

Mircea Eliade

Fenomenologia Sacrului*

Constantin Mihai

Fenomenologia sacrului apare la MIRCEA ELIADE ca o retranscriere în linie cronologică a dimensiunii simbolice a sacrului, în vederea identificării TRANSCENDENȚEI în conștiința umană. Studiul asupra unei fenomenologii a sacrului ne oferă posibilitatea unei viziuni mai ample a istoriei religiilor, a gândirii simbolice a societății tradiționale, arhaice, căutătoare de semne ale sacralității în lumea profanului.

„Dispariția religiilor nu implică dispariția religiozității; secularizarea unei valori religioase constituie doar un fenomen religios, ce ilustrează, în cele din urmă, legea transformării universale a valorilor umane; caracterul „profan” al unui comportament ce era înainte „sacru” nu presupune o soluție de continuitate: „profanul” nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului care, înainte se manifesta prin expresii sacre”¹.

Imaginile simbolice sunt pregnante pentru acel *homo religiosus* care poate să valorizeze existența, conștient fiind de faptul că tot ce se întâmplă în jurul său trebuie să aibă un sens. Aventura inițierii în lumea sacrului trece, indubitabil, prin lumea profanului ce se vrea a fi re-interpretată, re-transformată în propria lume, neexcluzând deloc religiosul manifestat la diverse trepte ale existenței sale. Comportamentele religioase camuflete urmează drumul unei inițieri aparte, inițiere ce tinde să repete un scenariu *illo tempore*, o revenire la starea originară. Criza existențială repune în discuție importanța prezenței ființei umane în lume, precum și realitatea acesteia.

Manifestările religioase și chiar „experiențele primare” presupun existența unui spațiu al sacralității unde se produce o încercare de re-orientare a sensului lumii într-o „omogenitate haotică”, în scopul obținerii unui „punct fix”. Ruptura sau, altfel spus, deviația de nivelul profanului este provocată tocmai de existența spațiului sacru.

„Manifestarea sacrului fondează, ontologic, Lumea. În întinderea omogenă și nesfârșită, în care nici un punct de reper nu este posibil, în care nici o orientare nu se poate efectua, hierofania dezvăluie un punct fix, absolut, un Centru”².

Descoperirea „Centrului” este echivalentă cu o re-construcție, cu o „nouă creație a Lumii” pe fondul de agitație haotică; pentru omul religios, totul capătă o valoare simbolică, căci nimic nu se poate naște fără Alfa și Omega. Poziționarea prealabilă poate fi pentru *homo religiosus* esențială, întrucât plasarea sa în „Centrul Lumii” îi conferă un sens existențial specific pentru lumea profanului.

Trebuie să facem o distincție între spațiul sacru care permite obținerea unui „punct fix”, revelarea unui alt tip de simbol și spațiul profan care implică dimensiunea relativizării acestei lumi.

După Rudolf Otto (vezi lucrarea „Das Heilige” – studiu despre elementele iraționale în ideea divinului și raportul lor cu realul, raționalul) sacrul este o categorie care nu există decât în domeniul religiosului. El propune termenul de „numinos” care derivă din „numen”, termen care poate fi utilizat în sfera religiozității. Sentimentul religios este reglat, la R. Otto, de apariția a două tipuri de mistere: „mysterium tremendum” și „mysterium fascinans”. Acestea presupun o formulă de contrast existentă în toată istoria religiilor. Tremendul și fascinantul formează caracterul dublu contrastant al numinosului, al sacrului.

„Divinul, ca și demonicul, este pentru suflet obiect de teroare și de oroare, ca și de vrajă și de atracție. Deosebirea este de acord. Creatura care, în fața numinosului, tremură, se umilește, își pierde curajul, încearcă totuși impulsul de a se întoarce spre el, și de a și-l însuși sub o formă oarecare. Numinosul nu e numai surprinzător, straniu, ci și minunat. Elementul dionisiac tulburător care apare în numen este fascinantul”³. O funcție rituală de „neomogenizare” a spațiului sacru este îndeplinită de Biserică, văzută ca un loc de comunicare cu divinul. Pentru *homo religiosus*, biserica are o simbolică deosebită: ea oferă o deschidere spre transcendență, deschidere mediată în practica culturilor paleorientale (Egipt, Babilon, Israel) de prag, ușă sau poartă.

„Orice spațiu sacru implică o hierofanie, o irupere a sacrului care are drept efect deschiderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurător, pentru a-l face să difere calitativ”⁴.

„Poarta Cerului” văzută în vis de Iacob conține un nucleu simbolic revelatoriu: teofania propune revelarea unui loc sacru, determinându-l pe Iacob să dialogheze cu Divinitatea. Sacralitatea unui loc poate fi dezvăluită fără o teofanie sau hierofanie; existența unui singur semn este suficientă pentru a evidenția acest lucru: „Potrivit legendei, ascetul musulman care a fondat El-Hemel, la sfârșitul secolului al XVI-lea, s-a oprit pentru a petrece noaptea aproape de izvor și a înfipt un toiag în pământ. A doua zi, vrând să-l ia din nou pentru a-

și continua drumul, a observat că prinsese rădăcini și-i crescuseră muguri. A văzut în asta semnul voinței lui Dumnezeu și și-a fixat locuința în acel loc”⁵.

Societatea arhaică este marcată de o dublă conștiință a spațiului: una dominantă de spațiul în care oamenii locuiau, spațiu identificabil cu Lumea, Cosmosul și o altă conștiință a spațiului nelocuibil, Haosul. Spațiul acesta cosmicizat este un spațiu în care sacrul își face resimțită prezența în mentalul colectiv, în timp ce spațiul ne-locuibil este perceput ca un loc de-sacralizat, în care „larvarul haosului” modelează acest spațiu-tip. Printr-o „repetare a Cosmogoniei”, omul este cel care transformă spațiul ocupat în propriul său Cosmos.

Această metanoia, această transformare a haosului în Cosmos permite reiterarea unui „Act Primordial”; efortul uman de a schimba Haosul cu normele, legitățile și formele sale, prin actul divin, în Creație certifică un ciclu al repetabilității cosmogonice⁶.

„Irupția sacrului în profan” nu este echivalentă cu proiecția Centrului în haos, ci provoacă o ruptură de nivele între cosmic și ontologic; cele două palnuri: Transcendentul și Imanentul comunicând între ele.

Crearea unui centru în „omogenitatea spațiului profan” oferă oportunitatea unei legături cu transcendența, întrucât Centrul este cel care „fundează Lumea”, dându-i o *orientatio*. Valoarea cosmologică a manifestării Sacrului în lume este evidentă prin tendințe de re-sacralizare a profanului.

„Lumea se lasă descoperită ca lume, deci Cosmos, în măsura în care se dezvăluie ca lume sacră”⁷.

Omul religios a simțit nevoia de a se plasa într-un spațiu al sacralității, fiind conștient de faptul că Lumea este în Centru. Plasarea sa în Centru îi permite refacerea unor puncte *ab initio* ale sacralității, locuințele lor reiterând structuri ale TOPOSULUI DIVIN. Tehnicile terapeutice împotriva bolii constau, de pildă, la indieni, în trasarea unui cerc ce avea o funcție securizantă și care îngăduia doar celor inițiați oarecum în acest ritual, interzicând, totodată, „demonilor bolii” să pătrundă în acest cerc⁸.

Axis Mundi ordonează Weltanschauung-ul mentalului colectiv al populațiilor care identifică locuința fie cu „Coloana cosmică”, fie cu „Arborele lumii”, paradigme ale dialogului celest/teluric.

Dorința omului de real nu în accepție hegeliană de „tot ce este real și rațional”, de sacru îl determină pe acesta să-și construiască locuința în apropierea unui AXIS MUNDI. Cerul este perceput ca o boltă imensă, ca un Cort (vezi simbolul biblic din Vechiul Testament, privitor la casa lui Dumnezeu)susținut de un stâlp principal, țărșușul cortului fiind asimilat cu „Coloanele Lumii”. Funcția mitico-ritualică a stâlpului – de exemplu, la asiatici, iurta înlocuiește casele în formă conică – este acordată deschiderii superioare pentru eliminarea fumului.

Existența construirii pe temple, bazilici, catedrale nu sunt dovezi suficiente pentru a clarifica dimensiunea simbolică a centrului Lumii, ci prezența unui cort al vânătorului, iurta sau casa cultivatorului sedentar.

Omul religios a trăit „nostalgia originilor”, acea aspirație de a vieții într-o lume cosmicizată, asemenea casei lui DUMNEZEU. Asumându-și responsabilitatea de a transforma haoticul într-un spațiu cosmicizat – prin acest gest simbolic, reiterând actul cosmogonic – în propriul său unives, omul religios n-a făcut altceva decât să-și îndeplinească o dorință spirituală profundă, trăirea în universul sacral ab origine.

Timpul SACRU este cel care îi permite re-descoperirea „Cosmosului Sfânt”, probabil din perioada creației prime.

MIRCEA ELIADE vorbește de mai multe accepții ale noțiunii de timp, existente în mentalul omului religios: „Timp Sacru”; „Timp mitic primordial”; „Timp Liturgic”; „Timp Ontologic parmenidian”, toate aceste tipuri de percepție ale timpului aparținând dimensiunii Sacrului.

Există și un „timp profan” și o durată temporală obișnuită, în care se înscriu momentele și actele lipsite de semnificație religioasă.

Între diversele momente care marchează intrarea în sfera religiosului, al timpului sărbătorilor, există și „Timpul Liturgic”, timpul de reactualizare a unui eveniment *illo tempore*. Se cuvine să amintim perspectiva inedită deschisă de cercetătorul Costin Nicolescu, care, pe urmele lui Mircea Eliade, trasează liniile propedeutice „Spre o cultură Liturgică”, acesta fiind titlul unei lucrări a Domniei sale, publicată la Ed. Anastasia, 1998.

Participarea la o sărbătoare religioasă implică ieșirea din durată obișnuită și re-integrarea într-un „timp mitic primordial”. Interesant este și punctul de vedere al lui VASILE BĂNCILĂ care, spre deosebire de colegul și prietenul său de generație Mircea Eliade, fundează o teorie originală a „duhului sărbătorii”, constituindu-se într-o argumentație solidă pentru o „filosofie a sărbătorii”, o metafizică a festivalului religios, unde sacrul este reveat doar printr-o practică continuă a religiozității, la nivelul sărbătorii. Viziunea lui V. Băncilă trădează o redescoperire a metafizicii răsăritene, a aceluia fior ontologic primar care declașează mecanismul sui-generis de funcționare al sărbătorii religioase.

Așadar, „Timpul Sacru” este recuperabil și repetabil sine die. În schimb, „timpul ontologic premenidian” nu suferă nici o transformare.

Omul religios știe că, în cazul opririi duratei temporale profane, trăiește într-un timp an-istoric; este vorba de dimensiunea temporală sacralizată de întruparea lui Isus Hristos. Timpul originar, mitic este prezent în mentalul colectiv la fiecare An Nou, când Lumea se regenerază în vederea unei noi creații.

„Mitul cosmogonic” constituie un pre-text de reiterare a Creației, fiind folosit ca mijloc soteriologic. Evenimentul religios presupune re-aducerea în prim plan a unui scenariu în care rolul primordial este deținut de „ființele semidivine”, ca actanți ai unei „istorii sacre”.

Astfel, „istoria sacră” devine încărcată de mituri, adevărate modele sapiențiale și purtătoare de valori exemplare. Prin recuperarea și chiar re-actualizarea miturilor, omul religios se apropie de Ființa Supremă, participă la EA, astfel încât imitatio DEI exprimă „nostalgia sfințeniei”, precum și pe cea ontologică.

Elitele religioase și filosofice resimțeau pericolul „timpului ciclic”, timp repetabil neîncetat. La indieni, timpul era identificabil cu maya, iluzia cosmică, iar „eterna reîntoarcere” nu reușea decât să prelungească suferința. Singura salvare era abolirea Karmei, eliberarea definitivă – moksha – implicând transcendența.

Eposul grecesc a cunoscut și el mitul eternei reîntoarceri, unde timpul are mai multe nivele de manifestare. MIRCEA ELIADE citează în acest sens un rezumat al lui H. CH. PUECH: „Potrivit celebrei definiții platoniciene, timpul, care determină și măsoară mișcarea circulară a sferelor cerești, este imaginea mobilă a eternității imobile, pe care o imită, derulându-se în cerc. În consecință, devenirea cosmică în întregime, ca și durata acestei lumi de creație și corupție, care este lumea noastră, se vor dezvolta în cerc sau potrivit unei succesiuni nesfârșite de ciluri, în cursul cărora aceeași realitate se face, se desface, se reface, conform unei legi și alternative imuabile⁹.”

Pentru iudaism, spre deosebire de mentalul religiilor arhaice și paleorientale, Timpul este Alfa și Omega. Ciclicitatea timpului dispare, timpul fiind substituit celui istoric. Manifestarea lui Iahve în istorie implică un suport personal, nedezevăluind sensul decât pentru neamul său. Evenimentul capătă valoarea unică a unei teofanii.

Perspectiva creștină modifică percepția timpului sacru; istoria dobândește o dimensiune a sacralității în momentul întrupării lui Iisus Hristos. Creștinismul pune bazele unei teologii a istoriei, ci nu o filosofie, întruparea dumnezeiezească în ipostaza istorică a lui Iisus are o valoare trans-mundană, mântuirea.

MIRCEA ELIADE subliniază și funcția curativă a naturii, ca mod de re-sacralizare a LUMII, oferind posibilitatea unei „religii cosmice”.

Simbolurile unor elemente precum: experiența vieții religioase, pământul și fecunditatea, femeia sugerează ideea că lumea cotidiană păstrează în latențele sale urme peremptorii ale sacralității.

Comportamentul omului religios, precum și universul său mentalitar constituie o permanentă provocare pentru istoricul religiilor.

De altfel, pentru *homo religiosus* al societății arhaice, Cosmosul este perceput ca o creație a zeilor; el regăsind în interiorul său aura de sfințenie pe care o decelează în Cosmos. „Sanctificarea vieții” devine o condiție sine qua non pentru integrarea omului religios în ritmul cosmic. Viața este trăită pe două paliere esențiale: în primul rând, aceasta se derulează ca existență ontologică, umană și în al doilea rând, ea ia parte la „viața transumană”, adică la cea cosmică.

Putem recunoaște în teoria elidiană a fenomenologiei sacralului influența gândirii naeionesciene din perioada Cursului de istorie a metafizicii (1930-1931), aceea referitoare la jalonarea cadrului teoretic al istoriei religiilor, pe care Profesorul de Logică și Metafizică îl concepea din perspectiva metafizicii „primitive”, înțelegând, aici, o propedeutică la o morfologie a istoriei religiilor. Tratatul despre metafizica primitivă în ipostazele ei esențiale: Metafizica indiană, Metafizica persană (cu varianta sa: sufismul ca modalitate de a intra în comuniune cu Dumnezeu) și metafizica greacă, cu problematicile sale diverse, NAE IONESCU propunea o abordare a acestui tip de metafizică, în forma sa de viață religioasă, ca o posibilitate de „depășire a concretului și participare la o lume a zeităților, a esențelor mai puternice și mai existente decât noi”¹⁰, idee preluată și dezvoltată de discipolul și fostul său asistent de metafizică de la Universitatea București, MIRCEA ELIADE.

MIRCEA ELIADE vorbește despre o fenomenologie a „inițierii” axată pe o triplă revelație: a sacralului, a morții și a sexualității, existând, pentru omul religios, șansa de a participa, prin actul inițiativ al morții, la cea de-a doua naștere, cea de natură spirituală, în lumea sacră, cea a zeităților. Cu alte cuvinte, reiterarea la alte coordonate a tezei naeionesciene a transgresării actualului prin virtual sau al planului sensibil prin cel supra-sensibil.

În eseu „Antropologii și religia”, Teodor Baconsky atrăgea pe bună dreptate atenția asupra pericolului de a „salva” religiosul doar ca o posibilă logică socială, lucru întreprins de numeroși istorici ai religiilor și antropologi ai sacralului din secolul XX. Categorie, Mircea Eliade nu se înscrie în această tendință păguboasă subliniată de tânărul intelectual creștin Teodor Baconsky, în ultima sa carte de eseuri „Puterea Schisme”. Un Portret al creștinismului European, București, Ed. Anastasia, 2001, istoricul român al religiilor fundamentând o autentică fenomenologie și morfologie a sacralului.

Pentru a vedea această netă diferență dintre Mircea Eliade și ceilalți cercetători ai sacralului care practică o tendință contra-productivă, oferim un citat din lucrarea mai sus menționată: „În rest, el – (e vorba despre religios, n.m. C.M.) – le apărea ca o absurditate per se, ca un fel de inexplicabilă sminteală colectivă specifică mileniilor și raselor, dar nu mai puțin respingătoare”¹¹.

Pentru MIRCEA ELIADE, identificarea, la nivel arhaic, a ființei cu sacralul implică o omologie a crizei ontologice cu cea religioasă: experiența sacralului este cea care modelează existența umană. dându-i o valoare

gnoseologică și metafizică. Omul modern și poate chiar omul post-modern – în cazul celui din urmă, miza este foarte mare –, parcurgând o criză a religiozității, încearcă să refacă traseul inițiat prin revelarea sacralului, prin acea hierofanie sui-generis. Psihanaliza modernă caută să deceleze structuri arhetipale prin sondarea inconștientului colectiv, dar mecanismul de declanșare a unor situații imemorabile nu poate decât semnala o aură de religiozitate insuficientă pentru ceea ce MIRCEA ELIADE numea „coincidentia oppositorum”.

Revelarea Sacralului nu se poate realiza decât printr-un sistem de simboluri readus la suprafața eului, printr-o practică continuă de valorizare a „expresiilor sacre” ce stau ascunse în ființa umană.

Fenomenologia sacralului constituie un posibil demers de depășire a crizei ontologice și religioase, prin transgresarea ființei umane spre valoarea și potențialitatea unei lumi deschise, Lumea Transcendenței.

Résumé

L'étude sur une phénoménologie du Sacré nous offre la possibilité d'envisager une conception plus ample sur l'histoire des religions, sur la pensée symbolique des sociétés traditionnelles, archaïques qui cherchent les signes du Sacré dans le Monde du Profane. La phénoménologie du sacré apparaît chez Mircea Eliade comme une sorte de re-écriture, dans les paradigmes chronologiques, de la dimension symbolique du Sacré eu vue d'identifier la *Transcendance*.

On essaie de décrypter le fonctionnement de la phénoménologie du sacré par la relation dialectique Espace (vs) Temps comme coordonnées essentielles du Noyau du Sacré.

L'Identification, au niveau archaïque, de l'être avec le Sacré, implique une homologie, de la crise ontologique avec celle religieuse: l'expérience du Sacré modèle l'existence humaine, tout en lui conférant une valeur gnoseologique et métaphysique.

La Révélation du Sacré ne peut se réaliser que par une pratique incessante de la valorisation des „expressions sacrées” qui se sont cachées dans l'être humain.

Note

* O primă versiune a acestui material „Câteva considerații privitoare la o fenomenologie a sacralului” a apărut în revista Institutului de istorie și teorie literară „G. Călinescu”, „Jurnalul Literar”, București, iunie-iulie-august, 2001, p. 9-10.

¹ Mircea Eliade, *Cuvânt înainte la Ediția franceză a lucrării „Sacral și Profanul”*, București, Ed. Humanitas, 1992, p. 9.

² Ibidem, p. 22.

³ Lucian Blaga, *Curs de Filosofia Religiei*, Alba Iulia – Paris, Ed. Fronde, 1994, p. 228.

⁴ Mircea Eliade, Op. cit., p. 26.

⁵ Ibidem, p. 27.

⁶ Mircea Eliade, *Le Mythe de L'Éternel Retour*, Paris, Ed. Gallimard, 1949, p. 27.

⁷ Mircea Eliade, *Sacral și Profanul*, p. 61.

⁸ Mircea Eliade, *Traité D'Histoire des religions*, Paris, Ed. Gallimard, 1949, p. 318.

⁹ H. Ch. Puech, „La Gnose et le Temps”, *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, pp. 60-61, în M. Eliade, *Sacral și Profanul*, p. 103.

¹⁰ Nae Ionescu, *Curs de Istorie a Metafizicii*, București, Ed. Anastasia, 1996, p.166.

¹¹ Teodor Baconsky, *Puterea Schisme. Un Portret al Creștinismului European*, București, Ed. Anastasia, 2001, p. 103.