

- Thio A. (1988), *Deviant behavior*, New York, Harper & Row.
- Thomas W.I., Znaniecki F. (1918), *The Polish peasant in Europe and America*, New York, A. Knopf.
- Thrasher M. (1927), *The gang: a study of 1313 gangs in Chicago*, Chicago. University of Chicago Press, ed. nouă, 1963.
- US Department of Justice (1988), *Report to the nation on crime and justice*, Washington, Bureau of Justice Statistics, 2^e ed.
- Weil E. (1956), *Philosophie politique*, Paris, J. Vrin.
- West D.J., Farrington D.P. (1973), *Who becomes delinquent?*, Londra, Heinemann.
- West D.J., Farrington D.P. (1977), *The delinquent way of life*, Londra, Heinemann.
- Wilkins L. (1964), *Social deviance*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall; Londra, Tavistock.
- Whyte W.F. (1943), *Street corner society*, Chicago, University of Chicago Press.

Analiza sociologică — și, mai general, rațională — a religiei sau a religiosului se confruntă cu o dificultate majoră ce provine chiar din natura obiectului său. Această problemă poate fi cel mai ușor sesizată în opoziția dintre sacru și profan, ce pare să se bucure de adeziunea tuturor specialiștilor, opoziție unanim plasată în inima religiosului. Ea apare deoarece savantul este nu numai prin definiție de partea profanului, dar în plus el trebuie să reducă sacrul la profan, dacă dorește să îl abordeze rațional. Or, dacă sacrul este perceput ca profan, el încetează să mai aparțină sferei religiosului, iar știința religiosului își ratează obiectul.

La această problemă nu s-a găsit o soluție satisfăcătoare și definitivă. Mai precis, ea pune o barieră de netrecut în fața investigațiilor raționii în domeniul religios. Pentru a o defini cât mai corect posibil, putem porni de la o lucrare clasică a filozofiei religioase, aceea a lui Rudolph Otto (1917). Autorul și-a propus să delimiteze elementele iraționale ale religiosului. El le definește astfel: „Prin «rațional» în ideea de divin înțelegem ceea ce intră în sfera posibilităților noastre de clară comprehensiune conceptuală, ceea ce intră în domeniul conceptelor familiare și definibile. Afirmăm, apoi, că sub acest domeniu al purei clarități se află o *profunditate* obscură, ce scapă nu sentimentelor, ci *conceptelor* noastre, și pe care din acest motiv o numim «irațional»“ (1917 [1992], p. 79).

Acest element irațional — pentru care autorul propune termenul de *numinos*, *qadoch* în ebraică, *hagios* în greacă, *sanctus/sacer* în latină — nu poate fi definit, ci doar examinat și supus atenției celorlalți. Analiza permite degajarea din numinos a unor elemente, al căror ultim fundament este experiența unor momente și stări de reculegere solemnă și de emoție puternică, ce dau naștere, în cei care le trăiesc, unui sentiment originar al *existenței ca făptură*. Elementul complementar al acestei stări, nu prin inferență conceptuală ci prin simțire imediată, este experiența afectivă a unei puteri suverane inexprimabile.

Nu îl vom urma pe filozoful/teolog în analiza pe care o face calităților numinosului — *tremendum, majestas, energia, misteriosul*... Este suficient că această analiză propune sociologului o soluție la problema pusă de religios și că ea îl avertizează asupra rătăcirilor posibile. Să presupunem că fenomenele religioase reprezintă ansamblul fenomenelor legate de sacru — ce vor fi definite mai precis —, care, pe de o parte, emană dintr-o sursă X și, pe de alta, rezultă în mod concret din refracții prin mediile istorice și sociale cele mai diverse. Singura precauție este legată de tratamentul ce trebuie rezervat naturii sursei X. Sociologul nu trebuie să îi afirme nici transcendența absolută, căci din savant el ar deveni credincios, nici să o reducă la un fenomen strict uman, căci ar însemna să îi dizolve obiectul în nonreligios. Vom neglija reducăționismele prea primitive, pe cel al lui Marx de exemplu, pentru care religia nu este decât o iluzie răspândită cu scopul de a-i împiedica pe oameni să fie ceea ce sunt în mod generic: zei (Marx, 1846), sau pe cel al lui Freud, care vede în religie numai o nevroză (1927, 1939). Trebuie să respingem și reducăția impusă sursei X de către Durkheim (1912). Autorul ajunge la o definiție a religiei: „O religie este un sistem unitar de credințe și practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc într-o aceeași comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care aderă la ea“ (1912 [1995], p. 54). Această definiție este cât se poate de legitimă și ea îi permite lui Durkheim să întreprindă analize profunde și de finețe asupra fenomenelor religioase. Dar nu îl mai putem urma când ajunge la acest enunț: „Forța religioasă nu este decât (sublinierea îmi aparține) sentimentul pe care colectivitatea îl inspiră membrilor săi, dar obiectivat și proiectat în afara conștiințelor care îl trăiesc. Pentru a se obiectiva, el se fixează asupra unui obiect ce devine astfel sacru; dar orice obiect poate juca acest rol“ (1912 [1995], p. 297). Este posibil ca forța religioasă să fie „sentimentul pe care...“, dar sociologul nu are dreptul să afirme că ea nu este decât acest lucru, nu numai pentru că nu știe, ci și pentru că această reducăție a religiosului la social suprimă chiar obiectul anchetei.

Sociologul poate reflecta și specula, și chiar trebuie să o facă, dar nu asupra naturii sursei X, ci asupra caracteristicilor speciei umane care o fac sensibilă la această sursă, indiferent de natura sa, deoarece restul regnului viu sau animal nu cunoaște fenomenele religioase. El trebuie să speculeze asupra acestor aspecte tocmai datorită diversității aproape infinite a fenomenelor religioase. Cu riscul limitării la culegerea și descrierea de *curiosa*, el trebuie să propună unul sau mai multe puncte de origine comune acestei diversități și să arate modul în care societățile umane sau anumiți membri ai acestora dau naștere Altcrității din Același.

Natura religiosului

Producerea religiosului

Dacă tot ceea ce este uman este produsul activităților umane, faptele conduc la repartizarea tuturor produselor în două mari categorii. Prima reprezintă rezultatele unor eforturi depuse pentru a se răspunde unor necesități, adică unor deficite; în această situație se află tot ceea ce ține de economic, tot ceea ce urmărește satisfacerea necesităților, indiferent dacă ele sunt naturale sau artificiale. A doua reprezintă, într-un fel, concretizări ale aspirațiilor ivite din adâncurile ființei umane, omul nefiind numai un sistem energetic, fenomenul conștiinței permițându-i un recul suficient față de ființa sa fizică, pentru ca în acest spațiu să își poată găsi un punct de sprijin, din care să se lanseze spre necunoscut: arta răspunde cel mai bine acestei aspirații.

Religiosul — Bergson a observat bine acest lucru (1932) — ține de aceste două tipuri de produse. Pe de o parte, i se poate atribui o sursă alimentată de necesități, despre care se poate spune că au un caracter universal. Pentru noi este comod — căci o analiză mai amănunțită ar cere mai multe nuanțe, dar ea nu face obiectul sociologiei — să legăm aceste necesități de deficiențe constitutive ale naturii și condiției umane. O primă deficiență este cognitivă: de ce sunt lucrurile așa cum sunt, lucrurile ce țin de natură, ca și instituțiile umane? De ce soarele răsare și apune, de ce este interzis să te căsătorești cu verișoara primară? Fiind o ființă conștientă, omul este mai întâi un animal curios și dornic să pună întrebări. Curiozitatea este nesfârșită, explorarea la care dă naștere poate viza totul, pentru că totul este efectiv problematic. Interogația cere răspunsuri și ele sunt găsite întotdeauna fie făcând apel la imaginație, fie stimulând rațiunea. Să presupunem că prima cale conduce la religios, dacă nu în mod exclusiv, cel puțin preferențial, în timp ce cea de a doua întemeiază știința. Este normal ca cele două activități să fie, prin urmare, în concurență.

O a doua deficiență este de natură materială. Nu este vorba de faptul că întreprinderile omenești eșuează adesea, cât de certitudinea că ele pot întotdeauna eșua. Eșecul este la urma urmei specificul a tot ceea ce există, pentru că totul sfârșește prin a pieri, dificultățile există numai pentru specia care conștientizează acest lucru. Orice activitate umană este marcată de o incertitudine radicală cu privire la rezultatele sale. Deoarece această incertitudine este dezagreabilă, este normal ca oamenii să încerce să o înlăture. Și lor li se deschid trei căi. Prima este calea rațională a tehnicii. Toate societățile umane o explorează, mai mult sau mai puțin profund, pentru că toate trebuie să rezolve eficient problemele esențiale de supraviețuire

imediată. Primitivii prezentați odinioară și chiar până nu de mult ca jalnice hoarde, lipsite de orice, neputincioase și în pragul inanițici, sunt de fapt admirabil adaptate la mediul lor, nu datorită unei întâlniri miraculoase, ci pentru că ele cunosc acest mediu și îl exploatează rațional (Lee și Devore, 1968). Cea de-a doua cale este aceea a magiei, ce poate fi definită negativ ca ansamblul procedurilor, iraționale în ochii științei și tehnicii, prin care oamenii caută să atingă sau să evite anumite rezultate ale activităților lor (Mauss, 1902–1903). Cea de-a treia cale este aceea a religiosului, pe care pentru moment nu am putea să o definim mai precis decât drept ansamblul practicilor prin care oamenii caută să obțină o armonie generală sau sprijinul binevoitor al unor puteri favorabile succesului acțiunilor lor. S-a discutat multă vreme dacă magia și religia se confundă sau nu. Noi ne vom alinia opiniei lui Durkheim, care sublinia că practicile magice nu duc niciodată la crearea de Biserici, ci stabilesc legături între un magician și clienții săi (1912 [1995], p. 52). Acestea fiind spuse, se înțelege de la sine că unele practici magice se pot strecura în ceremonii religioase, tot așa cum tehnica poate să își asocieze elemente magice și religioase, cum ar fi binecuvântarea vaselor pescărești sau formula magică ce însoțește folosirea arcului și săgeților. Logic, cu cât calea rațională este mai eficientă, cu atât religia și mai ales magia ar trebui să se manifeste mai puțin. Această corelație negativă se verifică pentru magie, rară în societățile primitive, unde, de fapt, eșecurile acțiunilor umane sunt mai puțin probabile decât în societățile mai complexe și mai ambițioase.

Cea de-a treia deficiență este mai profundă și mai dificil de abordat. Ea poate fi calificată drept afectivă, în sensul că omul poate resimți cu acuitate răul și nenorocirea, nu numai pe cele punctuale — fapt ce le-ar face să țină de deficiența precedentă —, ci și pe cele, într-un fel, ontologice sau existențiale. Nesiguranța, angoasa, teama sunt date psihice și în același timp probleme pentru care religiile se doresc a fi soluții. Și ele nu sunt singurele. Este îndoicnic că reflecția rațională a calmat vreodată angoasa cuiva, dar este și mai verosimil că ea poate fi controlată prin etică, aceea etică definită ca practicare a unor reguli de viață ce vizează înțelepciunea. Această a treia sursă a religiei nu este concurată nici de știință, nici de tehnică.

Fundamentul pozitiv al religiosului este mai dificil de determinat, căci el are ceva inefabil prin însăși natura sa. Nu putem face mai mult decât să îl definim ca pe un elan ce determină ființa să își depășească condiția umană pentru a se deschide spre ceva, immanent sau transcendent, care o depășește înglobând-o totodată.

Pentru a încerca să circumscriem producția religiosului, am vorbit despre om sau oameni, în general. Era o manieră greșită de exprimare.

Producția religioasă este rezultatul unor producători specializați. Budismul a fost întemeiat de Buddha, creștinismul de Isus, islamismul de Mohamed, toate religiile istorice — adică atestate de documente — au avut un fondator al lor. Odată fondate, aceste religii sunt transmise, întreținute și dezvoltate de specialiști, aproape întotdeauna instituționalizați. La fel se întâmplă în societățile numite primitive. Paul Radin (1937) a avut dreptate să denunțe iluzia etnografilor și etnologilor, care percepeau religia primitivă ca pe o producție anonimă colectivă. De fapt, întotdeauna există specialiști, pe care din comoditate îi putem numi șamani (Eliade, 1951). Singura diferență față de societățile mai complexe constă în faptul că este vorba despre indivizi și nu despre membri ai unui grup abilitat să trateze problema sacrului. Dar acești indivizi, ca și în cazul marilor religii, se împart în producători propriu-ziși și în gestionari ai produselor. Dacă dorim deci să vorbim despre raporturile ce se stabilesc între oameni și sacru, trebuie să îi repartizăm, de fapt, în trei mari categorii: inițiatorii, gestionarii și consumatorii. Pentru religie, doar primii contează. Cel mai ușor îi putem defini ca pe niște economii psihice, astfel constituite încât pot resimți cu o acuitate deosebită atât deficiențele, cât și clanurile ce conduc spre religios. Bineînțeles, inițiatorii nu sunt numai fondatorii originali, ci și toți aceia care, odată ce instituționalizarea e dobândită, readuc religiosul la sursa sa vie, așa cum au făcut-o misticii marilor religii istorice. Acești inițiatori scapă în bună măsură studiului sociologiei, căci ei sunt produsul unui mediu social, mai puțin decât producătorii lui (*cf.* pp. 512 și urm.), cu excepția unui aspect. Putem reține ipoteza rațională conform căreia aceste economii psihice atât de particulare sunt repartizate în mod uniform la nivelul umanității. Dar, dat fiind faptul că religia cunoaște concurența altor activități umane, nimic nu interzice formularea ipotezei că, în funcție de medii — de fapt de civilizații —, aceste economii psihice și-ar găsi, de pildă, exprimarea în activități nereligioase, estetice, științifice sau etice.

Gestionarii țin mai direct și mai prozaic de sociologie, dar cazul lor nu este prin aceasta mai simplu, dimpotrivă. Ei se află la confluența mai multor exigențe. Prima este neplăcută dar reală: ei trăiesc din religie. De aici nu trebuie să tragem concluzia că ei nu cred în ceea ce spun și fac, căci cinismul este mai costisitor psihic decât convingerea. Această constrângere se traduce atât prin necesitatea de a câștiga noi adepți, cât și prin aceea de a nu îi pierde. Pentru a nu-i pierde, trebuie întotdeauna să se insiste asupra deficiențelor, care să fie prezentate pe cât de profund o permite verosimilitatea. Luându-le ca atare, intelectualii au ajuns la convingerea că umanitatea este o specie terorizată în permanență, în timp ce toate anchetele pe teren au încurajat mereu o ipoteză mai verosimilă, și

anume că majoritatea oamenilor este mulțumită, de bine de rău, cu soarta și condiția ei. Pentru a recruta adepți, gestionarii au nevoie să le propună produse seducătoare sau convingătoare. Acestea pot fi clasificate în patru categorii principale, ce au drept corespondent în sufletele sensibile la religioși patru manifestări spontane ale religiosului. Mai întâi este credința ce se poate exprima și cristaliza în mituri, dogme sau construcții teologice. Urmază emoțiile manifestate în dansuri, transe, rugăciuni. Experiența religioasă se traduce și prin gesturi sistematizate în rituri. În sfârșit, toate acestea se adresează unei comunități reunite cu ocazia unor ceremonii ce marchează timpul și delimitează spațiul. Inițiatorii sunt cei care propun, dacă nu detaliul acestor produse, cel puțin liniile directe ale producerii lor. Gestionarii trebuie, pe de o parte, să rămână fideli acestui mesaj original și să îl protejeze împotriva oricărei concurențe și, pe de altă parte, să facă astfel încât produsele să placă oamenilor, ceea ce presupune ca ele să satisfacă necesități psihice profunde — comuniunea, dansul, trăirea laolaltă a unor stări psihice ieșite din comun, toate răspund unor cerințe ale naturii umane — și să fie adaptate la obiceiurile grupului respectiv.

Mai precis, nu numai că gestionarii religiosului nu se pot opune obiceiurilor — adică la ceea ce se face sau nu se face într-o societate dată —, dar mai mult decât atât, ei trebuie să le confirme prin sancțiunile lor pozitive. Astfel, mituri adecvate vor explica de ce instituțiile sunt într-un anumit fel și nu altfel. Atâta timp cât societățile umane nu sunt sau sunt puțin stratificate, această funcție de justificare a ordinii stabilite poate să se confunde cu sursa cognitivă a religiei. Așa cum miturile explică fenomenele naturii, ele explică și instituțiile sociale. Dar de îndată ce apare stratificarea socială și concentrarea puterii politice, elitele adresează gestionarilor o cerere mai precisă: aceea de a justifica nu ordinea în general, ci locul ocupat de ele în această ordine. Gestionarii care fac parte chiar din aceste elite răspund deturnând religiosul către ideologic. Astfel, creștinismul, la origine îndepărtat de politic, în măsura în care acest lucru se poate concepe, a sfârșit prin a avea interese comune cu Imperiul roman, regatele barbare și monarhiile Vechiului Regim.

Dacă adoptăm acum punctul de vedere al consumatorilor, este ușor de rezumat tot ce s-a prezentat anterior atribuind religiosului anumite funcții. Unele sunt umane, în sensul că religiosul satisface anumite necesități ale naturii umane legate de curiozitate, securitate, comunitate, conștiință împăcată, exaltare, nerăbdare... Aceste necesități sunt în mod comod satisfăcute de un ansamblu, mai mult sau mai puțin bine încheșat, de credințe, emoții, rituri și ceremonii. Să mai adăugăm că aceste necesități nu sunt, la majoritatea consumatorilor, foarte pronunțate și, mai ales, ele nu sunt permanente,

ci ascultă mai curând de ritmuri ciclice, ceea ce le preadapteză periodicității timpului sacru. Nici un popor nu trăiește în permanență într-o stare de exaltare religioasă intensă: aproape pretutindeni, toată lumea își vede de ocupațiile sale și se ocupă de problemele vieții cotidiene, pentru a-și rezerva perioade și locuri în care profanul cedează locul sacralului. Necesitățile pe care le satisface religiosul sunt și sociale. De unde și funcția morală a religiosului, aceea de a așeza moravurile pe temelii lipsite, în ochii celor interesați, de arbitrar. Și o funcție ideologică, în slujba instituțiilor sociale și, mai precis, politice.

Dar să fim atenți să nu alunecăm de la desemnarea „funcțiilor religiosului“ înspre reducerea acestuia la ceea ce nu este. Dacă Constantin s-a servit de creștinism pentru a întemcia un regim imperial hierocratic, aceasta nu înseamnă că mesajul Evangheliei poate fi redus la o producție ideologică. Mai corect este să constatăm polivalența religiosului, plecând de la pluralitatea surselor sale, de la diversitatea produselor sale, de la eterogenitatea producătorilor săi și de la interesele diferite ale consumatorilor săi, și să folosim acest argument pentru a trasa o linie evolutivă plauzibilă între o stare difuză a religiosului și emergența religiei ca domeniu distinct al activităților sociale.

De la religiosul difuz la religie

De-a lungul a două secole aproape, cercetarea etnografică și filologică a permis acumularea de date suficiente pentru formarea unei idei generale asupra poziției religiosului, înaintea sau odată cu apariția marilor religii universale (Eliade, 1949 și 1976–1983; Schebesta, 1961). În ceea ce privește credințele, se constată universalitatea — sau evasiuniversalitatea, căci lacunele documentației sunt atât de mari încât este imprudent să facem vreo afirmație generală — convingerii că există un principiu personal considerat ca întemeietor al ordinii naturale și umane. Fiecare punct al acestui enunț este greșit, deoarece evocă concepții mult mai târzii. Singura distincție între o ordine naturală și o ordine umană nu apare decât foarte târziu, în secolul al XVII-lea, după nașterea științei moderne (Lenoble, 1957, 1969). Pentru populațiile autohtone din Mclanezia, distincția este problematică (Leenhardt, 1947). „Întemeietor“ duce cu gândul la „creator“, în timp ce o concepție imanentistă de orânduitor al haosului este posibilă. Suntem în prezența unui fel de monoteism cu valoare universală. Concluzia ar fi, dacă ești credincios sau teolog, că ideea de Dumnezeu este înăscută sau se revelează tuturor oamenilor, pentru că Dumnezeu *există*. Sociologul și filozoful vor afirma mai modest că nevoia de cauzalitate, de totalitate

și de personalizare i-a incitat pe unii „teologi“ primitivi la formularea acestei idei, indiferent dacă ea corespunde sau nu unei Ființe reale.

Evident, ea nu era de ajuns pentru a le satisface practicile, căci o constatare la fel de universală vrea ca acest „dumnezeu suprem“ să fie un „dumnezeu onorific“, al cărui statut este foarte vag și intervențiile slab reperabile. În realitate, el nu este obiectul nici unui cult. El prezintă toate trăsăturile unei idei raționale și nici una specifică unui principiu ce ar fi prilej și obiect al unei emoții religioase. Aceasta din urmă face apel la ceea ce Eliade numește *hierofanii*, adică cele mai diverse manifestări posibile ale sacralului: izvoare, astre, pietre, păduri, animale, indivizi, strămoși, spirite; totul a fost luat, într-un fel sau altul, drept o hierofanie. Aceste hierofanii întemeiate pe emoții religioase sunt forma populară a religiosului, opunând „poporul“ unor specialiști indigeni ai sacralului. Căci producătorii s-au ocupat și ei de aceste forme ale religiosului, pentru a le consolida prin mituri explicative, pentru a organiza rituri și, pur și simplu, pentru a juca un rol în ele. Munca de mitologizare și de sistematizare va putea ajunge, eventual, la tratate în toată regula, al căror model rămâne lucrarea lui Hesiod, *Munci și zile*.

Starca primitivă permite o a treia constatare. Religiosul nu este cantonat într-o sferă distinctă; el se amestecă cu toate activitățile umane și le conferă tuturor, mai mult sau mai puțin, o anumită tonalitate religioasă. Această tendință este în mod special marcată în perioadele de vârf ale vieții colective. O colectivitate primitivă poate să se reunească pentru o ceremonie religioasă închinată divinităților tribului, dar ea poate face acest lucru și înainte de a intra într-un război, ocazie cu care organizează un rit religios. În același fel, marile etape biologice ale vieții umane, care sunt nașterea, pubertatea, căsătoria și procreația, dar și moartea, au fost pretutindeni prilejul unor abordări speciale, dintre care mai ales pubertatea prin riturile de inițiere și moartea prin riturile funerare. Pretutindeni, aceste momente au fost închipuite drept ceea ce sunt, și anume niște treceri de la o stare la alta. Aceste treceri au făcut și obiectul unor elaborări teoretice, în vederea precizării naturii și sensului lor, precum și al unor abordări practice în cadrul unor ceremonii. Aceste elaborări și abordări constituie acte ale unor indivizi și nu concretizări ale gândirii colective. Deoarece acești indivizi sunt și specialiști ai religiosului, nu trebuie să ne mirăm că ei „numinizează“ toate activitățile publice și, prin ricoșeu, pe cele private. Putem considera că totemismul, din care Durkheim făcea „forma elementară a vieții religioase“, ține de această „numinizare“ a unui fenomen nereligios, în cazul de față utilitatea pe care o poate avea, într-o morfologie tribală marcată de dispersie și policentrism (*cf.* capitolul despre „Grupuri și sociabilitate“), propunerea unor embleme sau simboluri animale, vegetale sau

chiar minerale în vederea identificării segmentelor și a marcării relațiilor lor reciproce în cadrul ansamblului. Totemismul este reprezentat mai ales în Australia și în America de Nord; în alte părți, cum ar fi Africa, genealogiile și cultul strămoșilor asigură aceeași funcție de identitate, distincție și comunitate. În ceea ce privește reprezentările legate de totemuri, acestea variază în cadrul aceluiași trib. Astfel: „Populația winebago are patru explicații diferite pentru raporturile dintre om și totemul său: omul se trage din animale; el este un animal care s-a transformat în om când s-a constituit clanul; numele totemic al clanului este al unui animal, deși nu se declară nici o descendență; în sfârșit, omul a moștenit numele său totemic datorită faptului că unul din strămoșii săi imita un animal. Existau, de asemenea, două concepții diferite privind animalul originar al clanului. Conform celei dintâi, era vorba despre un animal adevărat, după cea de-a doua, un spirit generalizat luase forma unui anumit animal în momentul apariției sale pe pământ. Datorită acestei ultime credințe, omul din clanul cerb sau bizon nu omora niciodată acest animal totemic“ (Radin, 1937 [1941], pp. 163–164).

Să luăm ca ipoteză de lucru universalitatea și caracterul spontan al acestei situații primitive și al celor trei trăsături generale. Ipoteza permite înțelegerea, în termeni sociologici, a anumitor probleme ale istoriei religiilor și darea unor răspunsuri, parțial sociologice. Numinizarea generalizată a vieții cotidiene și mai ales a vieții colective, sub presiunea unor factori ce urmează a fi definiți, poate să producă o mișcare mai mult sau mai puțin intensă de denuminizare și de retragere a religiei în sfera sa naturală: vom vedea (pp. 531 și urm.) că, din motive inteligibile, modernitatea este și ea marcată de această concentrare a religiosului asupra lui însuși. Să ne ocupăm acum de celelalte două trăsături. O linie evolutivă logică pare să conducă de la „dumnezeul onorific“ la monoteismul definit în cadrul unei religii circumscrise. Sociologul ar adăuga bucuros că linia a fost urmată din motive principale politice: apariția de regate și imperii ai căror titulari unici aveau nevoie de o ideologie de inspirație religioasă monoteistă. Faptele contrazic această viziune, pentru simplul motiv că această cale a monoteismului a fost urmată, în Orientul Mijlociu, de popoare aflate la limita imperializării — zoroastrism iranian, iudaism și creștinism, islamism —, în timp ce Extremul Orient a „ales“ o direcție complet diferită, aceea a unui fel de cosmism imanentist. Aceste două căi sunt, într-adevăr, latente în concepția vagă asupra unui Mare Orânduitor: el poate fi personalizat până la a-l transforma în Dumnezeu atotputernic; și invers, el poate fi complet depersonalizat și conceput ca un principiu cosmic imanent lucrurilor, precum Ordinea însăși. De la această bifurcație fundamentală, calea cosmistă

s-a scindat în mai multe curente, care au dat naștere raționalismului filozofic și științific ionic, grec și elenistic, speculațiilor metafizice brahmanice sau căutării eliberării budiste sau ritualismului confucianist. La simpla enunțare a acestora, se constată că linia imanentistă și impersonală urmată continuu duce aproape sigur în afara religiei, la metafizică, la știință și la etică. Dimpotrivă, calea monoteistă, identificând „sursa X” cu un Dumnezeu personal, ancorează credințele, emoțiile și practicile în religia propriu-zisă.

Problema sociologică constă în explicarea acestor evoluții diferite, menținând echilibrul între factorii endogeni și factorii exogeni. Se poate susține că un politeism organizat de către erudiți într-un panteon coerent este susceptibil de a se transforma în monoteism sub impulsul unei personalități inspirate sau profetice. Ar fi cazul lui Zarathustra care l-a promovat pe Ahura Mazda la rangul de Zeu și i-a redus pe ceilalți zei ai panteonului iranian la entități — Ordinea/Justiția, Gândirea, Imperiul, Nemurirea... —, care sunt tot atâtea aspecte ale naturii Zeului suprem (Duchesne-Guillemin, 1948, pp. 134–139). Profetul este indispensabil, deoarece, chiar dacă speculația i-a condus pe filozofii greci la conceperea unui Zeu unic, aceasta a rămas doar o speculație pură, fără să se ajungă la o religie. Dar profetul singur nu poate transforma un monoteism în religie universală. Iahve a rămas Zeul etniei iudaice, tot așa cum mulți alți zei au rămas zeii tribului. Condiții necesare pentru ca o religie, dar și o metafizică și o etică să devină universale sunt depășirea morfologiei tribale (cf. cap. II, pp. 97–101) și imperializarea. Imperiul este prima ilustrare a universalului, pentru că el dă supușilor sentimentul că imperiul și *oikumene* se amestecă între ele și că dincolo de aceasta nu mai există decât *terrae incognitae*, fără importanță. Imperiul reunește umanitatea, fapt ce îi permite unei religii să i se adreseze. Să adăugăm faptul că mijloacele de comunicare extinse și orânduie de imperiu facilitează difuzarea, așa cum o dovedesc simbolic călătoriile Sfântului Paul în Imperiul Roman. Astfel, imperiul nu are o influență reperabilă asupra apariției monoteismului, dar pare indispensabil pentru succesul acestuia.

Un alt factor exogen hotărâtor este prezența sau absența unui cler. În cetățile grecești, există funcții și roluri religioase, dar nu există preoți profesioniști sau un cler organizat într-o ierarhie, cu excepția marilor sanctuare panelenice, cum ar fi cel de la Delfi sau Delos. Riturile sunt oficiate fie de persoane particulare, pentru religia domestică, fie de magistrați pentru cultul public. Această absență — care este generală în morfologia cetăților — este legată în Grecia de cvasiabsența oricărei speculații teologice, abandonată fanteziei poezilor, cât și de tendința spre raționalism a elitelor cultivate. Totuși, absența clerului nu este în mod cert o condiție suficientă pentru apariția științei, căci nici în China nu există cler, iar această absență

s-a tradus printr-o orientare complet diferită, și anume prin ritualism. Ar dura prea mult să urmărim apariția ritualismului chinez, pornind de la datele preistorice prelucrate sub dinastiile Song și Zhu din China occidentală (secolele al XVI-lea – al VIII-lea î.C.) (Vandermeersch, 1977 și mai ales 1980) și să îl studiem în formularea sa clasică atribuită lui Confucius. Ideea centrală este aceea a ritualului *li*, ca o formă înscrisă în ordinea lucrurilor și pe care trebuie să se modeleze orice activitate, cu riscul de a devia de la ordinea universală, naturală și umană și de a provoca dezordinea. Chiar și împăratul este o piesă din acest dispozitiv, nu pentru că el se găsește acolo *pentru* a asigura ordinea, ci pentru că el face parte din ordine. Și el o asigură, rămânând perfect fidel exigențelor funcției sale. În imperiul perfect, suveranul și aparatul puterii nu au nimic de făcut pentru că, fiecare asigurând în mod spontan funcțiile sale, totul funcționează armonios, fidel naturii sale. Această doctrină — deopotrivă și indistinct religie, etică, ideologie și filozofie — a fost dezvoltată și precizată de un grup social particular, învățații. Acești literați aveau ascendențe princiară și își pierduseră poziția de-a lungul numeroaselor războaie care marcase între secolele al VIII-lea și al III-lea mersul Chinei spre unitatea politică. Acești indivizi, lipsiți de ocupație, dar apti pentru funcțiile politice prin originea lor, se puneau în slujba principilor. Este normal ca ei să fi orientat date vechi în sensul unei doctrine adaptate gestionării unui imperiu autocratic, destul de temperat pentru a putea ocupa în cadrul lui un loc rentabil și întotdeauna sigur.

Primul nivel al moștenirii religioase primitive a fost preluat de sufletele religioase, erudiți, intelectuali, elite în general. Al doilea nivel, cel al zeilor și al spiritelor, a fost pretutindeni rezervat poporului. Moștenirea primitivă a fost uneori păstrată ca atare, alături de o religie universală, ca în satele laoțiene unde, alături de religiozitatea budistă foarte dezvoltată, s-a menținut cultul Spiritului Pământului, fără ca cineva să vadă în acest lucru nici cea mai mică contradicție (Condominas, 1968). Există chiar un caz în care moștenirea a fost transformată în religie oficială de către o putere politică lipsită de ideologie, religia japoneză Shinto. Un alt exemplu este China, unde ritualismul confucianist aparține literaților. Poporul și-a păstrat cultele familiale ale strămoșilor și pe cele colective ale spiritelor diverselor locuri, începând cu cele ale satului. De-a lungul secolelor, daoismul, apoi budismul au injectat în această religie populară elemente noi. De fapt, religia populară era practică și de o bună parte a elitelor. În ceea ce privește temperamentele religioase, acestea și-au găsit întotdeauna hrana în daoism sau budism, sau în budismul daoizat care este Ch'an (Zen în japoneză). În India, speculațiile brahmanice au fost dublate de religiozitatea bhakti hinduistă, tot așa cum austeritatea budismului originar a fost atenuată și umanizată

în devoțiunea față de Buddha și de acci Bodhisattva divinizați. Monoteismele nu au scăpat religiei populare, dar aceasta a trebuit să se adapteze unei religii dominante sprijinite de puterea seculară. În creștinism, ca și în islamism, culturile locale ale sfinților au proliferat și au permis naturalizarea a numeroși zei, spirite, locuri, obiecte „păgâne”. Numai iudaismul face excepție de la acest sincretism, nu datorită unui monoteism mai rigid — islamismul nu este cu nimic mai prejos pe acest teren —, ci mai curând faptului că a rămas o religie „etnică” și, chiar mai mult, că aparține unui popor cu un loc aparte în societățile în care s-a instalat. Chiar și în Palestina, Biblia aduce dovada că monoteismul clericilor nu a împiedicat înflorirea „idolatriilor” și a „superstițiilor”.

Producțiile sociale ale religiei

Am dori să examinăm câteva consecințe directe ale religiei, nu asupra altor sfere de activitate, ci răsfrânte într-un fel asupra ei înseși. Altfel spus: prin ce fenomene vizibile se traduce faptul că oamenii au activități religioase? Această întrebare nu poate fi abordată decât după ce a fost introdusă distincția, propusă mai sus, dintre activitățile sociale nereligioase, în funcție de natura lor, dar însoțite de elemente religioase datorate răspândirii religiozității, și activitățile specific religioase. Serbările primitive sau jocurile panelenice, unde sunt exaltate identitatea și unitatea unei etnii sau ale unei civilizații, nu sunt mai religioase prin origine și intenție, dacă nu și prin expresie, decât celebrarea zilei de 14 iulie în Franța. Dimpotrivă, misterele de la Eleusis sau rugăciunile zilnice ale musulmanului sunt fenomene religioase în esență nesusceptibile de denuminizare și de reducere la condiția profană.

Întrebarea odată precizată, răspunsurile nu vin de la sine. A începe prin ipostazierea religiei sau a unei religii și a considera fenomenele religioase ca producții ale acestei ipostazieri ar însemna să comitem o greșeală față de epistemologie și metodă. Și aici, acționismul trebuie să își impună disciplina, afirmând că producțiile sociale ale religiei sunt, de fapt, produsele activităților religioase ale actorilor religioși. Or, noi am distins trei categorii de actori: producătorii, gestionarii și credincioșii. Urmărirea sistematică a răspunsurilor la întrebarea pusă ar trebui să ne conducă la examinarea producțiilor respective ale acestor trei categorii, și nu în mod abstract, ci într-un context istoric dat: Cristos în Palestina aflată sub dominația romană, într-un iudaism sfâșiat între tendințele legaliste ale fariseilor și tendințele mistice ale esenienilor; sau Buddha într-o Indie de Nord frământată de substituția unor mici regate autocrate, morfologiei tribale unde se dezvoltase

vedismul; și așa mai departe. Dar vom aborda numai câteva din nenumăratele teme ce se oferă studiului în cadrul astfel definit.

Sodalitatea religioasă

Activitatea religioasă produce în mod spontan grupuri, când nu se exercită direct în grupurile definite de morfologie (cf. „Grupurile și sociabilitatea”, p. 68). În morfologia tribală (*ibid.*, pp. 97–101), comunitatea religioasă se identifică cu fiecare nivel al segmentării, de la familia lărgită până la gruparea în triburi. Este posibil ca vestigiile cele mai vechi ale religiozității, peșterile pictate în epoca magdaleniană, să fie sanctuare tribale sau intertribale. În cetățile grecești regăsim de asemenea culte familiale, culte locale ale satelor sau demelor, culte ale polisului și culte panelenice.

Odată cu apariția religiilor universale în regate și imperii, situația se complică. Pe de o parte, situația anterioară se prelungește, și activitățile religioase se exercită în cadrul unor grupuri definite independent de ele. În acest sens, imperiul chinez, în întregul său, poate fi conceput ca o biserică gigantică al cărei slujitor suprem ar fi împăratul; această biserică se subdivide, în funcție de cadrele administrative, în templele locale confucianiste cu vicarii împăratului, adică funcționarii. Alături de acest cult oficial — exasperant de steril în emoții religioase pentru sufletele sensibile la numinos — se află cultul, jumătate public jumătate privat, al strămoșilor, practicat de elite, precum și cultul spiritului pământului întreținut de săteni la nivelul satului. Același lucru se petrece, *mutatis mutandis*, și în Europa creștină, unde comunitățile religioase se suprapun peste grupuri profane, culturale, politice și economice: creștinătate/aric culturală europeană; Biserica din Franța sau Anglia/regate; oraș/episcopie; cartier/parohie; sat/parohie; corporație/confrerie etc.

Toate aceste grupuri, preformate prin finalități nereligioase, pun problema calității practicilor religioase care se desfășoară la nivelul lor. Riscul unei folosiri a religiei în scopuri nereligioase este mare. Între o religie a polisului și o ideologie oarecare menită să îi unifice pe cetățeni într-un grup sudat, pregătit pentru riscurile războiului, diferența este minimă și probabil nulă pentru cei implicați. Genul de emoții trezite de procesiunile panatenece în inima cetățenilor Atenei nu părea să fie foarte diferit de cele însoțite de defilările militare din Piața Roșie, chiar dacă presupunem existența unor diferențe estetice. Or, o religie universală, produsă de un profet cuprins de un val numinos profund, nu este o ideologie destinată unei uzanțe sociale. Mesajul său este un mesaj de mântuire, el urmărește să propună tuturor oamenilor, adică Omului din fiecare om, și nu oamenilor ca membri ai grupurilor sociale, răspunsuri satisfăcătoare la întrebările născute din

deficiențele care pun temelia convertirii la religioși, dacă nu chiar a religiozității. Marile religii se adresează acestei fracțiuni a populației, probabil foarte minoritară, ca tot ce este mișcat de o pasiune durabilă și exigentă, pentru care religia este o necesitate irezistibilă, așa cum este curiozitatea pentru alții. Acești oameni nu pot să se mulțumească cu practici religioase oferite în cadrul grupurilor profane. Ei au nevoie de o sodalitate proprie.

Această problemă, de tehnică religioasă într-un anumit fel, nu cunoaște decât două soluții generale, care au fost pretutindeni găsite, mai devreme sau mai târziu. Prima este aceea a misticii, a ascetismului și a monahismului. Cea de-a doua este aceea a comunității reunite, la modul fizic, de o credință comună și pentru întreținerea flăcării acesteia, independent de celelalte apartenențe sociale ale membrilor săi. Cele două soluții sunt două teme, ale căror variațiuni au fost sporite de religiile, civilizațiile și politile istorice. Budismul originar se adresa unor eremiți, apoi, foarte repede, unor cenobiți. Mănăstirea a rămas până astăzi centrul sodalității și al religiozității budiste. Dar, cu timpul, mănăstirile au devenit nuclee de coagulare a comunităților de credincioși. În extrema opusă, islamul originar s-a întemeiat pe ideea de comunitate globală reunind toți credincioșii, indiferent cât de îndepărtate în spațiu ar fi fost legăturile care îi uneau: el a încercat să fuzioneze comunitatea credincioșilor și aria de extindere a puterii musulmane. Cu timpul, cele două soluții au dat naștere sufismului și confreriilor *zauia*. Într-un studiu care a făcut epocă, Ernst Troeltsch (1912) a studiat sodalitatea religioasă a creștinismului și consecințele sale asupra creștinismului, pe de o parte, și asupra societăților creștine, pe de alta. El a arătat că mesajul originar al Evangheliilor nu preciza forma pe care trebuia să o ia comunitatea creștină. Cristos se adresa direct fiecăruia și propunea fiecăruia o convertire personală la noua credință. Foarte repede, de la primele evoluții ale creștinismului, au apărut trei tipuri de grupări. Tipul „mistic“ corespunde primei noastre soluții generale, „secta“, celei de-a doua. Cel de-al treilea, „Biserica“, este o originalitate a creștinismului. Biserica este un organism integrat și ierarhizat care, întemeindu-se pe învățămintele Mântuirii, își propune să răspândească mesajul la nivelul întregii populații și să-i îndemne pe toți la această mântuire. Logica Bisericii este de a se suprapune Imperiului, în cazul de față Imperiului Roman, a cărui organizare o preia în mod fidel. Se poate spune că acest al treilea tip este un accident al istoriei. El a avut cele mai mari consecințe, mai ales în domeniul politic, deoarece suprapunerea Bisericii cu Imperiul pune inevitabil problema celor două Cetăți, a raporturilor lor și a puterilor, temporală și spirituală (a se vedea mai jos pp. 531–532).

Riturile

Activitatea religioasă se traduce prin acte, separate sau înlănțuite, realizate individual, prin izolare sau în grup, acte prin care actorul religios caută să intre în contact cu numinosul, pentru a-l influența, pentru a se deschide sau pentru a-și exprima recunoștința. Diversitatea riturilor este infinită, dar ele pot fi cu ușurință clasificate în trei mari categorii: sacrificiul, rugăciunea și pelerinajul.

Pelerinajul este o consecință directă a hierofaniei care conferă anumitor locuri o încărcătură numinoasă, destul de puternică pentru ca credincioșii să pomească într-acolo. Pelerinajul exista deja în societățile primitive, dar în cazul religiilor universale el mobilizează mulțimile pe distanțe imense mai puțin datorită universalității lor, cât pentru faptul că ele se răspândesc pe arii culturale și în imperii gigantice. Consecințele extrareligioase ale pelerinajelor sunt nenumărate, chiar și politice, căci cruciadele pot fi interpretate ca pelerinaje înarmate (un studiu general, de natură compilatorie, privind pelerinajele îi aparține lui Roussel (1954; a se vedea de asemenea *Sources orientales*, 1959, vol. III).

Rugăciunea nu se exprimă numai prin cuvinte sau formule, ea poate îmbrăca și forma exterioară a unor mișcări ritmice și a dansurilor sau poate fi însoțită de poziții ale corpului propice nașterii spontane de imagini, gânduri neformulate, visări. Rugăciunea nu presupune credința într-un Dumnezeu personal, nici măcar în zei sau spirite. Yoghinul sau înțeleptul daoist aflat în meditație se roagă fără să se adreseze unui principiu transcendent anume. Punctul lor comun este de a se plasa, prin gesturi, atitudini sau, mai general, printr-o mobilizare orientată a energiei psihice, într-o stare propice contactului cu numinosul, indiferent de concepția pe care și-o face cel care se roagă despre acesta. Deoarece mobilizarea este un mijloc, mijlocul poate fi detașat de scopul său și descompus în formule sau în gesturi mecanice, cum ar fi morișca de rugăciuni sau înșirarea mecanică a mătâniilor (pentru rugăciune se va consulta studiul neterminat al lui Mauss, 1909).

Pentru a schița analiza *sacrificiului*, se poate folosi studiul lui Hubert–Mauss (1899). Acesta se bazează pe exemple vedice–brahmanice (Lévi, 1898) și biblice, deosebit de bine documentate. Sacrificiul formează un sistem alcătuit din trei elemente distincte. Există o consacrare, prin care un „obiect trece din domeniul comun în domeniul religios“ (p. 200). Cel ce aduce sacrificiul este „subiectul care culege beneficiile sacrificiului sau asupra căruia se răsfrâng efectele“ (p. 201). Prin sacrificiu, el a „dobândit un caracter religios pe care nu îl avea sau s-a debarasat de un caracter defavorabil de care era marcat; s-a înălțat la o stare de grație sau a ieșit dintr-o stare de păcat“ (p. 201). El poate fi un individ sau o colectivitate — familie,

clan, trib, nație, societate secretă. Dacă este vorba despre o colectivitate, ea poate face sacrificiul în corpore sau prin intermediul unuia din membrii săi, capul familiei pentru familie sau magistratul pentru cetate. Al treilea element este format din obiectele „iluminate“ de efectul consacării și care îl interesează pe cel ce aduce sacrificiul; poate fi vorba de un câmp, o casă, un legământ... Sacrificiul „produce [astfel] un dublu efect, unul asupra obiectului pentru care este adus și asupra căruia vrea să acționeze, celălalt asupra persoanei morale care dorește și provoacă acest efect“ (p. 202). Sacrificiul trebuie distins de ofrandă, care este mai curând o rugăciune, în general de mulțumire, căci în sacrificiu, ofranda, oricât de modestă ar fi, este întotdeauna distrusă, total sau parțial. În general, „sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei spirituale care îl îndeplinește sau a anumitor obiecte de care aceasta este interesată“ (p. 205). Pe acest nucleu general comun se dezvoltă o foarte mare diversitate, fără a fi posibil sau util să propunem o tipologie coerentă. Totuși, se va observa că frecvent este operată o distincție între acela care aduce sacrificiul și acela care îl săvârșește. Când este cazul, aceștia din urmă devin specialiști, fapt ce nu rămâne fără consecințe asupra anumitor evoluții, mai ales în brahmanism.

Sacrificiul astfel definit se conformează unei scheme precise, bine explicată în sacrificiul animal vedic. El începe cu rituri destinate să confere gradul religios necesar ceremoniei, celui care aduce sacrificiul, celui ce le săvârșește, locului, instrumentelor, victimei. Aceasta devine astfel sacră, dar atâta timp cât rămâne în viață „principiul divin pe care îl conține este încă prins în corpul ei și fixat prin acea ultimă legătură de lumea lucrurilor profane. Moartea o va elibera de aceasta, consacrară devenind astfel definitivă și irevocabilă“ (p. 233). Prin ardere, spiritul victimei trece în lumea zeilor, dar resturile sale fizice subzistă, de acum sacre și ele. Acestea pot deci servi „la dezvoltarea efectelor utile ale sacrificiului“ (p. 237), fiind atribuite lumii sacre, printr-un holocaust sau lumii profane într-o agapă, sau împărțite între cele două. Sacrificiul ia sfârșit prin rituri de ieșire, ce trebuie să permită celor care au participat la el să reintre lin în lumea profană, ștergând la nevoie greșelile ce au fost eventual comise (asupra acestui ultim punct, a se vedea frumosul studiu al lui Malamoud, în Biarreau și Malamoud, 1976).

Sacrificiul are drept funcție înlesnirea comunicării între lumea profană și lumea sacră, prin intermediul unei victime. Dar de ce să fie ea distrusă? Deoarece contactul cu sacrul este atât de intens încât el riscă să îi transforme pe profanii care trebuie să acționeze într-o lume profană; aceia care au intrat în cercul sacru trebuie să poată ieși din el: „Grație (intermediarului-victimă)

cele două lumi aflate față în față pot să se întrepătrundă, rămânând în același timp distincte“ (p. 304). Dar sacrificiul nu este gratuit, de la el se așteaptă ceva, chiar dacă este o obligație: „Este un act util și este o obligație. Dezinteresul se amestecă cu interesul. Iată de ce el a fost atât de des conceput sub forma unui contract. În fond, poate nu există nici un sacrificiu care să nu aibă un aspect contractual. Cele două părți prezente fac schimb de servicii și fiecare are un avantaj. Căci și zeii au nevoie de profani“ (p. 305).

Credințele

Doar experiențele mistice cele mai pure par a fi goale de orice conținut cognitiv. Contactul fugitiv cu absolutul este pur și simplu inexprimabil. De aceea nici misticii nu vorbesc despre el: sau tac, sau folosesc mijloacele poeziei pentru a sugera natura experienței trăite. Misticii sunt rari. Oamenii obișnuiți au nevoie de un minim de credințe, dacă nu toți la fel de urgent, cel puțin aceia a căror curiozitate este destul de vie pentru ca tot ceea ce îi vizează să constituie o problemă. Există probleme teoretice și altele practice. Întrebarea de ce soarele răsare și apune nu este de aceeași natură cu încercarea de a vâna. Pentru fiecare categorie de probleme, omul dispune în general de două strategii ce vizează găsirea de soluții. În domeniul practic, el se poate folosi fie de tehnică, ce mobilizează materia și forțele în slujba unui plan conceput în vederea atingerii unui obiectiv precis, fie de magie, ce poate primi exact aceeași definiție, dar care, în ochii unui observator exterior dotat cu mijloace tehnice superioare, apare ca o amăgire. În domeniul teoretic, omul dispune de imaginație sau de demersul rațional întemeiat pe combinația dintre teoriile ipotetico-deductive — ce pot fi obținute prin imaginație — și experimentările controlabile de către altcineva. Nu este deloc necesar să se inventeze, după modelul lui Lévy-Bruhl, un stadiu „prelogic“ al activității umane, în care imaginația și magia ar fi domnit cu regulile lor proprii de funcționare, înainte ca epoca gândirii raționale să fi început. Totul arată că înțelegerea umană este una singură, iar magia, ca și imaginația, urmează reguli logice în propriul lor cadru de referință.

Se poate afirma că imaginația și știința sunt antagoniste, așa cum sunt tehnica și magia, în sensul că ele nu pot ocupa simultan același loc în cadrul unei probleme anume, sau cel puțin nu în mod continuu. De asemenea, se poate admite că știința și tehnica sunt superioare, fiind mai eficiente, în sensul că ele rezolvă mai bine problemele puse. Din aceste două postulate se poate deduce o teoremă și corolarul ei:

- imaginația și magia ocupă tot terenul lăsat liber de știință și tehnică;
- orice progres al științei și al tehnicii produce un recul al imaginației și magiei, în problema considerată și pentru persoanele implicate.

În domeniul practic, tehnica nu a fost niciodată redusă la un statut pur virtual, pentru că umanitatea, ca specie vic și animală, a trebuit și putut întotdeauna să își rezolve rațional problemele elementare de supraviețuire. Dimpotrivă, în domeniul teoretic, se poate concepe — și imagina! — o situație a umanității în care cunoașterea a fost în întregime obținută prin imaginație. Deoarece imaginația transcrie soluțiile avansate în termeni de mituri, putem vorbi, împreună cu Maurice Leenhardt, de gândire mitică, pe care să o opunem gândirii științifice.

Acest ocol era indispensabil înțelegerii exacte a statutului credinței religioase. În societățile în care domnește gândirea mitică, se înțelege de la sine că și credințele sunt transcrise în limbaj mitic și mitologic, astfel încât miticul și religiosul sunt dificil de diferențiat, presupunând că ar fi util și legitim să încercăm acest lucru. Mitologia greacă trebuie luată ca atare dacă dorim să surprindem religiozitatea poporului grec. Dar unii greci nu s-au mai mulțumit cu transcrierea mitică și au început să raționalizeze mitologia, adică să o dezgolească de povestiri și imagini pentru a încerca să îi evidențieze nucleele raționale. Dacă imaginația are efectiv imaginea drept mod de existență, ea nu este numai imagine, ci se bazează și pe niveluri de realitate mai profunde și mai abstracte. Este foarte posibil ca, pornind de la Zeus homeric, să discernem în el Tatăl, apoi Cerul, apoi Natura și Cosmosul. Dar — și acest aspect este hotărâtor — raționalizarea miticului nu duce în mod spontan la științific, este nevoie de un salt calitativ ce presupune o convertire intelectuală. Miticul raționalizat, adică redus la schemele sale fondatoare, nu este științificul, ci dogmaticul, dacă trebuie să i se găsească un nume.

Toate societățile care au cunoscut stratificarea socială și care au acumulat destui oameni și resurse pentru ca o minoritate consistentă să își poată consacra timpul liber speculației raționale, toate aceste societăți au trăit transformarea miticului în dogmatic. Această situație apare foarte devreme în morfologiile umane, încă din perioada tribului în tranziție spre confederații tribale. De asemenea, vom regăsi aproape peste tot elaborări dogmatice foarte rafinate, în afara sferelor de influență a marilor civilizații. Dar numai religiile universale au reușit să confere dogmelor o încălecată numinoasă suficient de puternică pentru ca aceste credințe propuse să poată stârni emoții și mobiliza inimile. Am văzut că în Grecia stadiul dogmatic nu a dus la o renuminizare, deși cultul lui Dionysos — așa cum a fost el reprezentat în *Bacantele* lui Euripide, de exemplu — nu a fost departe de aceasta. Dar a lipsit un profet.

Natura dogmelor centrale ale religiilor universale poate fi înțeleasă. Aceste dogme sunt deopotrivă raționale, fiind coerente și plauzibile;

neștiințifice, sustrăgându-se oricărei verificări experimentale; și mitologizabile, putând fi reperate retrospectiv în anumite mitologii, autohtone sau nu, sau retranscrise în mituri, fabule, legende la îndemâna oamenilor simpli. Aceste afirmații pot fi ușor verificate cu probe. Nenumărate sunt miturile ce povestesc despre originile suferinței omenești. Buddha a transformat în mesaj religios cele Patru Adevăruri Nobile: universalitatea suferinței, dorința ca origine a suferinței, stingerea dorinței ca încetare a suferinței, precum și calea ce duce la această extincție. El a înscris aceste adevăruri în concepția indiană — foarte răspândită și în altă parte — a transmigrării sufletelor și a „karme“, a determinării calității reîncarnării prin suma algebrică a acțiunilor bune și rele. Aceste dogme sunt raționale în sensul indicat, dar nu sunt verificabile după protocoalele științifice. În sfârșit, vasta literatură dedicată vieții lui Buddha — jataka — este o afabulație ulterioară experienței sale mistice.

Regulile de viață

Toate religiile, în stadiul lor mitic sau dogmatic, propun reguli de viață sub formă de obligații și interdicții. În stadiul mitic este dificil sau imposibil să se facă distincția între regulile ce rezultă dintr-o prescripție religioasă și cele de origini variate care au dus la elaborarea ulterioară a unei prescripții religioase. Este mai bine să ne mărginim la religiile universale. Sociologul este interesat de două tipuri de probleme. Unele sunt punctuale și se referă la consecințele directe ale unei anumite prescripții religioase asupra unui anumit aspect al unei societăți. Dacă, de exemplu, iudaismul și islamul proscriu consumul de carne de porc, rezultă că în comunitățile evreiești și musulmane porcul este absent. Din moment ce, în virtutea unei dogme centrale a creștinismului, vinul este indispensabil celebrării slujbei, vița este cultivată în țările creștine; în funcție de tehnica și economia transporturilor, cultura viței va fi mai mult sau mai puțin concentrată în locurile cele mai favorabile sau dispersată până în zone puțin probabile, cum ar fi Irlanda și Scandinavia. Din acest exemplu banal și simplu se observă dificultatea izolării cu precizie a consecințelor sociale ale preceptelor religioase. Acestea din urmă interferează, în general, cu factori nereligioși și independenți. Nu se poate afirma direct că misionarii europeni au introdus cultura viței în China pentru necesități ale cultului. Trebuie precizat: într-o epocă în care ar fi revenit prea scump să se asigure aprovizionarea regulată din podgoriile europene. Dacă se ține seama de această rezervă, se poate demonstra cu documente că nu există nici un singur domeniu al vieții sociale care să nu fi fost mai mult sau mai puțin decisiv afectat de religie (o compilație comodă pe această temă se regăsește la Deffontaines, 1948).

Un alt punct de vedere și o altă categorie de probleme sunt mult mai dificil de abordat. Este vorba de stabilirea unor relații cauzale între anumite dogme religioase și un anumit domeniu al activităților umane, considerând tipurile umane produse de dogme ca locuri strategice ale conexiunii cauzale. Avem aici o aplicație foarte delicată, dar foarte legitimă a punctului de vedere acționist. Actorii X produc rezultatele Y, direct sau prin agregare, pentru că sunt modelați de dogmele religioase A, B, C ... N. Într-un paragraf ulterior (pp. 526 și urm.) vom întâlni aplicarea cea mai celebră a acestei problematice, și anume analizele lui Max Weber asupra incidentelor economice ale religiilor mântuirii. Înțelegem de pe acum obstacolele ce pândesc un astfel de demers. Acțiunile X, pentru a da rezultatele Y, trebuie să se refracte printr-un mediu Z, ce nu are legătură reperabilă cu dogmele A, B, ..., N. Exemplu: presupunând că a avut o incidență favorabilă asupra dezvoltării capitalismului în secolul al XVI-lea, calvinismul a avut deci o legătură și cu descoperirea Americii, cu minele de argint din Potosi, cu importul masiv de monede de argint în Europa, prin Spania, și cu creșterea generală a prețurilor ce a rezultat. O a doua dificultate a demersului constă în modelarea propriu-zisă a actorilor X prin dogme. Oamenii sunt ființe complicate, având deopotrivă instincte și pasiuni și fiind susceptibili de a le controla, astfel încât să reorienteze energia pe care acestea o dezvoltă în slujba scopurilor. În ce măsură o religie acționează, prin intermediul educației, asupra economiei psihice profunde și în ce măsură produce tipuri umane dominante într-o societate anume? Efectele sunt date imediate ale percepției turistice. Théophile Gautier, care era un observator fin și pătrunzător, a notat următoarele cu ocazia unei treceri prin Geneva în 1852:

Chiar și femeile cu aer francez folosesc o ținută americană sau germană mai ușor de înțeles decât de descris și care vine din religia lor. O protestantă nu se așază și nu merge ca o catolică, iar stofa face pe ea alte pliuri. Nici frumusețea nu este aceeași; ea are o privire specială, pătrunzătoare, dar reținută, ca aceea a unui preot, un zâmbet riguros, o dulceață căutată a fizionomiei, o modestie vicelană, ceva ce face să simți pedagoaga sau fiica de ministru (1852 [1985], p. 32).

Notații analoge se pot face în țările budiste, confucianiste sau musulmane. Ele nu sunt niciodată destul de convingătoare, pentru că niciodată nu este posibil să aplici o înlănțuire lineară a cauzelor și efectelor ca aceasta: islamul afirmă atotputernicia lui Alah, deci tot ceea ce se întâmplă este efectul voinței sale actualizate din veșii vecilor, deci musulmanii sunt fataliști, deci ei au un temperament pasiv, deci nu sunt buni capitaliști. A doua verigă este îndoielnică conform teologiei și literei Coranului. Oricum, lanțul trebuie întrerupt la a treia verigă, unde cuvântul „fatalist“

este ambiguu. Se poate crede în fatalitate ca într-o dogmă sau chiar ca într-o idee rațională — este fatal ca orice om să sfârșească prin a muri. De aici nu rezultă că devenim fataliști, în sensul abținerii de la orice activitate considerată ineficientă sau inutilă. O reacție de hiperactivitate este la fel de logică, lăsând deoparte fatalitatea, deoarece se consideră că activitatea umană este instrumentul actualizării necesității. Nu este o întâmplare dacă marii oameni de acțiune, ca Napoleon, sunt adesea fataliști.

Accastă absență de congruență între învățămintele unei religii și personalitatea actorilor sociali care aderă la ea autorizează abordarea problemei printr-o optică diferită și formularea unor întrebări legate de fenomenele sociale ce ar putea rezulta din conștientizarea de către cei interesați a decalajului dintre credințele lor și felul lor de a fi și a acționa. Din motive a căror dezvoltare nu își are locul aici, decalajul dintre idealul religios și practicarea sa este cel mai mare în spațiul creștin. Acesta a fost perfect definit de un chinez, ale cărui cuvinte au fost reproduse de André Gide (1924):

Am văzut peste tot (spunea el) moravuri, instituții create conform credințelor: cu excepția popoarelor creștine. Faptul că religia ce spune oamenilor: „Ce vă neliniștește?“, îi învață să nu posedă nimic pe pământ, să se ajute unii pe alții, să se iubească unii pe alții și să întindă obrazul drept celui care i-a lovit pe obrazul stâng... a format popoarele cele mai neliniștite, cele mai bogate, cele mai viclene, cele mai agitate, domnie neîncetat să crească și să se mărească, în sfârșit, acele popoare a căror onoare este peste măsură de susceptibilă și se opune cel mai mult iertării și absolvirii de păcate: toate acestea, el nu putea să le înțeleagă (pp. 27–30).

Diagnosticul este foarte exact. Pentru a-l înțelege, cel puțin parțial, ar trebui să facem apel la structura sistemului transpolitic european, la structura socială aristocratică, la statutul proprietății etc. Consecințele decalajului au fost nenumărate și, pentru a-l reduce, ele pot fi regrupate în trei strategii principale. O strategie a constat în suprimarea decalajului, fie fugind departe de lume, în mănăstiri, fie concepând, la sfârșitul vieții, o retragere propice meditației, fie impunând o separare cvasischizofrenică între sfera sacrului și sfera profanului. Această din urmă soluție a putut contribui la laicizarea lumii europene și dezvoltarea gândirii raționale științifice, prin cantonarea profanului într-o sferă etanșă autosuficientă. A doua strategie a fost strategia unei reforme a Bisericii mai întâi, și apoi a lumii prin Biserică, iar dacă reforma eșuează, o strategie de revoluție. Din secolul al XI-lea, nu a trecut nici un secol fără ca o eriză profundă să nu fi scuturat creștinătatea. Criza este probabil trăsătura cea mai caracteristică a civilizației și istoriei europene. Cea de-a treia strategie a fost cea consacrată operelor de binefacere în vederea ispășirii păcatelor. Ea a acoperit Europa cu catedrale, biserici, capele, spitale, ospicii, hanuri, a finanțat lucrările de interes comun, bursele

pentru studenții săraci, a favorizat redistribuirile în beneficiul sărmanilor. Fundațiile de astăzi și asociațiile de caritate internaționale sunt versiuni laicizate ale aceleiași strategii într-un context democratic.

Influențele religiosului asupra nonreligiosului

Se poate arăta că religia — în stare difuză în lumea primitivă și religiozitatea populară sau specializată în religiile universale — are influențe reperabile și inteligibile în toate tipurile de activități umane, asupra alimentației, organizării spațiului, demografiei, esteticului, moravurilor... Din acestea se vor reține numai două, deoarece ele prezintă un interes deosebit pentru sociologia istorică: politicul și economicul.

Religia și politica

Raporturile religiosului cu politicul pot fi studiate în regimurile hierocratice ce se instalează aproape pretutindeni pe măsură ce morfologia tribală cedează locul unor confederații tribale, regatului și imperiului. Într-un regim hierocratic, titularul puterii se prezintă ca vicar al unui principiu transcendent, trimis pe pământ și însărcinat să asigure o ordine generală, în stare să garanteze poporului sau popoarelor sale prosperitatea și securitatea. În acest caz, religia joacă un rol pasiv, căci politicul este cel care o solicită să îi ofere elemente indispensabile definirii sale. Aceste elemente sunt de natură ideologică sau, mai bine spus, politicul parazitează într-un sens ideologic elementele religioase. Chiar și în islam, unde politicul și religiosul par a se topi în proslăvirea califatului, regim perfect hierocratic, pot fi apărute ca ortodoxe unele dezvoltări democratice pe baza noțiunii atât de fundamentale de comunitate-*umma*. Partizanii acestei poziții pot susține că regimurile hierocratice — introduse în țările musulmane din motive independente de Islam, dar legate, de pildă, de moștenirile Imperiilor roman, bizantin, mesopotamian, iranian... — au deturmat ideologic, în avantajul lor, un mesaj religios a cărui transcriere politică ar fi trebuit să fie mai curând de inspirație democratică.

De asemenea, am putea examina unele episoade în care religia este mai puțin pasivă în fața politicului, în care îl constrânge pe acesta să se definească prin raportare la ea, ba chiar îl înlocuiește. Este vorba despre mesianisme și milenarisme, care se numără cu miile în perioada istorică acoperită de documente și, probabil, într-un număr și mai mare în lungile tranziții de la trib la imperiu (Mühlmann, 1961). Cel mai bun exemplu de profetism transformat și într-o aventură politică este Islamul care, născut

fiind într-un minuscul univers tribal arab, a cucerit la credința sa, în câteva decenii, imense teritorii, depășind cuceririle romane și pe cele ale lui Alexandru (McGraw Donner, 1981). Chiar dacă este adevărat că expansiunea islamică a profitat de o conjunctură favorabilă provocată de dispariția Imperiului Roman de Apus, latin, și de o fază de slăbiciune a Imperiilor bizantin și sasanid, ca și de faptul că civilizația greco-romană fiind aproape în exclusivitate urbană, populația rurală oprimată și exploatată putea fi mai ușor atrasă la noua credință, toate acestea nu ne împiedică să fim în continuare uimiți de caracterul inopinat, amplu și profund al răspândirii sale.

Să ne oprim mai mult asupra unei probleme mai dificile, și anume contribuțiile posibile ale creștinismului la democratizarea din urmă a regimurilor politice europene. Ele pot fi împărțite în două mari categorii. Contribuțiile de doctrină sunt cele mai puțin importante. Este îndoielnic faptul că mesajul creștin este mai individualist decât altele (Dumont, 1983) sau, dacă este, trebuie să recunoaștem că el nu se actualizează decât din secolele al XIV-lea și al XV-lea, când factorii economici, morfologici și în special politici de amploare încep să acționeze asupra societăților europene. Un alt element de doctrină pare însă mai decisiv. Mesajul creștin este mesajul cel mai exclusiv religios cu putință. În Evanghелиi nu găsim nimic care să aibă legătură cu cosmologia, moravurile, dreptul, politicul, totul este concentrat asupra a ceea ce am putea numi o mistică a dragostei între Creator și creaturile sale ca realitate și între creaturi ca program. Pot fi reperate astfel două consecințe politice. Într-o politică creștină cu regim monarhic, suveranul nu poate scăpa de condiția umană, fapt ce interzice regalitatea magică sau divină. În consecință, creștinii nu se simt legați de nici o dinastie, și cu atât mai puțin de un monarh anume, ei susțin o anumită ordine politică, considerată cea mai în măsură să ofere condițiile favorabile practicilor ce duc la mântuire. Supunerea creștinului în fața unui guvernant nu poate fi absolută. Regele și împăratul răspund de condițiile profane ale mântuirii, ei sunt delegați ai poporului creștin de care sunt legați printr-un contract. Un contract poate fi rupt unilateral, de una din cele două părți. Poporul poate să nu se supună. Dar regele poate să trișeze și să treacă la tiranic: dreptul la rezistență a fost recunoscut de Biserică. A doua consecință este și mai importantă. Deoarece creștinismul nu încheie nici o alianță naturală cu vreun regim politic și se concentrează exclusiv asupra religiosului pur, el nu opune nici un obstacol de principiu democratizării, care găsește în privatizarea religiei (a se vedea mai jos, pp. 531 și urm.) o ipoteză și o consecință. Că Biserica a avut și are întotdeauna probleme de adaptare la modernitatea democratică este un lucru sigur. Biserica este un organism conceput în și pentru Imperiul Roman. Vom vedea de îndată cum concepția a avut consecințe

fericite în limitarea puterii politice. Reversul este afinitatea profundă a Bisericii cu regimurile monarhice. Conflictul dintre Biserică și democrații în secolul al XIX-lea și chiar al XX-lea nu sunt învăluite în mister: prima repugnă celor din urmă, și viceversa. Prima se răzbună acceptând cu entuziasm orice regim autoritar care este, pare, se proclamă sau ar putea fi creștin. Cele din urmă răspund prin anticlericalism și uneori prin antireligie. Dar Biserica nu reprezintă întreg creștinismul. Protestantismul se împacă foarte bine cu privatizarea.

Mult mai importante par a fi contribuțiile instituționale ale Bisericii ca organizație centralizată și ierarhizată, așa cum a luat ea naștere în cadrul Imperiului Roman, ulterior latin, după mai multe secole de gestație. Biserica, fiind adaptată la structura imperială, s-a văzut neadaptată la structura post-imperială! Marea originalitate a istoriei politice europene nu este căderea Imperiului latin, ci absența oricărei restaurații ulterioare, cu excepția episodului carolingian. Până la convulsiile Reformei, Biserica nu a cunoscut același destin. Ea și-a păstrat organizarea la scara creștinătății latine. Construcția sau restaurația polițiilor începând cu secolele al X-lea și al XI-lea a transformat *ipso facto* Biserica în organism transpolitic. Consecințele acestei poziții fortuite sunt capitale: centrele de decizie religioase interne, primindu-și directivele de la un centru exterior, nu pot fi absorbite de puterea politică, și nici transformate în curele de transmisie ale aceleiași puteri. Într-o lume în care valorile religioase au dobândit o importanță centrală, ele scapă aproape complet arbitrariului politic. Motivul este simplu. La orice tentativă tiranică a puterii politice împotriva centrelor religioase interne, ierarhia poate face apel la Roma. Or, Roma este la adăpost de tiran, pentru că Papa este asigurat de sprijinul tuturor celorlalte poliții ce luptă pentru independența lor, în virtutea logicii proprii unui sistem transpolitic oligopolar (*cf.* cap. II, p. 80). Pentru ca politicul să controleze religiosul, ar fi fost necesar un act prealabil pe care istoria nu l-a oferit niciodată, și anume reconstituirea Imperiului, ce ar fi controlat cu siguranță autoritatea religioasă, ca un instrument esențial al controlului supușilor. Istoria nu poate fi rescrisă, nu se știe ce s-ar fi întâmplat dacă raporturile politicului și ale religiosului ar fi imitat acel *modus vivendi* bizantin existent între împărat și patriarhul Constantinopolului sau dacă ar fi cunoscut triumful politicului conform modelului rusesc, după ce Petru cel Mare a înlocuit puterea patriarhului de la Moscova cu aceea a Sfântului Sinod.

În cadrul polițiilor medievale și moderne, ierarhia ecleziastică și-a jucat și ea rolul de contraputere. Dintr-un punct de vedere strict profan, ea reprezintă o ierarhie tehnică printre multe altele, cu care alcătuiește o ierarhie socială. Eșaloanele superioare ale ierarhiei ecleziastice, indiferent dacă

este vorba de clerul bisericesc sau mănăstiresc, sunt foarte tentante pentru prestigiu și pentru venituri. Elitele sociale au un interes evident să își împingă progenerurile spre ocuparea acestor poziții. Deoarece regii sunt neputincioși când este vorba să se opună acestor strategii, posturile dominante ale Bisericii sunt acoaparate de elitele nobiliare, la care se alătură mai târziu elitele plebeie. Ierarhia ecleziastică este în întregime de partea elitelor de origine seniorială, feudală și burgheză, care sunt la rândul lor autonome față de stat. Prin aceasta, independent de finalitatea sa religioasă, ea constituie un centru autonom de decizie. Episcopul în dioceza sa, făcând parte din aceeași lume cu elitele, nu ar putea să se transforme în instrument pasiv al puterii politice: orice imixtiune a aparatului regal în problemele sale este resimțită ca o uzurpare, așa cum este resimțit progresul centralizării monarhice de către aristocrați și burghezi. Originalitatea acestei situații reiese mai bine prin contrast cu poziția demnitarilor religioși din Imperiul Bizantin, și mai ales din Rusia, unde episcopii sunt o emanație a puterii autocrate, ca și nobilimea administrativă.

O altă instituție creștină a contribuit la policentrismul ce marchează Europa: parohia. Ea este unul din cele trei cercuri ce definesc satul curopean, împreună cu senioria și comuna — unitatea administrativă. Este probabil și cel mai important, pentru că dă, în modul cel mai puternic familiilor libere de țărani proprietari, sentimentul unității și al identității lor. Într-o lume rurală atât de impregnată de religios — în care datele creștine se amestecă cu cele păgâne —, preotul este un personaj esențial. El este mai important decât seniorul, pentru că el este de partea enoriașilor și împotriva seniorului. Chiar dacă a fost numit de acesta, el este la rândul său de origine țărănească sau cel puțin populară; el se solidarizează cu enoriașii, de îndată ce aceștia intră în conflict cu seniorul. Dar preotul nu este numai membrul cel mai eminent al parohiei. El este și reprezentantul local al unui organism cu vocație universală. Aflat în contact cu celula socială cea mai mică după familie, și anume satul, și cu lumca exterioară, el este un intermediar între țărani și puterile superioare, indiferent dacă sunt locale, statale sau transpolitice. Ca intermediar, preotul contribuie la autonomia satului, ferindu-l să se risipească într-un ansamblu exterior și împiedicându-l să devină independent. Ca prim apărător al creștinătății, el contribuie la uriașa mișcare de unificare culturală a Europei, începută sub Merovingieni, prin crearea unei rețele de parohii rurale. Ca fiu al pământului, el ajută satul să își păstreze identitatea și să se apere împotriva amenințărilor exterioare, inițial senioriale și ulterior regale.

Parohia oferă și prilejul soluționării unor probleme profane. Construcția și întreținerea bisericii, dijma, casa parohială, donațiile și legatele, toate

aceste probleme mărunte trebuie să fie reglementate de parohia reunită într-o adunare, unde se regăsesc aproape aceleași persoane ca și în adunarea comunală. Aceste adunări sunt școli de democrație, chiar dacă delimitarea dintre țărani bogăți sau înstăriți — plugarii din Franța prer evoluționară — și aceia săraci — pâlmașii — impune un sens oligarhic pronunțat. Ele sunt mai ales centre autonome de decizie, pentru că înșiși țărani preiau problemele materiale apărute în practicile lor religioase. Prin instituția parohiei, Biserica a dat țăranilor ocazia să resimtă și să își exprime suveranitatea și libertatea într-un plan apreciat ca esențial de conștiințele vremii, planul religios.

Se impune un avertisment. Contribuția creștinismului la policentrismul european este puțin contestabilă, dar nu este decât o contribuție printre altele. Sociologia nu dispune de instrumente destul de precise pentru a măsura dacă această contribuție a fost mai mult sau mai puțin importantă sau pur și simplu indispensabilă sau nu. Putem deci doar afirma că, în această entitate istorică aparte care este Europa între secolele al V-lea și al XVIII-lea, creștinismul figurează în rândul factorilor ce au permis introducerea progresivă a condițiilor ce fac posibilă orice democratizare ulterioară (Baechler, 1985; Partea a IV-a, Cartea a III-a). De unde trebuie să tragem concluzia că absența creștinismului în alte părți ale lumii nu este în sine un motiv suficient al prezenței dominante a regimurilor hierocratice, autocratice și ideocratice.

Religia și economia

Această problematică este legată de numele lui Max Weber. Ea ocupă în opera sa locul esențial, atât ca dimensiune cât și ca importanță. Aboardarea sa a suscitât apariția unei literaturi în expansiune continuă până în zilele noastre (Besnard, 1970), aparținând filozofilor și sociologilor. și mult mai puțin istoricilor, cărora le-a fost de ajuns, se pare, critica tăioasă a unuia din ei (Tawney, 1926).

În general, din această activitate imensă și stufoasă a lui Weber nu se cunoaște decât *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1964). Dar acest deosebit de celebru eseu nu reprezintă decât o foarte mică parte a celor trei scrise de Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Studii asupra sociologiei religiei, 1920–1921)* cuprind, în ordine, și: *Confucianism și daoism*, precum și *Hinduism și budism* (netradus în franceză!) și *Judaismul antic* (1920 [1970]). Să nu uităm de asemenea că, în *Economie și societate* (1922 [1971]), *Sociologia religiei* ocupă aproximativ o treime din opera neîncheiată. Rezumând, gândirea weberiană se situează aproape în întregime în jurul religiei, mai puțin pentru subiectul în sine, cât pentru rezolvarea

unei probleme centrale ce obsedează întreaga sociologie: de ce există modernitate în Europa și nu în altă parte? Weber a definit modernitatea ca pe un proces uriaș de „raționalizare“. Destul de curios, el nu a consacrat niciodată o analiză precisă acestei noțiuni centrale. Sintetizând-o pe baza contextului, raționalizarea ar putea fi definită ca apariție progresivă a „legalității proprii“ (*Eigengesetzlichkeit*) a fiecăreia din sferele activităților umane — economie, politică, estetică, religie, etică... —, adică conformitatea sa crescândă cu raționalitatea implicită în esența sa. Raționalizarea cca mai masivă a afectat economia sub forma capitalismului. Dcoarece raționalizarea nu poate fi complet endogenă, caz în care capitalismul ar fi universal, problema este următoarea: care sunt fenomenele de raționalizare neeconomică care au afectat în mod inteligibil raționalizarea economică? Se poate afirma că întreaga activitate a lui Max Weber a constat în explorarea sistematică a unui factor, religiosul. Întrebarea devine mai directă: pe ce alte căi indirecte au putut religiile universale să afecteze economia? Ancheta, în mod normal, ar trebui să cuprindă două ramuri, una consacrată contribuției pozitive a creștinismului, sau a uneia din ipostazele sale, la dezvoltarea capitalismului și cealaltă, blocajului impus în alte părți de celelalte religii. Înțelegându-se de la sine că religia nu poate fi decât un factor, chiar dacă hotărâtor, în această uriașă chestiune, scrierile lui Weber sunt presărate aproape la fiecare pagină cu atenționări împotriva unei folosiri prea unilaterale a tezei sale. Este adevărat că, dacă l-am lua cu adevărat în serios, nu ar exista de fapt nici o teză!

Nu putem să îl urmăm pe Max Weber în analizele sale, trebuie studiate operele sale și învățată limba germană. Există totuși o expunere concentrată a argumentației centrale în cele două părți esențiale din *Aufsätze* (1920–1921) — dintre care una netradusă — *Introducerea* (I, pp. 237–275) și *Considerațiile intermediare (Zwischenbetrachtung)* (I, pp. 536–573). Din teză se poate extrage o viziune coerentă și simplă. Obiectivul este de a demonstra că, pentru apariția „spiritului“ capitalismului — o combinație de calități intelectuale și morale, indispensabile raționalizării economice — era necesar ca mai întâi să fie dezvoltate aceleași calități într-o fracțiune strategică a populației, nu în scopuri economice, fapt ce ar fi tautologic, ci în virtutea adeziunii la o credință religioasă determinată: legătura nu ar putea să fie creată la nivelul ideilor, al teoriei etice cuprinse în datele teologice, ci în „incitări la acțiune, întemeiate pe datele psihologice și pragmatice ale religiilor“ (I, p. 238). Punctul de plecare este o necesitate psihică înscrisă în natura umană, aceea a tuturor oamenilor fericiți — din punctul de vedere al puterii, bogăției, sănătății... — de a se convinge tot mai mult că această fericire este legitimă și, prin rigoare, că nenorocirea celorlalți

este meritată. Religia este mai întâi de toate o „teodicee a fericirii“ (I, p. 242). Această interogație înnăscută asupra nedreptății în repartizarea fericirii și a suferinței, mai întâi, și apoi asupra existenței înseși a suferinței, a efermerului, a nedreptății, a păcatului, nu poate rămâne fără răspuns. Ea a fost analizată de intelectuali și a sfârșit prin a avea trei mari soluții logice:

— *dualismul* a două principii, unul al Binelui și celălalt al Răului, ce rezultă dintr-o sistematizare a pluralismului magic anterior al spiritelor; o formă pură afirmă coeternitatea celor două principii, în timp ce o formă populară, mai puțin consecventă, dar mai răspândită, postulează victoria finală a principiului Binelui;

— *predestinarea* afirmă că decretele divine sunt inaccesibile înțelegerii umane, că starea lumii este aceea care este pentru că Dumnezeu a dorit-o astfel și pentru că El este singurul care știe de ce a dorit-o astfel;

— teoria indiană a *karmei* promite mântuire personală unor virtuozii ai ascezei și garantează că toți vor sfârși prin a o obține, după reincarnări favorabile.

Aceste soluții sunt „idei“ care, așa cum sunt, nu pot influența acțiunile umane. Dar aceste idei sunt inevitabil transcrise în „imagini ale lumii“ (*Weltbilder*). Or, aceste imagini ale lumii pot oferi actorilor sociali „interese“ materiale sau ideale, adică obiective de urmărit sau de evitat, dacă se dorește mântuirea (I, p. 252). Astfel, se operează o demarcație între ceea ce reprezintă nonsensul — sursă de suferință — în lume și sensul pe care lumea ar putea și ar trebui să îl dețină.

Punctul final este dezvăluirea lumii ca atare, ceea ce duce în mod logic la renunțarea la lume. Or, există două forme opuse de renunțare. Una este asceza activă în care subiectul se dorește un instrument al lui Dumnezeu în activitatea sa dorită de Dumnezeu. Cealaltă este mistica, în care subiectul este un receptacol al divinului pentru care orice activitate mondenă este un pericol. Aceste două forme opuse nu apar la întâmplare. Ele au afinități profunde cu concepția curentă asupra divinului, prima cu aceea a unui Dumnezeu personal, transcendent, creator, punitiv, iubitor, milostiv, cea de a doua cu un divin impersonal, imanent, obiect de contemplație. Cea din urmă a dominat religiozitatea indiană și chineză, în timp ce prima caracterizează Orientul Apropiat și, prin derivare, Occidentul (I, pp. 257–258). Și într-un caz și în celălalt, scopul final urmărit nu este accesibil tuturor. O împărțire spontană are loc între religiozitatea virtuozilor și aceea a masei nevirtuozilor — ce nu trebuie confundată cu masele populare. Dar distanța este mai mare sau mai mică, după cum virtuozii consimt sau nu să facă concesii celorlalți. Dacă nu le fac, apare ruptura, masele sunt izolate în tradiții magice, iar influența religiei mântuirii asupra activităților

profane este slabă, și invers. Or, alegerea nu este liberă, ea este hotărâtă de forma de renunțare la lume. În Orient a triumfat forma contemplativă, orgiastică, extatică: punțile spre „viața cotidiană practică“ au fost rupte (p. 261), economia a fost depreciată, iar religia nu i-a adus nici o motivație psihologică. Dimpotrivă, forma ascetică încearcă să realizeze voința lui Dumnezeu în această lume. Cu două condiții: „binele care mântuiește“ (*Heilsgut*) să nu fie conceput ca putând face obiectul unei uniuni mistice, fapt ce impune respingerea totală a ascetismului ca fugă de lume; și orice caracter magic și sacramental al riturilor să fie abandonat, ceea ce traduce și se traduce printr-o completă „desacralizare a lumii“.

Aceste două condiții au sfârșit prin a fi îndeplinite pentru prima oară, în Europa, în cadrul protestantismului ascetic. Mai multe condiții istorice au contribuit la nașterea sa. Mai întâi un mediu social favorabil, de meșteșugari, comercianți și mici întreprinzători, ale căror activități, eliberate de constrângerile naturale, pot cu mai mare ușurință să acceadă la un raționalism practic, bazat pe calculul economic și pe controlul asupra naturii și oamenilor. Astfel, această categorie socială are afinități electivă și *posibilitatea* de a adera la o conduită etică rațională. Apoi, tradiția evreiască a unui Dumnezeu transcendent a impus trei date esențiale: omul conceput ca un instrument al lui Dumnezeu; obligația omului de a aduce în fața lui Dumnezeu dovada calității etice a activității sale; devalorizarea lumii, resimțită psihic ca scenă pe care se desfășoară acțiunile umane conforme voinței lui Dumnezeu. Revelația elecției are loc în viața cotidiană, nu aceea reală, ci așa cum ar trebui ca să fie trăită. Într-un cuvânt, această lungă evoluție a condus la apariția ascetismului intramundan, în cadrul căruia activitatea profesională devine totodată o profesiune și o vocație — ambele sensuri ale cuvântului *Beruf* — și în care a te purta și a munci cât mai bine cu putință — adică cel mai rațional cu putință conform „legalității proprii“ fiecărei activități — este în același timp un semn de mântuire și o garanție a succesului (I, pp. 263–264). În această perspectivă, așa cum este ea dezvoltată în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, cea mai celebră teză a lui Max Weber asupra rolului predestinării apare ca secundară. Convingerea trăită că fiecare este mântuit sau condamnat dintotdeauna poate conduce psihic la căutarea în succes a unui *semn* de mântuire. Această căutare a însemnelor elecției poate spori fervoarea, dar numai în contextul ascetismului intramundan, pentru că predestinarea, prin ea însăși, poate foarte bine duce și la fatalism apatic.

Marii autori sunt citați sau ar trebui citați mai puțin pentru conținutul pozitiv al lucrărilor lor și mai mult pentru problemele puse, pentru punctele de vedere adoptate și demersurile urmărite. Nu este defel sigur că ar fi

util să se facă o critică în toată regula a tezei expuse. Obiecțiile avansate au vizat în general corelația istorică dintre etica protestantă și dezvoltarea capitalismului. Aceasta a rezistat cu greu faptelor. În măsura în care există o corelație de fapte între puritanism și intensitatea angajamentului în activitățile neagricole, apar alte două explicații, mai simple și mai convingătoare — dar mai puțin incitante pentru cei care au o percepție idealistă asupra problemelor umane. Prima, la care a recurs și Weber, se bazează pe ideea banală că răspândirea Reformei nu a avut loc în indiferent ce mediu, ci, *printre altele*, în funcție de activitățile și pozițiile sociale, căci harta precisă a protestantismului și a catolicismului din secolul al XVI-lea nu poate fi explicată atât de simplu. A doua explicație, mult mai decisivă, insistă asupra statutului minoritar al puritanilor și calviștilor, în general: ca toate minoritățile oprimate, disprețuite sau marginalizate din societățile agrare care le interziceau accesul la carierele politice și administrative regale, ei s-au specializat în activitățile de schimburi puțin apreciate de restul populației. A se vedea în acest sens evreii din Europa, chinezii din afara Chinei, indienii din Africa Orientală.

O altă obiecție, mai generală. Dacă se conferă termenului „capitalism“ o accepție largă — urmărirea unui profit pe o piață, de către întreprinzători care aplică activităților de producție și mai ales de distribuție metode raționale —, este imposibil să nu se rezece elemente evidente de capitalism în epoci și în locuri aflate în afara oricărei influențe puritane: Europa medievală a cetăților italiene, flamande, hanseatice și altele, între secolele al XI-lea și al XV-lea; China dinastiilor Tang și mai ales Song, între secolele al X-lea și al XIII-lea; Japonia începând cu secolul al XVI-lea. Dacă considerăm termenul „capitalism“ în accepția îngustă a „revoluției industriale“ începând cu secolul al XVIII-lea, presupunând că slabul impuls inițial a avut vreo legătură cu puritanismul, fapt de altfel îndoielnic, rămâne evident că atât capitalismul, cât și spiritul său sunt mobile încă din acea epocă și că succesiva lor implantare și înflorire în Europa și în afara ei au avut loc în țări sau regiuni catolice, confucianiste, hinduiste, budiste, fără vreo distincție clară.

Se poate merge mai departe și critica însăși ideea unei corelații dintre religie și „etica economică“. Este evident că pentru a reuși în afaceri trebuie să deții o anumită stare de spirit și să știi să rezisti. Negustorii și întreprinzătorii au peste tot un aer comun, ca și luptătorii, aristocrații, prostituatele, profesorii... Este vorba despre constrângeri ale meseriei la care indivizii se supun cu mai mare sau mai mică ușurință, în funcție de temperament și educație. Educația constă pretutindeni și întotdeauna în inocularea unor modele culturale la tineri, modele din care fac parte îndatoririle proprii

stării sociale. Un fiu de negustor învață să se comporte ca un negustor, în afara cazului în care firea sa este prea rebelă și nu se supune acestor constrângeri specifice. Îndatoririle proprii unei stări sociale sunt transmise de toate religiile, unele, cum ar fi brahmanismul și mai ales confucianismul, elaborându-le într-o manieră foarte consecventă. În această perspectivă, ascetismul intramundan poate apărea ca o altă viziune asupra îndatoririlor proprii stării sociale, ce poate fi chiar considerată ca o interpretare deosebit de eficientă. Rezultatul va fi nu capitalismul, ci faptul că, *dacă* există capitalism, există o probabilitate plauzibilă ca, *în cadrul populației capitaliștilor și în condiții egale în toate celelalte privințe*, puritanii care devin capitaliști să reușească mai bine decât ceilalți. Este plauzibil, dar nu demonstrabil, fiind vorba despre o incidență prea subtilă. Aspectul important este imposibilitatea de a face să figureze etica protestantă printre cauzele avântului capitalismului, ca de altfel nici o altă etică sau alte date psihice. Mai precis, dacă admitem că X (capitalismul) este funcție de (A, B, C ... N), se pot, în paranteză, neglija tipurile umane — „spiritul capitalismului“ — cerute de raționalitatea proprie capitalismului, căci în toate societățile umane, cel puțin în societățile postneolitice stratificate, există în mod spontan și indivizi dotați de la natură pentru afaceri — așa cum alții sunt pentru muzică sau religie — și reguli etice care prescriu îndatoririle proprii stării sociale.

Modernitatea și religia

Vom folosi cuvântul modernitate ca o simplă etichetă neutră pentru a desemna perioada istorică a Europei ce începe în secolul al XVII-lea. Ea este marcată de o serie de mutații de mare amploare. Una din ele a afectat religia. Pentru înțelegerea fenomenului și determinarea locului religiei în lumea modernă, este util să se facă distincția dintre laicizare, decreștinizare și denuminizare¹.

Laicizarea

În mod esențial, este o mișcare de natură politică, ce a produs la nivelul religiei — în acest caz cea creștină — transferul de la un statut public la un statut particular. Mișcarea începe, cel puțin în stadiul de proiect politic, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea (Mesnard, 1935), când războaiele

¹ Termenului de „secularizare“, mai curent în literatura sociologică, îi lipsește precizia, căci el primește în utilizările sale unul sau altul din aceste trei sensuri și mai ales pe primul și pe al treilea.

religioase au scos în evidență, pentru confesiunile minoritare, pericolul unei alianțe strânse dintre politic și religios. Dar acest episod sângeros nu a fost decât ocazia întâmplătoare a manifestării unui fenomen mult mai profund și irezistibil, care s-ar fi produs oricum, dar mai târziu. Este vorba despre înlocuirea prin evoluții și revoluții a unor regimuri hierocratice cu regimuri democratice. Într-un regim hierocratic, titularul puterii este prezentat și primit drept vicarul unui principiu transcendent, însărcinat de acesta să aibă grijă de popoarele sale. Deoarece nici natura originii transcendente, nici vicariatul, nici identitatea titularului și nici măcar necesitatea acestui eșafodaj complicat nu sunt date naturale, ele trebuie consolidate și justificate printr-o ideologie. Ideologia nu are o materie primă proprie, ea parazitează alte reprezentări. Începând cu Constantin, regimurile hierocratice europene au parazitat creștinismul și l-au folosit în scopurile lor ideologice, cu sprijinul activ al Bisericii, organizată tocmai după imaginea Imperiului Roman. Un regim democratic funcționează pe baze complet diferite (Baechler, 1985, Prima parte). Una din trăsăturile sale fundamentale este distincția dintre public și privat. Publicul este strict cantonat în definiția și realizarea interesului comun, un interes ce este comun *fiecărui* cetățean. Se poate demonstra că interesele comune se rezumă la apărarea exterioară a politiei, la definirea regulilor jocului, la pedepsirea trișorilor, la menținerea concordiei dintre cetățeni. Toate celelalte interese sunt private și particulare și revine fiecăruia să caute să le realizeze în mod pașnic pe piețe reglementate. Interesele religioase sunt interese private, chiar dacă pentru unii sunt esențiale. Se poate întâmpla ca toți cetățenii să împărtășească aceeași credință, dar aceasta nu este decât o împrejurare fortuită. În modernitatea europeană și, probabil, planetară ea este exclusă datorită decreștinizării și denuințării.

Laicitatea înseamnă, simplu, separarea dintre religie și stat, adică privatizarea celei dintâi. În principiu, această situație nu trebuie să fie însoțită, din partea publicului, de nici o manifestare anticlericală și, cu atât mai puțin, antireligioasă. Dar laicitatea este rezultatul unui proces de laicizare care, datorită legăturii strânse dintre Biserică și politică în Vechile Regimuri și mai ales în țările catolice remodelate de Contrareformă, a fost marcat, pe de o parte, de lozincă „Să îl stârpim pe Infam“ din secolul al XVIII-lea și, pe de altă parte, de *Syllabus*-ul din secolul al XIX-lea*.

Anticlericalismul/antireligia și reacția religioasă antimodernă nu sunt singurele fenomene ce pot fi puse direct în legătură cu laicizarea și nici

* Document publicat de papa Pius al IX-lea în 1864, cuprinzând punctul de vedere al Vaticanului asupra unor probleme religioase și politice (n. t.).

nu trebuie omis faptul că ea a fost refractată în medii istorice și sociale diferite, fapt ce face ca simptomele să difere de la o țară la alta. Pot fi reținute alte două fenomene, la rândul lor generale și variabile în funcție de politici și grupurile sociale. Dacă democratizarea a pus în vitrina cu antichități ideologiile de inspirație creștină dezvoltate de hierocrațiile anterioare, reciproca ar trebui să fie de asemenea valabilă: religiile creștine au avut posibilitatea să se dezideologizeze și să se concentreze asupra nucleului lor esențial, asupra a ceea ce au de spus despre Dumnezeu și asupra modului de a se deschide cât mai mult iubirii sale. Până astăzi, nimic din toate acestea nu s-a petrecut. Creștinismul — foarte devreme, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, pentru protestantism, doar de la sfârșitul secolului al XIX-lea, pentru catolicism — a fost victima unei reideologizări masive, dar cu un conținut „modern“. Acest paradox se explică destul de ușor. Democratizarea a fost însoțită și de o dezvoltare masivă a ideologiilor. Este un fenomen foarte complex, la care contribuie numeroși factori. Unul este chiar democratizarea, căci, dacă democrația, ca regim politic, se bazează pe câțiva invarianți, ea cunoaște și puncte de variație ireductibile, pe baza cărora se pot dezvolta „stiluri“ democratice foarte diferite: liberal, conservator, anarhist, social-democrat, populist, paternalist, tehnocrat... Cum alegerea dintre aceste stiluri nu poate fi rațională, ea este, în mod necesar, ideologică (Baechler, 1976). Credincioșii au profitat de această deschidere, mai întâi pentru că ideologiile — toate „ismele“ — au putut servi drept compensație celor care își pierduseră credința, apoi pentru că ei sunt și cetățeni și, în sfârșit, pentru că de-a lungul secolelor de fuziune cu societatea civilă și politică, Bisericile creștine au fost impregnate de ideea că nimic din ceea ce este uman nu trebuie să le fie străin.

Cel de-al doilea fenomen reținut este mai ușor de interpretat. De îndată ce religia devine o chestiune privată, creștinismul riscă să înceteze de a mai fi un rit social. Când participarea sau neparticiparea la slujbă nu mai este o problemă de moravuri impusă de mediul social, ci o alegere, este inevitabil ca, mai devreme sau mai târziu, să nu mai meargă la slujbă decât cei cu temperamente profund religioase și cei pentru care mersul la slujbă este un protest ideologic împotriva decăderii moderne. Primii sunt minoritari, iar cei din urmă reprezintă probabil fenomene de supraviețuire pe cale de dispariție.

Laicizarea poate fi oare integrală? Ne putem îndoi în legătură cu următoarele trei aspecte decisive. Într-o democrație pură și perfectă, adică redusă la modelul său abstract, regimul politic ar fi definit de un ansamblu compus în mod rațional din reguli de joc, pe care putem conveni să îl numim constituție. Fiecare cetățean ar recunoaște și respecta constituția nu cu teamă,

ci pentru că, fiind o ființă perfect rațională, el o va percepe ca pe o materializare a adevărului politic: în ochii lui, ea ar avea statutul tablei înmulțirii. Dar oamenii nu sunt nici perfect, nici exclusiv raționali, iar constituțiile sunt și ele opere ale timpului și ale împrejurărilor. Pare dificil să le privim de orice *aură* religioasă. În aceleași condiții de puritate, polițiile ar fi considerate ca niște societăți cu răspundere limitată, a căror delimitare pe hartă ar varia în funcție de alegerile individuale. În realitate, polițiile sunt efectiv arbitrare, nu pentru că rezultă din alegeri efectuate de membrii lor, ci pentru că ele sunt concretizări provizorii de raporturi de forțe actualizate de războaie de-a lungul secolelor și mileniilor. Democrația fundamentează politica pe calcul, istoria pe război. Cum cele două principii sunt imposibil de reconciliate, nu este întâmplător că democratizarea din Europa a fost marcată și de naționalism. A treia limită în calea laicizării integrale este morfologia. Democratizarea europeană a avut loc în cadrul națiunii ca morfologie (cf. capitolul „Grupurile și sociabilitatea“, pp. 105–109). O democrație pură și perfectă ar dizolva morfologia, pentru a întemeia solidaritatea socială pe reguli de joc publice și private, ce ar reglementa relațiile unui număr nedefinit de societăți cu răspunderi limitate, fiecare fondată de membrii societății în vederea atingerii unor obiective specifice — religioase, economice, ludice, afective, științifice... Individualismul, virtual în democrație și actualizat în epoca modernă, ar fi integral. El nu ar putea fi suportat psihic decât de o minoritate de înțelepți, în mod croic echilibrată, tot așa cum nu există decât o minoritate de virtuozii religioși sau de curioși în ceea ce privește adevărul rațional.

Iată la ce vreau să ajung. Laicizarea absolută fiind dificil de conceput cu materialul uman din care sunt făcute societățile umane, ipoteza unui „fundamentalism“ creștin, ce ar aduna popoarele Europei pentru a le topi într-o politică europeană cimentată de o națiune europeană, nu poate fi considerată absurdă. Este puțin probabil că democrația ar supraviețui acestei exaltări. Nu numai că laicizarea ar fi blocată, dar ea ar fi răsturnată în beneficiul unei reideologizări reciproce a politicianului și religiosului, pentru care există exemple recente chiar în Europa, în Franța din perioada Vichy, în Spania lui Franco și Portugalia lui Salazar.

Decreștinizarea

Dacă laicizarea este un fenomen politic, decreștinizarea este mai curând o manifestare de pluralism cultural. Aceste două simptome ale modernității nu se suprapun, chiar dacă întrețin în mod evident legături. Laicizarea are drept consecință directă părăsirea locurilor de cult și abandonarea practicilor rituale de către majoritate, de aceia ale căror necesități religioase

sunt puțin prezente. Decreștinizarea vizează faptul că minoritatea cu nevoi intense nu se mai adresează numai creștinismului, ci și altor oficine ale absolutului. Conform ipotezelor noastre inițiale, distincția dintre majoritate și minoritate are un fundament psihic. Indiferent de natura sa exactă, ea este destul de suplă pentru a autoriza variații de intensitate în funcție de accidente biografice individuale și de conjuncturile istorice. Această observație este valabilă pentru epoca modernă, ca și pentru toate epocile.

Decreștinizarea astfel înțeleasă este un fenomen de pluralizare religioasă. Ultima sa rădăcină este deopotrivă politică și religioasă. Din momentul în care toate interesele, în afara celor comune, sunt alungate în sfera privată, toate devin *din punct de vedere politic* legitime. Actorii sociali privați devin singurii judecători ai opiniilor, gusturilor, ambițiilor lor, din moment ce nu încalcă regulile jocului. Nu este inutil să precizăm că legitimitatea politică nu se confundă cu legitimitatea definită de criteriile specifice ordinilor. În democrație, este permis, din punct de vedere politic, să crezi că doi și cu doi fac cinci, dar aritmetica interzice acest lucru și îl socotește o eroare. Consecințele pentru religie sunt duble. Pe de o parte, indiferența politicianului nu o mai autorizează să reprime pluralitatea opiniilor, inclusiv indiferența religioasă. Pe de altă parte, fiecare religie se vede împovărată cu grija de a-și defini propria ortodoxie și de a-și denunța propriile erezii, fără a putea face apel la brațul secular. Regimul democratic este astfel teatrul unei proliferări religioase sau pseudoreligioase virtuale.

Această virtualitate s-a actualizat din ce în ce mai mult începând din secolul al XVII-lea, urmând trei linii directoare. Prima, care nu privește decreștinizarea, a fost înmulțirea ipostazelor religioase creștine. După cum este normal, ea a fost mult mai intensă pe pământurile protestante decât pe cele catolice și, în țările protestante, în acelea ce nu aveau o tradiție dominantă moștenită de pe vremea Reformei. Dacă se adaugă prezența unui regim politic democratic, deloc infidel principiilor sale, nu este de mirare că Statele Unite au fost teritoriul de elecție al acestei direcții. Iată deci explicația faptului că această arie religioasă a fost mai puțin atinsă de decreștinizare decât aria europeană, cel puțin până astăzi.

Europa, începând mai ales cu secolul al XVIII-lea — primele indicii sunt reperabile din secolul al XVII-lea —, a preferat să urmeze a doua direcție, aceea a ideologiilor. Există cel puțin două sensuri ale acestui cuvânt. Am folosit deja sensul larg, pentru desemnarea reprezentărilor dezvoltate de regimurile hierocratice, pentru a expune și justifica locul de vicar al monarhului. Sensul îngust definește ideologia drept un sistem închis de reprezentări cu pretenții științifice, propunând o prefacere completă a societăților umane, în scopul de a le face să coincidă cu ideea pe care ele și-o

fac despre perfecțiune. Ar putea fi numite utopii ale absolutului instrumental. Analiza ideologiilor este o disciplină în sine (Ansart, 1977; Baechler, 1976; Boudon, 1986). Apariția lor modernă este la confluența mai multor curente distincte. Unul este foarte vechi — probabil prezent încă din neolitic — și l-am întâlnit deja; este vorba despre milenarismele și mesianismele ce ridică popoarele, ici și colo și din când în când, la chemarea unui profet care le promite mântuirea, nu în viața de dincolo, ci aici pe pământ. Un al doilea curent este direct legat de nașterea științei la începutul secolului al XVII-lea. Una din convertirile intelectuale ce a permis existența sa a fost rezolvarea antinomiei antice dintre natural și artificial: explicația a fost concepută drept capacitate de a produce. Printr-o deviere stranie și inevitabilă, această axiomă aplicată problemelor umane nu a dat numai enunțul științific: a explica societățile umane înseamnă a construi un sistem mental ce permite reproducerea lor în gândire, *asa cum istoria le-a produs*, ci și enunțul ideologic: știința conferă oamenilor capacitatea de a produce după dorință societăți umane conform unui plan. Un al treilea curent a pus la dispoziția acestor ingineri sociali planurile posibile. Am văzut mai sus că, printr-o dezvoltare naturală, democrația produce mai multe „stiluri” democratice, după cum cetățenii și politicienii insistă mai mult asupra tradiției sau inovației, asupra libertății sau egalității, asupra sanctuarului persoanei private sau a rolului persoanei publice, asupra mecanismelor de reglare ale pieței sau asupra intervențiilor voluntare... Nu există nici un punct de vedere superior care să permită alegerea rațională dintre aceste stiluri. Ele sunt deci toate legitime, în ambele sensuri ale cuvântului, pomind de la legitimitatea opiniilor private, dar și raportat la natura însăși a democrației. În acest sens, toate stilurile sunt adevărate, cu condiția să fie acceptate toate împreună și toți cetățenii să le recunoască deopotrivă ca ortodoxie politică. Dar, prin natura lucrurilor, ereziile se dezvoltă, preluând un stil și dezvoltându-l unilateral *împotriva* tuturor celorlalte: respectul față de tradiție devine reacție antimodernă; grija pentru egalitate și dreptate echivalează cu respingerea tuturor inegalităților, chiar drepte; libertatea devine licență și așa mai departe. Ideologiile, în sensul restrâns, sunt rezultatele acestor tratamente erezice.

Acest vocabular religios a fost ales special. Ideologiile puternice susțin atât de bine paralela cu religiile, încât pentru a le desemna Raymond Aron a putut propune cu succes expresia „religii seculare”. Eticheta este periculoasă, deoarece nu toată lumea percepe câtă ironie cuprinde ca în chiar contradicția dintre cei doi termeni: prin natură și prin definiție, o religie nu poate fi seculară. O ideologie nu poate deci să fie decât o pseudoreligie, ea este, prin natură și prin definiție, *falsă* din toate punctele de vedere:

științific, politic, religios. Dimpotrivă, din punct de vedere psihic, o ideologie poate îndeplini pentru individ aceleași funcții ca și religia: el poate găsi în ea cu ce să își mascheze deficiențele cognitive, morale și ontologice pe care le resimte intens și să își reverse astfel preaplinul conștiinței care îl atrage spre ceva inexprimabil. Ca și în cazul religiei, numai o minoritate este direct implicată, dar în funcție de conjunctura istorică, ideologia poate merge mult mai departe. Industrializarea din secolul al XIX-lea a sporit numărul dezrădăcinărilor și vocațiilor ideologice. Conform analizelor noastre, este normal ca Statele Unite, unde a fost adoptată prima direcție, să fi fost mai puțin cucerite de acest fenomen, ca și, în general, țările protestante. Decreștinizarea a fost aici mai redusă decât în țările catolice. Pot fi date două interpretări. Țările catolice supuse laicizării cad cu ușurință în anticlericalism și antireligie pentru că Biserica are oroare de laicizare. Pe de altă parte, unele ideologii s-au dezvoltat în partide politice organizate după modelul Bisericii catolice. Aceasta a reușit în încercarea de a propune credincioșilor săi atât comunitatea restrânsă a parohiei satului și cartierului, cât și sentimentul participării la o aventură universală cu centrul la Roma. Partidele comuniste au propus celula și Moscova. Această paralelă trebuie să aibă o anumită legătură cu importanța partidelor comuniste din Franța, Italia, Spania, Portugalia, cândva din Austria și Germania, în comparație cu inexistența lor în Marea Britanică, Scandinavia, Olanda, fără a mai vorbi de Statele Unite.

Cea de-a treia direcție opune creștinismului religiile necreștine. Ea a fost deschisă de contactele Europei cu restul lumii și consacrată prin planetarizarea de după cel de-al doilea război mondial. Ar trebui mai curând să ne mire faptul că nu s-a impus mai mult, cel puțin până astăzi. Putem avansa cu prudență câteva elemente explicative:

— Numărul de împrumuturi posibile este foarte limitat. Le-am enumerat pe toate când am semnalat iudaismul, islamul, brahmanismul, hinduismul, budismul, confucianismul, daoismul. Zoroastrismul populației parsi din India este prea rezidual pentru a fi un candidat serios la preferințele occidentalilor ex-creștini în lipsă de religie.

— Din acest număr, trebuie eliminați de la început candidații puțin plauzibili. Începând cu Imperiul Roman târziu, iudaismul a încetat să aibă convertiți. Într-un mediu devenit creștin, el a fost marginalizat, fapt accentuat de cantonarea sa fermă la o interpretare „legalistă” a iudaismului. Era singura soluție bună pentru a supraviețui persecuțiilor. Prețul plătit a fost închistarea religioasă. În ceea ce privește iudaismul liberal, nu vedem ce ar fi putut aduce mai bun decât liberalismul catolic și protestant. Hinduismul este atât de impregnat de religia populară indiană, încât este dificil

de imaginat o convertire masivă a europenilor și a americanilor la Vishnu sau Krishna. Redus la nucleul său substanțial, hinduismul se identifică cu brahmanismul. Confucianismul s-a confundat atât de mult cu o anumită ordine politică și socială, după moda Chinei antice, încât nu este deloc exportabil. Surprins în substanța sa universalizabilă — fapt ce este ușor de realizat pornind de la *Analecte*, *Mencius*, *Marea Învățătură*, *Doctrina liniei de mijloc*, *Xün tsu* —, el devine o etică atât de universală încât nu mai este nevoie să recurgi la el când îi ai la îndemână pe greci și latini, pe părinții Bisericii, pe moralști...

— Islamul suferă de pe urma unui handicap istoric evident, acela de a fi fost reprezentat în primul rând de popoarele cu care Europa a fost în război neîntrerupt, încă de la ultimii merovingieni. El cunoaște apoi un handicap ascmănător celui de care este afectat iudaismul. Islamul este în asemenea măsură impregnat cu luări de poziție legate de moravuri și toate celelalte aspecte ale vieții, iar aceste poziții sunt atât de diametral opuse experiențelor europene, încât un transplant este dificil de conceput. Dacă reducem islamul la substanța sa religioasă, situația nu se îmbunătățește prea mult. Ea este fie unicitatea lui Dumnezeu, vocația lui Mohamed și cele cinci precepte rituale: este prea puțin pentru Europa, poate mai degrabă pentru religiozitatea difuză africană. Fie o regăsim în mistica sufistă, care însă nu poate interesa decât o minoritate infimă și nu deține o superioritate marcantă față de mistica creștină.

— Brahmanismul și daoismul suferă de handicapuri diferite. Cel din urmă, debarasat de talmeș-balmeșul magic și alchimist și redus la textele canonice ale lui Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi, poate permite unele dezvoltări filozofice și deveni o introducere la căutarea înțelepciunii. Și brahmanismul, așa cum se exprimă el în literatura *Upanișadelor* și în dezvoltările lor ulterioare, este capabil să propună meditații filozofice interesante. Unele curente sunt școli de înțelepciune deschise tuturor, deoarece pot fi ușor universalizate. Yoga riscă chiar să fie redusă la condiția de tehnică pentru rezolvarea unor probleme strict psihice. Tocmai aceasta este și dificultatea. Reduse la speculația filozofică și la școala de înțelepciune, și brahmanismul și daoismul încetează de a mai fi religii și nu mai pot, se pare, satisface masiv și pentru mult timp necesități religioase în Occident. Rămâne budismul care are mai multe argumente de pus în valoare sau, mai curând, avantajul de a putea seduce pe toată lumea. El poate fi considerat ca o școală de înțelepciune, ca o tehnică de echilibru — Zen —, ca o filozofie și ca o religie. Nu există o Biserică centralizată, fapt ce autorizează toate experiențele, dar există comunități organizate în jurul unor oameni competenți, ceea ce evită „amatorismul“. Prozelitismul este facilitat de simplitate și

evidența mesajului privind suferința umană și tratamentul propus; de universalizarea sa fără dificultăți — *Dhammapada* poate fi citită așa cum îl citim pe La Rochefoucauld; de discreția și caracterul puțin evident al sodalității budiste, al mânăstirilor sau, pur și simplu, de relația directă dintre maestru și discipol. De fapt, budismul este, din punct de vedere statistic, singura religie exotica ce face progrese în Europa și în America de Nord. Numai viitorul ne va spune dacă este un efect al modei sau un fenomen de fond.

Denuminizarea

Denuminizarea poate fi definită ca mișcarea prin care sfera sacrului este erodată lent de cea a profanului, sfârșind aproape prin a dispărea. Max Weber vorbea de „desacralizarea (dezvrăjirea) lumii“, traducere literală pentru *Entzauberung*, dar adăugându-i o nuanță de regret, care nu este potrivită pentru a descrie un fenomen istoric.

Ipotezele noastre inițiale asupra naturii religiosului propun o explicație simplă a denuminizării moderne și permit să ne îndoim că ea poate progresa până la resorbția sacrului în profan și dispariția religiei, cel puțin atâta timp cât specia umană va fi ceea ce este acum. Ca izvor, nu al numinosului ci al conversiei la numinos, am plasat trei deficiențe, cognitivă, practică și morală. Să lăsăm deoparte cazul sursei pozitive. Deficiența cognitivă ia naștere din faptul că omul — adică ceea ce, în fiecare om, îl definește ca membru al speciei și ceea ce variază în intensitate de la un individ la altul — este un animal curios și interogativ. Am afirmat că, pentru a răspunde la întrebările pe care și le pune, omul dispune de două facultăți, imaginația și rațiunea. Am afirmat, de asemenea, că rațiunea, fiind mai eficientă decât imaginația, o face să dea înapoi pe măsură ce înregistrează succese. Este tentant să plasăm aici ideea avansată de științtii din secolul al XIX-lea: mai devreme sau mai târziu, Știința va risipi complet tenebrele imaginației, iar religia va fi înlocuită de Știință. Această idee este falsă, pentru că ea se bazează pe un contraadevăr și pe un sofism. Contraadevărul este părerea că știința poate explica *totul*. Există cel puțin două limite impuse rațiunii. Una provine din însăși capacitatea de a cunoaște, în virtutea căreia poate fi pusă la îndoială capacitatea de a demonstra toate presupunerile pe care se bazează construcțiile sale. Cealaltă provine din însuși obiectul cunoașterii, în legătură cu rațiunea de a fi a căruia este întotdeauna posibil să ne întrebăm tot mai profund, ajungând să ne poticnim de întrebarea metafizică: de ce există ceva, mai curând decât nimic?, care este lipsită de sens pentru știință, dar nu pentru religie. Sofismul provine din confuzia dintre Om și oameni. Specia progresează în cunoștințe raționale, dar este foarte îndoielnic că reprezentanții săi au progresat vreun pic în o sută

de milenii. Chiar și savantul cel mai rigid din punct de vedere rațional nu controlează rațional decât o infimă parte a ideilor ce îi populează creierul. Scos din sfera sa de competență, el este, ca oricare, deținătorul a numeroase prejudecăți, raționale, poate, pentru alții, dar care, din lipsă de verificări, pot servi drept puncte de sprijin imaginației sale și pot duce la absurdități. Cronica ideologică a ultimelor secole este compusă din aberații intelectuale ale căror victime au fost intelectualii. *A fortiori*, oamenii a căror meserie nu este rațiunea alunecă cu ușurință în irațional, în parapsihologic, farfurii zburătoare, Protocoalele Înțelepților Sionului, triumphiul Bermudelor, complotul francmason, imperialist sau comunist etc.

Același raționament poate fi aplicat deficienței practice. Aceasta este abordată, pe de o parte, de magie și intercesiune și, pe de alta, de tehnică. În mod normal, progresul tehnic contemporan ar trebui să descurajeze și să elimine nevoia de a recurge la magie și intercesiune. Acest „în mod normal“ ne-a dus la o altă majusculă, aceea a Progresului. În realitate, pentru Om, magia și recurgerea la zei au dat înapoi în fața eficacității tehnice. Astăzi, Omul recurge mai degrabă la antibiotice decât la amulete și la îngrășăminte chimice decât la binecuvântarea câmpurilor. Dar lucrurile nu sunt întotdeauna atât de simple. Tehnicile eficiente pot fi inaccesibile. Eficacitatea nu este mereu în măsură să excludă eșecul. În ciuda tuturor progreselor medicinei, oamenii continuă să se îmbolnăvească și să moară. Și mai ales viața fiecăruia este dominată de incertitudinea radicală ce afectează tot ceea ce ține de acțiune: nimeni nu controlează niciodată nici rezultatul, nici consecințele unei acțiuni oarecare. Din această incertitudine ia naștere averea ghicitorilor în cărți, în palmă, a celor ce alcătuiesc horoscoape, a tuturor celor care propun să reducă sau să suprimă incertitudinea prin metode ce nu pot fi decât iraționale, deoarece materia abordată este, din punct de vedere rațional, incertă.

Dar neajunsul produs de mizeria umană și de suferință este cel mai ireductibil. El are o latură obiectivă și o dimensiune subiectivă. Partea obiectivă este dată de probabilitatea ca un actor X să cunoască nenorocirea, eșecul, durerea, depresia, teama... Această probabilitate poate fi atât de ridicată, încât ea poate fi considerată o cvasicertitudine pentru ficcare. Latura subiectivă este reacția sensibilității la conținutul obiectiv. Sensibilitatea variază în funcție de indivizi. Ca întotdeauna, există o majoritate de oameni a căror dispoziție variază în funcție de împrejurările obiective și care, la urma urmei, își suportă condiția mai curând bine. Există și o minoritate de euforici și o minoritate de depresivi. Astfel se poate explica faptul că, contrar profetiilor și convingerilor intelectualilor din ultimele două secole, în toate sondajele de opinie, între 80 și 90% din cei chestionați

se declară aproape satisfăcuți de soarta lor. Pare puțin probabil că epoca modernă a înmulțit nenorocirile obiective și a deteriorat capacitatea omului de a le suporta. În schimb, se poate considera — pentru asemenea aspecte trebuie renunțat la demonstrație — că sensibilitatea la nenorocire, *când ea are loc și este resimțită*, a devenit mai mare, și aceasta din două motive. Primul este o dezvoltare extraordinară a întraajutorării sociale, datorată democratizării și îmbogățirii: poți să deplângi cu mai mare ușurință soarta altuia, decât în societățile rigid stratificate și sărace. Cel de-al doilea este legat de progresele rapide ale individuației, de actualizarea modernă a unei trăsături centrale a speciei, și anume faptul că este alcătuită din indivizi autonomi și nu din celule, asemeni unui organism, sau din elemente, asemeni unui ansamblu. Epoca modernă tinde să îi confere individului dreptul de a delibera, de a decide, precum și responsabilitatea tuturor acțiunilor sale. Cei care sunt bine înarmați pentru aventura vieții văd aici o eliberare. Alții sunt atât de prost dotați, personal sau social, încât sunt supuși unui fel de involuție în direcția animalității. A treia categorie, în sfârșit, nu rezistă apăsării și caută ajutor în droguri, psihanalisti, secte... Într-un cuvânt, nici a treia majusculă a modernității, Fericirea, nu rezistă mai mult decât Știința și Progresul, ba chiar mai puțin.

Să rezumăm. Nici știința și nici tehnica nu ar putea seca cele trei surse „negative“ ale religiei. Primul izvor ar trebui în mod normal să se reducă la un firisor, căci sunt rare personalitățile astfel configurate încât să trăiască problemele metafizice cu intensitate. Ele recurg la altceva decât la religie: filozofia până la speculațiile sale ultime. Celelalte două izvoare ar trebui să continue să curgă din abundență, dar religia găsește concurenți numeroși în șarlatanismul superstițiilor, în mișcările ideologice și în medicina sufletului. Putem concepe oare că acești concurenți vor elimina complet religia, pentru a face din ea nu o activitate atât de specifică omului cum sunt politicul, economicul, esteticul sau ludicul, ci un fenomen istoric localizat ca plugul primitiv sau regalitatea de drept divin? Sociologul nu cunoaște viitorul. În prezent, el poate avansa două argumente în favoarea religiei ca domeniu și nu ca episod istoric. Conform primului, concurenții moderni ai religiilor sunt pur și simplu falși. Ideologiile sunt false, superstițiile sunt false, toate disciplinele „psiho“ sunt false. Dimpotrivă, religiile, odată debarasate de mediocritățile mitologice și magice, nu sunt neadevărate, ci neverificabile, adică nu se poate demonstra că sunt false. Nu trebuie să cădem pradă unui sofism pe care tocmai l-am denunțat. Nu datorită falsității lor vor fi concurenții dispersați de religiile nefalse. Chiar dacă s-ar putea demonstra rațional că sunt adevărate, Omul ar abandona în cele din urmă falsul pentru adevăr, dar nu oamenii. Putem prezice, fără a risca

foarte mult, că mâine, ca și astăzi și ieri, oamenii vor cădea pradă superstiției și șarlatanilor. Dar, deoarece religiile nu sunt neadevărate, există întotdeauna posibilitatea ca unii, mânați de o aspirație mistică ce nu datează nimic sau prea puțin deficiențelor, să le considere ca adevărate și să mențină aprinsă flacăra religiilor. În consecință, există întotdeauna și posibilitatea ca alții să părăsească concurența și să li se alăture. Numărul lor este o variabilă ce va continua să fluctueze în funcție de factori multipli, ce nu vor putea fi determinați decât retrospectiv. Viitorul religiilor rămâne deschis, așa cum a fost dintotdeauna².

² Soluția cea mai comodă pentru cine dorește să continue investigațiile este să folosească bibliografiile foarte vaste, uneori comentate, oricum ierarhizate, propuse de Eliade, 1976–1978–1983. Se vor consulta cu folos și diferitele volume din colecția *Sources orientales*.

Poate că nu este inutil să recomandăm abordarea directă a principalelor tradiții religioase, cuprinse în textele originale ce ne-au fost transmise:

- pentru religiosul difuz, politeism și mitologie, cel mai bine ar fi să se facă apel la textele cele mai frumoase și mai legate de propriul nostru univers cultural, și anume Grecia antică: Homer, Hesiod, Eschil, Sofocle, Euripide;
- pentru *brahmanism*, textele cele mai importante și îndrăgite sunt:
 - *Rgveda*, pentru care nu există o traducere completă în franceză; există însă două culegeri accesibile: Renou (1956) și Varenne (1967),
 - *Upanișadele* (1943–1976),
 - *Bhagavad-Gītā*;
- pentru *budism*, recomandăm *Dhammapada*, *Lotusul bunei legi* (1852 [1973]) și culegerea de predici ale lui Buddha, traduse de Wijayarata (1988);
- *Gatha* lui Zoroastru-Zarathustra sunt traduse de Duchesne-Guillemin (1948);
- textele cele mai importante ale *confucianismului* sunt:
 - *Convorbirile lui Confucius* în traducerea lui P. Ryckmans, Gallimard, Paris, 1987,
 - *Operele* lui Meng Zi (Mencius), publicate în Les Belles Lettres, dar epuizate; se poate recurge la traducerea englezească a lui D.C. Lau, editura Penguin Books, 1987 (prima ediție 1970),
 - celelalte două texte canonice sunt conținute în *Li ki — Memoriile asupra cuviinței și ceremoniilor*, traducere S. Couvreur, editura Les Belles Lettres, Paris, 1950 (retipărire a ediției din 1913):
 - *Invariabilul mediu*, capitolul 28, vol. II, 2, pp. 427–479,
 - *Marele studiu*, capitolul 39, id., pp. 614–635;
- pentru *daoism*, există volumul comod din Pleiade, *Filozofi daoiști, Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi*, Gallimard, Paris, 1980;
- pentru *iudaism și creștinism*, presupunem că este inutil să precizăm că textul este *Biblia*, Testamentele Vechi și/sau Nou, în funcție de apartenențe;
 - *Coranul* poate fi citit în traducerea, poate puțin cam liberă, a lui Savary. Garnier-Flammarion sau în cea, mai literală, a lui D. Masson, la Pleiade;
 - vom încheia recomandând texte mistice reunite de S. Lemaître (1955).

Bibliografie

- Ansart P. (1977), *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, PUF.
- Baechler J. (1976), *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Paris, Gallimard.
- Baechler J. (1985), *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy.
- Bergson H. (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, F. Alcan; Paris, PUF, 1982; trad. rom.: *Cele două surse ale moralei și religiei*, Institutul european, Iași, 1992.
- Besnard Ph. (1970), *Protestantisme et capitalisme. La controverse postweberienne*, Paris, A. Colin.
- Bhagavad-Gītā* (1944), text și tr., Paris, Les Belles-Lettres, 1967; trad. rom.: *Bhagavad-Gītā*, Editura Științifică, București, 1971.
- Biardeau M., Malamoud Ch. (1976), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF.
- Boudon R. (1986), *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard.
- Condominas G. (1968), „Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao”. *Archives de Sociologie des Religions*, 25, 81–110, et 26, 110–145.
- Deffontaines P. (1948), *Géographie et religions*, Paris, Gallimard.
- Dhammapada* (1963), text și tr. fr. P.S. Dhammarama, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, LI, 2; tr. engl. de Juan Mascaro, Penguin Classics, 1973.
- Duchesne-Guillemin J. (1948), *Zoroastre*, Paris, Robert Laffont, 1975.
- Dumont L. (1983), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil.
- Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1985; trad. rom.: *Formele elementare ale vieții religioase*, Polirom, Iași, 1995.
- Eliade M. (1949), *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1979; trad. rom.: *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1995.
- Eliade M. (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1978; trad. rom.: *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, București, 1997.
- Eliade M. (1957), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965; trad. rom.: *Sacru și profanul*, Humanitas, București, 1995.
- Eliade M. (1976–1983), *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 3 vol.; t. I: *De l'âge de la Pierre aux mystères d'Eleusis*, 1976; t. II: *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, 1978; t. III: *De Mahomet à l'âge des Réformes*, 1983; trad. rom.: *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Euripide, *Les Bacchantes*, texte et tr., Paris, Les Belles-Lettres, 1979; trad. rom. în *Opere*, Univers, București, 1973.
- Freud S. (1927), *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig; trad. rom. în *Opere*, vol. I, Editura Științifică, București, 1991.
- Freud S. (1939), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam; trad. rom., în *Opere*, vol. I, Editura Științifică, București, 1991.
- Gautier Th. (1852), *Voyage en Italie*, pasaj reluat în *Impressions de voyages en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1985.

- Gide A. (1924), *Incidences*, Paris, Gallimard.
- Hésiode, *Les travaux et les jours*, texte et tr., Paris, Les Belles-Lettres, 1979; trad. rom., *Munci și zile*, Univers, București, 1973.
- Hubert H., Mauss M. (1899), „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, in Mauss M., *Œuvres*, Paris, Ed. de Minuit, 1968–1969, t. I, 1968, 193–307.
- Lee R., Devore J. (ed.) (1968), *Man the hunter*, Chicago, Aldine.
- Leenhardt M. (1947), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1985.
- Lemaître S. (1955), *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, Paris, Plon, 2 vol.
- Lenoble R. (1957), „Origines de la pensée scientifique moderne“, in E. Daumas (ed.), *Histoire de la Science*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 367–534.
- Lenoble R. (1969), *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel.
- Lévi S. (1898), *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, PUF, 1966.
- Le lotus de la bonne loi* (1852), tr. fr. E. Burnouf. Paris, Adrien Maisonneuve, 1973.
- McGraw Donner F. (1981), *The early islamic conquests*, Princeton, Princeton University Press.
- Marx K., Engels F. (1846), *Die deutsche Ideologie*, Viena; trad. rom.: *Ideologia germană*, in Marx/Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1962.
- Mauss M. (1902–1903), „Esquisse d'une théorie générale de la magie“, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983, 1–141.
- Mauss M. (1909), „La prière“, in *Œuvres*, Paris, Ed. de Minuit, 1968–1969, 3 vol., t. I, 1968, 357–548.
- Mauss M. (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983.
- Mesnard P. (1935), *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1977.
- Mühlmann W.E. (1961), *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, D. Reimer; tr. fr. *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, Gallimard, 1968.
- Otto R. (1917), *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*; trad. rom.: *Sacrul: despre elementul irațional în ideea divinului și despre relația lui cu iraționalul*, Dacia, Cluj, 1992; reed. Humanitas, București, 2006.
- Pellicani L. (1988), „Weber and the myth of Galvinism“, *Telos*, 75, 57–85.
- Radin P. (1937), *Primitive religion: its nature and origin*, New York, The Viking Press; tr. fr. *La religion primitive. Sa nature et son origine*, Paris, Gallimard, 1941.
- Renou L. (1956), *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, Gallimard, 1985.
- Roussel R. (1954), *Le pèlerinage à travers les siècles*, Paris, Payot.
- Schebesta P. (1961), *Ursprung der Religion*, Berlin; tr. fr. *Le sens religieux des primitifs*, Tours, Mame, 1963.
- Sources orientales*, lucrări colective, Paris, Le Seuil, 1959.
- Tawney R.H. (1926), *Religion and the rise of capitalism*, New York, Harcourt Brace; tr. fr. *La religion et l'essor du capitalisme*, Paris, M. Rivière, 1951.
- Troeltsch E. (1912), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen. Mohr, 2 vol.; Aalen, Scientia Verlag, 1965.

- Upanișad*, vol. I (1943), XXI (1976), Paris, Adrien Maisonneuve.
- Vandermeersch L. (1977 et 1980), *Wangdao ou la voie royale. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, t. I: *Structures culturelles et structures familiales*, t. II: *Structures politiques. Les rites*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. CXIII.
- Varenne J. (1967), *Le Véda*, Paris, Ed. Planète.
- Weber M. (1920–1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 3 vol., 1963–1964.
- Weber M. (1920–1921), „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen; Einleitung“ (apărut în revistă în 1915); „Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I, 237–275, 536–573; tr. fr. „Parenthèse théorique: le refus du monde, ses orientations et ses degrés“, *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, n° 61/1, 7–34.
- Weber M. (1920–1921), „Konfuzianismus und Taoismus“, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1963, t. I, 276–536.
- Weber M. (1920–1921), „Hinduismus und Buddhismus“, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, t. II, 1964.
- Weber M. (1920–1921), „Das antike Judentum“, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, t. III, 1964; tr. fr. *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970.
- Weber M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr; tr. fr. (fragm.) *Economie et société*, Paris, Plon, t. I, 1971.
- Weber M. (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon; trad. rom.: *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, București, 1993.
- Wijayaratna M. (1988), *Sermons du Bouddha*, Paris, Cerf.