

GIOVANNI CASADIO

ȘAMANISMUL ÎNAINTE ȘI
DUPĂ MIRCEA ELIADE

Traducere de Catrinel Popa
Ediție îngrijită și prefață de Gabriel Badea
Postfață de Alessandro Testa

EDITURA CARTEX 2000

CUPRINS

<i>Prefață</i> (Gabriel Badea).....	7
<i>Notă asupra ediției</i>	27
ȘAMANISMUL ÎNAINTE ȘI DUPĂ MIRCEA ELIADE	
Capitolul I – Înainte de Mircea Eliade	31
Capitolul II – În timpul lui Mircea Eliade	57
Capitolul III – După Mircea Eliade	93
ȘAMANUL DISECAT DE CĂTRE ȘAMANOLOGI: ANTROPOLOGI, FILOLOGI, ARHEOLOGI, ISTORICI AI RELIGIILOR ȘI ALȚI SAVANȚI ÎN OFENSIVĂ...	
Bibliografie	138
APENDICE 1	148
APENDICE 2	152
APENDICE 3	156
APENDICE 4	203
APENDICE 5	212
<i>Postfață</i> (Alessandro Testa)	226

*Studiul șamanismului: Mircea Eliade versus
Școala italiană de istoria religiilor¹*

Volumul pe care îl propunem cititorului este unul important din mai multe considerente. În primul rând, studiază o temă din vasta operă a lui Mircea Eliade, una mai puțin cunoscută în spațiul românesc, deoarece studiile dedicate șamanismului în cheie eliadiană sunt scrise în alte limbi sau sunt mai greu accesibile publicului larg. Astfel, acest volum poate fi citit pe mai multe niveluri; poate constitui un model de interpretare științifică a operei eliadiene, nu doar în ceea ce privește șamanismul, ci și referitor la celelalte teme majore ale operei (de exemplu studiile dedicate alchimiei, magiei sau cele de orientalistă ș.a.m.d.). În al doilea rând, volumul propune o privire de ansamblu atât asupra evoluției studiilor dedicate șamanismului, cât și asupra tensiunilor dintre diversele școli de interpretare, oferind un spectacol fascinant al modului în care diferitele metode științifice se identifică, se confruntă și se definesc, rezultând o seamă de raporturi dialectice, marcate de momente de progres, stagnare sau regres al disciplinei în sine.

Trebuie menționat că autorul cărții a propus în mai multe rânduri o nouă arie de studiu: istoria istoriei religiilor (ca ramură a analizei de tip istoriografic, foarte dezvoltată în mediul academic italian), o sub-disciplină care a oferit multe lucrări importante în ultimii ani.

¹ În redactarea acestei prefețe am folosit unele fragmente din lucrarea: *Mircea Eliade, între tradiționalism și modernism: posteriatarea critică în Italia*, București, Editura Universității din București, 2022.

Pentru a înțelege mai bine programul, metodele și obiectivele acestei noi specializări în istoria religiilor, mă voi referi la articolul semnat de Giovanni Casadio, „Comparative religion scholars in dialogue: new evidence from letters addressed by Mircea Eliade to Ugo Bianchi”². În secțiunea introductivă a articolului este descris locul ocupat de Bianchi în cadrul școlii italiene de istoria religiilor, respectiv înclinația constantă în favoarea metodei istoric-comparative, distinctă față de cea hotărât istoricistă a colegilor săi, E. de Martino, A. Brelich, V. Lanternari și D. Sabbatucci. Privind retrospectiv către raporturile dintre acești gânditori și asupra evoluției istoriei religiilor ca domeniu științific în spațiul italian, Casadio se întreabă care ar fi obiectivele unui asemenea demers și titulatura cea mai adecvată. Ar fi vorba, așadar, despre studiul istoriografiei religioase, iar numele propus este „studiul comparativ al cercetării academice a religiei”/„comparative study of (religious) scholarship”. Sursele acestei sub-discipline pot fi:

1. aparatele critice din cadrul literaturii academice, care aduc în discuție perspectivele celorlalți cercetători;
2. recenzii ale lucrărilor celorlalți cercetători;
3. intervenții orale conținând comentarii și întrebări referitoare la prezentările altor cercetători, în cadrul anumitor colocvii sau altor manifestări;
4. corespondența dintre doi cercetători.

Volumul de față se înscrie așadar în această direcție de studiu, foarte prolifică în ultimii ani, constituind un fel de autoanaliză a domeniului istoriei religiilor în sine, consolidându-i astfel nucleul epistemologic și teoretic, prin studiul așa-numitei literaturi științifice secundare (corespondență, recenzii, prefețe ș.a.m.d.). Cartea oferă o perspectivă diacronică asupra evoluției studiilor dedicate șamanismului, precum și o privire panoramică asupra trecerii de la simplitatea primelor descrieri ale călătorilor din secolele XIII-XVI (Rubruck, Avvakum ș.a.) la complexitatea studiilor științifice din secolul trecut.

² În *Euresis*, nr. 3-4, 2007, pp. 121-135.

Autorul evită o poziționare clară în favoarea unei teorii anume, păstrând un ton obiectiv și echidistant, dar menținându-și în permanență abordarea specifică istoriei religiilor. În fapt, așa cum a remarcat Daniela Dumbravă în prologul interviului cu Alessandro Testa, profesorul Casadio este ultimul generalist din istoria religiilor³, într-o epocă a hiperspecializării științifice și a fragmentării tot mai detaliate a câmpului de studiu, precum și a unei des-centrări în raportul subiect/obiect, în favoarea primului termen (fixația aceasta fiind specifică postmodernismului târziu). Într-adevăr, trebuie precizat că autorul se bucură de un prestigiu deosebit în domeniul istoriei religiilor, fiind președintele Societății italiene (S.I.S.R.), membru pe viață în I.A.H.R. (*International Association for the History of Religions*), având o activitate de peste patruzeci de ani în acest vast domeniu de cercetare. Doar un spirit enciclopedic poate face muncă de „generalist“ în acest domeniu, așa cum au făcut F. M. Müller, E. B. Tylor, J. G. Frazer, R. Otto, M. Eliade ș.a. În decursul lungii sale activități, G. Casadio a publicat mai multe volume de autor și peste o sută de articole științifice, prefețe și recenzii. Discipol al prestigiosului profesor Ugo Bianchi (care a fost și conducătorul de doctorat al lui I. P. Culianu, care a studiat istoria religiilor la Milano), Casadio s-a afirmat inițial ca specialist în studiul cultului dionisiac, orfismului, gnosticismului, pentru a trece mai apoi la o abordare generalistă în istoria religiilor, ocupându-se, așa cum am mai spus, de istoriografia acestei discipline, de studiul raporturilor dintre marile nume ale acesteia și al confruntărilor dintre diferitele metode și școli de gândire. În acest context a survenit și interesul său deosebit pentru gândirea și opera lui Eliade, cărora le-a consacrat numeroase studii, astfel că, pentru a parafraza titlul cărții, și în viața și activitatea profesorului Casadio, descoperirea lui M. Eliade este ca o cumpănă a apelor, existând un „înainte“ și un „după“ acest moment hotărâtor.

³ Daniela Dumbravă, „Interviu cu Alessandro Testa, cercetător în Istoria Religiilor: Informația nu este echivalentă cunoașterii, așa cum nici cunoașterea nu este echivalentă cu inteligența și spiritul critic“, Contributors.ro, 13 ianuarie 2019, accesat în data de 15.04.2023.

În general, în lumea academică occidentală, Mircea Eliade este cunoscut ca istoric al religiilor și mai puțin ca scriitor de ficțiune. G. Casadio se numără printre puținii istorici ai religiilor care cunosc opera lui Eliade în integralitatea ei, iar acest fapt este unul foarte important. Fiind un gânditor de formație umanistă și posedând o cultură vastă, prin maniera sa de a scrie, Casadio se apropie de acel ideal gândit de Eliade, cel al hermeneuticii creatoare, pe care o numea „calea regală“ ce poate fi urmată de un istoric al religiilor⁴.

Cartea constituie astfel o dovadă vie a forței hermeneuticii creatoare, cea care caută sensul pozitiv și ascendent al unei anumite opere, încercând să construiască pe fundamentele acesteia, fără să distrugă fundația pentru a pretinde apoi că nu se mai pot construi niveluri superioare de semnificație și de sens, așa cum procedează anumite școli ale gândirii critice de inspirație marxistă sau nietzscheană, prin ceea ce Gilbert Durand numea hermeneutică a suspiciunii: „Hermeneutica urmează două căi antagoniste. Pe de o parte, cea pregătită de iconoclasma a șase sau șapte secole din civilizația noastră, cu Freud, cu Lévi-Strauss (și Paul Ricœur îi adaugă pe Nietzsche și Marx), a *demistificării*; pe de alta, aceea a *remitizării*, cu Heidegger, Van der Leeuw, Eliade și, vom adăuga noi, Bachelard.“⁵ În prezent, putem adăuga: ce este postmodernismul altceva decât o reîntoarcere a vechiului pozitivism de secol al XIX-lea, total opac față de potențele creatoare ale *logos*-ului divin, pe care le putem intui prin medierea simbolului, a mitului sau a ritului? Desigur, ca exercițiu intelectual sau din punctul de vedere al complexității argumentării, curentul postmodernist este unul fascinant atunci când este aplicat cu măiestrie; însă el și-a forțat prea mult limitele, căzând inevitabil în manierism, în prezent fiind practic încheiat. Suntem contemporani cu o re-vrăjire a lumii, cu o întoarcere a oamenilor către religie sau către spiritual, iar toate teoriile gânditorilor postmoderni care anunțau triumfător moartea

⁴ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 98.

⁵ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii – imaginația simbolică, imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999, p. 101.

religiei și a artei, sfârșitul istoriei ș.a.m.d. s-au dovedit a fi simple speculații lipsite de fundament real. Volumul de față evită adoptarea forțată a unei teorii filosofice aflate în tâmplător la modă și care ar putea sluji într-un mod viciat la interpretarea unui fenomen religios (șamanismul, în acest caz). Stabilind astfel primul nivel metodologic sau hermeneutic al lucrării, putem trece la cel de-al doilea, care privește tema propriu-zisă, studiul șamanismului și delimitarea abordării specifice istoriei religiilor asupra acestuia, în special în contextul italian.

*Exegeza lucrării Le chamanisme et les techniques
archaïques de l'extase în mediul academic italian*

În Memoriile sale, Eliade a reconstituit contextul și etapele scrierii volumului:

Vara 1946 am petrecut-o lucrând, ca în tinerețe, douăsprezece-paisprezece ore pe zi. În pofida căldurilor, am încheiat, în iulie, *Le problème du chamanisme*, studiul pe care mi-l ceruse H. Ch. Puech pentru „Revue de l'histoire des religions“; îndată după aceea, m-am concentrat asupra capitolelor încă nescrise din *Traité*. Șamanismul mă interesa de mulți ani; primele documente le adunasem la British Museum, în vara 1940; la Lisabona, citisem toate volumele din „F[olklore] F[ellows] Communications“ (Helsinki), cuprinzând informații și exegeze în legătură cu șamanismul asiatic siberian. Pretextul studiului din „Revue de l'histoire des religions“ l-a constituit o carte a lui Åke Ohlmark; urmând o veche interpretare naiv-materialistă, autorul asimila extazul șamanic transelor provocate de „isteria arctică“. Am încercat să situez „problema șamanismului“ în contextul istoriei religiilor, singura perspectivă care nu-i anula semnificația, nici funcția. Am analizat deci tipologia inițierii șamanice și structura călătoriilor extatice ale șamanilor în regiunile cerești și subpământene, subliniind analogiile cu riturile inițiatice și experiențele mistice ale anumitor populații primitive și orientale. *Le problème du chamanisme* a fost primul meu studiu

care a văzut lumina tiparului (în februarie 1947). Scrisorile entuziaste pe care le-am primit atunci din partea multor orientaliști și istorici ai religiilor m-au îndemnat să reiau problema într-o monografie mai amplă.⁶

Fragmentul acesta, scris cu foarte multă modestie, reflectă foarte puțin din caracterul inovator al monografiei publicate în 1951. A reușit să creeze o sinteză între *phainómenon* și *genómenon*, fără a înclina către abordarea fenomenologică sau cea istoricistă; a reușit să distingă diverse straturi în șamanism, în care religia, ideologia, mitologia sau riturile nu sunt creații ale șamanului, ci uneori sunt îndreptate împotriva lui; a reușit să identifice influențele pe care religiile din jur (budismul, lamaismul, maniheismul, islamismul, creștinismul) le-au avut asupra evoluției șamanismului.

Istoria religiilor în mediul academic italian are deja o tradiție de o sută de ani, primul curs fiind susținut de Raffaele Pettazzoni, în anul 1924, la Universitatea La Sapienza din Roma⁷. În marile centre universitare există catedre de istoria religiilor, iar contribuțiile marilor nume (R. Pettazzoni, G. Tucci, E. de Martino, A. Brelich, U. Bianchi, D. Sabbatucci) au fost determinante pentru definirea identității disciplinei în raport cu domeniile apropiate, în care riscă permanent să fie înglobată (sociologie, antropologie, psihologie ș.a.m.d.). În acest context, în Italia, studiile dedicate șamanismului au cunoscut o dezvoltare mai amplă, comparabilă cu cele din țările în care a existat un interes viu pentru această temă de cercetare: Germania, Rusia, țările nordice, Ungaria ș.a. Nu vom mai prezenta recenziile autorilor italieni (E. de Martino, J. Evola ș.a.) din perioada publicării ediției în limba italiană, deoarece ele sunt deja comentate în carte, ci vom trece la unele lucrări de dată relativ recentă (printre care și volumul de față)⁸.

⁶ Mircea Eliade, *Memorii, 1907-1960*, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 403-404.

⁷ Natale Spineto, „L'histoire des religions en Italie entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle“ în *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 111, nr. 2, 1999, pp. 599-609 (609).

⁸ Alte studii dedicate șamanismului în interpretarea lui Eliade: Carla Corradi Musi, „Lo sciamanesimo ugrofinnico e siberiano in Mircea Eliade“, în Luciano

Pietro Angelini, în volumul său *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la „storia delle religioni“*, a dedicat câteva pagini analizei lucrării *Le chamanisme...*⁹ Capitolul este însă de dimensiuni reduse, fără o aprofundare temeinică a temei avute în discuție. Nota dominantă este cea polemică, Angelini criticând intens metoda lui Eliade, pe care o consideră când prea asertivă, când prea speculativă. Recunoaște însă că Eliade a fost unul dintre puținii autori care au atacat problema dintr-o perspectivă emică, și nu dintr-una etică, specifică obiectivității științifice. Cert este însă că Angelini atacă și o astfel de abordare, pe care o consideră prea subiectivă și care, astfel, face din cititor o pradă ușoară pentru un autor-maestru în mânuirea paralogismelor:

Pornind de la principiul că un fenomen religios nu poate fi studiat decât la scară religioasă, Eliade nu face o distincție între sfera simbolurilor folosite de omul de știință și universul simbolic în care este scufundat și se orientează operatorul sacrului. [...] Cititorul nu știe niciodată cu cine și cu ce are de-a face; până la punctul în care uneori nu are o idee clară despre cine „vorbește“: Eliade sau un preot din Antichitate?, este proza unui scriitor strălucit al secolului al XX-lea sau este un text descifrat cu mare dificultate de alții și citat fără ghilimele?¹⁰

Arcella; Paola Pisi; Roberto Scagno (ed.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 137-146; Alessandro Testa, „Estasi e crisi: Note su sciamanismo e pessimismo storico in Eliade, de Martino e Lévi-Strauss“, în L. Arcari; A. Saggiaro (ed.), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, Nuova Cultura, Roma, 2015, pp. 101-114; Leonardo Sacco, „Neo-sciamanesimo & New age. Il «contributo» di Mircea Eliade“, în *ARCHÆVS. Studies in the History of Religions*, nr. XI-XII (2007-2008), pp. 249-304.

⁹ Pietro Angelini, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la „storia delle religioni“*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, cap. 3, „La cosmizzazione dello sciamanesimo“, pp. 62-76.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66: „Partendo come sempre dal principio che un fenomeno religioso non può essere studiato che su scala religiosa, Eliade non opera una distinzione tra la sfera dei simboli di cui si serve lo scienziato e l'universo simbolico in cui è immerso e si orienta l'operatore sacro. [...] Il lettore non sa mai con chi e con cosa ha a che fare; al punto che talvolta non ha la percezione di chi sta «parlando»: è Eliade o è un sacerdote dell'antichità?, è la prosa di un brillante scrittore del XX secolo o è un testo faticosamente decifrato da altri e citato senza virgolette?“

Angelini nu critică metoda fenomenologică folosită de Eliade, de pe poziții istoriciste, așa cum o făcuse E. de Martino, cu câteva decenii mai devreme. În schimb, nemulțumirea sa este îndreptată împotriva unor generalizări prea abrupt operate de Eliade, în privința unor concepte-cheie, cum ar fi Axis Mundi, Omphalos/Centrul lumii, Nostalgia Paradisului:

Dar este și un centru care – prin definiție – se găsește oriunde sacrul se manifestă, oriunde este construit un templu sau un oraș templier; iar din această proliferare se produce o generalizare la nivel planetar, care în mod inevitabil se sfârșește prin scufundarea în pâlnia nisipoasă a ancestralului, unde totul este posibil. Rezultatul acestui *regressio ad infinitum* este că, teoretic, toate popoarele – de la sumerieni la azteci, de la greci la chinezi, de la arabi la primitivi... se pot lăuda cu această origine cosmo-ombilicală și că aceasta își datorează răspândirea și norocul tocmai ratei de eficacitate a imaginii.¹¹

Din comentariile lui Angelini făcute pe marginea citatelor din *Cosmologie și alchimie babiloniană, Tratatul de istorie a religiilor și Le chamanisme...*, înțelegem că el critică ideea de universalitate a unor asemenea simboluri, respectiv că acel *homo religiosus* teoretizat de Eliade ar fi reușit să dea cu adevărat proporții cosmice existenței sale și spațiului în care trăia. Poate că este adevărat că nu toți oamenii aveau experiențe intense de natură religioasă, iar mulți dintre ei nici nu erau interesați de acest aspect, preferând siguranța imediată oferită de plăceri și instincte. Firește că în timpurile arhaice exista un absurd al existenței, așa cum există și în zilele noastre. În cazul particular al

¹¹ *Ibid.*, pp. 64-65: „Ma è pure un centro che – per definizione – si trova ovunque il sacro si manifesti, ovunque si edifichi un tempio o una città templare; e da questa proliferazione nasce anche una generalizzazione a livello planetario, che inevitabilmente finisce per affondare nel sabbioso imbuto dell'ancestrale, dove tutto è possibile. Il risultato di siffatta regressio ad infinitum è che in teoria tutti i popoli – dai sumeri agli aztechi, dai greci ai cinesi, dagli arabi ai... primitivi – possono fregiarsi di quest'origine cosmo-ombelicale, e che essa deve la sua diffusione e fortuna proprio al tasso di efficacia dell'immagine.“

șamanismului, desigur că exista și tipul așa-numit „negru“, dispus să intre în contact cu puteri infernale și să folosească forțele acestora în scopuri – să spunem – amurale, dacă presupunem că ar fi avut o asemenea noțiune. Reproșul lui Angelini constă în serenitatea lui Eliade din perioada profesoratului la Chicago, cea în care a introdus conceptul de „Nostalgie a Paradisului“, respectiv aspirația lui *homo religiosus* de a se reîntoarce la condiția pacifică, nediferențiată, din *illo tempore*.

Dacă în articolul din 1946 șamanul încă mai este o figură în centrul și în slujba comunității, un operator magic care urcă ceremonios în cer, nu pentru a intra în contact cu zeii, ci pentru a rămâne în „centrul“ lumii, ca și cum ar sta în ochiul ciclonului, în apoteoza din 1951 [*Le chamanisme...*] este transfigurat într-un *paradise man*, care nu mai poate fi încadrat într-o religie, devenind astfel mai ușor de venerat decât de studiat.¹²

Citind rândurile scrise de Angelini, avem impresia că descoperim un alt Eliade, un sofist foarte abil, care violentează datele etnografice¹³ și bulversează perspectiva emică în studiul societăților umane. Din păcate, critica lui Angelini este mult prea ostilă față de gândirea lui Eliade, fiind făcută adesea în cheie antropologică și manifestând opacitate față de instrumentele istoriei religiilor și față de rolul hermenuticii creatoare, așa cum au fost concepute în anii în care autorul ajunsese la maxima maturitate intelectuală și la nivelul formulării concluziilor, după câteva decenii de cercetare și frecventare asiduă a marilor biblioteci din lume. Angelini anulează tot acest efort, fără a ține cont că intenția lui Eliade nu a fost aceea de a scrie o antropologie a șamanismului.

¹² *Ibid.*, p. 72: „Se nell’articolo del 1946 lo sciamano è ancora una figura al centro e al servizio della comunità, un operatore magico che sale cerimonialmente al cielo non per entrare in contatto con gli dei ma per restare al «centro» del mondo come si sta nell’occhio del ciclone, nell’apoteosi del 1951 [*Le chamanisme...*] si trasfigura in un *paradise-man*, non più inquadrabile in una religione, e più facile da venerare che da studiare.“

¹³ *Idem.*

În 2014, Giovanni Casadio a publicat un volum dedicat studiului șamanismului, o temă de cercetare foarte vastă, ce a necesitat parcurgerea unei bibliografii impresionante. Datorită experienței sale deosebite, autorul a reușit să creeze o lucrare foarte densă din punct de vedere conceptual, metodologic și critic. Aș spune cu o precizie de bijutier, deoarece, din experiența personală, știu cât de dificil este să scrii o asemenea carte, în special pe o temă labirintică, așa cum este cea a șamanismului, o temă în care se intersectează foarte multe arii științifice (antropologie, etnologie, psihologie, sociologie, istorie a religiilor, fenomenologie ș.a.m.d.). Lucrarea este împărțită în trei secțiuni majore, ordonate cronologic în funcție de apariția cărții lui Mircea Eliade – *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), considerată o „cumpănă“ ce desparte apele în acest domeniu de cercetare. Prima secțiune tratează bibliografia științifică apărută înainte de volumul lui Eliade, Casadio oferindu-ne astfel o privire panoramică asupra literaturii de început, datorată călugărului franciscan Willem de Rubruck (1251-1259), preotului ortodox Avvakum (1672) și diplomatului olandez Evert Ysbrants Ides (1692-1695), călători, exploratori și misionari în spațiul uralo-altaic și siberian. În secolul al XVIII-lea, odată cu extinderea imperiului rus în Siberia, crește și numărul exploratorilor, având diverse preocupări (chimiști, biologi, botaniști, etnografi, pictori ș.a.m.d.). În secolul al XIX-lea, cercetătorii ruși dețin monopolul bibliografiei dedicate temei șamanismului, însă majoritatea lucrărilor este viciată de prejudecăți de tip colonialist și etnocentric. Trecând peste acest dezavantaj, în pregătirea lucrării sale, Eliade a parcurs și bibliografia rusă, pe durata celor cinci ani de studiu intens (1946-1951). Dintre predecesorii lui Eliade, Casadio amintește contribuțiile datorate lui Uno Holmberg Harva și Wilhelm Schmidt. Holmberg a fost fondatorul studiului comparat al religiilor în Finlanda, așa încât în lucrarea sa, *Die religiösen Vorstellungen der altaichen Völker*, Helsinki, 1938, a studiat din punctul de vedere al difuzionismului religioasă influența pe care marile religii (mazdeismul, budismul, maniheismul, islamismul și creștinismul ortodox) ar fi avut-o asupra stratului arhaic al șamanismului. Lui Wilhelm Schmidt, autorul monumentalei *Der Ursprung der Gottesidee* (1912-1955), i se datorează distincția dintre un șamanism

„alb“, în relație cu divinitățile uranice/celeste, și unul „negru“, în care se intră în relație cu spirite sau puteri infernale. În capitolul al doilea, Casadio analizează lucrarea lui Eliade, subliniind meritul deosebit al cărții, caracterul ei deschizător de noi perspective în acel moment, fiind prima lucrare în care șamanismul era tratat din punctul de vedere al istoriei religiilor, prin studiul comparativ al morfologiei acestui tip de experiență religioasă, dublat de o abordare de tip fenomenologic.

Față de perioada nefastă din Portugalia, anii 1946-1951 au fost extrem de fertili pentru Eliade, publicând trei dintre lucrările sale majore: *Traité d'histoire des religions*, *Le mythe de l'éternel retour* și *Le chamanisme*. Nu este vorba doar de vastitatea temelor abordate, succesul lucrărilor se datorează mai ales inovației metodologice a cercetărilor, care vor constitui nucleul epistemologic al istoriei religiilor ca disciplină academică. Particularitatea metodei eliadiene constă, așa cum s-a mai spus, în caracterul ei esențial de hermeneutică creatoare, ce se distinge de marile sisteme hermeneutice aflate în vogă în acei ani (Marx, Nietzsche, Freud), la fel de puternice și în zilele noastre, prin derivatele lor postmoderne. Astfel, Eliade nu depreciază nici dimensiunea istorică, nici dimensiunea transcendentă a experienței șamanice, un merit al lucrării sale, observat cu justețe de G. Casadio: „Odată ce istoria a fost salvată, Eliade salvează și transcendentul, ceea ce el numește conținutul «supraistoric» al sensului religios, acel ceva ce «nu poate fi întotdeauna complet redus la istorie», care se manifestă ca o aspirație la un moment auroral etern, «o eternă reîntoarcere la un moment atemporal, o dorință de a abolii istoria, de a șterge trecutul, de a recrea lumea».“¹⁴ Am reprodus acest citat deoarece considerăm că surprinde modul exemplar în care Eliade a depășit impasul în care se aflau științele religiei în acel timp, respectiv dilema unui transcendent înscris în istorie și condiționat de ea, aflat în imposibilitatea de a sări

¹⁴ *Ibid.*: „Salvata la Storia, Eliade salva anche il transcendente, quello che egli chiama il contenuto o il significato «transhistorical» del fatto religioso, qualcosa «not always wholly reducible to history», che si manifesta come aspirazione a un eterno attimo aurorale, «an eternal return to an atemporal moment, a desire to abolish history, to blot out the past, to recreate the world»“.

peste propria umbră și de a face un salt în afara istoriei. În continuare, Casadio analizează lucrarea pe capitole, folosindu-se și de o bibliografie „paralelă“, dedicată fiecărui subiect în parte: șamanismul ca tehnică a extazului, ca rit inițiativ; simbolismul tobei și costumului șamanic; difuzionismul fenomenului șamanismului în lume; influența altor religii asupra șamanismului original și morfologia acestor variații ș.a.m.d. Casadio trece apoi la receptarea critică a lucrării, atât cea pozitivă (Åke Hultkrantz, Vilmos Diószegi, Anna-Leena Siikala, Julius Evola), cât și cea negativă (Ernesto de Martino, Eveline Lot-Falck, Dominik Schröder, Alois Closs, Claude Le Manchec). În concluzie, meritul lucrării lui Casadio constă în următoarele aspecte: reconstituie minuțios istoria conceptului de șamanism, precum și disputele metodologice purtate între diferitele „triburi“ științifice; în privința recepției critice a lucrării lui Eliade, notează atât meritele recunoscute, cât și criticile aduse de fiecare autor în parte; citează și lucrările unor specialiști în domeniu (cum ar fi Åke Hultkrantz, Vilmos Diószegi, Anna-Leena Siikala), care nu au atins faima lui Eliade, însă erau la fel de competenți în acest câmp de cercetare. Este într-adevăr o șansă deosebită că unul dintre marii specialiști în istoria religiilor s-a aplecat asupra contribuției lui Mircea Eliade în studiul șamanismului: stăpânind în mod exhaustiv bibliografia oceanică dedicată acestei teme de cercetare, cunoscând în mod strălucit aproape tot ceea ce ține de domeniul istoriei religiilor (metodologii, opere de referință, istoriografia și evoluția acesteia), Casadio ne oferă o viziune extrem de complexă și de minuțioasă asupra metodei pe care Eliade a folosit-o în lucrările sale majore, punând bazele acelei hermeneutici specifice istoriei religiilor.

Partea a doua a lucrării¹⁵ este scrisă tot în cheie istoriografică, fiind practic o sinteză a studiilor despre șamanism, respectiv a celor cinci mari categorii de cercetători care se înscriu în această arie interdisciplinară de studiu: antropologi, cercetători ai preistoriei,

¹⁵ Articolul „Lo sciamano smembrato dagli sciamanologi: antropologi, filologi, archeologi, storici delle religioni e altri accademici all'attacco“, în A. Barbieri (ed.), *Eroi dell'estasi. Lo sciamanesimo come artefatto culturale e sinopia letteraria*, Edizioni Fiorini, Verona, 2017, pp. 1-30, pe care îl includem în acest volum datorită unității tematice și conceptuale cu volumul publicat în 2014.

istorici, istorici ai religiilor, lingviști/filologi. Însă de data aceasta, centrul de interes nu mai este *Șamanismul*... lui Eliade, ci evoluțiile mai recente din câmpul disciplinei, astfel încât putem avea o imagine mai clară asupra modului în care metodele și concepțiile deconstructivismului francez au ajuns să domine și această ramură a antropologiei culturale. Este evident că antropologul studiază altceva decât istoricul religiilor, respingând realitatea transei/extazului sau orice tip de raport cu supranaturalul, pe care le exclude din aria cercetării științifice. Casadio nu înclină către o orientare sau alta, ci este preocupat să reconstituie o imagine de ansamblu a acestora: de la orientarea fenomenologică, la cea istoric-morfologică, la cea critic-postmodernistă, sfârșind cu cea cognitivistă. Astfel, conceptul de șamanism devine unul poros, primind aporturi fie dinspre teoria difuzionismului cultural, fie prin studierea sa din punct de vedere intercultural, fie prin contextualizarea sa ca practică socială, ca *performance* pluristratificat și determinat de raporturile de putere existente în interiorul mecanismului social.

Un alt volum important, publicat în Italia, care studiază problema șamanismului în viziunea lui Eliade, este semnat de Leonardo Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*. Cartea are dimensiuni impresionante, peste cinci sute de pagini de text, având unele merite, mai ales de ordin conceptual și metodologic. Ne aflăm în fața unui text interdisciplinar, pe alocuri prolix, cu o bibliografie impresionantă, dar care adesea se îndepărtează excesiv de planul istoriei religiilor. Însă amploarea acestui volum reflectă în mod deosebit complexitatea gândirii lui Eliade, punând în umbră interpretările extrem de simplificatoare operate de autori ca Furio Jesi sau Daniel Dubuisson. Ambasciano este pasionat de paleontologie și își propune să „deconstruiască“ (folosindu-se de schema lui Derrida) modul în care Eliade a analizat problema șamanismului: „Materialul conținut în acest volum ar trebui să reprezinte proiectul de a face vizibil în *contre-jour* [...] filigranul relațiilor interdisciplinare complexe

și al înclinațiilor personale care vor face posibil pentru Eliade construcția conceptului său de șamanism“.¹⁶

Cartea reia în mare parte metoda lui Furio Jesi, expusă în *Cultura di destra*, plecând de la principiul psihanalitic că omul de știință sau literatul este dominat de biografia sa, că nu se poate vorbi de obiectivitate științifică, toate ipotezele, schemele argumentative, concluziile, într-un cuvânt – teoriile unui autor – fiind impregnate de subiectivitatea sa, precum și de contextul sociopolitic ce i-a modelat personalitatea și tipul de discurs. O asemenea teză a cărții datorează mult celor doi patriarhi ai postmodernismului, Derrida și Foucault (ultimul fiind absent în mod inexplicabil din bibliografia lucrării). Se pare că Ambasciano a reușit să introducă paradigmaticul cal troian al postmodernismului și într-un domeniu aparent imun la moda relativismului conceptual și teoretic, cum este cel al istoriei religiilor. Abordarea lui Ambasciano merge însă într-un alt sens față de cea propusă de Eliade, deși aparent tratează aceeași temă: dacă la ultimul șamanismul era analizat dintr-o perspectivă emică, subiectivă și religioasă, la primul acesta era analizat dintr-o perspectivă pozitivistă și a-religioasă, adică exact ceea ce Eliade a vrut să evite în lucrările sale. Istoria religiilor ca *saving discipline* avea însă cu totul alte obiective, de care Ambasciano nu a ținut cont în lucrarea sa. Gândirea critică poate fi nobilă în intențiile sale, însă poate atinge forme paroxistice, în care distruge obiectul gândirii sau criticii, pretinzând că-l demistifică sau demitizează. Un exemplu ar fi cel dat de tomul lui Ambasciano: eu, ca simplu cititor, ce mai pot înțelege din esența experienței religioase, parcurgând cele cinci sute de pagini? Astfel, critica de pe poziții postmoderniste pare să atingă unele resorturi inaccesibile modernilor, însă, în acest caz particular, ea nu poate numi acel *quid* al experienței religioase, care poate fi originea socialului (nu socialul creează și condiționează

¹⁶ Leonardo Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2014, p. 35: „Il materiale contenuto nel presente volume dovrebbe rappresentare il progetto di rendere visibile in contropunto [...] la filigrana di complessi rapporti interdisciplinari e delle personali inclinazioni che resero possibile a Eliade la costruzione del suo concetto di sciamanesimo.“

acest *quid*, așa cum susțin teoreticienii postmoderni, în descendența tezelor marxiste).

Pe de altă parte, volumul lui Ambasciano este îndreptat chiar împotriva metodei eliadiene, care își propusese să realizeze o hermeneutică a fenomenului religios în afara paradigmei scientiste, pozitivistă, materialiste și asimboliste. Este absolut legitim ca cercătorul italian să opteze pentru o interpretare panscientistă și materialistă, îmbrăcată în hainele noi ale cognitivismului, peste cele vechi ale evoluționismului de secol XIX. Însă Eliade și mulți alți teoreticieni din domeniul istoriei religiilor au combătut în mod constant o astfel de interpretare simplificatoare, ce reduce realitatea la sfera materială și biologică, ratând cu totul complexitatea fenomenului religios și pătrunderea într-un univers interior inaccesibil raționalismului rigid și schemelor sale ce ating doar formele exterioare ale acestuia. Lucrarea lui Ambasciano este viciată și de importanța exagerată pe care o acordă influenței pe care Pia Laviosa Zambotti și Mehmed Fuad Köprülü ar fi avut-o asupra lui Eliade, în special în privința problemei șamanismului. Numele celor doi și lucrările lor pot constitui cel mult o prezență accidentală în ansamblul operei eliadiene, nu una de referință, având un rol formator. Tema șamanismului și cea a puterilor magice se întrepătrund într-o măsură relativă, iar ambele au un statut ușor ambiguu, fiind situate la frontiera dintre istoria comparată a religiilor și antropologiei. Astfel, ar putea fi explicat interesul deosebit pe care cele două teme l-au atras în mediul academic italian.

P. Angelini¹⁷, M. Idel¹⁸ și D. Ermacora¹⁹ au lansat ipoteza că lucrările despre yoga și *Șamanismul...* ar reprezenta o continuare a

¹⁷ „Eliade, de Martino e il problema dei poteri magici“, în Giovanni Casadio; Pietro Mander (ed.), *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Ed. Mediterranee, Roma, 2012, pp. 11-38.

¹⁸ Moshe Idel, *Mircea Eliade. De la magie la mit*, Editura Polirom, Iași, 2014, p. 25: „În opinia mea, cele două studii ale sale de maximă importanță, cartea despre yoga și cea despre șamanism, se bazează pe ipotezele ontologice legate de existența unui univers magic/fluid și reprezintă expuneri ale unor căi de integrare într-o manieră semnificativă într-un astfel de univers și deci de transcendere a tipului ordinar de existență.“

¹⁹ Davide Ermacora, „Mircea Eliade e la realtà dei poteri paranormali. L'articolo del 1937“, în *Studi e materiali di storia delle religioni*, 2015, vol. 81, nr. 2, Morcelliana, Brescia, pp. 689-757.

preocupărilor lui Eliade pentru magie și pentru formele de manifestare ale puterilor magice, preocupare pe care o avea încă din tinerețe, când scrisese scurte articole pe această temă²⁰. Ipoteza este plauzibilă, însă *Șamanismul...* este mai mult decât o lucrare dedicată morfologiei sau fenomenologiei acestei „religii» în sens larg“, așa cum o numea Eliade²¹. În pofida faptului că anumiți exegeți îl consideră pe Eliade un reprezentant al orientării fenomenologice în studiul religiilor, metoda sa este mult mai complexă, specifică istoriei religiilor, iar afirmația aceasta este susținută cu multe argumente forte în cartea de față. *Șamanismul...* este o lucrare de referință pentru înțelegerea metodei și obiectivelor istoriei religiilor, ilustrând în mod elocvent suflul nou pe care Eliade l-a adus nu doar în această disciplină academică, ci și în înțelegerea dintr-o multitudine de perspective a ceea ce până atunci era explicat doar ca o formă de manifestare a „isteriei arctice“. Scrierea unei monografii, pe o temă atât de vastă, a însemnat un efort uriaș pentru Eliade, care, propriu-zis, nu era un specialist în studiul șamanismului (la acea dată). Bibliografia pe care a fost obligat să o parcurgă a fost una enormă, iar cea mai mare parte era scrisă în limba rusă²². Chiar și așa, înțelegerea acestui efort a fost una riscantă:

²⁰ *Știință și ocultism*, în *Vlăstarul*, An. II, nr. 8-10, mai, 1925, pp. 29-39, reprodus în *Cum am găsit piatra filozofală, Scrieri de tinerețe, 1921-1925*, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 243-254; *Magia și cercetările metapsihice*, în *Foaia tinerimii*, nr. 4, 15 februarie 1926, pp. 59-60, reprodus în Mircea Eliade, *Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe, 1926*, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 74-78; *Magie și metapsihică*, în *Cuvântul*, An. III, nr. 786, 17 iunie 1927, pp. 1-2, reprodus în *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe, 1927*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 205-209; *Ocultismul în cultura contemporană*, în *Cuvântul*, An. III, nr. 943, 1 decembrie 1927, pp. 1-2, reprodus în *Itinerariu spiritual...*, ed. cit., pp. 371-374; *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în *Revista Fundațiilor Regale*, An. IV, 4 aprilie 1937, 137-152, reprodus în *Insula lui Euthanasius*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, pp. 28-49.

²¹ Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Editura Humanitas, București, 2023, p. 14.

²² Mircea Eliade, *Jurnal 1941-1969*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 165, notă din ianuarie 1950: „Lucrez cu entuziasm, și uneori cu exasperare, la *Șamanism*. Ca să nu mă rățălesc în zecile de dosare, cu peste două mii de pagini cu note și extrase, mă hotărâsc să distrug documentația fiecărui capitol după ce-l corectez și-l transcriu.“

dacă lucrările sale despre yoga și tantrism s-au bucurat de o receptare pozitivă (cu mici excepții), cea despre șamanism a avut și critici negative, unele dintre ele fiind foarte argumentate din punct de vedere științific, vizați fiind chiar termenii din titlul cărții (dacă a existat șamanism în paleolitic, dacă arta rupestră poate fi considerată ca un produs al șamanismului, dacă extazul șamanic există cu adevărat sau este doar performarea unui rol ș.a.m.d.).

Corespondența cu Julius Evola

Volumul include în Apendice versiunea integrală a schimbului epistolar dintre M. Eliade și J. Evola, mai exact a scrisorilor expediate de autorul italian. Scrisorile expediate de Eliade sunt considerate în prezent dispărute, deoarece nu au fost găsite în arhiva lui J. Evola. După cunoștința noastră, scrisorile lui Evola sunt traduse aici pentru prima dată în limba română, deși diverse fragmente au fost traduse și citate în alte lucrări care s-au aplecat asupra raporturilor dintre cei doi autori. Scrisorile sunt deosebit de importante datorită faptului că atestă convergențele și divergențele dintre cei doi, deși aici avem doar perspectiva lui Evola. Prin forța împrejurărilor ne lipsește perspectiva epistolară a lui Eliade, care ar fi putut clarifica poziționarea sa față de paradigma gândirii tradiționaliste, o temă îndelung studiată în ultimele decenii²³. Cu toate acestea, Eliade a scris în mai multe locuri despre

²³ Giovanni Casadio, „Evola e la Storia delle Religioni“, în Gianfranco de Turreis (ed.), *Julius Evola e la sua eredità culturale. Atti del convegno „L'eredità di Julius Evola“ Sala Alessandrina dell'Accademia dell'Arte Medica*, Roma, 29 noiembrie 2014, Ed. Mediterranee, Roma, 2017, pp. 67-112 și *Sacro, mito, religione. Lettere a Mircea Eliade, 1930-1962*, ediție îngrijită de Claudio Mutti, note de Gianfranco de Turreis și Claudio Mutti, prezentare de Giovanni Casadio, Quaderni di testi evoliani, n. 51, Roma, Fondazione Julius Evola, 2018; Crescenzo Fiore, *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma, Bulzoni, 1986; Paola Pisi, „I «Tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade“, în Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mistici e identità storica*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 43-135; Id., „Evola, Eliade e l'alchimia“, în *Studi evoliani*, Roma, Fondazione Evola, 1999, pp. 62-92. Gianfranco de Turreis, „L'«Iniziato» e il Professore. I rapporti «sommersi» tra Julius Evola e Mircea Eliade“, în AA.VV., *Delle rovine ed oltre*.

Evola, despre omul, opera și gândirea sa. Toate aceste elemente sunt extrem de importante pentru reconsiderarea personalității lui Eliade, conform tipologiei unui *Janus bifrons*, cu o față întoarsă către mediul academic-raționalist și cu cealaltă către spiritul tradiționalismului sau al *philosophiei perennis*. Chiar dacă nu i-a urmat pe cei doi corifei ai tradiționalismului (Guénon și Evola) în contestarea vehementă a lumii moderne și a modernității, Eliade a păstrat un anumit atașament pentru ideile lor, pe care le-a studiat și amplificat în lucrările sale majore. Însă nu l-a urmat pe Evola în teritoriul lucrărilor sale politice, nici în concepția sa aristocratică asupra vieții și asupra spiritualului. Relația sa cu Evola a fost una sinuoasă, până la ruptura finală din 1964. În 1963, Evola a publicat volumul său autobiografic, *Il cammino del*

Saggi su Julius Evola, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1995, pp. 219-249; Claudio Mutti, „Evola e la Romania“, în Julius Evola, *La tragedia della Guardia di Ferro, Quaderni di testi evoliani*, nr. 29, Roma, Fondazione Julius Evola, 1996, pp. 5-15; Id., *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri: la fortuna di Guénon tra i romeni*, Parma, All’insegna del veltro, 1999; H.T. Hansen, „Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition“, în *Über das Initiatische von Julius Evola*, H. Frietsch Verlag, Sinzheim, 1998, pp. 9-50; W.W. Quinn, „Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)“, în *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 3, nr. 1, octombrie, 1999, pp. 147-153. Natale Spineto, „Mircea Eliade and Traditionalism“, în *Aries*, vol. 1, nr. 1, Brill Academic Publishers, Leiden, 2001, pp. 62-87; Cristiano Grottanelli, „Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942“, în Natale Spineto (ed.), *Interrompere il quotidiano: la costruzione del tempo nell’esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano, 2005, pp. 139-172; Michel Gardaz, „«The Trojan horse of philosophia perennis»: Mircea Eliade’s quest for spiritual transformation“, în *Religion*, nr. 38, 2008, pp. 338-345; Marcello De Martino, *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i „non detti“*, Ed. Settimo Sigillo, Roma, 2008; Liviu Bordaș, „The Difficult Encounter in Rome. Mircea Eliade’s Post-War Relation with Julius Evola – New Letters and Data“, în *International Journal on Humanistic Ideology*, 02/2011, pp. 125-158; Id., „Faptul magic și faptul mistic. Prima întâlnire a lui Eliade cu opera lui Evola“, în *Revista de Istorie și Teorie Literară*, București, An. VI, nr. 1-4, 2012, pp. 355-400; Enrico Montanari, „Eliade e Guénon“, în *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 61/1995, Japadre Editore, Roma, pp. 131-149; Id., „Eliade ed Evola: aspetti di un rapporto sommerso“, în Giovanni Casadio, Pietro Mander (ed.), *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Ed. Mediterranee, Roma, 2012, pp. 93-112; Marcel Tolcea, *Eliade, ezotericul*, Editura Est, București, 2012.

cinabro, în care a rememorat vizita pe care o făcuse în România în 1938, menționând că-l întâlnise pe Eliade, viitorul istoric al religiilor, și care în acea perioadă ar fi făcut parte din cercul lui Corneliu Codreanu. În jurnalul său, Eliade se arată mâhnit de acest denunț scris din motive obscure, venit din partea unui autor pe care îl aprecia de mai mulți ani și pe care se străduia să-l introducă în mediul editorial francez²⁴. Însemnarea din jurnal este prilejuită de vestea morții lui Evola (în 1974), însă, în ciuda denunțului din 1963, Eliade mărturisește că a continuat să-i citească lucrările cu același interes, o dovadă în plus că nu avea un spirit vindicativ. Totuși, până la sfârșitul vieții, Eliade a păstrat un atașament profund pentru Ananda Coomaraswamy, un alt nume important al curentului tradiționalist, dar și pentru Henry Corbin, un autor din alt registru, dar un reprezentant important al așa-numitei *philosophia perennis*. Scrisorile lui Evola atestă eforturile sale pentru traducerea și publicarea lucrărilor lui Eliade în limba italiană, în timp ce aștepta ca el să facă un gest reciproc pentru „introducerea“ sa în mediul editorial francez.

Nu în ultimul rând, trebuie menționat că profesorul Casadio a fost și încă este un mare sprijin pentru mulți profesori și cercetători români, în mare parte istorici ai religiilor sau pasionați de studiul operei lui Mircea Eliade. Pentru mulți dintre ei a jucat rolul unui *amicus certus in re incerta cernitur*, iar unele cariere academice au fost realizate și cu sprijinul lui, oferit necondiționat și cu foarte multă generozitate. Am dorit să publicăm acest volum și în limba română, în special pentru o mai bună aprofundare a studiului șamanismului la Mircea Eliade, dar și pentru a celebra întreaga activitate a profesorului Casadio, contribuția sa semnificativă în domeniul istoriei religiilor, dar mai ales dedicația și efortul său pentru o mai bună cunoaștere și o mai bună interpretare a operei maestrului nostru, Mircea Eliade.

Invocând o metaforă celebră, suntem ca piticii cocoțați pe umerii unui uriaș, având falsa impresie că am ajuns acolo prin meritele noastre, uitând cel mai adesea cât de mult datorăm celor care ne-au

²⁴ Mircea Eliade, *Jurnal, 1970-1985*, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 167-168, notă din iulie 1974.

deschis noi mijloace de înțelegere a realității în care trăim, care ne-au oferit posibilitatea de a distinge formele iluzorii ale devenirii de arhetipurile care o guvernează, din leagăn și până în mormânt.

Gabriel Badea