

TEMATIZAREA ANTROPOLOGICĂ A EXPERIENȚEI RELIGIOASE

Alexandru LUPUȘOR

Universitatea de Stat din Moldova

În articol este analizat statutul epistemic al antropologiei religiei ridicat pe explicarea și interpretarea formelor de experiență religioasă. Abordările hermeneutice și fenomenologice sunt descrise ca metode indispensabile pentru cercetarea antropologică a experienței religioase.

Cuvinte-cheie: *experiență religioasă, fenomenologia sacrului, alteritate religioasă, hermeneutica formelor simbolice.*

ANTHROPOLOGICAL THEMATIZATION OF RELIGIOUS EXPERIENCE

The present article has as a goal the analysis of the epistemic status of the anthropology of religion raised up on the explanation and interpretation of the forms of religious experience. The study exposed in this article tries to describe and, finally, to legitimate the hermeneutical and phenomenological approaches as indispensable methods for anthropological research of religious experience.

Keywords: *religious experience, phenomenology of the sacred, religious otherness, hermeneutics of symbolic forms.*

Dintre toate societățile cunoscute până acum niciuneia nu i-au lipsit preocupările de ordin religios. În cuprinsul oricărei forme de organizare a vieții umane pot fi atestate practici și convingeri religioase. Sublinierea unității spirituale a omenirii, din paleolitic până astăzi, este unul din titlurile de glorie ale istoriei religiilor. Încă de la originile sale, ființa umană s-a afirmat ca *homo religiosus*, asumând un mod de existență specific pe care-l regăsim în fiecare etapă a omenirii. Deși este acceptată existența perioadei preistorice în evoluția omenirii, este de neconceput existența unei perioade prereligioase în cuprinsul aceleiași evoluții. În celebra sa lucrare *Sacrul și profanul*, Mircea Eliade vrea să ne convingă că „oricare ar fi contextul istoric în care se află, *homo religiosus* crede întotdeauna că există o realitate absolută, sacrul, care transcende această lume, se manifestă în ea și tocmai de aceea o sfințește și o face reală” [6]. Asumând aceste date, vom accepta că religia, ca produs cultural, a existat în toate spațiile unde au trăit oameni, în toate timpurile istorice (și chiar preistorice), a avut finalități care au evoluat concomitent cu dezvoltarea societății umane. Înțelegem că faptul religios ține în mod funciar atât de esența umanului, cât și de formele de manifestare concretă a acestuia. Mai mult decât atât, prin consecințele psiho-socioculturale provocate vieții indivizilor și colectivităților, religia s-a impus ca preponderentă în raport cu celelalte manifestări umane. Dat fiind faptul că „a cunoaște situațiile asumate de către omul religios, a pătrunde în universul lui spiritual înseamnă, în esență, a face să progreseze cunoașterea generală a omului” [5, p.187], înțelegem de ce religia nu poate să lipsească din studiile antropologice sau să fie ceva secundar în cadrul acestora.

Tentativa definirii obiectului unei discipline socioumanistice, cu precădere a unui compartiment epistemic al antropologiei, va fi întotdeauna însoțită de anumite dificultăți, deoarece aceasta nu poate fi realizată *a priori* sau prin simple speculații teoretice. Pentru început ar trebui identificat și totodată justificat locul și rolul antropologiei religiei în cadrul științei sau, mai bine zis, al științelor religiei, ceea ce ar putea fi desemnat prin termenul generic de *religiologie*, termen a cărui paternitate este atribuită filologului și orientalistului german Max Müller. În sensul strict de studiu al faptului religios, ea a apărut în a doua jumătate a sec.XIX. În acest sens, termenul „religiologie” este folosit pentru a desemna o formă tipică de considerare a religiei, diferită de cea teologică și filosofică, nu numai prin metodă, ci și prin obiect. Știința religiei își propune să cerceteze faptul religios așa cum acesta apare în istorie. Fiind un ansamblu de discipline cu pretenții de științificitate, religiologia este chemată să realizeze o abordare și explicare complexă a religiosului ca fapt istoric, social, psihologic, cultural. Cu alte cuvinte, religiologia reprezintă o știință interdisciplinară, incluzând în domeniul său istoria religiilor, sociologia religiei, psihologia religiei și, bineînțeles, antropologia religiei. Astfel, specificul demersului antropologic în abordarea religiosului nu poate fi stabilit decât în raport cu alte abordări similare:

Sociologia religiei cercetează locul religiei în comunitatea umană, funcțiile și rolul ei în dinamica unui sistem social. Perspectiva sociologică de explicare a religiilor a fost inaugurată de către Max Weber, având ca domeniu de interes religiile Cărții din sânul marilor civilizații, urmând să cerceteze credințele, practicile și

formele de organizare religioasă din societățile complexe și urbanizate. În mod prioritar, sociologia religiei supune unei analize multilaterale cultul, organizațiile și instituțiile corespunzătoare. Acest demers se îndreaptă spre identificarea, descrierea și interpretarea faptului religios obiectivat în practicile și instituțiile comunitare.

Istoria religiilor apare odată cu evoluționismul din sec. al XIX-lea. În mod special, studiază și compară instituții, credințe și culte atestate în diverse spații de-a lungul timpului. În demersul său, istoria religiilor urmărește dezvoltarea istorică a ideilor și structurilor religioase, constituind un rezervor de experiențe trecute și prezente de care oricare altă abordare a faptului religios nu se poate dispensa.

Psihologia religiei cercetează particularitățile psihologice ale experienței religioase, evidențiind diversele atribute și trăiri proprii personalității credincioșilor. În problematica fundamentală a psihologiei religiei s-au conturat teme ca: structura și dinamica psihismului la omul religios, rădăcinile psihologice ale religiei, complexitatea sentimentelor de tip religios, psihopatologia personalității umane survenită pe fondul unor experiențe religioase ș.a. [9, p.19].

În raport cu aceste forme de abordare a religiei, putem susține, de rând cu Claude Rénier, că antropologia religiei nu se mărginește la a descrie, a inventaria, a clasifica faptele religioase, ci „ea privește religia ca pe o parte a culturii și încearcă să explice asemănările și deosebirile dintre fenomenele religioase din diverse societăți.” [12, p.9]. Inevitabil, rămânând fidelă obiectivului teoretic propus, demersul comprehensiv propriu antropologiei religiei nu poate fi decât unul interdisciplinar. Aici survine atât avantajul, cât și vulnerabilitatea epistemică a antropologiei religiei în cadrul general al religiologiei. Este de neconceput un demers al antropologiei religiei ce ar pretinde consistență factică și coerență teoretică fără a nu lua în considerare rezultatele istoriei religiilor, sociologiei și psihologiei religiei. Întregul demers teoretic al antropologiei vine să regândească relația însăși dintre societate și individ, să propună un orizont integrator al acestora. În acest sens, antropologia religiei își va asuma sarcina de reconsiderare a raportului dintre social și psihic în cadrul fenomenelor religioase, și aceasta, desigur, în temeiul datelor oferite de istoria religiilor. Păstrând mizele interpretative generale ale antropologiei, antropologia religiei se angajează întru identificarea și explicitarea dimensiunii religioase, manifeste sau doar latente, proprii existențialității socioculturale a umanului. Provocarea majoră a antropologiei religiei constă în stabilirea de corelații între ansamblul sociocultural și cel religios, pentru a surprinde condiționările reciproce, temeiurile de integrare socială (și de dezintegrare) dintre cultural și religios. Se va înțelege că o atare abordare va fi interesată atât de o posibilă genealogie a relațiilor dintre cultură și religie, cât și de o praxiologie a acestor relații, de a regăsi dinamica inerentă lor, de a explicita mecanismul schimbărilor ce le este propriu. Dacă definirea a ceea ce este cu adevărat „religia” ține de competența altor tipuri de discurs (în special cel filosofic), atunci „antropologii sunt interesați mai degrabă de urmărirea și înțelegerea funcționării și relațiilor religiosului în diferitele sale forme de existență în diferitele contexte socio-culturale, de mecanismele de deplasare sau înlocuire a religiosului” [10, p.181].

Asumând o poziție simplificatoare și oarecum reduționistă, am putea afla, în special, două perspective antropologice de interpretare a raportului dintre ansamblul socioculturalului și ansamblul religiosului. Este vorba de abordarea pozitivistă și cea simbolică a faptului religios în context sociocultural.

Antropologia începe prin a fi un demers științific pozitivist, din grila sa tematică nelipsind nici interesul pentru faptele de ordin religios. În cadrul acestui mod pozitivist am putea distinge între explicații psihogenice și explicații sociogenice. Se consideră că studiul sistematic și științific al religiei în cadrul etnologiei/antropologiei debutează cu lucrarea lui Edward B. Taylor *Primitive Culture*, publicată în 1871. Perspectiva sa asupra originii religiei este una evoluționistă, iar viziunea sa se înscrie în teoriile psihogenice [10, p.163]. Etnograful englez este întemeitorul așa-numitului evoluționism sociocultural, prin prisma căruia cercetează culturile primitive, elaborând teoria animistă despre originea religiei. Esența animismului se poate rezuma în următoarele puncte: există o definiție a religiei cuprinzând un minim de trăsături întâlnite în toate formele religioase și desemnând cea mai rudimentară formă de religie – „credințe în ființe spirituale”. Taylor explică, primul și în detaliu, în ce fel omul a ajuns la această credință, iar apoi descrie procesul care s-a desfășurat de la animism la formele „mai evolute” ale vieții religioase. Centrul de greutate al teoriei etnografice/antropologice a lui Taylor îl reprezintă afirmarea unității psihice a omului, ceea ce-i permite atât să compare între diferitele sale manifestări culturale, cât și ordonarea acestora pe o scală evolutivă. Pe acest aliniament al explicațiilor psihogenice aflăm concepția etnologică a lui J.G. Frazer, postulând magia ca origine a religiilor, sau cea a lui W.R. Smith, care, spre deosebire de Taylor, care își centra analizele sale aproape exclusiv asupra „sistemelor de idei”, adică asupra credințelor și evoluției acestora, va insista asupra „sistemelor de acțiune”, respectiv

asupra riturilor [10, p.164]. Această modalitate explicativă prin apel la factorii psihogenetici îl va influența, printre alții, pe Sigmund Freud, care, în lucrarea sa *Totem și tabu* (1914), va reaseza integral problema originii religiei în domeniul psihicului.

În ceea ce privește explicațiile sociogenice ale religiosului, se consideră că încep a fi elaborate în mod sistematic și științific odată cu Durkheim. În temeiul teoriei sale sociologice, religia va fi privită ca un fapt social ce nu datorează nimic psihologiei individuale; dimpotrivă, ca orice fapt social, este prealabilă individului. Pe de altă parte, ca orice fapt social, religia nu poate fi explicată decât prin alte fapte sociale, și nu prin cine știe ce iluzii sau fantasme psihologice. Cu alte cuvinte, conform acestei optici focalizate în mod sociogenetic, religia și religiosul dețin o origine socială și trebuie abordată ca un fapt social. Totodată, se va insista asupra ideii precum că religia, fiind „un lucru eminentamente colectiv”, „o stare a sufletului colectiv”, este în același timp o reprezentare și o modelatoare a structurii acestora. Ca reprezentare, religia ar fi înțeleasă ca un sistem de semnificații și de ordonare a lumii, iar ca modelatoare, ea ar interveni în toate domeniile societății, îndeplinind astfel o funcție socială fundamentală. În mod prioritar, școala britanică de antropologie socială, pornind de la Durkheim și simplificându-l uneori, va urmări religia anume din această perspectivă a explicațiilor sociogenetice. Aici pot fi citați B.Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Max Gluckman.

Suprapunând aceste două tipuri de explicație, psihogenetică și cea sociogenetică, am putea evidenția unele presupoziii comune modului de abordare, zis pozitivist, a religiei și a faptului religios în sine. Prima își are originea în principiul iluminist, conform căruia religia nu poate fi decât un produs cultural al omului, apărut într-o anumită perioadă istorică. A doua presupozitie vizează schema evoluționistă de interpretare a istoriei, propusă de A.Comte, schemă în cadrul căreia religia aparține primului stadiu mitic, fabulatoriu sau teologic al istoriei, substituit ulterior de cel metafizic, care, la rândul lui, va fi înlocuit de stadiul pozitiv, instaurat odată cu apariția științei. Plecând de la aceste presupoziii de înțelegere a religiei, se explică nota pozitivistă comună acestor teorii și care poate fi definită ca „obsesie a originii” faptului religios. În optica acestei perspective se va susține că, dacă faptul religios este unul produs de om, fie în temeiul factorilor psihogenetici, fie în temeiul celor sociogenetici, el trebuie să-și fi avut rădăcinile într-un stadiu nereligios anterior. Astfel, preocuparea pozitivistă va consta, în definitiv, în încercarea de a descoperi originea religiosului, de a ajunge la momentul prim al nașterii sale. Nu în ultimul rând, teoriile din cadrul paradigmei pozitvistice se caracterizează, în mare parte, prin utilizarea metodei „comparatiste”. Comparativismul, în calitate de metodă, constă în asemănarea externă a unor elemente disparate, izolate, provenite din cele mai diverse arii culturale. În cadrul studiilor respective ale religiei, în baza metodei comparatvistice erau stabilite diverse conexiuni, relații de înrudire sau de dependență între anumite fapte religioase caracterizate prin atare trăsături izolate. Principala critică adusă acestui mod de abordare viza, din câte ne putem da seama, utilizarea și interpretarea datelor pozitive avute la îndemână, lipsa unui contact direct cu faptele religioase, lipsa unor criterii riguroase în valorizarea acestora, nemaivorbind de faptul că, practic, toți sociologii, etnologii, antropologii, psihologii, care au recurs la o interpretare a faptului religios în grilă pozitivistă au fost nu doar agnostici, ci și profund anticlericali [10, p.162]. Cu toate acestea, e de netăgăduit că opera tuturor acestor reprezentanți a adus un aport substanțial și valoros, de care continuă să se servească, într-o bună măsură, și cele mai fundamentate și mai exigente interpretări ale fenomenului religios din zilele noastre.

O altă modalitate de interpretare a faptelor religioase a fost oferită înăuntrul antropologiei simbolice. Această nouă perspectivă va pune accentul pe religie ca sistem simbolic, încercând să interpreteze religia ca dimensiune a socialului mai mult decât un domeniu relativ distinct al acestuia sau o funcție ce trebuie urmărită în exercitarea sa asupra restului societății. Resemnificarea adusă de antropologia simbolică trebuie înțeleasă în primul rând ca încercare de afirmare și justificare a autonomiei ansamblului religios în raport cu structura socială și psihologia individuală. Se pare că ea a fost pentru prima oară explicit formulată de către Marcel Mauss, discipol al lui Durkheim. Mauss recurge la tratarea ritualului ca limbaj și astfel produce mutarea accentului spre coerența internă a religiei ca sistem simbolic. Anume de la această idee a lui Mauss, precum că fenomenele sociale pot fi asimilate limbajului, va porni și Lévy-Strauss. Structuralismul va face evidentă această schimbare de perspectivă. În cadrul gândirii structuraliste, accentul este mutat de la „relațiile sociale” ale religiei, fie ele fondatoare ale faptelor religioase, fie funcții sociale exercitate de către acestea, asupra „structurilor simbolice” inconștiente ale spiritului uman în general, adică asupra faptelor religioase ca sisteme simbolice coerente și consistente. Este lesne de observat că tocmai această „structură simbolică” a inconștientului colectiv va deveni pentru Lévy-Strauss adevăratul obiect al cercetării antropologice. Fiind

interesat de regăsirea unui *a priori* al formelor culturale, și deci și al celor religioase, Lévy-Strauss va postula existența unei „unități inconștiente” a spiritului uman, aceasta determinând condițiile de posibilitate ale culturii în întregul ei. În această viziune, religia este înțeleasă ca particularitate a ceea ce acest antropolog tinde să desemneze prin „gramatica spiritului uman”, prezentând caracter de generalitate și universalitate. Astfel, Lévy-Strauss insistă asupra originilor spirituale, a structurii arhetipale a religiei și religiosului. Dezvăluirea acestor structuri arhetipale de ordin mental, spiritual, devine posibilă prin analiza structurală. În logica acestei strategii metodologice și a acestui obiectiv epistemic, antropologia nu poate să rămână o știință empirică cu un discurs teoretic esențialmente pozitivist – una care se mulțumește cu inventarierea faptelor și formelor culturale, cu explicarea funcției lor într-o societate concretă – ci, în mod determinat, ea se vrea un demers cu reale pretenții de științificitate ce pleacă de la empirie, dar nu rămâne acolo.

Dacă Lévy-Strauss, interpretând religia ca pe un sistem simbolic, regăsește originea acestuia în „spirit”, atunci antropologul american Clifford Geertz va încerca să plaseze temeiurile acestui sistem simbolic în cultura însăși, marcând astfel o altă extremă a abordărilor simbolice. Spre deosebire de antropologul francez, care a recurs la interpretarea culturii după modelul limbii, postulând existența unei „gramatici spirituale”, universale și generale, ce funcționează pe post de *a priori* al tuturor concretizărilor particulare ale fenomenului culturii, Geertz va interpreta cultura în calitate de text, ceea ce-i permite să-i surprindă multiplele semnificații (contextuale) și să nu o reducă la regularități structurale, fie acestea și de ordin spiritual. Cu alte cuvinte, o anumită formă simbolică, în optica lui Geertz, nu poate fi redusă la un dat *a priori* universal, la o formă standard, dat fiind faptul că ea este, în mod primar, construcție, proces, pluralitate. Cultura, deci și religia, devine o modalitate de contextualizare a formelor simbolice. Ea, cultura, funcționează ca un metasistem simbolic, integrând sisteme simbolice particulare, așa cum pare a fi religia însăși. Religia este înțeleasă ca un sistem simbolic coerent despre lume și locul omului în aceasta, dător de ordine și sens valabil pentru toți membrii unei anumite culturi. Religia vine să acorde un sens existenței oamenilor prin acordul dintre acțiunea acestora și ordinea cosmică percepută a lumii. Astfel concepută, ca viziune despre lume, religia se poate suprapune culturii în general [10, p.172], întemeind-o și explicitând-o.

Am putea conchide, în acest punct, că un atare mod de abordare simbolică a faptului religios își asumă, în special, două presupoziii majore: esența simbolică a religiosului și universul social al simbolului. În acest sens, antropologia religiei trebuie să expliciteze religia ca un ansamblu de bunuri simbolice valorificate socio-cultural. Așadar, un astfel de demers trebuie să dea seama, pe de o parte, de capitalul simbolic inerent religiei ca sistem sociocultural, iar, pe de altă parte, să surprindă formele simbolismului religios sedimentate în ansamblul culturii de-a lungul timpului. Cu alte cuvinte, ea, antropologia religiei, trebuie să-și circumscrie demersul comprehensiv explicitării atât a relațiilor dintre faptul religios și alte fapte de ordin simbolic, cât și a celorla dintre religios și sociocultural în întregul său. Din perspectiva antropologiei simbolice, termenii „religie” și „cultură” constituie o pereche conceptuală de nedespărțit. În temeiul acestor constatări, antropologia religiei își asumă în mod categoric convingerea că ansamblul culturalului coexistă ansamblului religiosului, și aceasta în măsura în care orice fapt sociocultural exhibă sau ascunde o dimensiune simbolică.

Fiind atent la modul de constituire și devenire epistemică a antropologiei religiei, Vintilă Mihăilescu ne previne că „indiferent dacă studiul religiei de către antropologie este văzut ca un studiu al funcției sociale a religiei sau al religiei ca sistem simbolic, trebuie de ținut cont de dinamica internă a acestui domeniu pe care convenim să-l numim religios (...)” [10, p.178]. În acest sens, antropologia religiei trebuie să dea seama de mutațiile culturale în raport cu prezența, sau, dimpotrivă, absența faptului religios într-un anumit context sociocultural dat. O atare perspectivă anunță problematica fenomenului religios în lumea contemporană: problema secularizării, multiconfesionalismul, conflictele interconfesionale, fenomenul religiozităților paralele, și, desigur, (re)întoarcerea religiosului în viața omului (post)modern.

Nu este greu de observat că printre motivele care au dus la o expansiune a studiilor de antropologie, deci și a celor legate de interpretarea faptului religios, se află întâlnirea cu străinul, apariția și recunoașterea celuilalt. Orice demers antropologic readuce în atenție situația celuilalt, raportul identitate-alteritate pe care se constituie în definitiv orice ansamblu sociocultural. Alteritatea survine ca prezență atât a unui semen, cât și a unei culturi. Ca antropologia religiei să ajungă la o bună formă de înțelegere, este necesar să exploreze expresiile și reprezentările religioase ale umanului, credințele și imaginile proprii unei anumite comunități umane printr-o atenție focalizată pe relația dialogică dintre identitate și alteritate, ceea ce nu ar fi posibil decât printr-o recunoaștere prealabilă a pluralității. Este, practic, incontestabil că fără o bună raportare la celălalt nu avem nicio

șansă de a ne înțelege pe noi înșine și, în definitiv, de a înțelege ce se întâmplă în această lume de care ținem deocamdată.

Înțelegerea de ordin antropologic se produce exact în punctul și momentul de survenire a celuiilalt. Într-o atare poziționare a termenilor nu putem decât să recunoaștem profunda filiație dintre antropologie și hermeneutică. Dat fiind că „a conștientiza ceea ce se întâmplă cu noi în raportare decisivă la celălalt, adică la un alt semen, la o altă cultură sau o altă istorie, acest lucru se numește hermeneutică” [1, p.208], transpare, în acest fel, pe de o parte, miza antropologică a hermeneuticii și, pe de altă parte, raționalitatea hermeneutică a antropologiei însăși. Se pare că antropologia, în desfășurarea propriului demers comprehensiv, nu poate evita exercițiul hermeneutic, la fel cum hermeneutica, atâta timp cât va rămâne fidelă propriului mod de interogație, se va centra, inevitabil, pe datele de ordin antropologic. Hermeneutica ascunde în sine o antropologie, în aceeași măsură în care antropologia pare a se exprima în mod hermeneutic. Cu alte cuvinte, înțelegerea faptului uman este constitutivă atât antropologiei, cât și hermeneuticii. A-l recunoaște pe celălalt presupune aflarea și situația într-un alt orizont simbolic sau mental, ceea ce constituie miza veritabilă a cercetării de tip antropologic. În acest sens, Vintilă Mihăilescu avea să constate că „*Omul* a început să devină o problemă atunci când și *Celălalt* a început să fie o problemă” [10, p.16]. Putem reformula această afirmație, spunând că *Omul* nu a existat ca problemă pentru sine, nu s-a conștientizat pe sine, decât în privirea *Celuiilalt*. Puțin ar fi de obiectat unei constatări ce ar prezenta problema celuiilalt ca fiind o constantă în tot acest demers istoric al antropologiei. În esență, am putea spune că avem nevoie de cercetare de tip antropologic pentru a ne da seama cum putem trăi la marginea dintre lumea ce ne este proprie și lumea celuiilalt, cu atât mai mult într-un timp al bulversării tuturor granițelor, inclusiv a celor specifice vieții religioase.

Asumând aceste date, se poate spune că antropologia religiei avea să se constituie ca disciplină în urma conștientizării diversității religioase a omenirii și formulării acesteia ca problemă. Or, în mod primar, această diversitate religioasă este gândită ca diferență a celuiilalt, considerată mai mult sau mai puțin stranie (așa cum e și firesc pentru niște străini). Aici își află loc presupuziția de bază a cercetării antropologice: lumea nu este doar diversă, ea este și diferită, inclusiv sub aspect religios. Diferențele se cer analizate și explicate, interpretate și înțelese. Antropologia religiei este chemată să afle și să ordone diferențele de ordin religios dintre indivizi sau grupuri de indivizi așa cum acestea s-au produs și s-au manifestat înlăuntrul evoluției istorice a omenirii.

În acest context, antropologia religiei trebuie să descrie diversitatea religioasă a lumii și, în același timp, să o interpreteze ca diferență de ordin cultural. Totodată, antropologia religiei trebuie să dea seama de coexistența și interferența diferențelor religioase exprimate fie între complexe societale diferite, fie în cadrul aceluiași complex.

Dat fiind faptul că „în esență, modalitățile de raportare la alteritate și, implicit, de înțelegere a ei, se constituie pe baza sesizării diferențelor vizavi de o identitate anume” [2, p.66], antropologia religiei devine posibilă și necesară pornind de la ecuația alteritate-identitate, desfășurate pe fondul pluralității. Cu alte cuvinte, diferența prin raportare la o identitate proprie devine alteritate. Lumea în calitate de univers cultural, sau, mai bine zis, al culturilor, pare a consta dintr-un sistem de identități și alterități legate între ele ce se cer explicate și înțelese. În acest sens, antropologiei religiei i-ar intra în sarcină să înțeleagă diferența de ordin cultural, în contextul diversității socioculturale, prin interpretarea, în termenii simbolismului religios, a alterității din perspectiva unei identități. Dar, pe de altă parte, această identitate (fie ea exprimată și în termenii faptului religios) nu prinde contur decât în raportare la ceea ce desemnăm ca fiind alteritate.

Totuși, simpla descriere a celuiilalt nu este capabilă să ne descopere adevărul său, semnificațiile sale simbolico-religioase, căci ea în permanență va fi afectată de perspectiva identitară a celui ce realizează descrierea. Antropologia culturală asumă deplina înțelegere că „oricum ar sta lucrurile, putem afirma că statutul meta-cultural al universaliiilor culturii și inexistența unei meta-culturi în sine fac imposibilă o descriere pură a unei culturi străine, diferite de cea a observatorului” [11, p.79]. Aici venim în contact cu problema traductibilității unei anumite culturi. Pentru a înțelege o anumită cultură, constituită ca un sistem de semnificații proprii, e nevoie de traducerea acesteia în sistemul de semnificații de care uzează cel ce realizează descrierea în cauză. În aceste condiții, orice descriere va tinde să relativizeze cultura străină în raport cu cea a traducătorului. Radkowski insistă asupra faptului că semnificațiile la care traducătorul raportează semnificații culturale descrise nu apar ca universalii în acest act al traducerii, ci, în ultimă instanță, ca particularități ale propriei culturi. Cu alte cuvinte, oricât de profundă ar fi înțelegerea personală a culturii străine, traducătorul nu dispune,

pentru a o traduce, de categorii universale diferite de ale sale. Astfel, orice încercare de a înțelege alteritatea religioasă va fi mediată de un act al traducerii, focalizat pe identitatea traducătorului. Ansamblul simbolico-religios al celuilalt este raportată, oarecum inevitabil, prin însăși natura mecanismului de traducere ca formă elementară a actului interpretativ, la propriul ansamblu simbolico-religios. Or, tocmai pentru a evita ridicarea propriei experiențe religioase, a propriei religii ca sistem cultural, la rang de etalon de măsură a experienței religioase a celuilalt, Radkowski insistă asupra recunoașterii și acceptării celuilalt ca fiind coordonatele de bază pentru inițierea unui demers antropologic de interpretare a alterității religioase. Cu alte cuvinte, aici (ca și oriunde) teoretizarea celuilalt va fi insuficientă, ea va suferi serioase carențe comprehensive. În conformitate cu aceste date, acceptarea alterității religioase devine marele pariu al antropologiei religiei. Adică, înainte de a fi explicată, alteritatea religioasă trebuie acceptată. Anume aici antropologia religiei pare a-și afla veritabila vocație. A-l înțelege pe celălalt înseamnă, în definitiv, a te înțelege cu el. Pentru că mentalitățile și stilurile de viață ale celorlalți (alții decât noi) sunt în ultimă instanță religioase, antropologia religiei devine o disciplină indispensabilă în contextul timpurilor noastre. Iată de ce „cunoașterea religiilor, simbolismelor și ritualurilor sacre continuă să fie calea regală a înțelegerii și acceptării celuilalt” [8, p.109], o veritabilă cale de acces înăuntrul altor orizonturi culturale. Astfel, am putea susține că antropologia religiei începe prin recunoașterea celuilalt ca exponent al unui alt univers simbolico-religios și sfârșește prin acceptarea acestei alterități religioase. Se pare că tocmai aici s-ar juca întreaga miză comprehensivă proprie demersului antropologiei religiei, aceasta fiind chemată să ofere temeiurile pentru conversiunea raportului dintre identitate și alteritate, formulat în termeni de ordin religios, într-un dialog cultural cu reale premise umaniste.

Extrema complexitate intrinsecă a religiei face din ea un punct de plecare dificil, dacă nu chiar strategic eronat, pentru o cercetare antropologică a acesteia. O investigație antropologică a religiei ar trebui să recunoască din start imposibilitatea firească de a intra, de la început, în posesia unei definiții operaționale, a unui concept unanim valabil, a religiei. Cu alte cuvinte, religia nu poate servi ca punct de plecare pentru un atare demers, deoarece nu este cea care poate explica ceva, ci tocmai cea care are nevoie de explicație [4, p.27]. În aceste condiții epistemice, cercetarea antropologică ce are ca problemă religia va recurge în prealabil la descrierea comprehensivă a experienței religioase. Antropologia interesată de varietatea umanului a adâncit totodată și problema experienței. Deși este extrem de mult utilizat în cele mai diverse contexte, conceptul de experiență este, în același timp, unul din conceptele cel mai puțin elucidate de care dispunem. Astfel, antropologia își află una din sarcini în recuperarea înțelesului experiențial al faptului uman aflat într-un anume spațiu sociocultural – datele antropologice originale nu pot fi aflate decât la nivelul unor experiențe primare. În acest fel, devine justificată apropierea metodologică dintre demersul antropologic și tematizarea fenomenologică a religiei. Solicitând rigoare propriului demers, antropologia religiei nu poate evita rezultatele obținute de fenomenologia religiei prin intermediul cercetărilor fundamentale realizate de Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach și, desigur, Mircea Eliade. Abordarea experienței religioase dezvoltată pe această linie, fenomenologică, contează pentru antropologia religiei prin faptul că: este pur descriptivă, fără normativitate; nu oferă bază imediată pentru teologie; nu este istorică sau sociologică; este eidetică – adică, vizează structurile esențiale ale fenomenului religios, excluzând relațiile factuale ori conexiunile cauzale care ar putea să ne ducă spre sociologie sau psihologie. Experiența religioasă reprezintă un fapt primar al vieții religioase și, în consecință, realizează cadrul originar al cercetării antropologice a religiei. Astfel, perspectiva antropologică a interpretării religiei, intenționând să dea seama de fondul uman, comun și difuz, pe care religia efectiv se precizează și se constituie, va fi silită să-și circumscrie propriul demers unei explicitări prealabile a experienței religioase. Prin considerarea inițială a experienței religioase se mizează pe epurarea religiei de tot ceea ce-i este străin sau secund, și aici mă refer în special la elementele și formele social-instituționale, cercetarea cărora ține de competența sociologiei religiei. Deși au un caracter istoric, social și cultural, dat fiind faptul că se realizează într-un context istoric, social și cultural determinat, experiențele religioase scot la iveală un comportament uman primar care le depășește cu mult pe cele invocate. Dorind să afle datele originare ale religiei, temeiurile diversității religioase a omenirii, să justifice dinamica inerentă vieții religioase și consecințele pe care le are asupra ansamblului sociocultural, antropologia religiei nu-și va atinge obiectivele decât prin depășirea paradigmei sociologice și psihologice de explicare a religiei (desigur, este vorba de o depășire prin asumare). Or, o atare posibilitate antropologia religiei o va obține tocmai prin interpretarea prealabilă a experienței religioase și aceasta tocmai în măsura în care experiența religioasă se situează dincolo de orice condiționare socială sau psihologică. Experiența religioasă este parte a

experienței general umane, o formă specifică și complexă a acesteia. Bunăoară, în optica gânditorului german neokantian și a unuia dintre pionierii antropologiei filosofice, Ernst Cassirer, întreaga experiență umană prezintă o structură simbolică, iar experiența religioasă, sub aspectul simbolismului pe care îl conservă și-l exprimă, ar avea privilegiul experiențelor genuin umane, omul fiind, la rândul său, un *homo symbolicus* prin însăși structura sa ființială [3, p.41-46]. Câmpul experienței religioase este mult mai vast decât o religie instituționalizată. În vederea accentuării distincției dintre experiența religioasă și religie, am putea evidenția faptul că prima se realizează ca o validare individuală sau comunitară a sacrului ca fapt religios primar, iar a doua nu ar fi în consecință decât validarea colectivă a unor experiențe religioase socialmente valabile. Orice religie privilegiază anumite tipuri de experiență și obnubilează sau interzice altele. Cu alte cuvinte, experiența religioasă ar consta în recunoașterea directă, imediată a religiosului (sacrului), pe când religia ar rezulta în urma unei confirmări mijlocite a religiosului, prin instituționalizarea și socializarea experiențelor religioase. Religia în deplinătatea sensului său se prezintă ca o veritabilă instituție socială. În calitate de instituție socială, religia ar exercita o serie de funcții sociale specifice, fapt ce ar justifica tocmai distincția asupra căreia insistăm – cea dintre religie și experiența religioasă. În toate mediile unde este prezentă religia, aceasta are următoarele funcții sociale: funcția explicativ-existențială; funcția normativ-morală; funcția protectiv-emoțională; funcția de coeziune socială; funcția de control social; funcția de reglare a ritmurilor acțiunilor individuale și colective. Astfel, devine foarte important pentru antropologie să poată distinge între ceea ce este fapt religios și ceea ce este fapt social, adică religiosul de societal. Or, acest fapt religios, religiosul ca atare, căutat de investigația antropologică, nu ar putea fi reflectat, dacă ținem cont de constatările făcute de Mircea Eliade, decât pornind de la experiența religioasă. Astfel, asumând optica eliadiană, vom afla originalitatea antropologică a religiei exact la nivelul experienței religioase, aceasta devenind veritabilul cadru de referință al unei atare cercetări. Caracterul antropologic originar al experienței religioase rezultă și din simpla constatare precum că dintr-o anumită religie putem ieși la fel cum putem ieși dintr-o oarecare instituție socială, pe când experiența religioasă nu poate fi părăsită niciodată, deoarece aceasta, în mod primar, este parte a experienței umane. În această direcție, Eliade afirmă: „La nivelurile cele mai arhaice de cultură, a trăi ca ființă umană este de la sine un *act religios*, căci hrana, viața sexuală și munca au valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau, mai degrabă, a deveni om, înseamnă a fi *religios*” [7, p.6]. În temeiul acestor date, pare a fi justificată investigația antropologică ce va căuta să afle atât originea religiei ca structură culturală în cadrul experiențelor genuin umane, cât și temeiurile conversiunii religiosului ca fapt experiențial uman primar în religie ca instituție socială. Prin urmare, orice considerare a religiei, în mod special cea antropologică, nu pot evita recursul la experiența religioasă acceptată ca formă primară a vieții religioase.

Caracteristica de bază a experienței religioase este complexitatea sa, datorată enormei varietăți de forme pe care le îmbracă. De aici imposibilitatea de a o descrie direct și univoc. Urmând paradigma eliadiană de interpretare fenomenologică a experienței religioase, am putea identifica la nivelul de structură a acesteia trei elemente constitutive. Astfel, vom avea: elementul fenomenal ca revelator al realității religioase – sacrul; elementul intențional ca revelator al conștiinței religioase – religiozitatea ce-l instanțiază pe om în calitate de *homo religiosus*; și elementul mediator ca revelator al comunicării simbolice. Pornind de aici, vom înțelege experiența religioasă ca fiind o comunicare simbolică între sacru și *homo religiosus*, adică între manifestarea sacrului și intenționalitatea religioasă a omului religios, la limită, între religios ca fapt al fenomenalității și religiozitate ca structură a conștiinței. În aceste condiții, interpretarea antropologică a experienței religioase va miza pe identificarea religiosului ca nivel specific de realitate în contextului ansamblului sociocultural al umanului și, totodată, pe reliefarea religiozității ca o constantă a conștiinței umane.

De pe pozițiile fenomenologiei religiei, J. Martín Velasco va arată că sacrul în calitate de fenomen religios și omul religios țin de două ordini care în realitate sunt inseparabile și aceasta deoarece, fenomenologic, nu putem separa componenta fenomenală de componenta intențională [13, p.55]. Ceea ce va reține antropologia religiei este faptul că un comportament al omului religios nu ar putea fi înțeles decât în temeiul unui sens al religiosului, or, acesta fiind determinat, la rândul său, tocmai de acest comportament specific al omului religios. Această situație anunță o dificultate metodologică proprie oricărui demers ce-și propune o descriere comprehensivă a experienței religioase. Pentru antropologia religiei ea constă în aceea că, în vederea unei atare investigații, nu putem pleca nici de la o simplă enumerare a faptelor de ordin religios, pentru că o asemenea enumerare trebuie să-și asume presupuziția că aceste fapte sunt religioase, nici de la o definiție preliminară a lui *homo religiosus* care oferă semnificație religioasă anumitor fapte, și aceasta pentru că o atare semnificație

nu poate fi probată decât prin intermediul acelor fapte prin care ea se realizează. În aceste condiții, antropologia va recurge la o „punere în paranteze” a acestor extreme proprii experienței religioase și își va centra demersul interpretativ asupra corpusului mediator al acestora, adică își va origina și legitima exercițiul comprehensiv pe interpretarea faptelor de ordin simbolic ce vin să asigure și, totodată, să exprime relația dintre sacru și *homo religiosus*. De vreme ce orice experiență religioasă, ca raport între om și realitatea care îl depășește, este deci simbolică, antropologia religiei se va interesa cu prisosință de comunicarea simbolică realizată între polul fenomenal și cel intențional al experienței religioase. Antropologia religiei va susține, în cele din urmă, că experiența religioasă este în mod esențial o experiență simbolică (fapt ce, astfel, justifică înscrierea antropologiei religiei în câmpul mai vast al antropologiei simbolice) și aceasta doar în măsura în care simbolul însuși este esențialmente religios. În acest sens, considerăm că antropologia religiei va trebui să evite interpretarea simbolurilor atât de pe pozițiile unui subiectivism generator care ar face din omul religios singurul responsabil al mediațiilor religioase, cât și pe cele ale unui supranaturalism obiectiv ce ar face din mediațiile respective pure întrupări ale realității transcendente, prin care aceasta ar dobândi o formă de existență mundană antropologic, atât religiosul (sacru), cât și religiozitatea (proprie conștiinței umane) nu pot fi surprinse și interpretate decât în expresiile sale specifice și care, în mod determinat, comportă o formă simbolică.

În măsura în care se vrea o descriere comprehensivă a expresiei simbolice la care ajunge experiența religioasă, antropologia religiei pare a deveni o hermeneutică fenomenologică a simbolismului religios. În acest punct, demersul antropologic de investigare a faptului religios se aliniază întru totul cercetărilor efectuate asupra simbolismului religios de către Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Paul Ricœur. În atare condiții, hermeneutica preia cu deplină legitimitate rolul metodologic de prim-plan în cadrul investigației antropologice a religiei. Mai mult decât atât, numai în condițiile în care va face inteligibil pentru spiritul omenesc înțelesul formelor simbolico-religioase, antropologia religiei își va îndeplini adevărata funcție epistemică în cadrul științelor socioculturale.

Dat fiind faptul că oferă cheia accesului semantic la lumea experienței religioase, simbolul religios devine punctul de gravitație și de fascinație a investigației proprii antropologiei religiei. El va fi înțeles atât ca temei ontic al experienței religioase, cât și ca legitimitate epistemică pentru antropologia religiei în calitatea ei de demers de cercetare. Astfel, antropologia religiei își poate justifica demersul său epistemic doar în măsura în care ar reuși să devină o interpretare a simbolismului religios, aflând originile acestuia, dar și sedimentările sale în formele și expresiile actuale ale complexului sociocultural.

În mod determinat, am putea spune că dacă experiența religioasă se realizează concomitent cu producerea unei expresii simbolice, atunci antropologia religiei începe în momentul întâlnirii unui simbol ca cea mai autentică urmă a unei atare experiențe. Or, în mod determinat, întâlnim simbol acolo unde întâlnim fapt uman, așa cum consideră Ernst Cassirer vorbind despre simbol ca univers al omenirii, ca mărturie a activității spiritului uman care nu acceptă pasiv lumea și datul natural al acesteia, fiind, în cele din urmă, instanța și experiența responsabilă de generarea formelor de cultură. Cum omul se găsește într-un univers natural, la fel trăiește și într-un univers simbolic. Faptul că *homo religiosus* manifestă la toate nivelurile de cultură dorința de a trăi conform simbolului și înăuntrul comunicării simbolice, demonstrează, în opinia lui Eliade, că simbolismul religios a creat omul, adică l-a diferențiat de primat. Mai mult decât atât, urmând în continuare ideile eliadiene vom fi oarecum siliți să acceptăm că „toate sistemele și experiențele antropocosmice sunt posibile în măsura în care omul devine el însuși un simbol” [5, p.414].

Concluzii

Putem recunoaște și evidenția două premise pe care și le asumă antropologia religiei ca urmare a interpretării simbolismului religios: pe de o parte, va înțelege că simbolismul este constitutiv ființei umane în genere – pentru Eliade, spre exemplu, simbolismul este un dat imediat al conștiinței, o structură esențială a inteligenței proprii ființei umane, pe care îl regăsim în orice situație existențială a omului în cosmos, în orice manifestare culturală a omului în societate; iar, pe de altă parte, va constata că religiozitatea reprezintă o funcție semnificativă primară, un mecanism prin care noi înțelegem și reprezentăm realitatea. Tocmai în temeiul acestor date înțelegem de ce antropologia va interpreta religia în termeni de practică simbolică, mai curând decât instituție socială. Aname practica simbolică este cea care, în cele din urmă, conferă realitate specifică vieții religioase a omului. Am putea spune că, așa cum comportamentul simbolic se suprapune fără rest peste comportamentul uman – „comportamentul uman este un comportament simbolic; comportamentul simbolic este un comportament uman” (Leslie White), la fel practica simbolică va esențializa și condensa întreaga practică socioculturală.

Astfel, antropologia religiei, asumând o atare perspectivă, pare a fi în drepturi să prezume substratul simbolic-religios al culturii și chiar să recurgă la identificarea la nivelul activităților omului desacralizat, înăuntrul formelor secularizate ale culturii, structuri camuflante ale gândirii religioase. Dacă vom accepta concluziile antropologiei religiei ce vin să prezinte simbolismul religios ca fiind limbajul original al omului, iar ansamblul sociocultural ca fiind structurat în jurul conceptului de practică simbolic-religioasă, putem avansa către o înțelegere mai completă și mai complexă a fundamentelor religioase ale umanității, afirmând cu deplină certitudine esența religioasă a tuturor formelor culturale produse în decursul devenirii istorice a omenirii.

Bibliografie:

1. AFLOROAEI, Șt. *Cum este cu puțință filosofia în estul Europei*. Iași: Polirom, 1997. 296 p. ISBN 973-683-029-2
2. BRANDA, A. *Repere în antropologia culturală*. Cluj-Napoca: Fundația pentru Studii Europene, 2002. 272 p. ISSN 2333-9721
3. CASSIRER, E. *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*. București: Humanitas, 1994. 320 p. ISBN 973-28-0473-4
4. CODOBAN, A. *Sacru și ontofanie*. Iași: Polirom, 1998. 200 p. ISBN 973-683-075-6
5. ELIADE, M. *Tratat de istoria religiilor*. București: Humanitas, 1992. 465 p. ISBN 973-28-0570-6
6. ELIADE, M. *Sacrul și profanul*. București: Humanitas, 1992. 168 p. ISBN 973-50-0876-9
7. ELIADE, M. *Nostalgia originilor*. București: Humanitas, 1994. 272 p. ISBN 973-28-0468-8
8. GAVRILUȚĂ, N. Ospitalitate metafizică și discriminare negativă. Alteritatea islamică la Andre Scrima. În: *Hermeneia*, număr special, 2006. Iași: AXIS, p.105-116.
9. MĂNZAT, I. *Psihologia credinței religioase. Transconștiința umană*. București: Știință și Tehnică, 1997. 255 p. ISBN 973-9236-24-3
10. MIHĂILESCU, V. *Antropologia. Cinci introduceri*. Iași: Polirom, 2007. 376 p. ISBN 973-46-0533-X
11. RADKOWSKI, G.-H. *Antropologie generală*. Timișoara: Amarcord, 2000. 136 p. ISBN 973-9244-72-6
12. RENIER, C. *Socio-antropologia religiilor*. Iași: Polirom, 2000. 208 p. ISBN 973-683-441-7
13. VELASCO, M. *Introducere în fenomenologia religiei*. Iași: Polirom, 1997. 240 p. ISBN 973-9248-81-0

Prezentat la 21.05.2015