îl face ușor de acceptat. Este relativ ușor de înțeles cum, în contextul dat, simplul gest de asumare a unei poziții de autoritate (legitimat, desigur, și de calitate intelectuală incontestabilă) – exact ceea ce face tânărul Eliade publicându-și *Itinerariul*...! – se impune aproape de la sine. Abia ieșit din adolescență, înzestrat cu o acută conștiință a propriei individualități și, deja!, anunțând o anvergură culturală puțin obișnuită, Eliade simulează convingător absența oricăror complexe și forța unui potențial director de conștiință. Nu mai contează că printre enunțările când de o fermitate tăioasă, când inflamate pe care se întemeiază „manifestul” său generaționist se strecoară destule considerații cel puțin amendabile! *Itinerariul*... său are, în fond, o miză emoțională – pe alocuri mai importantă, poate, decât aceea intelectuală. Tânărul Eliade „experimentează” aici

---

special pe el (nu se poate spune, de exemplu, că ambiția și vocația sintezei le-ar fi caracteristică prea multora dintre congenerii săi).

<sup>9</sup> Mircea Eliade, „Itinerariu spiritual: «Tânăra generație»”, în *Cuvântul în exil*, nr. 40–41, septembrie–octombrie 1965, reprodus în volumul *Profetism românesc*, I, Editura „Roza Vânturilor”, București, 1990, și inclus, de altfel, în primul volum de *Amintiri*, publicat de Eliade la Madrid, în 1966 (vezi și Mircea Eliade, *Memorii (1907–1960)*, ed. cit.).

<sup>10</sup> *Ibidem*.

rolul de intelectual charismatic, discursul său semănând întrucâtva cu acela al omului politic în căutare de adepți.

Cuvântul de ordine de-a lungul (și, în general, în epoca) *Itinerariului spiritual* este „criză”: una individuală, cu simptome însă atât de asemănătoare de la un individ la altul, ca o boală contagioasă..., o criză a mult invocatei „generații”, ca și una globală, a lumii occidentale și a valorilor acesteia. În acest punct, desigur, tânărul Eliade nu e cătuși de puțin original, tema fiind, la noi, ca și prin alte părți, îndelung dezbătută. O temă ce revine, de altfel, periodic și, de foarte multe ori, mai ales în epocile de radicalizare a spiritului public, se află în conexiune cu o temă a tinereții (și a tineretului „revoluționar”, reinstaurator de valori) ca unică soluție de salvare a unei societăți considerate compromisă, coruptă, falimentară pe toate planurile. Invocarea „soluției” respective, cvasi-utopice și formulate în termeni vagi ce se adresează mai degrabă emoționalității decât rațiunii, reactualizează de fiecare dată o mitologie a „purității” și a „purificării”. Or, știm prea bine ce implicații și ce consecințe a avut varianta interbelică a unei asemenea mitologii care traversează un spațiu cultural deloc autonom în raport cu politicul, pentru a culmina cu derivatele extremei drepte. Chiar tânărul Eliade atrage atenția, cu câțiva ani înainte de a se radicaliza politic el însuși, asupra potențialului antidemocratic al unor mișcări generaționiste. Într-un articol de la sfârșitul anului 1932, apărut în *Vremea*, în cadrul unui amplu grupaj dedicat problematicii „tinerei generații”<sup>11</sup>, el semnalează anumite „tendențe politice [...] care se accentuează viguros spre dreapta și spre stânga, evitând tot mai net cadrele partidelor propriu-zis politice”, dar adaugă imediat că aceste tendințe ar fi, totuși, „mai puțin reprezentative și mai puțin specific românești, ele avându-și corelatele în mișcarea tinerilor din Germania, Italia, Rusia”. Chestiunea e expedită însă cu destulă ușurință, prin recursul la mult invocata opoziție dintre politică și cultură și printr-o reafirmare a superiorității „problematicii spirituale” asupra acțiunii politice. În observația potrivit căreia

„Oricăror cauze s-ar datori ea și oricâte merite i-am recunoaște, *mișcarea politică* a tinerilor nu rezolvă o *problematică spirituală* reală, nici nu creează una culturală. Dimpotrivă, prin caracterul ei polemic și profetic, prin mijloacele sale de acțiune accentuat temporale, prin dialectica ei riguros istorică, prin importanța dată socialului, organismului colectiv ca element politic – lupta politică împiedică adesea o viață spirituală autonomă și o cultură autentică” [s.m.] (*Tendențele tinerei generații*)

sunt puși alături (și antinomizați) doi termeni din planuri distincte conceptual: primul – „*mișcarea politică*” – ține de sfera *acțiunii* (și a concretului), iar al doilea – „*problematică spirituală*” –, de un plan al *reflecției* (al abstractului). Sunt sau nu incompatibile aceste planuri?! Pe de o parte, marcarea unei opoziții tranșante între politică și cultură înseamnă un răspuns afirmativ la această întrebare. Pe de altă

---

<sup>11</sup> Mircea Eliade, „Tendențele tinerei generații”, în *Vremea*, anul V, nr. 268, Crăciun 1932, p. 4. Articolul este citat în diferite studii, dar nu a fost inclus în nici unul dintre volumele care antologhează publicistica autorului.

parte, presupusa incompatibilitate a celor doi termeni devine discutabilă chiar prin modul în care eseistul pune problema superiorității unui termen în raport cu celălalt (dacă termenii sunt incompatibili, atunci cum îi poți compara și ierarhiza?!...). (O altă sursă de confuzie este, apoi, ca și în textul *Itinerariului...*, folosirea în variație liberă a noțiunii de „spiritual” și a celei de „cultural”). Totodată, ipoteza unei acțiuni politice care ar fi sau nu motivată/legitimată de un ideal sau proiect cultural/„spiritual” (reiau acest pasaj: „*mișcarea politică* a tinerilor nu rezolvă o problemă *spirituală* reală”) lasă calea deschisă și pentru o altă presupuziție: aceea a proiectului cultural/„spiritual” care ajunge să fie legitimat prin acțiune politică... Căuta oare „tânără generație” interbelică o astfel de legitimare?...

*Itinerariu spiritual* încearcă să contureze, din perspective variate – din unghi istoric, epistemologic și, în cele din urmă, religios –, atmosfera în care s-a ivit și evoluează „generația cea mai binecuvântată, cea mai fâgăduitoare” din întreaga istorie românească (lăsăm la o parte deocamdată exagerările, vorbele mari, inflamarile retorice, care abundă pe tot parcursul *Itinerariului...*), precum și obstacolele pe care aceasta le-ar avea de surmontat – căci eseistul nu-și propune doar să schițeze un profil al generației sale și niște „linii de orientare”, ci și să construiască, în lungul său foileton, „un îndreptar” și niște soluții. Spuneam că aici cuvântul de ordine este „criză”; și în raport cu acesta se articulează chiar definiția noțiunii de „generație”. Conștient de dificultatea de a defini un concept atât de fluid și de controversabil și de a cuprinde o realitate în mișcare, Eliade iese din dificultate prin metoda rețezării nodului gordian, atent nu atât la rigoarea și la relevanța argumentației, cât la plauzibilitatea și la coerența acesteia. Generațiile se coagulează și se singularizează în istorie, explică de la început autorul *Itinerariului...*, prin atitudinea lor în fața unei crize de proporții, prin rezolvarea pe care o găsesc într-o atare situație. Fiecare generație își are o criză a sa, definitorie, structurantă, iar succesiunea generațiilor se suprapune, înțelegem, unei succesiuni a „crizelor” – acestea variind ca intensitate și importanță și (implicit) determinând anvergura mai mare sau mai mică a unei generații. „O generație [...] nu se singularizează decât cuprinsă fiind de o criză de proporții catastrofale”, scrie apodictic Eliade, oferind și un exemplu: războiul – eveniment fondator pentru generația sa. Dimpotrivă, „generațiile care suferă crize minore – o filosofie, o religie, o doctrină politică, o experiență artistică – își păstrează extrema mobilitate” – ceea ce înseamnă, în logica demonstrației, că rămân în indistinție și în minorat.

Din capul locului, din primele paragrafe ale *Itinerariului...* său, Eliade postulează o superioritate a generației sale în raport cu aceea a părinților sau, cu un alt cuvânt (încărcat, în context, cu nuanțe depreciative), a „bătrânilor”. E vorba de o superioritate „spirituală”, în virtutea căreia „tinerii” întorc spatele unui raționalism considerat revolut, răsfrânt în toate manifestările vieții publice, dominant în Universitate, ca și în politică. Aceeași proclamată superioritate spirituală ar trebui să determine, conform programului schițat de tânărul Eliade, și detașarea de politic (de idealurile „bătrânilor” *y compris*). Între diferitele „crize” care, luate împreună, configurează ceea ce s-ar putea numi Criza majoră, revelatoare

și catalizatoare, a tinerei generații, Eliade evită – în acest text din 1927 – să se refere și la cele de natură socială sau politică, deși e limpede că, în imediat, acestea nu sunt câtuși de puțin „minore”. Autorul *Itinerariului...* refuză să le includă în formula acelei Crize transformatoare, de natură să singularizeze o generație. Criza generației sale este – trebuie să fie – una *spirituală*, departe de maculările politicului și de preocupările socialului; căci se cuvine să nu pierdem din vedere detaliul că, pentru Eliade, generația se restrânge la un cerc de elită – tot restul fiind dispensabil. Iar aspirațiile, necesitățile, crizele „elitei” nu pot fi, în această viziune, decât de ordin superior, „spiritual”. „Voim să biruim valorile ce nu sunt izvorâte nici din economia politică, nici din tehnică, nici din parlamentarism”, notează cel care se vrea un purtător de cuvânt al congenerilor implicați în lupta cu „sarcasmul suficient al bătrânilor inteligenți” sau cu „seaca indiferență a universitarilor” (a „celor care se pretind a fi astăzi îndrumătorii noștri spirituali”).

Borna ce îi desparte, din perspectiva autorului *Itinerariului spiritual*, pe cei tineri de „bătrâni” – etichetă aplicată inclusiv celor care au abia cu zece ani mai mult... – e reprezentată de Primul Război Mondial și de experiența cu totul particulară („singularizantă”) pe care marea conflagrație ar fi prilejuit-o unor copii de 10-15 ani: „Suntem cei care am trecut, odată cu copilăria, experiențe diverse și tragice, care *am cunoscut viața, răsfrântă pe fețele părinților noștri*” [s.m.], se sumește tânăruț eseist, recunoscând totuși, involuntar, că invocata „experiență a războiului” nu este (nici nu avea cum să fie!), pentru el și congenerii săi, decât una de ordin secund. „Viața” nu e, în mod cert, trăită nemijlocit la această vârstă, ci e, pur și simplu, aceea „răsfrântă pe fețele părinților”. Și atunci, de unde pretenția de a fi trăit mai intens decât părinții experiența războiului și de a fi înțeles mai în profunzime evenimentele? În romanul din 1934, *Întoarcerea din rai*, junele David Dragu îl disprețuiește, de la înălțimea ambițiilor sale intelectuale, pe „bătrânul” său tată, ofițer care luptase în Primul Război Mondial și îi văzuse îndeaproape ororile, întorcându-se acasă cu sechele și cu obiceiul (antipatic tinerilor) de a rememora și repovesti episoade pe care le socotea eroice. Tatăl („bătrânul”) a asumat, cu consecințele de rigoare, un ideal politic/național și, în orice caz, despre război vorbește în cunoștință de cauză, cu riscul de a-și plictisi și irita fiul – tânăr intelectual căruia i se pare că știe totul despre orice, inclusiv despre evenimente pe care nu le-a trăit... Întrebarea de ce ar fi provocat războiul o criză mai puțin însemnată pentru cei care au participat direct la el decât pentru copiii lor se naște aproape spontan. Dacă în anumite privințe Eliade avea să se revizuiască sau să-și nuanțeze, la maturitate, opțiunile de tinerețe, în legătură cu acest mod bizar de a trasa granița dintre generația sa și cele anterioare nu-și va schimba optica nici mai târziu. În epoca scrierii memoriilor, e în continuare convins că „eram deosebiți de înaintașii noștri nu numai pentru că eram mai tineri, ci pentru că între ei și noi intervenise războiul”. Cu următoarea adăugire: „Tot așa, îmi spuneam, se va întâmpla cu noi, dacă în 10-15 ani va avea loc un nou război mondial. Vom fi socotiți de cei tineri nu numai mai vârstnici, ci diferiți de ei”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Memorii (1907–1960)*, ed. cit., p. 147.

Fără să prindă de veste, Eliade intră în capcana unei logici de tip hegelian în explicarea „mersului” istoriei (logică de care, altfel, pentru a fi consecvent cu presupuzițiile „antiraționalismului” său declarat, ar fi trebuit să se țină la distanță): demonstrația pe care se întemeiază *Itinerariu spiritual* integrează, în subteran și *malgré soi*, scenariul explicativ al unei evoluții istorice liniare, ascensionale, orientate spre un scop bine definit și guvernate de o rațiune supraindividuală. Unei asemenea viziuni teleologice i se subordonează și credința că, în istorie, popoarele înaintează în orizontul unui ideal, pentru a cărui concretizare epoci și generații s-ar succeda coerent, logic și legic. În istoria românilor, de exemplu, toate energiile ar converge în direcția realizării unității naționale; obiectivul național major fiind atins în 1918, din acest moment, crede tânărul Eliade, politicului i se poate pune surdină, idealurile politice lăsând locul idealurilor culturale/„spirituale”:

„Așa cum vedeam eu lucrurile, deosebiri între «generația tânără» și cele care o precedaseră se datorau în primul rând faptului că înaintașii noștri își realizaseră misiunea lor istorică: întregirea neamului. (...) Dar, spre deosebire de înaintașii noștri, care se născuseră și trăiseră cu idealul reîntregirii neamului, noi nu mai aveam un ideal de-a gata făcut la îndemână. Eram liberi, disponibili pentru tot felul de «experiențe». (...) Eram prima generație românească necondiționată în prealabil de un obiectiv istoric de realizat”<sup>13</sup>.

Unitatea națională era însă, în 1927, un proces realmente finalizat? Istoricii care s-au ocupat de această perioadă ar putea spune mai multe despre dificultățile – politice și economice, între altele – ale integrării noilor teritorii între granițele României Mari, despre tensiunile și controversele acestor ani de „acomodare”, de armonizare deocamdată dificilă a diversității (nu doar a celei etnice, ci și a decalajelor economice dintre provincii). În plus, cât de sigur părea a fi tânărul Eliade că noua realitate statală era un dat ireversibil!...

De fapt, în ciuda a ceea ce declară explicit autorul *Itinerariului spiritual*, idealul tinerei generații este tot unul politic. Căci ceea ce propune acest text-manifest care vorbește despre „misiunea” în istorie a unei generații este, pe scurt și simplificând lucrurile, un plan de acțiune pentru construirea unei „României culturale” – a cărei hartă simbolică se suprapune, filigranat, hărții geopolitice. Până la urmă, noul ideal proclamat de tânărul Eliade nu e decât un ideal de continuitate și, evident, nu mai puțin politic. Unitatea nu e „un obiectiv istoric realizat” câtă vreme politicul nu-și ia ca aliat cultura, ca pe un factor coagulant (și nu e vorba aici despre cultură de propagandă, ci despre cultură pur și simplu). Examinată mai îndeaproape, invocata „ruptură” față de generațiile anterioare e mai degrabă un efect retoric. Eliade (ca și alți congeneri ai săi) se va angaja într-o pledoarie culturală pro-națională, cu argumente mult nuanțate însă în raport cu cele ale antecesorilor „naționaliști”. „Naționalismul” lui Eliade – care necesită o discuție specială – se articulează concomitent cu o afirmare a deschiderii către marea diversitate a culturii universale și

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 144 și urm.

cu sublinierea unei urgențe a *deprovincializării* culturii europene („provincialism” și „deprovincializare” fiind termen pe care îi folosește insistent). Valorizarea pozitivă a naționalului e, de altfel, o constantă în epocă – și nu doar la noi, și nu doar în Europa –, după un secol (al XIX-lea) care (denumit, de altfel, „secolul națiunilor”) a culminat cu Primul Război Mondial, cu prăbușirea câtorva mari imperii și cu reorganizări statale radicale. În această asumată orientare pronțională generația lui Eliade se plasează pe o linie de continuitate cu „bătrânii” antecesori de care pretinde, cu surle și trâmbițe, a se distanța.

În treacănt fie zis, relectura *Itinerariului spiritual* impune azi o serie de paranteze cu rol de contextualizare... Nu ar fi lipsit de interes să ne oprim puțin, de exemplu, asupra unor sugestii care pot fi degajate dintr-un dialog epistolar purtat de tânărul Eliade cu unul dintre savanții italieni cărora „adolescentul miop” le scrie pentru a le solicita cărți (lucrări de erudiție, în general, din sfera filosofiei sau a istoriei religiilor) pe care nu le poate găsi în România. După mai multe scrisori în care Eliade insistă asupra promisiunii de a populariza în țară, pe cât îi stă în putință, cultura italiană, clasicistul Vittorio Macchioro ține să clarifice (într-o scrisoare din aprilie 1927) o chestiune pe care o consideră esențială: reticent în privința „conceptului național de cultură”, Macchioro e de părere că „valorile spirituale trebuie să fie internaționale, altfel spus universale”:

„Nu știam că dumneavoastră vă ocupați cu difuzarea culturii italiene în România. Și aici există o puternică mișcare de simpatie către România. Desigur, fondul comun de cultură face necesare și ușoare schimburile culturale și e bine ca acestea să existe, dar eu personal consider că valorile spirituale trebuie să fie internaționale, altfel spus universale și că de aceea conceptul *național* de cultură este greșit, și că în consecință este eronat să cultivi sau să răspândești cultura *unei anume țări* ca aparținând numai acelei țări.

În acest caz s-ar reduce valorile spirituale la valori politice, adică de la universale la accidentale. Eu am o mare simpatie pentru România, nu pentru că ea este etnic înrudită cu Italia, ci deoarece consider că este o țară tânără, unde se muncește cu vigoare și cu seriozitate: adică o țară utilă umanității. Aceste motive de simpatie ar fi identice, dacă România, în loc să fie latină, ar fi, de ex[emplu], germanică sau anglosaxonă”<sup>14</sup>.

Printre textele editate din corespondența trimisă de Eliade lui Macchioro<sup>15</sup> nu am găsit nici o replică a tânărului student bucureștean la aserțiunile profesorului italian în marginea raportului dintre cultural, național și politic. O explicație ar putea fi aceea că scrisoarea profesorului a ajuns în România aproape în același timp în care Eliade ajungea în Italia unde – la Napoli – îl și vizitează, de altfel, pe Macchioro – vizită al cărei rezumat îl face într-o însemnare (ușor ironică, ușor

<sup>14</sup> Vittorio Macchioro, într-o scrisoare din 4 aprilie 1927 adresată lui Eliade, citată din *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. 3 (K–P). Ediție îngrijită, note și indici de Mircea Handoca, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, 2003, p. 97.

<sup>15</sup> Vezi Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, Volumul al II-lea: I–P, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 2004, pp. 109–183.

malițioasă) din *Cuvântul*<sup>16</sup>. Din toată discuția cu Macchioro decupează o serie de considerații ale profesorului despre actualitatea politică italiană și despre compromisul încheiat de anumiți intelectuali (Giovanni Gentile, între alții) cu regimul fascist (considerații reproduse nu fidel, între ghilimele, ci prin reformulare). Când Macchioro deplânge faptul că mulți dintre confracții săi ignoră voit și interesat existența cenzurii în Italia lui Mussolini, Eliade găsește, detașat, o explicație în „fascinația” exercitată de „geniul Duceului, de fecunditatea experienței fasciste, de conștiința necesității restrângerii libertății individuale”: „Poate intelectualii și poeții Italiei și-au recunoscut însăși esența conștiinței lor romane în activitatea lui Mussolini”. Macchioro confirmă, dar, spre deosebire de tânărul său interlocutor, nu cu entuziasm, ci „cu tristețe”: „Am înțeles fascismul și Italia studiind religia romană. [...] Romanii întemeiau totul pe autoritate; chiar și religia”. Eliade îl contrazice prompt: „Poate toate dificultățile acestea se nasc din faptul că dumneata nu vrei să înțelegi catolicismul, o biserică clădită pe siguranța dogmei, disciplină riguroasă”. Reacția sa la mărturisirile profesorului napolitan e ambiguă, oarecum contrariată; și echivocul acestei atitudini devine încă și mai frapant la finalul articolului-interviu: „Am înțeles mai târziu că nu mă pot împăca tocmai cu Macchioro, deși acceptam multe din observațiile sale. [...] Acesta poate fi un prilej pentru a reveni asupra unor ades discutate chestiuni, mai mult sau mai puțin actuale”<sup>17</sup>.

Mai trebuie spus, apropo de întâlnirea cu Macchioro consemnată în *Cuvântul*, că profesorul îl rugase să păstreze discreție în privința discuției lor pe teme politice: „Dacă dumneata vei încredința unui fascist cele ce vorbim noi acum, pot fi sigur că voi fi concediat de la Universitate și de la Muzeu<sup>18</sup>” – catastrofă de care, de altfel, a avut dreptate să se teamă și pe care a evitat-o cu greu după ce tânărul său vizitator și-a publicat articolul în România. De ce va fi făcut Eliade acest gest, în ciuda faptului că fusese explicit avertizat în privința posibilelor consecințe? Scuza „naivității”, formulată peste ani în *Memorii*, nu e suficient de convingătoare: „Cum nu erau decât obiecții ideologice și critici obiective, îmi închipuiam că nu vor supăra pe nimeni. Pe vremea aceea, nu știam ce înseamnă o dictatură. Naivitatea mea era să-l coste pe Macchioro postul de director al Muzeului. A fost imediat anchetat”<sup>19</sup>. Că nu era vorba de „naivitate”, ci de nevoia de a-și exprima (fie și pe un ton temperat) dezacordul față de afirmațiile antifasciste ale lui Macchioro, se vede foarte bine chiar din articolul pe care mai târziu pretinde a-l regreta; tot aici strecoară, de altfel, și o malițiozitate gratuită la adresa fiicei profesorului, pe care, pentru că e „cu o prea riguroasă și prea tristă simplitate investmântată”, o compară cu o „slujnică”: „Socotii că toaleta signorinei Macchioro ar fi fost insuficientă, la București, chiar unei slujnice”<sup>20</sup>...

<sup>16</sup> Mircea Eliade, „Note de drum. Napoli”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 788, 8 iunie 1927.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Macchioro era și directorul Muzeului de Antichități din Napoli.

<sup>19</sup> Mircea Eliade, *Memorii (1907–1960)*, ed. cit., p. 138.

<sup>20</sup> Idem, „Note de drum. Napoli”, loc. cit.

Revenind la reticența lui Macchioro față de „conceptul național de cultură” și la detaliul că, pe parcursul dialogului lor epistolar, Eliade nu i-a replicat direct profesorului pe această temă, ar fi de observat că, totuși, considerațiile cu pricina par să fi avut un oarecare impact asupra tânărului publicist de la *Cuvântul*, care, chiar în paginile *Itinerariului spiritual*, deși disjunge la rândul său, la nivel declarativ, cel puțin, între „valorile spirituale” și „valorile politice”, dă un alt sens acestei opoziții, plasând „naționalul” în proximitatea culturalului și a spiritualului (noțiuni pe care, am mai spus-o, eseistul le folosește – în mod impropriu – în variație liberă), în vreme ce Macchioro subordona același termen politicului. Indirect, *Itinerariu spiritual* ar putea fi citit, parțial, și ca un răspuns la problema formulată de profesorul italian (reiau un mic pasaj: „personal consider că valorile spirituale trebuie să fie internaționale, altfel spus universale și că de aceea conceptul *național* de cultură este greșit”). Într-unul dintre articolele publicate, în toamna lui 1927, în seria *Itinerariului spiritual*, Eliade notează apodictic:

„O cultură este un univers spiritual viu, izvorând din experiențe, din viața lăuntrică; iar viața lăuntrică făcând întotdeauna o sinteză printre ai cărei reactivi nu trebuie să uităm conținutul etnic – cultura va fi întotdeauna colorată etnic și nuanțată individual. Că există culturi rezemate pe o bază etnică – faptul e dovedit istoricește”<sup>21</sup>.

Cu această teză, autorul *Itinerariului...* contrazice încă o dată presuposiția autonomismului cultural de la care pornise.

Autocontradicțiile sunt însă frecvente în acest text-manifest – entuziast, efervescent, amestecând reflecții autentice și inflamări juvenile, ipoteze ingenioase și paradoxuri facile. Eseistul respinge, cum am văzut, politicul, dar textul său e politic până în cele mai fine articulații ale sale; se pretinde anti-hegelian în concepția asupra istoriei, dar demonstrația sa se dezvoltă tributară hegelianismului; vede rupturi acolo unde există, de fapt, o continuitate firească; proclamă supremația valorilor „virile”, dar discursul său trădează adesea o componentă „feminină” ș.a. Și, în plus, îi place să exagereze, să braveze, să absolutizeze – fără a se îngrijora pentru faptul că ar putea intra astfel în contradicție cu pledoaria sa implicită pentru complexitate și gândirea nuanțată.

Exagerată – deși, în sine, spectaculoasă – este în primul rând apologia pe care o face unei generații încă neafirmate – unei generații de intelectuali *in statu nascendi*, care sunt prea tineri (nu au decât 20 de ani, în fond...) pentru a fi avut când să realizeze ceva concret, dar (susține Eliade) și-au pus întrebări neformulate de generațiile anterioare și – deja! – au trăit „o viață mai completă”: „În noi izbândește Spiritul”. Iar „Spiritul – așa cum îl înțelegem noi – nu e cel hegelian. Și nu e nici «idealul» junilor sentimentali”. E vorba, își încredințează Eliade cititorii, de un cuvânt (scris cu majusculă și subliniat...) pe care tinerii generației sale nu și l-au însușit din cărți sau din „polemicile apusene” („Vom arăta mai târziu că îl înțelegem și îl trăim”)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Idem, „*Itinerariu spiritual*. Cultura (VI)”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 885, 4 octombrie 1927.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, „*Itinerariu spiritual*. Linii de orientare. I”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 857, 6 septembrie 1927.

Argumentația *Itinerariului spiritual* e construită în trepte; după ce, în articolul care inaugurează serialul, schițează câteva necesare „linii de orientare”, precizându-și intențiile, definind aproximativ conceptul de „generație” și încercând să delimiteze o zonă de apartenență pentru propria generație, Eliade examinează, rând pe rând, de undeva de sus, contextul cultural mai larg al epocii – dominat de raționalism scientist și de diletantism „mondren” –, raportul dintre știință și cultură, apoi pe acela dintre cultură și religie ori dintre artă și literatură, pentru ca, la un moment dat, logica demonstrației sale să se deplaseze dinspre cultură spre teozofie, misticism și teologie, totul culminând cu o apologie a creștinismului, și în particular a ortodoxiei, ca prag ultim în cultivarea spiritului. De la politică la cultură și de la cultură la religie, parcursul *Itinerariului spiritual* înregistrează salturi argumentative spectaculoase și totodată riscante. Între aceste domenii (ierarhizate aici cu destulă strictete) liantul este reprezentat de fetișizarea „experiențelor” – noțiune centrală în discursul celor care aveau să fie numiți, nu fără ironie, „trăiriști”. A trăi și a gândi totul pe cont propriu este una dintre marotele acestora.

Căutarea ineditului, lupta cu inerțiile sociale (dar și cu propriile inerții), refuzul monotoniei, oroarea „de a ne închea în definitiv, de a intra în cadre de o dureroasă mediocritate”, disponibilitatea pentru aventură – de orice fel ar fi aceasta: politică, intelectuală, sentimentală, sexuală sau mistică – devin, cel puțin la nivel declarativ, principii de existență și strategii de rezistență în fața „sistemului” uniformizant și mortificant: „Generația ce se ridică va fi cea mai bogată în experiențe. [...] Nu ne vom sfârși atât de curând de încheiat socotelile. Nu ne vom mărturisi maturi serioși, definitiv conservați sub crusta «sistemului», a «ideii politice», a credinței personale”<sup>23</sup>. Iar în acest scop – autoformativ și politic deopotrivă – *totul este permis*, pentru că, oricare ar fi natura lor, „experiențele îmbogățesc conștiința” și modelează personalitatea (o fac mai „elastică”). „De ce să ne ferim de experiențe, chiar de cele rău famate” – întreabă, mai mult retoric, eseistul, care, puțin mai încolo, lăsându-se în voia unui discurs inflammat, la limita mimării extazului („să căutăm, să sorbim, să ne desfătăm, să suferim tot”...), exemplifică într-o manieră năucitoare ideea de experiență neobișnuită: „Chiar o experiență absurdă, cum ar părea alchimia. Sau una riscantă: magia. Sau una compromițătoare: umanitarismul. Sau futurismul, cubismul, sionismul, antisemitismul. Sau algebra, *Christian science*, criptografia etc.”<sup>24</sup>. Menționarea antisemitismului – alături de cubism sau algebră! – ca „experiență” acceptabilă ar putea, pe bună dreptate, să contrarieze. Poate să fie o exprimare nefericită, un derapaj retoric, în cel mai bun caz; poate să fie mai mult... Oricum, Eliade însuși simte nevoia, câteva paragrafe mai încolo, să-și tempereze întru câțva elanul și să introducă anumite nuanțe, precizând că „o apologie a experiențelor” nu ar trebui să se dispenseze de o „disciplinare” a acestora (prin exercițiu spiritual).

<sup>23</sup> Idem, „*Itinerariu spiritual*. Experiențele. V”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 874, 23 septembrie 1927.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Cea mai importantă dintre „experiențele” posibile este însă, în viziunea lui Eliade (la vârsta *Itinerariului spiritual*, ca și mai târziu), aceea a *sintezei* – termen plurivoc în jurul căruia se articulează, de fapt, componenta cea mai rezistentă a acestui manifest-provocare. Recurența sa este mai mult decât semnificativă. E vorba de o recurență care, de această dată, nu mai are o funcție retorică, ci un rol vital în elaborarea unei teorii culturale. „Sinteză” înseamnă, în acest context, mult mai mult decât o operațiune a gândirii sau o metodă de cercetare indispensabilă cunoașterii: înseamnă, pentru Eliade, un mod de a-ți structura propria personalitate – trăind, înțelegând și asimilând un lanț nesfârșit de experiențe, de la cele care se adresează senzorialității și afectivității până la acelea care solicită facultățile superioare ale spiritului –, dar și, la un alt nivel, un mod de a crea în interiorul unei culturi. „A sintetiza” echivalează aici cu „a integra” (un alt cuvânt-cheie la Eliade) experiențe și concepte aparent incompatibile, ieșind astfel din capcana unei logici binare extrem de restrictive: exclusivismul unei propoziții de tipul „ori X..., ori Y...” e abandonat în favoarea complexității implicate de formula „și X..., și Y...” (logica terțului inclus). Definită astfel, *sinteza* nu mai opune, spre exemplu, experienței raționale experiența de natură mistică, ci le așază alături, în complementaritate. Preocuparea pentru știință și experiența religioasă nu mai sunt văzute, în spiritul unui raționalism îngust, ca incompatibile; și însăși noțiunea de cultură este, din această perspectivă, o noțiune integratoare.

Dată fiind „pluralitatea funcțională a conștiinței”, „cel mai pătrunzător logician poate fi în același timp un mistic, după cum poate fi un artist de avangardă”<sup>25</sup>. Că nu există un conflict între inteligență și afect e însă un lucru pe care îl pot înțelege, crede Eliade, numai „cei care au progresat îndeajuns ca să accepte metafizica”<sup>26</sup>. De altfel, „neputința de a percepe mai multe universuri e identică cu neputința de a percepe universul matematic sau simfonic” – și Eliade, care e convins că aparține celei dintâi generații „torturate de imperativul sintezei”, adaugă: „E o lipsă organică, de care generația noastră a fost mântuită”<sup>27</sup>. Sinteza, care nu se identifică sub nicio formă cu enciclopedismul arid, devitaliza(n)t, presupune „curaj, forțe lăuntrice, posibilități și experiențe multiple” și nu exclude – „ipocrit sau imbecil” – „viața mistică”<sup>28</sup>. Această utopie a îmbrățișării totalității – dezmințită, până la urmă, chiar de opțiunile culturale (și nu doar) ale lui Eliade și ale congenerilor săi – mai poartă și numele de „completitudinism”, un termen rebarbativ azi și desemnând o himeră.

<sup>25</sup> Mircea Eliade, „*Itinerariu spiritual*. Linii de orientare. I”, *art. cit.* Într-un alt episod al serialului său, al V-lea, „Experiențele” (vezi *art. cit.*), Eliade revine asupra acestei idei, brodând în marginea unor exemple similare: „Ne vom opri cu toții la un echilibru cerut de structura noastră spirituală. Vom rămâne matematicieni, critici, medici, literați sau oratori. Dar cercurile conștiințelor noastre se întretaie totuși. Elipsele alcătuiesc teritoriul comun pe care îl cultivă fiecare și din ale cărui roade se înfruptă toți: *cultura*. (...) Să nu socotim timp pierdut pentru un medic cunoașterea și savurarea poeziei orientale, sau a ezoterismului, sau a artei noi”.

<sup>26</sup> Idem, „*Itinerariu spiritual*. Critica diletantismului. II”, în *Cuvântul*, nr. 860, 9 septembrie 1927.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Idem, „*Itinerariu spiritual*. Către un nou diletantism. III”, în *Cuvântul*, nr. 862, 11 septembrie 1927.

„Completitudinismul” invocat nu se disociază, din păcate, de anumite exclusivisme și absolutizări. Între acestea, o ierarhizare discutabilă a domeniilor culturii și a disciplinelor cunoașterii, căci în schema „sintezei” ideale desenată aici de Eliade diferitele componente sunt „superioare” sau „inferioare”, în funcție de relevanța lor din perspectiva „Spiritalului” – sau, altfel spus, din perspectiva unei noțiuni de cultură purtând, pe de o parte, marca metafizicii romantice, iar pe de alta, amprenta epistemei renascentiste (incluzând și conceptul de „coincidentia oppositorum” – în fond, un echivalent parțial al „sintezei” pentru care pledează autorul *Itinerariului...*), din cea de-a doua derivând și subvalorizarea Științei în raport cu Filosofia și cu Teologia. În polemica purtată cu pozitivismul și cu scientismul secolului al XIX-lea (ce se prelungesc, de fapt, triumfal în secolul următor...), Eliade recurge astfel la reciclarea unor poziții filosofice mai vechi, *Itinerariul...* său fiind, în mod contradictoriu – dar contradicția este chiar figura spiritului eliadesc –, un manifest pentru viitor scris cu privirea întoarsă spre trecut. Într-o epocă a supremației științei, „antimodernul” Eliade decretează „insuficiența științei pentru o conștiință de elită”<sup>29</sup> și proclamă, cu totul nerealist, iminența unui viitor al Spiritului: „Generația noastră, obsedată de echilibru și sinteză, nu poate fi mulțumită de munca științifică” – deși, ține să adauge, nu o „disprețuiește” și nu o „neagă”: „Noi năzuim să completăm viziunea științifică cu rezultatele altor funcțiuni”<sup>30</sup>. În acest orizont de aspirații „completitudiniste”, omul de știință face figură de mediocru, lipsit de „viziune” și, de aceea, exterior Culturii (neapărat cu majusculă!): „Savantul e un funcționar, dublat câteodată de un pătimaș exaltat și nevindecabil”; el „nu valorifică realitatea și spiritul decât raportându-le la cercetările lui. De aici, indecența cu care exagerează importanța științei respective. Există un raport direct între importanța pe care o dă cărții scrise (asupra unui subiect de specialitate) și depărtarea de cultură”<sup>31</sup>.

Exclusivist – și, involuntar, în dezacord cu propriile pretenții de „completitudine” – este tânărul Eliade și atunci când, subliniind primatul acelei imponderabile pe care o numește Spirit și care, de fapt, acoperă realități mult mai profane, accentuează totodată (în linii strident îngroșate) primatul masculinității (dacă nu chiar monopolul integral al acesteia!) în lumea „ideală” a Culturii. În *Itinerariu spiritual*, femininul e, fără nici un echivoc, conotat negativ, ca echivalent pentru lipsa de vitalitate, de energie, de... Spirit. Parcursul formativ propus de Eliade congenerilor săi are în vedere, „firește”, „exemplarele prețioase ale virilității, cu pietroase hotare sufletești vrednice de înfruntat furtuni” (pentru a cita din nou din pateticul episod V al *Itinerariului...*, cel subintitulat *Experiențele*): „Nu mă gândesc la sensibilitățile feminine, străvezii, numai nuanțe de jocuri de lumină – pe care orice contact forte le zdruncină și le năruie. De altfel, chiar pentru aceste sensibilități experiențele sunt necesare. Firește, experiențele gingașe, fine;

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Mircea Eliade, „*Itinerariu spiritual*. Între catedră și laborator. IV”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 867, 16 septembrie 1927.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

emoțiile artistice, îndeosebi cele muzicale”. Cum se împacă această fermă repudiare a femininului cu ideile – mereu reluate de Eliade – despre „unitate”, „completitudine” sau „sinteză” a personalității? Supravalorizarea masculinului, direct proporțională cu devalorizarea celuilalt pol, își va găsi o expresie exemplară – prin emfază, lipsă de substanță și completa ignorare a ridicolului – în *Apologia virilității*, un text bizar – nici poem, nici eseu; și poem, și eseu –, pastişă după Papini (*Maschilità*), publicat un an mai târziu în revista *Gândirea* („Slavă – sex în care s-a plămădit stâncă și ochiuri de cer./ Slavă celui veșnic ațătat, celui neodihnit, celui ce poartă în piept răsuflare lungă și fierbinte, iar în coapse însămânțate pornirile biruinței./ Slavă frunții despicate în iureș. [...] Slavă masculului pur!”<sup>32</sup>).

Literatura însăși, ca „sinteză impură, insuficientă”<sup>33</sup>, poartă amprenta *femininului* atât de desconsiderat. Definită, până la un punct, prin opoziție cu *arta* (incluzând aici și *poezia*), care ar fi o „sinteză pură”, realizată într-un singur plan, acela al contemplației estetice (fără amestecul „impur” al altor „experiențe” sau judecăți), literatura își dezvăluie „insuficiența” ca domeniu al culturii (și al „spiritului”) – afirmă Eliade –, prin chiar caracterul său heteronom, compozit, prin faptul că e un amestec de „emoții și atitudini spirituale” și un loc de intersecție a eticului cu esteticul. În acest punct, Eliade e din nou contradictoriu, demonstrația sa fiind confuză conceptual. „Pur” și „impur” sunt conotate pozitiv, respectiv negativ, „sinteza pură”, în speță arta, fiind evident superioară celei „impure” cu care este asimilată literatura. Și totuși, din descrierea celor două tipuri de „sinteză” reiese că infinit mai complexă este a doua, tocmai pentru că reunește o pluralitate de „experiențe” și pentru că acționează ca liant între diferite funcțiuni ale conștiinței, de la cele afective la cele intelectuale, și între diferite domenii ale culturii, integrând deopotrivă nevoia contemplației gratuite și necesitățile eticului. În plus, Eliade însuși asociază noțiunea de „sinteză”, centrală în sistemul său de gândire, cu ideea de pluralitate și de complexitate; după cum tot el este acela care, definind, de-a lungul *Itinerariului...*, această noțiune, insistă asupra faptului că ea implică depășirea unei logici de tip disjunctiv („sau..., sau...”), în favoarea uneia incluzive (și..., și...) – teză pe care pare să o „uite” în paginile sale despre „mediocritatea” și „insuficiența literaturii”.

Rezumând: *arta* (*y compris* *poezia*) este, înțelegem, superioară *literaturii* întrucât ar subîntinde un domeniu al contemplației gratuite, exclusiv estetic, în timp ce a doua, chiar dacă include, în cazurile fericite, și o componentă estetică<sup>34</sup>,

<sup>32</sup> Mircea Eliade, „Apologia virilității. Litanii pentru fecioară”, în *Gândirea*, nr. 8–9, august–septembrie 1928.

<sup>33</sup> Idem, „*Itinerariu spiritual*. Insuficiența literaturii. VII”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 889, 8 octombrie 1927.

<sup>34</sup> „Într-un roman bun, se vor găsi pagini de sine stătătoare, care constituie o creație estetică. Romancierul transcendând lumea de senzații, sentimente, idei ce-i stăpâneau conștiința – trece într-un plan divers și creează o celulă sau un organism spiritual cu viață proprie, putințe de a emoționa *altfel* decât o senzație, un sentiment, o idee. În această sinteză care este literatura, arta își are, de cele mai multe ori, contribuția sa” (a se vedea articolul despre „Insuficiența literaturii”, citat anterior).

privilegiază eticul<sup>35</sup>. Prima ar fi perfect autonomă în raport cu cel care creează, ar exista în sine, în timp ce a doua ar fi intim legată de „pozițiile spirituale” (etice, intelectuale și de altă natură) exprimate de autor. O analogie cu „experiența sexuală” sporește confuzia argumentației:

„O experiență sexuală e o sinteză de senzații multiple. Nimeni nu va putea niciodată arăta cărui simț se datorește accentul și intensitatea voluptății. Așadar, o sinteză. Dar o sinteză de elemente senzoriale, de funcțiuni organice. Se întâmplă însă ca această înșerpuită zvârcolire de senzații să fie iluminată de o dragoste îngerească, de un sentiment îngeresc care să nu aibă legătură cu nici una din glande. Există încă o sinteză: voluptatea se prezintă celulară: *una*. Dar în planul, în universul senzorial; printre valorile senzoriale, rânduite de legi senzoriale (durată, intensitate etc.), s-au coborât elemente din *alt* plan, din *alt* univers, cu *alte* valori și *alte* legi. Nu știu dacă acest univers e superior sau inferior universului senzorial. Știu că e un *altul*. Aceași observație în ceea ce privește raporturile dintre artă și literatură”<sup>36</sup>.

De o parte, deci, „experiența sexuală”, echivalată cu „sinteza pură” a artei („pur” însemnând în context mai degrabă *simplu* sau *primar* decât esențializat – dar Eliade trece peste astfel de nuanțe); de cealaltă parte – deducem –, o experiență mai complexă, aceea a erotismului („iluminată de o dragoste îngerească”...), echivalată însă cu „sinteza impură” a literaturii. Analogia e însă hazardată și nu poate fi prelungită prea mult. Argumentația tânărului Eliade e, de altfel, frecvent fragmentată de sincope logice, de raționamente incomplete sau sofistice. Fraza aparent dubitativă „Nu știu dacă acest univers e superior sau inferior universului senzorial” rămâne pur retorism, din moment ce, depășind această analogie – artă = sexualitate, literatură = erotism –, eseistul uită că și-a suspendat la un moment dat judecata în privința ierarhizării celor două domenii și enunță fără echivoc o sentință defavorabilă literaturii:

„Literatura mulțumește sentimentalismul, senzualitatea, nevoia de idealism, de filosofie, de misticism, de cunoaștere a realităților sociale etc. Dar toate acestea mulțumesc numai o conștiință în care ele sunt mediocru dezvoltate. O viață lăuntrică puternică, bogată, complexă – năzuiește către o diferențiere cât mai categorică a funcțiunilor de cunoaștere. Un suflet cu adevărat contemporan, în care se oglindesc toate conflictele, toată expresivitatea conștiinței europene în ultimii ani – va căuta emoțiile estetice pure în artă; sistematica gândirii în filosofie; realitățile sociale în experiențele sociale; «idealismul» religios într-o mistică și o dogmatică robuste. Literatura e o critică culturală de mare folos și păstrează câteodată fragmente de artă pură. Dar pentru noi – nu poate fi o poziție ultimă. [...] Literatura, de altfel, va rămâne întotdeauna sinteza purificatoare a unei conștiințe tumultuoase, dar nediferențiate”.

<sup>35</sup> „Literatura va oglindi, în infinite nuanțe, acest amestec de elemente ce pătrund în conștiință prin experiențe. Elementele printre care vor străluci sentimentele și judecățile; acestea din urmă, de cele mai multe ori, etice” (*ibidem*).

<sup>36</sup> *Ibidem*.

Introducând această nouă disociere între „diferențierea” „funcțiilor de cunoaștere” și *sinteza* aceluiași funcțiuni – sinteză pe care o invocă și pentru care pledează constant pe parcursul *Itinerariului...* –, Eliade își obscurizează și mai mult demonstrația, așa încât ceea ce părea la un moment dat complexitate (și „sinteză”) acum riscă să fie perceput ca indistinct, „nediferențiat”, mediocru. Pentru a nu mai vorbi despre amănuntul că, așa „impură” cum este, literatura funcționează totuși ca... „sinteză purificatoare”... Oricum, conștientizarea „insuficienței literaturii” nu-l va determina pe Eliade să renunțe la a scrie literatură – fie și cu motivația terapeutică a exorcizării propriilor slăbiciuni și a demonilor „feminini” ce-i bântuie personalitatea „virilă”. („Și vom scrie literatură de câte ori vom simți impulsul unui conglomerat de senzații, sentimente, atitudini ce nu-și găsesc liniștea și rațiunea de a fi decât contopite într-o singură sinteză” – și iarăși ne putem întreba, dat fiind echivocul acestei formulări, dacă „sinteza” este sau trebuie să fie obiectivul unor „conștiințe de elită”, cum rezultă, de altfel, dintr-o serie întreagă de enunțări ale autorului *Itinerariului...*, ori, dimpotrivă, ea nu reprezintă decât răul necesar pentru conștiințele ale căror funcțiuni sunt indistincte și „mediocru dezvoltate”...).

Dincolo de toate inconsecvențele sale argumentative, e cert că autorul *Itinerariului spiritual* are în minte liniile generale ale unui scenariu, în ciuda abaterilor de pe traseu, și un punct fix unde și-a propus să aterizeze. Și în acest punct fix decretează „primatul spiritualului” în cultura română contemporană, ca soluție de depășire a unei crize cvasigeneralizate într-o Europă dominată de scientism, pozitivism, ateism sau antielitism. Episodul despre „insuficiența literaturii” este, în cadrul foiletonului, o paranteză deschisă între articolul dedicat culturii ca domeniu autonom în raport cu economicul și politicul (dar nu și în raport cu etnicul!) și o serie de articole (patru, mai precis) dedicate teozofiei, misticismului și ortodoxiei – pledoaria pro-ortodoxistă reprezentând punctul culminat al serialului. Întrebându-se, în *Itinerariu spiritual. Cultura. VI*, care este acel „*nisus formativus* al culturii române”, acel ax în măsură să vertebralizeze o construcție culturală și care e definit, în termenii de aici, fie de o religie, fie de o „didactică”, Eliade conchide că, din păcate, „cultura română n-a avut până acum un punct de sprijin, deci o unitate”, nici în jurul Bisericii, nici în jurul școlilor laice necoagulându-se, la noi, o cultură cu identitate distinctă. „Nu avem decât o îndoielnică civilizație, care exaltă periferia, viciază politica și chinuie elita” – notează eseistul, exprimând totodată o rezervă, frecventă în epocă, de altfel – cu privire la „fecunditatea” influenței franceze (a unui „suspect germen franțuzesc”) asupra spiritului autohton. Acestei influențe i se datorează și reflexul literaturocentric al culturii române. Și pe această presupusă rană pune degetul autorul *Itinerariului spiritual* atunci când, în finalul articolului ce denunță „insuficiența literaturii”, avertizează: „Primatul literaturii – așa cum l-au acceptat și-l mai acceptă încă anumite personalități ale culturii române – e, pentru noi, o poziție firesc întrecută”.

Când pune în discuție „primatul literaturii”, sugerând că într-o cultură matură – coerentă, solidă, de-complexată, de-provincializată – literatura este un domeniu

alături de altele, la fel de importante, iar nu regina balului (nu mai mult decât filosofia, istoria sau științele, fie ele „tari” sau „slabe”), autorul *Itinerariului spiritual* formulează, desigur, o observație controversabilă. În plus, el nu se întreabă ce anume motivează acest „primat al literaturii”. Răspunsul e relativ simplu: o cultură încă tânără, neconsolidată, cu o dezvoltare încetinită de probleme identitare rămase nelămurite, își caută un punct de sprijin în instituția literaturii pentru că aceasta e în măsură să furnizeze „narațiuni” identitare cu potențial legitimator și cu rol coagulant. Eliade ocolește cu precauție acest punct nevralgic. Nemulțumit de „primatul literaturii”, el nu face decât să-l înlocuiască, în sistemul său argumentativ, cu un așa-numit primat al spiritului, prin care înțelege primatul religiosului, ca factor catalizator în „sinteza” culturală nerealizată de generațiile anterioare, dar urmând a fi asumată de generația sa, animată de idealul „completitudinii”. Din această perspectivă, desacralizării lumii moderne ar trebui, deci, să i se răspundă printr-o acțiune concertată de reabilitare a valorilor religioase, în speță a celor creștin-ortodoxe. Cum și prin ce pârgii instituționale sau dacă ipoteza vertebrării religioase a culturii ar însemna și o punere în discuție a laicității acesteia (ca și a laicității Statului), eseistul nu spune clar, dar liniile unui scenariu contrautopic pot fi întrevăzute: e vorba de o alianță între stat, națiune, ideologie, religie și cultură...

Este generația lui Eliade mai disponibilă decât cele anterioare pentru experiențe mistice sau religioase? Nu cumva autorul *Itinerariului...* are în vedere în primul rând dimensiunea colectivă a acestor experiențe, și mai puțin pe aceea individuală – când, de fapt, dacă e vorba de urmarea unei căi spirituale, tocmai aceasta din urmă ar trebui să primeze?! Întrebări, desigur, retorice, pentru că rezultă clar din întreg foiletonul eliadesc că mistica și religia invocate sunt o mistică și o religie politice. *Itinerariu spiritual* e un manifest pentru acțiunea în Istorie, pentru implicarea în bătăliile imediatului mundan, nicidecum un îndreptar pentru desăvârșirea spirituală. Elitismul și individualismul lui Eliade forțează armonizarea cu un imperativ „colectivist” și cu un ideal ce-i este inițial străin, dar pe care – poate dintr-o nevoie de integrare și de apartenență – va ajunge să și-l asume riscant. Că este vorba, în această fază, despre niște imperative străine o arată destul de limpede inautenticitatea discursului său exhortativ din „capitolele” ultime ale foiletonului, unde, trecând printr-o serie de considerații – de inspirație naeionesciană – despre misticism (cu disocieri precum „a cunoaște nu înseamnă a înțelege”), teozofie și protestantism (conotat defavorabil)<sup>37</sup>, atinge în sfârșit, *en fanfare*, tema ortodoxiei ca soluție mântuitoare pentru o generație de intelectuali și pentru o națiune. Nu e tema sa – e, în schimb, tema profesorului său, Nae Ionescu, și a altor semnatari din paginile ziarului *Cuvântul* –, și asta se observă imediat; din formulările vagi, bombastice, care încearcă să compenseze inconsistența printr-un entuziasm fără limite (suspect de inautenticitate):

<sup>37</sup> A se vedea „*Itinerariu spiritual*. Între Luther și Ignațiu de Loyola. X”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 915, 3 noiembrie 1927.

„Noi vom un creștinism efectiv – adică rezultatul unei experiențe, proaspăt, greu de sensuri, cald de viață (...). Care să ne prefacă, să ne facă din oameni oameni ai lui Dumnezeu, adică suflete în trupuri, suflete ce caută să asimileze și să răspândească valori dumnezeiești în lumea valorilor bestiale sau, rareori, a valorilor omenești”<sup>38</sup>,

sau din enunțări care arată cât de puțin știe tânărul eseist despre ortodoxie – între acestea, cele mai stridente fiind afirmația potrivit căreia nu te naști, ci devii ortodox, printr-un efort de voință și prin exercițiu spiritual: „Apusenii se nasc în catolicism. Răsăritenii ajung la ortodoxie” și, de asemenea, o înțelegere foarte laxă a obligațiilor pe care ar trebui să și le asume un ortodox practicant: „Un ortodox poate fi ascet sau păcătos. Ce însemnătate poate avea faptul acesta? Experiența religioasă, dragostea către Christ – rămâne aceeași”<sup>39</sup>. Tânărul Eliade plusează, face afirmații categorice, pozează în profet, chiar și atunci – sau mai ales atunci – când avansează pe un teritoriu necunoscut. E – sau vrea să pară – sigur că „orice drum ar apuca, o conștiință contemporană ajunge la creștinismul ortodox”. Ortodoxia îi apare ca un ideal spiritual, ca un port suficient de îndepărtat pentru a mai îngădui, de-a lungul călătoriei, abateri, escapade, rătăcirii:

„Noi, cei tineri, vom ajunge, nu ne interesează când, creștini ortodocși. [...] Acum – nu am ajuns. Dar știm că vom ajunge. Nu ne e teamă să greșim, pășind alătura de drum. Pentru că știm că există un drum drept, care ne e menit. De altfel, ceea ce e frumos în noi e faptul *căutării*”<sup>40</sup>...

Că ortodoxia e o temă artificial introdusă în înlănțuirea articolelor ce compun *Itinerariul spiritual* o va mărturisi, la maturitate, chiar Eliade – la fel cum va mărturisi, indirect, că pledoaria sa pro-ortodoxă de la 20 de ani e, de fapt, o pledoarie pro-națională (ceea ce omite să adauge este faptul că această pledoarie pro-națională nu era formulată în termenii cei mai potriviți, din moment ce echivala în mod abuziv naționalul și credința creștin-ortodoxă, iar în subsidiar, naționalul și etnicul...):

„De-abia stând de vorbă cu Mircea Vulcănescu și Paul Sterian am înțeles cât de ignorant în ce privește creștinismul răsăritean și tradițiile religioase românești, ca să nu mai vorbesc de «experiența ortodoxă», pe care nu o aveam deloc. Ortodoxia mi se părea prețioasă pentru români, pentru că era acolo, și era de mult, făcând parte din istoria și cultura românească”<sup>41</sup>.

În plus, după publicarea *Itinerariului...*, discutând cu Nae Ionescu (considerat „Profesorul”, reperul său principal...), Eliade are ocazia să constate că, în elanul său de a prelua ideile acestuia despre creștinismul răsăritean, a înțeles lucrurile exact pe dos:

<sup>38</sup> „*Itinerariu spiritual*. Ortodoxia. XI”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 924, 12 noiembrie 1927.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Aceeași convingere că ortodoxia nu presupune un angajament prea constrângător e reluată și în ultima parte a foiletonului („*Itinerariu spiritual*. Final. XII”, *Cuvântul*, anul III, nr. 928): „Creștinismul nostru ortodox – rămâne încă o țintă. La care vom ajunge firesc, dar care nu ne angajează definitiv, nu ne barează drumurile paralele, nu ne «mutilează»”.

<sup>40</sup> „*Itinerariu spiritual*. Ortodoxia. XI”, art. cit.

<sup>41</sup> Mircea Eliade, *Memorii (1907–1960)*, ed. cit., p. 146.

„Dumneata spui că te naști catolic sau protestant și devii ortodox. Eu cred că tocmai dimpotrivă: poți deveni catolic sau protestant, dar că, dacă ești român, te naști ortodox. Ortodoxia e un mod firesc de a fi în Lume, pe care îl ai sau nu îl ai, dar pe care anevoie ți-l poți construi”<sup>42</sup>

Îi explică magistrul. Doar că, în treacăt fie zis, acest punct de vedere e la rândul său atacabil – ca numeroase alte poziții naeionesciene (din anii '20 sau din deceniul următor) în chestiuni legate de religie și doctrine.

Se pune totodată întrebarea: cum poți să fii adeptul unei doctrine, oricare ar fi aceasta – aici, doctrina creștin-ortodoxă –, rămânând în același timp fidel ideii conform căreia limitarea la sau fixarea într-o opțiune (cvasi)definitivă (cum este opțiunea doctrinară) amenință libertatea, autenticitatea, echilibrul personalității (termeni atât de des folosiți de Eliade)?! Căci ne putem pune, cred, de acord asupra faptului că o doctrină – fie politică, fie religioasă, fie, uneori, un mix al acestora – simplifică și rigidizează, iar ca efect: antagonizează și fanatizează... Din fericire, nici în tinerețe, nici – cu atât mai mult! – la maturitate, Eliade nu e un doctrinar; după cum nu e ceea ce se cheamă un „ortodoxist”. Opțiunile sale politice nefericite din anii '30–'40 au alte rațiuni, care țin, poate, de tentația (nereprimată!) de a calcula oportunități și de a acumula un cât mai mare capital de prestigiu, printr-o abilă strategie a „camuflajului”, mai degrabă decât de un angajament fără rest... Eliade nu e nici o clipă un fanatic – structura sa de personalitate, definită de o foarte vie curiozitate intelectuală, de mobilitate și deschidere față de diversitate, îl face inapt de fanatism –, ci un tovarăș de drum.

În 1927, Eliade e abia un postadolescent, aflat încă într-o perioadă de formare; citește enorm și e preocupat de o mare diversitate de probleme, scrie (în parte pentru sertar) și publică intens în gazete, în special la *Cuvântul*, unde recenzează, între altele, cărți de erudiție și eseuri despre criza lumii contemporane. Apropo de naiva apologie pe care o face, în *Itinerariu spiritual*, creștinismului răsăritean, se cuvine să observăm și altceva: anume că aceasta are un substrat polemic și, indirect, se articulează ca o apărare a valorilor unui Orient ignorat sau rău înțeles în cultura Occidentului. Comentând – într-un articol pe care îl publică între două episoade ale *Itinerariului...* –, tezele dintr-o recent apărută (și devenită de referință) carte a lui Henri Massis, *Apărarea Occidentului (Défense de l'Occident, 1927)* și în particular teza potrivit căreia criza spiritului european ar fi agravată de „ereziile orientale, orientalizante, germanice, slave”, Eliade (care, sintetizând, reformulează expresiv: „Viciul Răsăritului a inundat Apusul chiar prin rănilor lui”) pledează pentru o relativizare a perspectivei, cu argumentul că nu poți judeca Orientul după criteriile occidentale, insistând asupra ideii că „surrogatele europene orientalizante” nu trebuie confundate cu adevărata cultură a blamatului Orient. „A înțeles Massis Orientul?” – se întreabă pe bună dreptate Eliade, critic în ceea ce privește soluția propusă de gânditorul francez (catolic, conservator): „Revenirea la

<sup>42</sup> *Ibidem.*

medievala poziție latină, imperială, revenirea la tradiția Romei și a Bisericii catolice, revenirea la toate valorile spiritului latin, ale acelei «metafizici realiste» tomiste<sup>43</sup>. În contrapartidă, tânărul Eliade va propune, cum am văzut, plusând până la limita inadecvării, o soluție ortodoxistă, adecvată culturii Estului, și în particular culturii române. În orice caz, pledoaria subînțeleasă pentru o reală apropiere cognitivă de culturile Orientului – teritoriu disprețuit de Occident, întrucât evaluat cu măsuri nepotrivite, și privit de cele mai multe ori sub aspectul exotismului și al pitorescului – este nu numai o poziție rațională, ci și o propunere fertilă, prin care tânărul Eliade se situează în avangarda a ceea ce avea să se impună, după anii '60, prin studiile de antropologie și odată cu teoriile deconstructiviste, redimensionate prin mai recente studii postcoloniale, ca „relativism cultural”. E vorba de niște intuiții cu atât mai surprinzătoare cu cât preced chiar experiența indiană a autorului (1928–1931). Pe această latură ar putea fi revalorizate reflecțiile de tinerețe ale lui Eliade. Care, în articolul citat anterior, notează:

„Massis a înțeles și a combătut pe bună dreptate teozofismul, surogatele europene orientalizante. A privit și a judecat însă Asia – preconcepț. Nici nu putea altfel, luptător crâncen al catolicismului cum este. Noi nu spunem că Asia nu poate fi criticată. Dar criticată în spiritul, cu valorile, cu instrumentele ei. Orientul are o altă mentalitate, altă sensibilitate. O structură care ne e străină. Și ne pare de multe ori absurdă (...). Dar să luăm bine seama: *astfel ni se pare nouă*. Ni se îngăduie să o criticăm din punctul nostru de vedere, să arătăm cât ne este de primejdioasă *nouă*, care avem rosturile și viața și menirile și valorile *noastre*. Atât. Dacă nu păstrăm această urmă de relativism – critica Orientului ajunge pamflet, inteligent, spiritual, dar numai un pamflet”.

E unul dintre textele care prevestesc maturizarea tânărului Eliade... Această viziune *perspectivistă* este, însă, și unul dintre punctele în care Eliade se întâlnește cu unul dintre cei mai semnificativi gânditori spanioli ai timpului, Ortega y Gasset, care, într-un eseu de la începutul anilor '20, insistă asupra faptului că „orice cunoaștere este cunoaștere dintr-un punct de vedere determinat” – altfel spus, „punctul de vedere abstract nu furnizează decât abstracții”<sup>44</sup>. Mai pe larg:

„Fiecare viață este un punct de vedere asupra universului. În ultimă instanță, ceea ce vede ea nu poate fi văzut de alta. Fiecare individ – persoană, popor, epocă – este un organ insubstituibil pentru cucerirea adevărului. [...] Eroarea inveterată consta în a presupune că realitatea ar avea în sine, și independent de punctul de vedere adoptat asupra ei, o fizionomie proprie” [s.a.].

*Itinerariu spiritual* ar putea fi citit în oglindă cu „manifestul orteguismului”, din care tocmai am citat, text foarte influent în epocă; e vorba de *Tema vremii noastre* (*El tema de nuestro tiempo*), titlu nementționat nicăieri de Eliade, nici chiar

<sup>43</sup> Mircea Eliade, „Henri Massis: *Apărarea Occidentului*”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 883, 2 octombrie 1927.

<sup>44</sup> José Ortega y Gasset, *Tema vremii noastre*, traducere din spaniolă și prefață de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 139.

atunci când, în *Memorii*, strecoară un mic pasaj de unde ar trebui să rezulte că a abordat, la sfârșitul anilor '20, „problema generațiilor” independent de Ortega y Gasset: „Curând, mi-am dat seama că «problema generațiilor» nu era un fenomen exclusiv românesc: se discutase și în alte țări. Mai târziu, Ortega y Gasset și elevii lui – Julián Marias, Laín Entralgo – vor înălța conceptul de «generație» la rangul de categorie fundamentală a filosofiei culturii”<sup>45</sup>. Trebuie mai întâi amintit că eseul filosofului spaniol – la origine un curs compus din zece prelegeri ținute în anul universitar 1921–1922 la Universitatea din Madrid – a apărut în foileton, în ziarul madrilen *El Sol* (la sfârșitul lui 1922 și în anul următor) și (în 1923) într-o publicație din Buenos Aires, *La Nación*, pentru ca la scurtă vreme (tot în 1923) să fie publicat în volum și tradus curând în franceză. Surprinzător e faptul că Eliade, la curent cu noutățile editoriale din domenii variate și relativ avizat în materie de filosofie spaniolă contemporană, despre care scrie, de altfel, mai multe articole, a pierdut din vedere (dacă într-adevăr așa stau lucrurile) o carte care nu numai că l-ar fi interesat în cel mai înalt grad, dar în care ar fi putut regăsi destule ideile proprii despre „generație”, laolaltă cu destule dintre propriile preferințe și idiosincrazii culturale... Concepția vitalistă asupra culturii, antipozitivismul, antiraționalismul, antiidealismul, rezervele față de freudism sau față de Kierkegaard, elitismul combinat cu misionarismul generaționist, un soi de mesianism național (care, la Ortega, așa cum avea să observe Eliade mult mai târziu, se traduce în „efortul (...) pentru a trezi conștiința spaniolă la o anumită formă de hispanism și, concomitent, la un fel de «europenism»”<sup>46</sup>), preocuparea pentru ideea de Sinteză, pledoaria pentru asumarea unui punct de vedere individual, particular, concret și totodată asumarea destinului unei generații și al unei națiuni – odată cu enunțarea falsității unei perspective abstracte, decontextualizate –, circumspecția față de elementul politic, pe care îl subordonează (declarativ) culturii, dar și alte teme sau probleme sunt comune *Itinerariului spiritual* și eseului din 1923 al lui Ortega – acesta din urmă, însă, infinit mai bine articulat și de o exemplară claritate în argumentație. E drept că la data la care publică *Tema vremii noastre*, José Ortega y Gasset are deja 40 de ani, aproape două decenii și jumătate despărțindu-l pe tânărul eseist român de maturul gânditor spaniol.

Dacă primul are evidente *parti pris*-uri generaționiste, scriind din interiorul propriei generații și, cum declară, adresându-se exclusiv acesteia<sup>47</sup>, cel de-al doilea problematizează detașat, mai interesat de reflecție și de conceptualizare decât de emoționalitate și de potențialul mobilizator al manifestului său, care, în fond, e un eseu filosofic, nu o patetică invitație la acțiune, cum este *Itinerariul...* eliadesc.

<sup>45</sup> Mircea Eliade, *Memorii (1907–1960)*, ed. cit., p. 147.

<sup>46</sup> Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Traducere și note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 76.

<sup>47</sup> „Avem noi oare dreptul de a ne obiectiva, de a ne analiza, de a elabora concluzii asupra vieții noastre lăuntrice? Și – o putem?! Răspunsul trebuie să cadă hotărâtor și vertical: numai NOI avem acest drept, și anume NOI vom izbuti să ajungem la rezultate concrete și fecunde. Ce pot ști ceilalți despre sufletele noastre (...) ? Cum am putea noi aștepta ca alții, mai bătrâni, să ne îndemne la drum cu sfaturi și experiențe care nu ne mai satisfac?” (Mircea Eliade, „*Itinerariu spiritual*. Linii de orientare. I”, *art. cit.*)

E adevărat: *Tema vremii noastre* pornește, la rându-i, de la o experiență personală și de la identificarea cu o generație dată („grupul de tineri care între 1907 și 1911 învăța în citadela neokantianismului uzanțele militariei filosofice”, dar care, „ajungând la douăzeci și șase de ani (...) nu mai era neokantian”<sup>48</sup>) – nici nu se putea altfel, căci pentru un adept al „filosofiei rațiunii vitale” și al ideii că Viața (cu majusculă) reprezintă o „realitate radicală” și o valoare în sine (la fel ca valorile etice, estetice sau religioase), gândirea este înrădăcinată, contextualizată, „vitală” –; numai că, personală fiind și oricât de particulară în premisele sale, reflecția lui Ortega y Gasset asupra „generației” („o «zonă de date» ce ocupă aproximativ cincisprezece ani”) țintește totuși, în mod firesc, mai departe, spre o relevanță transgeneraționistă. Filosoful spaniol – critic față de rigiditatea gândirii neokantiene, pe care o descrie ca pe o formă de blocaj, și adept al unei așa-numite „rațiuni vitale”, în favoarea căreia, susține el, ar trebui să pledeze generația sa de intelectuali umaniști, dacă... nu ar fi o generație „dezertoare” – crede, ca și Eliade câțiva ani mai târziu, că fiecare generație are o „misiune istorică”. Dar, spre deosebire de autorul *Itinerariului...*, Ortega y Gasset definește mai clar și mai convingător raportul dintre destinul individual și „misiunea” istorică a unei generații, aceasta din urmă fiind un „compromis dinamic între masă și individ”, și reprezentând „cel mai important concept al istoriei și, așa-zicând, articulația pe care aceasta își execută mișcările”<sup>49</sup>. În timp ce Eliade aduce în discuție numai (sau cu precădere) profilul generației sale („în paginile de față ne interesează numai generația care se ridică” – precizează el de la bun început), Ortega are în vedere conceptul de generație și, în extensie, ideea de succesiune a generațiilor în istorie, în funcție de anumite „ritmuri”, introducând o distincție importantă, care privește existența a două tipuri de raporturi între tineri și generațiile anterioare: pe de o parte, un raport de coabitare neconflictuală și de colaborare între „tineri” și „bătrâni”, ceea ce presupune, din partea celor dintâi, inclusiv acceptarea unei poziții de subordonare; pe de altă parte, un raport tensionat, de revoltă și contestare a celor de dinainte, ceea ce poate duce la un război cu deznodământ paricid. În primul caz, este vorba de „generații care au simțit o suficientă omogenizare între ceea ce primiseră și ceea ce le era propriu” și de „epoci cumulative”; în cel de-al doilea, avem de-a face cu „generații de luptă” și cu „epoci eliminatorii și polemice”<sup>50</sup>. Ideea se prelungește cu observația fertilă potrivit căreia „Ritmul acesta de epoci de senectute și epoci de tinerețe este un fenomen atât de evident de-a lungul istoriei, încât ești surprins când vezi că nu toată lumea l-a remarcat”<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> José Ortega y Gasset, „[Prefață pentru germani]”, în volumul *Tema vremii noastre*, ed. cit., p. 38.

<sup>49</sup> Idem, „Ideea de generații”, în *Tema vremii noastre*, ed. cit., p. 78.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 79–80.

<sup>51</sup> Observația lui Ortega y Gasset se prelungește și cu o propunere de metodă pornind de la noțiunea de „metaistorie” (temă dezvoltată în *Historia como sistema*, din 1935): „Nu s-a încercat încă în mod formal instaurarea unei noi discipline științifice care s-ar putea numi metaistorie, și care ar fi, în raport cu istoriile concrete, ceea ce este fiziologia în raport cu medicina clinică. Una din cele mai curioase cercetări metaistorice ar consta în descoperirea marilor ritmuri istorice. [...] În istorie se insinuează, într-adevăr, o pendulare de epoci supuse influenței predominante a bărbatului și epoci

Eliade se întâlnește cu Ortega y Gasset, între altele, acolo unde decretează că, dincolo de deosebirile din interiorul unei generații, dincolo de faptul că opțiunile indivizilor congeneri (cele ideologice și politice, de exemplu) pot fi antagonice, unii fiind *pro-ceva*, iar alții *anti*, aceste deosebiri sunt totuși prea puțin semnificative în comparație cu cele care-i despart pe oamenii din generații diferite. „Prietenii” sau „dușmanii”, congenerii îți sunt, prin firea lucrurilor, mai aproape decât ceilalți, crede Eliade. Există un „filigran comun” ce marchează destinul membrilor unei generații – susținuse, la rândul său, gânditorul spaniol. Și unul, și celălalt definesc noțiunea de generație (și) prin apelul la o metaforă corporală/biologică și totodată amândoi țin să ierarhizeze funcțiunile organice ale corpului generaționist, subordonându-le pe cele „joase”, „vulgare”, „secundare”, cum ar fi aceea politică, unor funcțiuni spirituale; în această perspectivă, membrii unei generații se împart în două categorii: de o parte, exponenții funcțiunilor considerate superioare; pe de alta, exponenții celor „inferioare” – cu alte cuvinte, „elite” și „vulg”, indivizi superiori și mase. Eliade descrie frecvent generația ca pe un „organism”, cu „torturile” și contradicțiile sale; în ceea ce privește politicul (și politica), am insistat deja asupra poziției sale elitiste. Ortega y Gasset vorbise anterior despre „corpul epocilor” (și al generațiilor), corp ce „posedă o anatomie ierarhizată”, în sensul că „există în el anumite activități primare și altele secundare, derivate din acelea”:

„Politica, de exemplu, este una din funcțiile prin excelență secundare ale vieții istorice, în sensul că e o simplă consecință a tuturor celorlalte. Când o stare de spirit ajunge să structureze mișcările politice, ea a trecut deja prin toate celelalte funcții ale organismului istoric. Politica este gravitația unor mase în jurul altora. Or, pentru ca o modificare din adâncurile istorice să ajungă la masă, trebuie să-și fi exercitat mai întâi influența asupra minorității selecte”<sup>52</sup>.

Subliniind că membrii „minorității selecte” se deosebesc prin aceea că sunt fie „oameni de acțiune”, fie „oameni ai contemplației”, Ortega își precizează și mai clar poziția, sugerând un ascendent al „contemplativilor” asupra celor din prima categorie. Pentru că:

„Nu încapă îndoială că noile tendințe, încă în germene și debile, vor fi percepute mai întâi de către temperamentele contemplative înaintea celor active. Urgența momentului îl împiedică pe omul de acțiune să simtă vagile brize inițiale care, până una, alta, nu le pot umfla velatura practică. (...) Generația noastră, dacă nu vrea să rămână în urma propriului destin, trebuie să se orienteze după caracterele generale ale științei care se face astăzi, în loc de a se concentra asupra politicii prezentului, completamente anacronică și simplă rezonanță a unei sensibilități decedate”<sup>53</sup>.

---

subjugate de înfrâurirea feminină. Multe instituții, obiceiuri, idei, mituri, neexplicate până acum, se clarifică în mod surprinzător atunci când ne dăm seama că anumite epoci au fost conduse, modelate de supremația femeii” (*Ibidem*, p. 80).

<sup>52</sup> Idem, „Previziunea viitorului”, în *Tema vremii noastre*, ed. cit., p. 86.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 86-87.

Și Ortega y Gasset, ca și Eliade mai târziu, așază în centrul reflecției sale imperativul „sintezei”, noțiune definită nu ca însumare a unor poziții contrare, ci ca depășire a acestei logici binare (și totuși, nici unul dintre cei doi nu reușește să iasă complet din această logică – amendată pe bună dreptate ca reductivă –, din moment ce încă mai recurg în discursul lor la dihotomii, precum „elite *versus* vulg/mase”, „superior *versus* inferior”). Pentru filosoful spaniol, ideea de Sintează stă sub semnul „rațio-vialismului”, concept-cheie în funcție de care se ordonează întregul său sistem de gândire. A numi „iraționalism” perspectiva lui Ortega e impropriu și simplificator. Nu rațiunea e pusă în chestiune atunci când e semnalată insuficiența ei, ci presupuziția existenței unei așa-numite „rațiuni pure”, lipsite de orice contingente cu concretul vital. După cum valorizarea vieții nu echivalează cu suspendarea raționalității și instaurarea haosului. Rațiunea nu poate fi, pentru un gânditor ca Ortega, decât „vitală” – „Gândirea e o funcție vitală, ca digestia sau circulația sângelui. [...] O judecată este o părticică din viața noastră; un act de voință, la fel” (pagina 96 în ediția citată) și „Nu există cultură fără viață, nu există spiritualitate fără vitalitate, în sensul cel mai *terre-à-terre* ce s-ar dori să se dea acestui cuvânt” (p. 101) –; tot astfel cum viața, natura au o valoare doar atunci când sunt impregnate de spirit, în virtutea unui „dublu imperativ”: dat fiind faptul că „funcțiile spirituale sau culturale sunt de asemenea și în același timp funcții biologice”, „viața trebuie să fie cultă, dar cultura trebuie să fie vitală” (p. 102)<sup>54</sup>. Iar în suita acestor observații, Ortega, ca și tânărul Eliade, introduce în discuție exemplul orientalului, care „nu separă cultura de viață” (p. 105).

Îată și concluzia autorului spaniol – un îndemn la acțiune, la capătul unei expuneri sistematice și al unei pledoarii cât se poate de „raționale” pentru... sinteza „rațio-vitalistă”:

„Tema vremii noastre constă în a supune vitalității rațiunea, a o localiza în cadrul biologicului, a o subordona spontanului. Peste câțiva ani va părea absurd că i s-a putut cere vieții să se pună în slujba culturii. Misiunea vremii noi este tocmai de a converti relația și a arăta că, dimpotrivă, cultura, rațiunea, arta, etica sunt datoare să slujească viața” (p. 112 și urm.)

„Tema vremii” lui Ortega y Gasset este, în linii mari, și poate că în mod firesc, foarte asemănătoare cu aceea asupra căreia reflectează, în *Itinerariu spiritual*, contemporanul său mai tânăr din România. E dificil de spus în ce măsură „coincidențele” detectabile în cele două eseuri țin de o *influență* a spaniolului asupra lui Eliade – nemărturisită, repet, niciodată de acesta din urmă – sau de un

<sup>54</sup> În aceeași ordine de idei, Ortega declară că nu poate accepta „nici absolutismul raționalist – care salvează rațiunea și anulează viața –, nici relativismul, care salvează viața, evaporând rațiunea. Sensibilitatea epocii care începe acum se caracterizează prin insubordonarea ei față de această dilemă. Nu ne putem instala în mod satisfăcător în niciunul din termenii săi” (*ibidem*, p. 94). Altfel spus, este falsă opoziția dintre *cultură* și *viață*: „Nu înțelegem cum se poate vorbi de o viață umană căreia i s-a imputat organul adevărului și nici despre un adevăr care, pentru a exista, e nevoit să disloce în prealabil fluenta vitală” (*ibidem*, p. 95).

posibil *parallelism*, justificabil prin presupuziția că și unul, și celălalt respiră același „aer al timpului”. Apropieri între eseistica lui Eliade și aceea a lui Ortega s-au făcut încă din anii '30<sup>55</sup>, dar, în mod curios, autorul *Itinerariului...* nu s-a referit niciodată, nici măcar în treacăt, în vasta sa publicistică interbelică, la filosoful spaniol (în timp ce pe Unamuno sau pe alți spanioli i-a invocat în repetate rânduri), iar din *Jurnalul portughez* (ca și din dialogul cu Claude-Henri Rocquet, publicat sub titlul *L'Épreuve du Labyrinthe/Încercarea labirintului*) reiese că nu l-ar fi citit pe Ortega y Gasset înainte de a-l fi cunoscut direct, la Lisabona, la sfârșitul lui 1943<sup>56</sup>. Analizând, într-un capitol aparte din *Mircea Eliade dinspre Portugalia*, punctele de convergență ale gândirii celor doi autori, Sorin Alexandrescu<sup>57</sup> plasează întâlnirea dintre Eliade și Ortega y Gasset sub semnul unui simbolic și întrucâtva inefabil „efect de rezonanță” și sugerează că orice asemănare între diferitele texte sau poziții ale celor doi este pur întâmplătoare și explicabilă prin afinități intelectuale și morale foarte profunde<sup>58</sup>. Propunând „o interpretare a lui

<sup>55</sup> Într-un articol despre o prelegere susținută de Eliade în toamna anului 1933 la Universitatea din București („Mircea Eliade la Universitate”, în *Rampa*, 30 noiembrie 1933), Alf Adania semnaleză niște afinități între eseistul și tânărul profesor român, pe de o parte, și autorul *Revoltei maselor* (1930), pe de alta, pe tema – foarte discutată în epocă – a declinului culturii Occidentale.

<sup>56</sup> Eliade notează în jurnal că Ortega i-a cerut, după o masă luată împreună, la Estoril, „lămuriri și cărți” despre orfism, iar aproape două luni după aceea: „Mariaux îmi spune că Ortega y Gasset, vorbindu-i de mine, i-a mărturisit că numai un român ar putea fi filosof mistic și om de știință în același timp, căci noi suntem aproape de Orfeu, dar putem fi și cu privirile spre Occident. Formula era: Eliade e un om de știință orfeizant”. O însemnare din 9 iunie 1944 lasă a se înțelege, nu fără amuzament, că spaniolului îi place să se afle mereu în centrul atenției: „Ortega cu Mariaux și Antoniadă la mine la masă. Ca să nu-l mai enervez pe Ortega, îl las pe el să vorbească, să strălucească. E în vervă. Admirabile observații despre «mușenia» popoarelor sud-americane: «Ele scriu spaniola, dar nu o vorbesc»; pentru că *nu au* ce să spună; pentru că, așa cum văzuse deja Hegel, continentul sud-american are o faună slabă, pentru că acolo nu poate fi depășită preistoria”. Tot într-o însemnare diaristică din iunie 1944, Eliade citează o frază din *Ideas y creencias* – fraza fiind *No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio* – și, plecând de la aceasta, observă o asemănare între Ortega y Gasset și... Nae Ionescu: „Îmi amintesc că aceeași imagine obseda pe Nae Ionescu în ultimii săi ani și în ultimele sale cursuri. Și nu în sensul de eveniment catastrofic, ci de condiție general umană: omul e, de la început, o făptură căzută; luptă ca să se mențină în viață, să dureze și, mai ales, să se salveze spiritual. E semnificativ că atât Nae, cât și Ortega sunt preocupați de istorie, încercând să acorde istoriei o valoare absolută” (Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, prefață și îngrijire de ediție de Sorin Alexandrescu, studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu, Mihai Zamfir, Traduceri din portugheză și glosar de nume de Mihai Zamfir, București, Editura Humanitas, 2006, pp. 216 și urm., 223, 230 și 232). De asemenea, lui Claude-Henri Rocquet – în dialogul din 1978 – Eliade îi povestește à propos de întâlnirea cu autorul *Revoltei maselor*: „Pe Ortega l-am întâlnit la Lisabona. Deși nu se mai considera ca fiind în exil, nu voia încă să se întoarcă la Madrid. Venea destul de des să ia cina cu noi și atunci discutam îndelung. Îl admiram mult. [...] Tot ce spunea [...] în legătură cu istoria rămâne foarte interesant, precum și ce a scris despre culturile «marginale»: de exemplu, cultura spaniolă integrată în cultura europeană, dar nu cum ar fi dorit-o el. Efortul său pentru a trezi conștiința spaniolă la o anumită formă de hispanism și, concomitent, la un fel de «europenism» găsesc că este însemnat” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p. 75–76).

<sup>57</sup> „Ensimismamiento, con Mircea Eliade y Ortega y Gasset”, în *Mircea Eliade dinspre Portugalia*, București, Editura Humanitas, 2006, p. 229–292.

<sup>58</sup> „Am în vedere (...) un efect de rezonanță care exclude (...) influența lui A asupra lui B, nu exclude posibilitatea unui *parallelism*, dar nici nu se poate reduce la acesta din urmă, pentru că nu are loc în

Eliade prin teme și concepte ortegiene”, criticul încearcă să depășească „vechea dispută dintre influență și paralelism”, deși, în fapt, înclină vizibil spre creditarea, în context, a celui de-al doilea termen – „Paralelismul a funcționat la Ortega și Eliade pe parcursul vieții lor până la întâlnirea din Lisabona”. Paralelismul, consideră exegetul lui Eliade, ar putea fi extins și asupra grupărilor din care fac parte cei doi autori:

„Generația '98 din Spania și Criterion au constituit un paralelism de care nu au fost conștiente [...]. Ar fi, din acest punct de vedere, incitant de studiat cele două grupuri ca fapte ale unui *Zeitgeist* european, conservator, antiliberal, antifrancez de asemeni, în ciuda unei influențe franceze vădite, și manifestând o aceeași, ciudat de asemănătoare, relație de tip Hasse und Liebe cu țara lor”<sup>59</sup>.

(Afirmația conform căreia Eliade nu numai că ar fi fost, în generația sa, „singurul care a descoperit opera lui Unamuno”, dar ar fi descoperit-o „târziu” este prea categorică și discutabilă – în 1926, Eliade recenza deja, în *Revista universitară, Agonia creștinismului*, volum citit, e adevărat, în franceză<sup>60</sup>; cum se poate înțelege din scurtul articol, tânărul de 19 ani citise, de asemenea, eseul lui Unamuno despre Don Quijote și Sancho Panza. Primul articol eliadesc în care e menționat numele filosofului spaniol apăruse chiar mai devreme, în 1925<sup>61</sup>. Eliade îl invocă pe Unamuno și într-un articol despre „etnicitatea producțiilor artistice”<sup>62</sup> – așa cum îl mai invocă și în altele, pe care nu le mai înregistrez aici –, iar în altă parte, îl citează pe filosoful spaniol cu *Despre sentimentul tragic al vieții* și cartea despre Don Quijote<sup>63</sup>. Altundeva, îi pune laolaltă pe Vicente Blasco Ibáñez și pe Unamuno, „rupți din trupul acelui om unic al Spaniei, Don Quijote” – „Amândoi, ca și sfântul lor, sunt eroi: unul în viață, celălalt în duh”<sup>64</sup>. Același Unamuno e considerat de Eliade, alături de Papini și de Gide, reprezentativ pentru „semnele timpului (...): prometeicul, proteicul, disponibilitatea”<sup>65</sup>. Exemplele ar putea continua...<sup>66</sup> Cât de „târziu” l-a descoperit, deci, Eliade pe Unamuno?!...)

---

cadru al unui *Zeitgeist* comun, recognoscibil pentru noi, dacă nu și pentru A și B. Este vorba aici, mai degrabă, de o afinitate între A și B, obiectivă până la un punct, de care ei nu sunt conștienți, dar pe care o pot sesiza, în caz că se întâlnesc, chiar ca un soi de șoc al recunoașterii (reciproce)” (*ibidem*, p. 272).

<sup>59</sup> *Ibidem* p. 271.

<sup>60</sup> Vezi Mircea Eliade, „Miguel de Unamuno: *L'Agonie du Christianisme*”, în *Revista universitară*, anul I, nr. 1, ianuarie 1926, p. 23–24.

<sup>61</sup> E vorba de un portret făcut lui Papini – a se vedea „Giovanni Papini”, în *Foaia tinerimii*, nr. 8, 15 aprilie 1925.

<sup>62</sup> Mircea Eliade, „Sămănătorul și Falanga”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 630, 6 decembrie 1926, p. 3.

<sup>63</sup> Idem, „Amiel. Note, II”, în *Cuvântul*, anul III, nr. 879, 28 septembrie 1927, p. 1.

<sup>64</sup> Idem, „Scrisori către un provincial. La moartea lui Blasco Ibáñez”, în *Cuvântul*, anul IV, nr. 1009, 7 februarie 1928, p. 1.

<sup>65</sup> Idem, „Fragmente”, în *Cuvântul*, anul IV, nr. 1186, 11 august 1928, p. 1.

<sup>66</sup> Mai amintesc doar două articole eliadești dedicate lui Unamuno: „Unamuno după revoluție”, în *Cuvântul*, anul IX, 27 octombrie 1932, p. 1; și „Spania lui Unamuno”, în *Vremea*, anul IX, 27 septembrie 1936, p. 3.

Alexandrescu trimite la eseuri orteguiene precum *Spania nevertebrată* (1921) sau *Revolta maselor* (1930) și la convergența ideilor formulate de Ortega aici cu anumite reflecții ale unor esești români din aceeași epocă (un Cioran, de exemplu) – întâlnire justificabilă prin faptul că România și Spania ar fi traversat crize de dezvoltare similare<sup>67</sup> –, dar nu aduce deloc în discuție *Tema vremii noastre*; și cu atât mai puțin posibilă „rezonanță” a foarte tânărului Eliade cu acest text...

Trădând reminiscențe dintr-o bibliografie a „crizei lumii moderne” și a „crizei Occidentului” – intens frecventată și dezbătută în epocă – și vizibil influențat de pozițiile intelectuale formulate cu aplomb (dar și cu vădită aplecare spre paradox și sofism) de magistrul Nae Ionescu, *Itinerariu spiritual* este mai puțin original decât au vrut să creadă, după 1990, adepții revalorizării admirativ-necritice a „moștenirii” tinerei generații interbelice. Ceea ce nu înseamnă însă că textul nu ar fi un document prețios – atât pentru biografia intelectuală a foarte tânărului Eliade, cât și pentru înțelegerea contextului în care au evoluat el și congenerii săi, cu proiectele lor culturale îndrăznețe și totodată cu opțiunile lor uneori controversabile.

#### RÉSUMÉ

Cette longue étude propose une relecture de l'*Itinéraire spirituel* de Mircea Eliade, après 90 ans depuis la première parution – dans le journal *Cuvântul/Le Mot* – du manifeste de la jeune génération d'intellectuels roumains d'entre les deux guerres, en analysant en détail et, en quelque sorte, d'une manière critique les principales thèses de ce texte. On insiste, en même temps, d'une manière significative, sur une lecture en parallèle de l'article écrit par le jeune Eliade et d'un essai très important, publié, au début des années '20, par le philosophe espagnol José Ortega y Gasset, *Le thème de notre temps* – comparaison dont on n'a pas tiré jusqu'aujourd'hui toutes les conséquences.

**Mots-clés :** *Itinéraire spirituel*, Mircea Eliade, *Le thème de notre temps*, José Ortega y Gasset.

---

<sup>67</sup> Mai ales prin *Spania nevertebrată*, observă Sorin Alexandrescu, „Ortega se apropie foarte mult de diverși esești români – fără să știe unii de alții –, căci așa-zisa nevertebrare era, în fapt, comună celor două țări, în sensul de neaderare a diverselor instituții occidentale la tradițiile locale” (Sorin Alexandrescu, *op. cit.*, p. 234).