

HERMENEUTICA SACRULUI ȘI PROFANULUI LA MIRCEA ELIADE

Nicu GAVRILUȚĂ

Centenarul Mircea Eliade din acest an este și o invitație de a regândi temeiurile sacre ale întregii noastre existențe. Dincolo de multiplele expresii ale sacralului, Eliade observă și subtila camuflare a acestuia în cele mai rafinate practici culturale. A desluși prezența camuflată a sacralului în lumea contemporană este una din fascinantele provocări ale operei lui Mircea Eliade adresată publicului cultivat de astăzi. Posibila savurare a unor inefabile delicii spirituale, grație descoperirii sacralului în anumite ipostaze ale (post)modernității, o datorăm în continuare admirabilei opere a lui Mircea Eliade.

1. Ce este sacralul?

Puține teme de istoria religiilor continuă să fie și astăzi la fel de incitante și de controversate cum este cea a sacralului. Într-un studiu (*La notion de „sacré”*, publicat în „Archives de sciences sociales des religions”, nr. 44, juillet-septembre, 1977), Raymonde Courtas (*Groupe de Sociologie des Religions C.N.R.S.*) și François A. Isambert (*Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales*) prezintă un corpus de interpretări ale sacralului. Ele sunt ordonate în funcție de paradigma de abordare a fenomenului. Astfel, sacralul este analizat din perspective antropologică și fenomenologică, sociologică și teologică, istorică și lingvistică, epistemologică și filosofică.

Dincolo de toate acestea, rămâne totuși întrebarea esențială: ce este, de fapt, sacralul? Așa cum scrie și Mircea Eliade, sacralul este o realitate ambivalentă. „Ambivalența sacralului nu este exclusiv de ordin psihologic (în măsura în care atrage sau respinge), ci și de ordin axiologic; sacralul este totodată «sacru» și «pângărit». Comentând vorbele lui Virgiliu, *auri sacra fames*, Servius (*ad. Aen. III, 75*) remarcă pe bună dreptate că *sacer* poate însemna și «blestemat» și «sfânt»¹. Exemplele lui Eliade continuă¹.

¹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Traducere de Mariana Noica, cuvânt înainte de Georges Dumézil, București, Editura Humanitas, 1992, p. 33.

Latinii au explicat sacrul pornind de la termenul *hágos*. Semantica lui este destul de stranie. *Hágos* numea „necurătenia”, „murdăria”, dar și „sacrificiul care șterge necurătenia”. Din aceeași familie de cuvinte provine și *hágios*, tradus deseori prin „sfânt” și „murdar”. Ambiguitatea termenului este argumentată de Roger Caillois prin invocarea a două cuvinte simetrice: *hagès* (pur) și *enhages* (blestemat). Din cei doi termeni simetrici, dar cu înțelesuri profund diferite, s-a ajuns la un alt treilea (*hágios*) care păstrează sensurile ambilor.

În același spațiu vechi latin, *Divinitas* era un atribut lingvistic special al Întregului ultim, divin. „*Divinitas* cuprinde în sine totul; fața nevăzută a Zeului, dar și întunericul privirilor sale”². Este în joc o negativitate care nu se mai cere a fi înțeleasă doar negativ³. Dimensiunea negativă, întunecată, nocturnă a sacrului poate fi regăsită și în formula greacă *a osioun* ca și în latinescul *expiare*. Ei se traduc prin „a face să iasă (din sine) elementul sacru (*osios*, *pious*) pe care necurătenia contractată îl introdusese”⁴. Sacrul își expiră conținutul, se *desacralizează*. Criminalul din vechile comunități, arată Joseph de Maistre, își putea relua viața normală și locul în societate abia după ce se *desacraliza*, devenind asemenea celorlalți. Prin faptele sale abominabile, el își cultivase până atunci o diferență enormă față de ceilalți muritori. Iată un exemplu în acest sens: excomunicatul din Roma antică, scrie Ernout Meillet, în urma săvârșirii unei crime contrară religiei și Statului, era considerat a fi *sacer*, sacru. Cel care ar avea „bunavoința” de a-l ucide era scutit de orice pedeapsă. Dreptul uman (*jus*) nu-l atingea, iar acuza de omucidere nu-l privea.

Nouă, modernilor, ne pare a fi cu totul ciudată această interpretare veche dată sacrului. Ne provoacă înțelegerea și tocmai de aceea căutăm să-i găsim explicații. În acest sens, Roger Caillois amintește în *Omul și sacrul* faptul că cei vechi foloseau deseori același termen pentru a numi *respectul față de sfințenie* și *teama de necurătenie*. Este cazul cuvintelor *tapu* la polinzieni, *pamali* la

² Nicu Gavriluță, *Metafizica și sociologia sacrului*, în „Dialog”, anul I, iunie 1997, nr. 2-3, p. 47.

³ Pentru amănunte a se vedea Ștefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Iași, Editura Institutului European, 1994, în special secțiunea *Sensul nocturn al celor divine*, p. 196-198.

⁴ Roger Caillois, *Omul și sacrul*. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 1997, p. 39.

melaezieni, *wakan* la indienii nord-americani și *kami* la japonezi. De aici ar proveni ambivalența și ambiguitatea sacrului.

Alteori, pentru a se înțelege mai bine sacrul, s-au lăsat deoparte etimologiile și jocurile lingvistice. S-a invocat, de exemplu, viața socială cu toate mecanismele ei văzute și nevăzute, justificându-se astfel ubicuitatea sacrului. Émile Durkheim este pionerul unor asemenea interpretări. În texte precum *Definiția fenomenelor religioase*⁵ și *Formele elementare ale vieții religioase*⁶, sociologul francez vede în sacru o noțiune pur descriptivă, fără o conotație clară sau o dimensiune precisă. Există incontestabil lucruri sacre, numai că ele provin din reprezentările unei societăți și nu dintr-un scenariu mistic, revelatoriu. Acesta din urmă nu-și găsește locul cu ușurință în teoria lui Émile Durkheim.

Din punctul nostru de vedere, universalitatea sacrului anunțată de Émile Durkheim este incontestabilă. Însă nu putem fi de acord cu ideea că originea sacrului ar sta în varii reprezentări sociale. Venerabilul și autenticul Dumnezeu nu este nici pe departe societatea transfigurată, ci misterul ultim, inaccesibil.

Ideea a fost excelent argumentată de Eliade atunci când definea sacrul ca fiind realul ultim, ireductibil, misterios. Sacrul se manifestă prin *hierofanii criptice* (plimbarea ceremonială a Arborelui de Mai, de exemplu) sau *fanice* (simbolul Arborelui cosmic), scrie Mircea Eliade în *Tratat de istorie a religiilor*. Ce anume poate deveni hierofanie? „Dar este cert că tot ceea ce omul a manevrat, a simțit, întâlnit sau iubit a putut deveni o hierofanie”⁷. Un obiect oarecare devine hierofanie în măsura în care semnifică altceva decât el însuși. Crucea creștină, de pildă, nu reprezintă două elemente încrucișate, ci drama Morții și Răstignirii Mântuitorului. Cu toate acestea, sacrul nu este epuizat de nici o hierofanie: nu se manifestă „niciodată în întregime și în mod imediat sau în totalitatea sa”⁸.

Sacrul este, după autorul român, *semnificația* ultimă a impulsurilor și experiențelor omenești. Mai mult, sacrul nu apare

⁵ Cf. Émile Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, în „L'Année Sociologique”, 1897-1898, 2, p. 1-28.

⁶ Am folosit în acest studiu ediția română a lucrării lui Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Ferreol, Iași, Editura Polirom, 1995.

⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie...*, p. 30.

⁸ *Ibidem*, p. 43.

într-un moment al evoluției omului, pentru ca mai târziu să dispară. El este consubstanțial ființei umane. „Experiența sacrului este inerentă modului de a fi al omului în lume”⁹. Eliade continuă apoi cu o idee care a smintit multe mințile odihnite și insensibile față de simbolismul religios: „Sacrul nu implică credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite”¹⁰. Cu toate acestea, *nici nu le exclude*. Este mai mult decât obiectul unor simple credințe organizate în ceremonii și ritualuri. La modul generic, sacrul ar fi „experiența unei realități și izvorul conștiinței de a exista în lume”¹¹.

În concluzie, sacrul ar fi ceva cu totul diferit de „viața omului ca ființă intramundană”¹². Asemenea sfințeniei, sacrul nu se poate defini și înțelege prin el însuși, ci prin *participare*. Numai Dumnezeu este Sfânt, arată Paul Evdokimov¹³, iar toate cele care participă la El sunt *sacre*.

2. Temeiurile sacrului. Puterea, interdicția, tabu-ul și numinosul

Tot prin existența unei participări, a unei mijlociri, s-au adus în atenție în literatura de specialitate și *temeiurile* sacrului. Un temei sau fundament al sacrului ar fi *puterea*. Ideea este prezentă și argumentată în opera unor clasici ai științei religiilor, cum ar fi N. Söderblom și G. Van der Leeuw, Fr. Heiler și K. Goldammer.

André Brien, în *L'Expérience du sacré și Ambiguité du sacré*, repunând în discuție noțiunea de sacru, constată că nu poți înțelege nimic din universul sacrului dacă nu recunoști prezența unei *puteri* tainice și inefabile pe care omul nu are posibilitatea s-o folosească și să o stăpânească. În economia sacrului, puterea stăpânește omul – uneori ilogic, irațional – și nu invers. Nu ai de ales, trebuie să te predai necondiționat acestei misterioase forțe. Ea este, după autorii amintiți, prima determinație a sacrului.

Mai mult chiar, în funcție de acest criteriu al puterii, putem vorbi în istoria religiilor de o *sacralitate religioasă* și de o *alta magică*. Teoria

⁹ Idem, *Încercarea labirintului*. Traducere și note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 131.

¹⁰ *Ibidem*, p. 132.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*. Traducere de Cristian Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 59.

¹³ Referința este la lucrarea lui Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*. Traducere de Carmen Bolocan, prefață de Olivier Clément, Iași, Editura Polirom, 1996, în special p. 55-77.

aceasta îi aparține lui Luc De Huesch și a fost amplu nuanțată în texte precum *Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique* și *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*. Supoziția autorului este următoarea: „Sacrul face parte din structura însăși a puterii”. Atunci când puterea este stăpânită individual și se cultivă o anume ruptură cu descendenții și cu societatea intră în joc *sacralitatea de tip magic*. Invers, există și o *sacralitate religioasă*. Ea nu exclude instituțiile, comunitatea și clerul ei, dimpotrivă, mizează enorm pe o legătură permanentă cu universul invizibil al strămoșilor.

Distincțiile acestea nu au reușit însă să convingă decât pe o parte a lumii specialiștilor. Mulți se îndoiesc încă de veridicitatea considerării puterii ca temei al sacrului. Doi dintre acești autori sunt Mircea Eliade și J. Martin Velasco. Convingerea lor este că tocmai *o anume relație cu sacrul ne confirmă (sau nu) determinația religioasă a puterii*. Specialiștii sacrului din vechile comunități, arată Eliade, aveau *mana* (puterea) tocmai pentru că participau mistic în relația lor cu sacrul. „Tot ceea ce este la un grad superlativ poedă *mana*, adică tot ceea ce îi apare omului eficace, dinamic, creator, perfect”¹⁴. Se predau necondiționat acestuia, dobândind abia după aceea puterea. Într-o ordine firească a scenariului inițiativ, mai întâi există participarea (mistică) și apoi vine puterea.

Un alt temei al sacrului – care nu este nici el străin participării mistice – ar fi *tabu*-ul. În limbaj comun este *tabu* un lucru, o ființă, o realitate care sunt interzise, inaccesibile tuturor. Întotdeauna un *tabu* se impune prin diferența sa ultimă. Nu întâmplător *tabu*-ul provenit din cultura Polineziei a fost tradus de G. Van der Leeuw prin „ceea ce este numit aparte”, „separat”.

La rândul său, Mircea Eliade remarcă originea polineziană a termenului și insistă pe condiția specială a obiectelor și persoanelor „interzise”, „izolate”, adică *tabu*. Această specială condiție se dobândește grație unei rupturi de nivel ontologic care te consacră ca participant la o *forță* cu totul diferită. De multe ori calitatea de *tabu* a unor obiecte se poate pierde: „...toate aceste *tabu*-uri nu durează mult; din momentul în care sunt cunoscute, mânuite, integrate în Cosmosul autohton, ele își pierd capacitatea de distrugere a echilibrului forțelor”¹⁵.

Unii autori, precum Laura Lévi-Makarius¹⁶, au mers până acolo

¹⁴ Mircea Eliade, *Tratat de istorie...*, p. 37.

¹⁵ *Ibidem*, p. 35.

¹⁶ Vezi Laura Lévi-Makarius, *La sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.

încât au văzut în violarea *tabu*-ului și în încălcarea interdicțiilor sursa însăși a sacrului. Încalci o regulă, cum este cea a sângelui, și de aici rezultă un sentiment viu al sacrului. Mai exact, o frică și teroare amestecate cu o fascinație și măreție absolut de neînțeles.

Avem îndoieli față de teoria relației dintre viol și sacru a acestei autoare. Mai mult, chiar am psihanaliza-o. N-am crezut o clipă că sacrul veritabil își poate avea originea în simpla încălcare a unor *tabu*-uri. Tema originii sacrului este neobișnuit de delicată. Suntem perfect de acord că necunoscutul, misterul ar sta la originea sacrului și, implicit, a religiei. Geneza sacrului nu se poate consuma *doar* în scenariul psihologic. Orice perspectivă (sociologică, psihologică, lingvistică, istorică etc.) care ar încerca să confişte misterul „fabricării” sacrului în lume nu ar face decât să mutileze și să simplifice o realitate transumană și, în bună parte, inaccesibilă omului, cum este cea a sacrului. Mai mult, am fi tentați să credem că o „sacralizare a necunoscutului” ne-ar pune pe o pistă falsă în ceea ce privește geneza sacrului. După o asemenea logică, noi am putea sacraliza orice realitate pe care nu o cunoaștem și care ne înfricoșează: fulgerele și tunetele, cataclismele și aparițiile misterioase, bolile sau chiar ființele umane. Feurbach a mers până acolo încât l-a sacralizat pe om! Sacrul, religia și zeii nu ar fi decât un „transfer de esență umană” în orizontul absolutului. Or, o așa teorie ne apare astăzi ca fiind, eufemistic vorbind, o aberație.

Pe scurt, o „sacralizare a necunoscutului” duce, după părerea noastră, la un sacru fals. Argumentele sunt următoarele: a) subiectul principal, cel care sacralizează, este omul. Or, în mod normal, raportul trebuie inversat. Sacrul pleacă de la un mister, de la absolut, spre om. E adevărat că și omul sacralizează, *dar numai ceea ce este în prealabil consacrat prin hierofanie*; b) ceea ce este sacralizat de om poate uneori îndeplini doar funcția unui simbol sacru, fără a fi nici pe departe ceva sacru. Exemplu poate fi „statuia lui Lenin” pe care Eliade îl discută în convorbirile sale cu Claude Henri Rocquet¹⁷.

Revenind la tema *tabu*-ului constatăm că sacrul nu este deloc străin de prezența acesteia. Mai exact, sacrul se manifestă prin anumite realități *tabu*. Mai mult, ele sunt *tabu tocmai* pentru că sacrul se manifestă prin ele. Dar de aici și până a spune că *tabu*-ul se află la originea sacrului este o distanță neacoperită de nici un univers al argumentării.

¹⁷ Trimitem la celebra carte de convorbiri între Mircea Eliade și Claude Henri Rocquet, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p. 131-133.

Faptul că sacrul se manifestă prin anumite obiecte și ființe tabu este astăzi incontestabil. Iată câteva exemple în acest sens, menționate de Roger Caillois în *Omul și sacrul*: „Necredinciosul care atinge cu mâna tabernacolul o vede uscându-i-se și căzând fărâmițată”¹⁸. În cazul unui specialist al sacrului din comunitățile tradiționale, „hainele pe care le-a purtat, vesela în care a mâncat, resturile din mâncarea sa sunt distruse; se ard sau se îngroapă”¹⁹. În sfârșit, un alt exemplu semnificativ este acela că „nimeni, cu excepția propriilor lui copii, care-i împărtășesc sfințenia, nu cutează să ridice de pe jos egreta sau turbanul căzute de pe capul unui șef canac”²⁰. De ce? Pentru că sunt tabu, aparțin în exclusivitate unui om sacru, iar atingerea lor (deci încălcarea *tabu*-ului) ar aduce cu sine durerea, boala sau moartea.

Mai este invocat și un alt temei al sacrului. El a fost consacrat de R. Otto în celebra sa carte *Das Heilige (Sacrul)* din 1917. Se numește *numinosul*, de la termenul latin *numen* (zeu).

Teoria *numinos*-ului, înțeles ca esență a sacrului, reprezintă interpretarea căreia Mircea Eliade îi conde cea mai mare încredere. Prețuirea istoricului român al religiilor față de opera profesorului german este enormă.

Pentru a defini *numinosul* ca temei al sacrului, R. Otto pleacă de la teologia de tip catafatic. Conform acesteia, lui Dumnezeu îi putem atribui determinații de genul: spirit, voință, bunăvoință, atotputernicie, consubstanțialitate. Ei bine, toate acestea sunt departe de a atinge și epuiza esența divinității. Lor li se poate oricând opune altele și în acest fel trecem în paradox. Putem spune, de exemplu, că Dumnezeu este binevoitor și răzbunător în același timp. Or, paradoxul logic este o formă de a spune că limbajul omenesc – atunci când este orientat spre sacru și absolut – își are limitele sale incontestabile.

Mai potrivit ar fi ca mijloc de exprimare, scrie Mircea Eliade, *simbolul*. El este susceptibil într-o mai mare măsură de a explica inexplicabilul. În această situație, esența sacrului – afirmă R. Otto – nu poate fi aproximată cu ajutorul unor atribute raționale. Misterul sacrului are mai curând de-a face cu iraționalul decât cu raționalul. Nu întâmplător Lucian Blaga, prezentându-l într-o prelegere pe R. Otto studenților români, insista asupra faptului că *numinosul*, ca

¹⁸ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

esență a sacrului, este o realitate irațională care scapă oricărei „comprehensiuni conceptuale”²¹.

Și atunci ce-i de făcut? Ceva cu totul special. Trebuie să ai șansa apropierei intime, personale, de sacru și să te adâncești în tine însuși pentru a-i presimți esența miraculoasă. Dacă ajungi doar la sentimente legate de fiziologie și viață socială, de morală, justiție și politică, atunci ești departe de sacru și riști să interpretezi religia „ca o funcție a instinctelor sociale și ca o valoare socială sau în vreun alt mod, încă și mai rudimentar”²². Pe acesta din urmă, Otto nu-l numește, dar ne putem da seama cu ușurință la ce anume se referea profesorul german.

Trăirea sentimentului *numinosului*²³ este ceva cu totul special. Ea depășește cu mult simpla iubire și recunoștință, supunere și resemnare. Prin urmare, asumarea *numinosului* trece pe *homo religiosus* într-un regim cu totul diferit al religiozității. Este vorba de prezența unui univers nocturn, întunecat și înfricoșător, tradus deseori de asceți și credincioși prin ceea ce mai târziu s-a numit „sentimentul stării de dependență” (Schleiermacher). Nu este o dependență profană (de părinți și familie, de bani sau de droguri), ci una *sacră*. Depinzi de Dumnezeu și în momentele când conștientizezi această originară dependență îți trăiești și ciudata „stare de creatură”. Exemplul de acum clasic este cel al lui Avraam care, adresându-se Dumnezeului veterotestamentar, solicită îndurare pentru locuitorii Sodomei. El spune: „Iată, cutez să vorbesc Stăpânului meu, eu, care sunt pulbere și cenușă” (*Facerea*, 18, 27). Am interpretat acest pasaj în altă parte²⁴, iar acum vrem doar să menționăm faptul că o asemenea „dependență” o mai trăiesc astăzi puțini dintre noi în clipele de extaz sau în cele de provocare a destinului.

²¹ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Alba-Iulia, Paris, Editura Fronde, 1994, p. 221.

²² Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Traducere de Ioan Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996, p. 15.

²³ Există și o neclară (pentru mine cel puțin) contestare a *numinosului* ca esență a sacrului. Ea aparține lui J. Martin Velasco și are următoarea formulare: „Pentru noi, sacrul nu se identifică cu *numinosul*. Sacrul nu este obiectul atitudinii religioase. Sacrul este, după cum am încercat să arăt, mediul în care se înscriu atât subiectul religios, cât și atitudinea sa împreună cu «obiectul ei»” (*Introducere în fenomenologia religiei*, ed. cit., p. 75).

²⁴ Cf. Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 26-28.

3. Sacrul sub chipul misterului care înfricoșează

Același autor german, în cartea sa *Sacrul*, precum și în *Despre numinos*, insistă asupra chipurilor pe care sacrul le poate lua în această lume. Dintre toate, trei i se par scriitorului german predominante: *mysterium tremendum* (misterul care înfricoșează, îngrozește), *mysterium majestas* și *mysterium fascinans*. Desigur, primul dintre aceste trei forme este cel mai des invocat.

Misterul care înfricoșează nu se manifestă, cum am fi tentați să credem la prima vedere, obligatoriu în forme ultime, dionisiace, tulburătoare. „Acest sentiment al misterului care înfioară, se poate împrăști în suflet ca o undă pașnică, în stările de liniștire și de profundă reculegere, sau se transformă într-o stare de suflet fluidă, ca o rezonanță, care se prelungește dar care sfârșește prin a se stinge, sufletul reintrând în starea sa profană”²⁵. Altfel spus, *mysterium tremendum* în forma sa apolinică este o prezență rară, fulgurantă. Am crede că nici nu aparține în totalitate timpului. Ne încercă sub semnul duratei, scoțându-ne din timp și integrându-ne în ceea ce face timpul cu puțință. În veac sau în durată.

Deseori însă, *tremendum*-ul își ia un chip provocator, ușor de regăsit în clipele de beție sacră și extaz mistic. Abia atunci el își exhibă maximul puterii sale de înfricoșare. Termenii ebraici, precum *emat* sau *Iahveh* roștiți în situații întâmplătoare, profane, te copleșesc cu prezența unor fiori reci. Îți pătrund în corp paralizându-te. N-ai nici o șansă să scapi de sub semnul unei asemenea frici. Cum scrie Lucian Blaga, o asemenea frică poate fi „destul de violentă ca să pătrundă creierul și oasele, să ridice părul pe cap și să zguduie membrele”²⁶.

Motivul acestei terori sacre este universal. El a fost deseori anunțat de cei vechi prin cuvinte cu o semnificație specială. Limba greacă, arată Blaga, posedă pentru situații de genul acesta termenul *sebastos*. Neobișnuitul lui a rezonat până târziu în timp. Chiar și primii creștini evitau să-l atribuie vreunei creaturi umane. Nici măcar Împăratul nu era demn de el. Singur, Dumnezeu putea fi desemnat prin *sebastos*. Germanii au și ei cuvinte speciale prin care încearcă să rețină și să simbolizeze inefabilul acestui *tremendum*. Este vorba de termeni precum *heilig*, *Schauer*, *schauervoll*, *religiose Schen*. Nici astăzi motivul terorii sacre nu este uitat. Limba română continuă să-l semnifice prin cuvinte și expresii precum „înfricoșător”, „cu frică și cu cutremur”, „sinistru” etc.

²⁵ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 223.

²⁶ *Ibidem*, p. 224.

4. Ambivalența sacrului

Astăzi, semnificațiile metafizice ale sacrului s-au extins și degradat. Sacrul a ajuns să semnifice realități extrareligioase care țin în mod firesc de estetică și morală, de sociologie și politică. Altfel spus, el a încetat să mai fie pur, nealterat, necontaminat.

Cu toate acestea, puritatea și impuritatea sacrului s-au invocat în permanență. Nathan Söderblom, în „*Holiness*”, *General and Primitive (Encyclopaedia of Religion and Ethics de Hastings, 1913, p. 731-741)* consideră sacrul ca fiind realitatea esențială a oricărei religii. În viziunea autorului, sacrul poate avea aceeași importanță ca și Dumnezeu însuși. Or, sacrul se definește foarte bine în antiteză cu profanul. Raportul sacru-profan se intuiește mai bine, crede Söderblom, prin binomul pur-impur. Sacrul, asemenea *tabu*-ului era impur. Cu timpul, odată cu moralizarea religiei, raportul s-a inversat. Sacrul își va pierde caracterul *tabu*-ului devenind pur, iar profanul va rămâne în continuare impur.

Relația dintre sacru și profan, respectiv pur și impur, a fost folosită permanent de Van der Leeuw în lucrări clasice precum *Phänomenologie der Religion* și *Vom Heiligen in der Kunst*. Roger Bastide, la rândul său, în *Le Sacré souvage*, diferențiază *sacrul instituit* sau *dogmatic* de *sacrul pur*. Acesta din urmă este absolut incomunicabil celorlalți, ține de trăirea ultimă, profundă, a lui *homo religiosus*.

Există însă autori care au mai pus în joc și o altă formulă bivalentă a sacrului. Ei au discutat – uneori convingător – despre *sacrul adevărat* și *sacrul fals*. Jean Daniélou este unul dintre ei. În texte de referință, precum *Religion et civilisation. Reponse à quelques objections* și *La Révélation et le sacré*, Daniélou definește sacrul ca o „dimensiune religioasă (subl. n.) constitutivă omului, atât timp cât acesta ca creatură se recunoaște în Dumnezeu”. În joc este o viziune strict creștină asupra sacrului. Înțelegerea lui Daniélou tinde oarecum spre o limită a sa atunci când refuză să vadă sacrul în dimensiunea intimă a vieții profane. Ea poate avea subtilitățile și profunzimile ei, mărețiile și încercările proprii, dar nu se regăsește sub semnul unui veritabil sacru. Format la școala lui Otto, J. Daniélou vede în sacrul veritabil, *adevărat*, doar înfiorarea și fascinația pe care *homo religiosus* le resimte în preajma lui Dumnezeu. Cu toate acestea există în lumea modernă activități și practici simbolice, instituții și organizații care își asumă funcționarea sub semnul sacrului. După J. Daniélou, ele pot fi cel mult *sacralizate*, dar nu identice cu formele sacrului originar, adevărat.

5. Cuplul „sacru/profan” – un dat prealabil al lui *homo religiosus*

Pentru mulți istorici ai religiilor, distincția dintre *sacru adevărat* și *sacru fals* camuflează de fapt opoziția *sacru/profan*. Pentru a o comenta este necesar mai întâi să aducem în atenție și pe cel de-al doilea termen al opoziției: profanul.

Aurel Codoban²⁷ surprinde foarte bine etimologia și semnificațiile acestuia în cuprinsul mentalităților tradiționale și moderne. „«Profan» provine din latinescul *profanus*, care este în legătură cu *fanum* (sanctuar, templu) și are înțelesul de: în afara templului, dar și dedicat templului. La romani distincția este mai mult de ierarhie socială decât religioasă: aristocrația își avea locul în templu, *fanum*; cei fără rang social, în spațiul din fața templului, în exterior, *profanum*. Accepțiunea cu care intră în limbile moderne ca termen teoretic este de: în afara domeniului sacralului, dar în legătură cu sacralul. Semnificațiile în limbajul cotidian sunt: comun, obișnuit, neinițiat, nelegiuit, ticălos, spurcat”²⁸.

Aceste ultime accepțiuni ale profanului sunt deseori invocate în viața socială a unei comunități. Omul este în continuare convins de faptul că profanul, atingând sacralul, sfârșește prin a-l macula și chiar altera. Femeia care, în anumite zile, trece prin fața unui loc sacru îl desacralizează²⁹. Este și motivul pentru care Biserica creștină păstrează cu venerație anumite spații sacre de apropierea celor neconsacrați. Nu întâmplător, de exemplu, doar „preotul rămâne în Sfânta Sfințelor”³⁰.

Relația dintre sacru și profan nu este, cu toate acestea, univocă. Și sacralul, la rândul său, se revarsă și contaminează profanul. După Roger Caillois, profanul chiar ar avea o sete specială de prezența sacralului. Prin urmare, „e împins să-l capteze cu aviditate, riscând astfel să-l degradeze sau să fie el însuși aneantizat”³¹.

În concluzie, sacralul și profanul sunt două forțe indisolubil legate una de alta. Un Ianus cu două fețe. Tocmai de aceea R. Caillois numește această opoziție dintre sacru și profan ca fiind „un dat imediat

²⁷ Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 52.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Vezi Roger Caillois, *op. cit.*, p. 21.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 23.

al conștiinței”³². Henri Hubert vedea în ea chiar „ideea mamă a religiei”. După J. Martin Velasco, cel care ar fi introdus primul această opoziție în știința religiilor ar fi fost É. Durkheim în *Formele elementare ale vieții religioase*, atunci când scria că „împărțirea lumii în două domenii, care cuprinde, unul, tot ce e sacru, iar celălalt, tot ce este profan, constituie trăsătura distinctivă a gândirii religioase”. Faptul are acum cel mult o importanță limitată. Nu contează, în fond, cine scrie primul despre opoziția sacru/profan, ci, mai curând, ce spune și ce importanță au ideile lui.

Din punctul nostru de vedere, a considera sacrul și profanul ca fiind într-o unitate specială, indisolubilă sau ca două fețe ale aceleași realități nu poate rămâne fără urmări. Această idee te îndreptățește să renunți în a mai practica asupra profanului o viziune simplistă, vulgară chiar. Profanul nu trebuie demonizat și văzut ca un chip întunecat al acestei lumi. Are și el demnitatea și măreția lui pe care le putem surprinde doar dacă renunțăm a mai aplica acestor forțe stihiale, acestor primordii, canoanele rațiunii suficiente și ale logicii binare. Suntem, prin urmare, îndreptățiți să-i dăm dreptate lui Roger Caillois care vedea în profan „constanta căutare a unui echilibru, a unei juste căi de mijloc care ne permite să trăim cu teamă și înțelepciune, fără a depăși vreodată limitele a ceea ce este permis, mulțumindu-ne cu o *aurea mediocritas* care manifestă concilierea precară dintre două forțe antitetice asigurând durata universului numai prin neutralizare reciprocă”³³.

6. Desacralizarea sacralului și sacralizarea profanului

În lumea modernă și postmodernă se întâmplă de multe ori ca acest echilibru dintre sacru și profan să nu funcționeze decât pentru anumite naturi cu un simț special al absolutului. Nu ne putem îndoii o clipă de buna dozare a sacralului și profanului în viața lui *homo religiosus*. Constatăm însă că astăzi se impune nu fireasca proporționare a sacralului cu profanul și nici trăirea lor decentă. Cam întotdeauna, unul dintre cei doi termeni este preluat și solicitat la maxim. Poate că în primul rând profanul este supus acestei ciudate alchimii. Preluarea lui forțată și prețuirea peste măsură au dus la desacralizare. La noi, Mircea Eliade și o întreagă pleiadă de eliadologi au scris și comentat pe marginea fenomenului.

³² *Ibidem*, p. 19.

³³ *Ibidem*, p. 150.

Poate că forma ultimă la care a ajuns desacralizarea în Occidentul modern este cea reprezentată de „absența lui Dumnezeu” și de uitarea heideggeriană a chiar „absenței lui Dumnezeu”. S-a scris mult pe această temă. Vom aminti doar pe Paul Tillich care, într-un text mai vechi din 1968 (*Honnêtete et sens du sacré*, în „La Maison-Dieu”), pune în relație sacrul cu sentimentul „uitării lui Dumnezeu”. Folosește insistent formula „vide sacré” prin care înțelege o stranie vacuitate imposibil de exprimat într-o formă finită, determinată. Ea ar semnifica tocmai prezența „absenței lui Dumnezeu” în lumea modernă.

Trăirea acestei prezențe a absenței sacrului stă sub semnul modern al desacralizării. În viziunea lui Eliade, desacralizarea are ca subiect omul eliberat de Dumnezeu și de transcendență. Acest om ajunge a fi subiectul și obiectul propriei sale istorii. Cel mai mare impediment în fața acestei neobișnuite „libertăți” omenești este însuși sacrul! „Sacrul este obstacolul, prin excelență, în fața libertății sale. Omul nu va deveni el însuși decât în măsura în care va fi demistificat radical. Nu va fi cu adevărat liber decât în clipa în care-l va fi ucis pe ultimul zeu”³⁴. Inutil să mai insistăm acum asupra falsității și riscurilor unei libertăți asumate în absența și chiar împotriva lui Dumnezeu.

Odată cu „uitarea” și „moartea lui Dumnezeu” a apărut și fenomenul invers, cel al *sacralizării profanului*. Problema o pune în mod categoric Eliade atunci când se întreabă în ce măsură „profanul” poate deveni el însuși „sacru”? Astfel spus, poate o lume complet desacralizată să devină punctul de plecare al unui nou tip de religie? Ei bine, nu. De ce? În primul rând, pentru că o lume complet desacralizată este de neconceput. O spune însuși Eliade în mod repetat și convingător. Astăzi, „...omul modern care se simte și se pretinde areligios încă mai dispune de o întreagă mitologie camuflată și de numeroase ritualisme degradate”³⁵.

În al doilea rând, desacralizarea totală este o utopie pentru că elementul profan poate *cel mult* camufla sacrul. Nu-l poate substitui definitiv și nici extirpa. Marxismul, de exemplu, a încercat să creeze o „religie” fără Dumnezeu și a eșuat dureros, lamentabil. Cu toate acestea, există o structură mitică și religioasă chiar și în marxism³⁶.

³⁴ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*. Traducere din limba franceză de Rodica Chira, București, Editura Humanitas, 1992, p. 189.

³⁵ *Ibidem*, p. 190.

³⁶ Este vorba de „rolul isbăvitor al celui drept” (M. Eliade, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p. 132), de „lupta finală, eschatologică între Bine (Proletariat) și Rău (Burghezie) urmată de instaurarea Vârstei de Aur” (*ibidem*).

La limită, un fapt sau obiect profan (mausoleul lui Lenin sau figura lui Ceaușescu) pot avea în mintea unor indivizi imaginea unor simboluri religioase. Lor li se oferă cu maximă generozitate ofrande, lacrimi, nostalgii și sacrificii. Cu toate acestea, niciodată N. Ceaușescu nu poate fi ceva sacru, oricât de mult l-ar regreta unii dintre români. Poate, cel mult, să joace rolul a ceva sacru, ceea ce este cu totul altceva. Oricum, cu asemenea substitute ne situăm deja într-o variantă a lumii pe dos. Ea locuiește și astăzi acele spații în care funcționează diferite expresii ale „misticiei seculare” (R. Caillois), cum ar fi ceremonialul flăcării întreținute la mormântul Soldatului Necunoscut.

Invadând în special ținutul clasic al moralei, sacrul a ajuns să forțeze chiar și înțelesurile firești ale unor cuvinte precum: „cinste”, „dreptate”, „adevăr”, „voință” etc. Astfel se discută azi despre „cinste absolută”, „dreptate divină”, despre „adevăr unic”, „voință sacră” și chiar „artă sacră”.

Résumé

L’herméneutique du sacré et du profane dans l’œuvre de Mircea Eliade est un thème longuement débattu et toujours actuel. A partir de la définition et des fondements du sacré nous proposons de souligner quelques-unes de ses expressions métaphysiques sociales et religieuses. De la sorte, dans le monde moderne, le sacré ne semble pas trouver sa place. Pourtant, à la *désacralisation* moderne, l’homme répond (consciemment ou non) par de nouvelles formes de *sacralisation du profane*. En effet, la théorie de Mircea Eliade selon laquelle le sacré se camoufle dans le monde profane est d’une grande actualité. L’essai de surprendre la *présence de cette absence* dans l’univers contemporain est l’une des grandes provocations que Mircea Eliade nous a adressée.