

Prefácio

Para o historiador das religiões, *toda* manifestação do sagrado é importante; todo rito, mito, crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e por conseguinte implica as noções de *ser*, de *significação* e de *verdade*. Como observei em outra ocasião:

É difícil imaginar de que modo o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que existe no mundo alguma coisa de irredutivelmente *real*; e é impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir *significado* aos impulsos e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Por meio da experiência do sagrado, o espírito humano captou a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo e o que é desprovido dessas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido.¹

Em suma, o sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não uma fase na história dessa consciência. Nos mais arcaicos níveis de cultura, *viver como ser humano* é em si um *ato religioso*, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. Em outras palavras, ser – ou, antes, tornar-se – *um homem* significa ser “religioso”.²

Discuti a dialética do sagrado e sua morfologia em obras anteriores, desde o *Traité d’histoire des religions* (1949) até o livrinho dedicado às *Religions australiennes* (1972). A presente obra foi pensada e elaborada de acordo com uma perspectiva diferente. Por um lado, analisei as manifestações do sagrado em ordem cronológica (mas convém não confundir a “idade” de uma concepção religiosa com a data do primeiro documento que a atesta!); por outro lado – e na medida em que a documentação o permitia –, insisti profundamente nas crises e, sobretudo, nos *momentos criadores* das diferentes tradições. Tentei, enfim, pôr em destaque as mais significativas contribuições para a história das ideias e das crenças religiosas.

Toda manifestação do sagrado é importante para o historiador das religiões; contudo, não é menos evidente que a estrutura do deus Anu, por exemplo, ou a teogonia e a cosmogonia transmitidas no *Enuma elish*, ou a saga de Gilgamesh, revelam a criatividade e a originalidade religiosas dos mesopotâmios com muito mais felicidade do que, digamos, os ritos apotropaicos contra Lamashtu ou a mitologia do deus Nusku. Às vezes, a importância de uma criação religiosa é revelada por suas valorizações posteriores.

Temos poucas informações acerca dos mistérios de Elêusis e do orfismo mais antigo; entretanto, o fascínio que têm exercido sobre as elites europeias após mais de 20 séculos constitui um *fato religioso* altamente significativo, cujas consequências ainda não apreciamos. Certamente a iniciação eleusina e os ritos secretos órficos, exaltados por alguns autores tardios, refletem a gnose mitologizante e o sincretismo greco-oriental. Mas foi justamente *essa* concepção dos mistérios e do orfismo que influenciou o hermetismo medieval, o Renascimento italiano, as tradições “ocultistas” do século XVIII e o romantismo; e foram ainda os mistérios e o Orfeu dos eruditos, místicos e teólogos alexandrinos que inspiraram a poesia europeia moderna, de Rilke a T.S. Eliot e a Pierre Emmanuel.

Pode-se discutir a validade do critério escolhido para circunscrever as grandes contribuições à história das ideias religiosas. Entretanto, o desenvolvimento de muitas religiões o confirma; pois é graças a crises profundas e às criações delas resultantes que as tradições religiosas conseguem renovar-se. Basta-nos lembrar o caso da Índia, onde a tensão e o desespero desencadeados pela desvalorização religiosa do sacrifício bramânico suscitaram uma série de deslumbrantes criações (os Upanixades, a articulação das técnicas da ioga, a mensagem de Gautama Buda, a devoção mística etc.), cada qual constituindo na verdade uma resolução distinta e audaciosa da mesma crise (ver Capítulos IX, XVII, XVIII e XIX).

Durante anos tive a intenção de escrever uma obra curta e concisa, que se pudesse ler em poucos dias, pois a leitura continuada revela muito bem a *unidade fundamental* dos fenômenos religiosos e, ao mesmo tempo, a inegotável *novidade* das suas expressões. O leitor de um livro como esse se defrontaria com os hinos védicos, os Bramanas e os Upanixades algumas horas depois de ter passado em revista as ideias e as crenças dos paleolíticos, da Mesopotâmia e do Egito; descobriria Sankara, o tantrismo e Milarepa, o islã, Gioachino da Fiore ou Paracelso, após haver meditado na véspera sobre Zaratustra, Gautama Buda e o taoísmo, sobre os mistérios helenísticos, o desenvolvimento do cristianismo, o gnosticismo, a alquimia ou a mitologia do Graal; encontraria os iluministas e os românticos alemães, Hegel, Max Müller, Freud, Jung e

Bonhoeffer, pouco depois de ter descoberto Quetzalcoatl e Viracocha, os 12 Alvârs e Gregório Palamas, os primeiros cabalistas, Avicena ou Eisai.

Mas infelizmente esse livro curto e conciso ainda não está escrito. Resignei-me a apresentar, por enquanto, uma obra em três volumes, na esperança de reduzi-la eventualmente a um volume de cerca de 400 páginas. Escolhi essa fórmula conciliatória sobretudo por duas razões: por um lado, pareceu-me oportuno citar certo número de textos importantes e insuficientemente conhecidos; por outro, quis colocar à disposição do estudioso bibliografias críticas bastante elaboradas. Restringi a um mínimo as notas e agrupei, na parte final do volume, as bibliografias e a discussão de certos aspectos que não foram tratados no texto ou só foram evocados de maneira muito sumária. Desse modo, a obra pode ser lida de forma contínua, sem as interrupções acarretadas pela discussão das fontes e pelo relatório sobre o estado das questões.

Os livros de síntese ou de vulgarização apresentam habitualmente uma lista de títulos no fim de cada capítulo. A estrutura desta *História das crenças e das ideias religiosas* exigia um aparato crítico mais complexo. Consequentemente, dividi os capítulos em subseções, munidas de um número e de um subtítulo. O estudioso pode consultar, passo a passo com a leitura, o estado das questões e as bibliografias reunidas no final do livro. Procurei estabelecer para cada subseção o essencial da bibliografia crítica recente, sem ignorar os trabalhos cuja orientação metodológica não compartilho. Afora raras exceções, não mencionei as contribuições publicadas em línguas escandinavas, eslavas ou balcânicas. A fim de facilitar a leitura, simplifiquei a transliteração dos nomes e termos orientais.

Com exceção de alguns capítulos, este livro reproduz o essencial dos cursos de história das religiões que ministrei, de 1933 a 1938, na Universidade de Bucareste, na École des Hautes Études, em 1946 e 1948, e, a partir de 1956, na Universidade de Chicago. Pertenço a essa categoria de historiadores das religiões que, seja qual for sua “especialidade”, se esforçam por acompanhar os progressos efetuados nos domínios vizinhos e não hesitam em manter os estudantes informados sobre os diferentes problemas suscitados pela disciplina que aprendem.

Julgo, na verdade, que todo estudo histórico pressupõe certa familiaridade com a história universal; por conseguinte, a mais rigorosa “especialização” não exime o cientista da obrigação de situar suas pesquisas na perspectiva da história universal. Participo igualmente da convicção daqueles que pensam que o estudo de Dante ou Shakespeare, ou até de Dostoiévski ou Proust, é esclarecido pelo conhecimento de Kâlidâsa, do teatro nô ou do *Macaco peregrino*. Não se trata de um pseudoenciclopédismo vão e, em suma, estéril.

Trata-se simplesmente de não perder de vista a unidade profunda e indivisível da história do espírito humano.

A *consciência* dessa unidade da história espiritual da humanidade é uma descoberta recente, ainda pouco assimilada. No último capítulo do volume III, apreciaremos sua importância para o futuro da nossa disciplina. É ainda nesse capítulo final, quando discutirmos as crises provocadas pelos mestres do reducionismo – desde Marx e Nietzsche até Freud – e as contribuições trazidas pela antropologia, a história das religiões, a fenomenologia e a nova hermenêutica, que estaremos em condições de julgar a única, mas importante, criação religiosa do mundo ocidental moderno. Trata-se da derradeira etapa da dessacralização. O processo apresenta um interesse considerável para o historiador das religiões; ele ilustra, na verdade, a perfeita camuflagem do “sagrado”, mais precisamente sua identificação ao “profano”.

Em meio século de trabalho, muito aprendi com meus mestres, colegas e estudantes. Por todos, mortos ou vivos, nutro o mais sincero reconhecimento. Agradeço também à senhora Michel Fromentoux e aos senhores. Jean-Luc Benoziglio e Jean-Luc Pidoux-Payot, que se deram ao trabalho de rever o texto deste primeiro volume. Como todos os meus outros trabalhos desde 1950, este livro não teria sido concluído sem a presença, o carinho e a dedicação de minha mulher. Com alegria e gratidão, inscrevo o nome dela na dedicatória desta que será provavelmente a minha última contribuição a uma disciplina que nos é cara.

MIRCEA ELIADE
Universidade de Chicago

NOTAS

1. M. Eliade, *La Nostalgie des origines*, p.7s.
2. *Ibid.*, p.9.