

DESPRE CONCEPTUL DE SACRU

STELIAN LAURENȚIU GEORGESCU

Termenul clasic de „sacru este introdus în știința modernă a religiilor de Rudolf Otto în celebra sa carte **Das Heilige**¹. Cuvântul sacru își păstrează sensul etimologic în majoritatea limbilor semite și indo-europene: în ebraică, kadosh, înseamnă deopotrivă sacru și despărțit; în arabă, harram, înseamnă dat la o parte, interzis; cuvântul latin sacer (consacrat zeilor) se referă la persoane (sacerdos), regi (imperator), magistrați în exercițiul funcțiunii. Latinescul sanctus desemnează un om, un loc, o lege, un lucru-obiect de venerație și de teamă, iar grecescul hagios evocă îndeosebi măreția divină și teama în fața supranaturalului.

Sacrul a constituit o contribuție înnoitoare în cadrul științei religiilor, importanța sa constând tocmai în noile posibilități pe care le deschide problemei specificității religiei. Însăși ideea de sacru o implică pe aceea de superioritate, dependență și de supunere în fața măreției și perfecțiunii divine.

Chiar plecând din antichitatea greacă-romană, de la Protagoras, care în dialogul platonician cu același nume constată că „omul participant la divinitate (datorită înrudirii cu zeii) a fost singura dintre făpturi care i-a cinstit pe zei și a început să le ridice altare și statui“, și Democrit, și ajungând până târziu, în vremea călătoriilor occidentalilor în Orient (Marco Polo), constatăm că ideea de Dumnezeu și de divinitate nu se poate explica decât ca înnăscută omului. Lucrețiu în „De natura rerum“ arată că omul se teme de puterea zeilor, pe care și-i imaginează ca aflându-se la originea ordinii lumii; el își exprimă îndeosebi prin sacrificiu dependența și supunerea în loc să dobândească adevărata cunoaștere.

În plin Ev Mediu, întâlnim la Roger Bacon² o primă tipologie a religiilor:

- păgânii propriu-ziși care venerază realitățile naturii (păduri, ape);
- idolatrii care venerază lucruri făcute de mâna omului (budismul, politeismul);
- tătarii sau mongolii care îmbină monoteismul cu vrăjitoria;
- musulmanii;
- iudeii.

¹ A se vedea traducerea Rudolf Otto, *Sacrul*, trad. de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

² J. M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 8.

Emile Durkheim pleacă de la ideea că nu există un moment în care a apărut religia, religia nefiind altceva decât o manifestare naturală a activității umane.

Manifestarea sacrului

Orice religie se fundamentează pe acest „Transzentale Apperzeption“, pe o prezență „cu totul alta“, care transcede omul. Omul nu poate uita că ceea ce îl caracterizează este tocmai această trăsătură de homo religiosus, și de aceea pentru el există două medii complementare de existență:

a) unul în care acționează fără frică, dar care nu pune în mișcare decât persoana superficială;

b) și celălalt în care are sentimentul de dependență, de teamă și care îi direcționează orice mișcare.

Cele două medii se exclud, dar în același timp se presupun unul pe celălalt, experiența sacrului însuflețind feluritele manifestări ale vieții religioase, sacrul fiind o categorie a sensibilității.

Pătrunderea în sfera sacrului comportă ceea ce Mircea Eliade a numit o ruptură de nivel³, această ruptură de nivel ducând la constituirea sacrului ca o lume specifică în raport cu profanul. Ruptura de nivel săvârșită prin apariția sacrului realizează contactul cu un „supra“ și un „prius“, așadar cu un nivel de realități superioare nu doar din punct de vedere cantitativ sau calitativ, ci și structural, față de realitatea lumii și a omului ca ființă mundană⁴. Ruptura de nivel operată de sacru are în vedere legătura obiectului sau a subiectului afectat cu o realitate superioară, absolută în raport cu realitatea mundană. Între semnele ruperii de nivel săvârșite de sacru Velasco amintește numinosul.

Sacru apare la Rudolf Otto ca un dat ireductibil care este experimentat și trăit prin intermediul psihologicului (R. Otto se oprește asupra ecoului subiectiv pe care misterul îl are asupra omului). Criticile îndreptate împotriva lui Otto ating tocmai acest psihologism al poziției lui, și continuă cu caracterul impersonal al numinosului și insistența lui prea mare asupra aspectului „cutremurător“ al acestuia pentru subiectul religios⁵. Pentru Rudolf Otto originea ideii de Dumnezeu nu se poate explica empiric, ci ea există în conștiința umană, independentă de oricare experiență a lumii. Omul este înzestrat cu facultatea de a cunoaște manifestarea sacrului în lumea fenomenelor: aceasta este divinația, o veritabilă căutare a semnificației, care descoperă în obiect calitatea de semn divin a acestuia.

În lucrarea Sacru, Otto se ocupă, dintr-o perspectivă fenomenologică originală, mai puțin de noțiunile de „Dumnezeu“ și de „religie“, și mai mult de analiza diferitelor forme de experiență religioasă, adică irațională, descoperind

³ Ibidem, p. 58.

⁴ Ibidem, p. 59.

⁵ Ibidem, p. 73.

caracteristicile numinosului precum *mysterium tremendum* (sentimentul spaimei în fața sacralului) și *mysterium fascinans*⁶.

Pentru R. Otto, omul religios descoperă un element cu o însușire specială, un element complet inaccesibil înțelegerii conceptuale și care, în consecință, este inefabil. Acest element apare ca un principiu viu în toate religiile și constituie partea lor cea mai profundă. Pentru a desemna acest element primordial, Otto caută un cuvânt apt să fixeze caracterul său aparte și să indice formele lui, acest cuvânt fiind *das Numinöse*, numinosul.

Pentru istoricul religiilor Julien Ries, Otto descrie modalitatea prin care omul percepe și descoperă numinosul, această modalitate de cunoaștere comportând patru etape⁷:

- prima este aceea a sentimentului de creatură, *das Kreaturgefühl* și produce un viu sentiment de dependență;
- a doua etapă este cea caracterizată de *tremendum*, a terorii mistice resimțită în prezența unei maiestas numinoase;
- a treia etapă este cea de *mysterium*, obiectul numinos prezentându-se ca un mister, ca un „cu totul altceva“, ca un transcendent;
- a patra etapă este cea de *fascinans*, cea care subjugă, seduce și-l aduce pe om în starea de beatitudine, din *fascinans* decurgând dragostea, mila, bunătatea, ca o consecință a asimilării numen-ului.

Termenul de „numinos“ este derivat din *numen* și desemnează voința divină, puterea divină. Termenul „numinos“ trebuie înțeles în expresiile lui Rudolf Otto ca pe o categorie ce desemnează specificul sacralului, adică ceea ce-l diferențiază de orice altă sferă de existență. Puterea numinosului și acțiunea lui în sufletul omului are diferite baze, dar credința adevărată nu o putem dobândi decât trăind acest mister al „uimirii“ în fața transcendentului. Subiectul religios rămâne uimit de apariția numinosului, dar această uimire este diferită atât de uimirea provocată de orice realitate mundană, cât și de uimirea care a dat naștere filosofiei așa cum vedem la Platon și Aristotel⁸. Esența credinței este tocmai uimirea, dar cu condiția să nu te îndepărtezi de Dumnezeu, ci să te sprijini pe El ca pe un prieten adevărat. În acest sens Gerhard Tersteegen mărturisește: „Un Dumnezeu înțeles nu este un Dumnezeu“. În uimirea religioasă omul se întâlnește cu superioritatea ontologică a Misterului, chiar dacă acest Mister omul îl resimte ca răsturnându-i lumea lui normală, zdruncunându-i siguranța, chiar însăși ființa sa. Misterul nu doar îl tulbură pe om, dar îl și fascinează. Pentru credința religioasă sacral este un mod real de manifestare a Ființei Divine și o mărturie a existenței divine. În acțiunea sa de

⁶ Richard Reschika, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, trad. de Viorica Nișcov, Editura Saeculum, București, 2000, p. 44.

⁷ Julien Ries, *Sacral în istoria religioasă a omenirii*, trad. de Roxana Utale, Editura Polirom, Iași, 2000, pp. 36–37.

⁸ Platon, *Theaitetos*, 155d; Aristotel, *Metafizica*, I, 2, 982b.

cucerire a numinosului, omul încearcă sentimentul de creatură, apoi, într-un acces de teroare mistică, se apropie de maiestas și de misterul fascinant.

Pentru a sesiza acțiunea sacrului în sufletul omului trebuie subliniat că el suportă o dublă raportare: *Mysterium Tremendum* și *Mysterium Fascinans*⁹. Particularitatea misterului constă în desemnarea unei realități pe care omul nu și-o poate însuși. Misterul se referă la o realitate superioară din toate punctele de vedere omului și lumii sale, de aceea în multe tradiții religioase pentru Mister se folosește sintagma „cu totul altul“. Obiectul numinos se prezintă ca un mister, ca un „cu totul altceva“, misterul constituind forma conținutului numinosului. Tocmai această prezență a misterului care se impune omului îl face să-și dea seama de propria vremelnicie și mărginire.

Mysterium Tremendum ne mută în planul inaccesibilului și misteriosului, al „tainei înfricoșătoare“ prin care poți ajunge până pe culmile cele mai înalte sau poți coborî cât mai jos. Întâlnim oscilații puternice între „domestic“ și „sălbatic“, iar cel mai bun exemplu este dreptul Iov care este ridicat de Dumnezeu până pe culmile cele mai înalte, și tot același Dumnezeu îi îngăduie prăbușirea. Această spaimă sacră amenință temeiurile propriei ființe făcându-l pe om să se simtă într-o nesiguranță radicală. El prezintă componenta *tremendum* ca fiind formată din trei elemente: solemnitate (inspiră venerație, un fel de neliniște profundă), umilință, energie.

Misterul nu doar îl tulbură pe om, îl și fascinează. *Mysterium Fascinans* este tocmai opusul lui *tremendum*, ceea ce atrage, ceea ce cucerește pe om: bunăvoința și dragostea lui Dumnezeu. Elementul fascinant al experienței religioase constituie reflexul, în conștiința religioasă, a superiorității axiologice conținute în Mister, iar cea mai clară expresie a sa o găsim în forma caracteristică de relație cu Misterul ce s-ar putea rezuma în rugăciunea de laudă¹⁰.

Prin *Mysterium Tremendum* și *Mysterium Fascinans* trăim simultan „interdicția“, ca primă apariție în sfera numinosului, dar și deschiderea spre „consacrare“. Pentru Rudolf Otto, fascinația apare ca un aspect indisolubil legat de cel cutremurător al sacrului, încât *tremendum* este nuanțat și întărit de *fascinans*.

Schleiermacher vorbește despre das *Kreaturgefühl*, despre sentimentul stării de creatură, sentiment de dependență în fața transcendentului. Cu toate acestea, îl vedem pe Avraam vorbind lui Dumnezeu despre Sodoma: „Iată cutez să vorbesc Stăpânului meu, eu, care sunt pulbere și cenușă“ (Facerea 18, 27). Transcendența lui Dumnezeu și imanența omului nasc în mod firesc sentimentul de frică; el se naște tocmai din conștientizarea stării de creatură și a stării de Creator. Frica în fața lui Dumnezeu, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, te ajută în primul stadiu să ajungi la prietenia cu Dumnezeu. Iar Sfântul Simeon Noul Teolog concluzionează: „Căci frica în iubire nu se află deloc, nici, fără frică iubirea nu rodește în suflet“.

⁹ Rudolf Otto, op. cit., pp. 18–53.

¹⁰ J. M. Velasco, op. cit., p. 80.

Dialectica sacru-profan. Hierofanie și cratofanie

Pentru Mircea Eliade, sacrul tradus în reprezentările limbajului uman este un obiect de mister, el putând sugera, prin analogie, ceea ce depășește experiența omului:

„Dorința omului religios de a trăi în sacru înseamnă de fapt dorința lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă și nu într-o iluzie. Acest comportament se verifică pe toate planurile existenței sale, fiind evident mai ales în dorința omului religios de a se mișca într-o lume sanctificată, adică într-un spațiu sacru“¹¹.

Sacrul caracterizează obiectul experienței religioase și se dezvăluie în limitele acestei experiențe. Cu toate acestea Eliade distinge două tipuri umane: homo religiosus care crede într-o realitate absolută, sacrul, și își asumă în lume un mod de existență specific, și omul a-religios, care refuză orice transcendență și pe care Otto îl numește natural¹². Și totuși pentru homo religiosus realitatea ființei preotului s-a modificat prin contactul cu o altă realitate, cu un „cu totul altceva“, cu o realitate transcendentă: homo religiosus crede întotdeauna că există o realitate absolută, sacrul, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea și, astfel, o sanctifică și o face reală¹³.

Faptul religios este, potrivit lui Eliade, instalarea subiectului într-un just raport cu un obiect a cărui sacralitate devine manifestă în urma unei hierofanii. Lumea sacrului este o lume diferită de lumea mundană, de care trebuie să te rupi pentru a avea acces la adevărata existență. Ne aflăm, așa cum spune Mircea Eliade, în fața a două posibilități:

1. Fuga de sacru în fața tendinței de a confisca întreaga existență umană.
2. Consacrare prin hierofanizarea întregii existențe.

Pe de-o parte, omul încearcă să-și asigure propria-i realitate printr-un contact cât mai fructuos cu aceste hierofanii și cratofanii, iar pe de altă parte se teme că pierde realitatea prin integrarea într-un plan ontologic superior condiției sale profane; chiar dacă dorește să o depășească, nu o poate părăsi definitiv¹⁴.

Pentru Mircea Eliade, sacrul aparține transconștiinței¹⁵, el vrând să susțină autonomia sacrului în raport cu conștiința socială a ateismului marxist sau cu

¹¹ Mircea Eliade, *Sacrul și Profanul*, trad. de Brîndușa Prelipceanu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 18.

¹² Ibidem, pp. 140–142.

¹³ Claude Riviere recunoaște trei dimensiuni ale sacrului: teocentrică – axată pe un zeu care uneori se întrepătrunde cu reprezentările despre omul ideal sau care este ținut departe de turpitudinile omenești (deus remotus); cosmocentrică – axată pe natura celestă sau telurică; antropocentrică – axată pe om, pe desăvârșirea lui morală sau pe un politeism cu chip uman în Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, trad. de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 24.

¹⁴ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 26–29.

¹⁵ Aurel Codoban, *Sacru și Ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 62.

inconștientul psihanalizei freudiene. Transconștientul apare la Mircea Eliade diferit de conștiința unde apare sentimentul numinos, de ideea conștiinței numinoase a lui Rudolf Otto, fiind propus de Eliade nu numai în opoziție cu conștiința socială și cu inconștientul psihanalitic, pentru a salva autonomia religiosului, ci și pentru a sublinia specificitatea experienței religioase.

Plecând de la noțiunea de sacru și de la noțiunea de hierofanie, Mircea Eliade descrie esența structurii hierofaniei în următorii termeni: „Sacrul se manifestă într-un obiect profan. Ceea ce revelează orice hierofanie este tocmai paradoxala coincidență între sacru și profan, între ființă și neființă, între absolut și relativ, între etern și devenire”¹⁶. Robert Lazu face trimitere și vorbește despre posibilitatea recunoașterii unei dialectici a camuflării sacrului în profan în creștinism în legătură cu dogma întrupării, amintind câteva texte eliadiene: „Dumnezeu nu se mai lasă cunoscut numai pe calea experienței mistice – o cale gravă, obscură, plină de tentații, plină de obstacole –, ci se lasă cunoscut mai ales pe calea irecognoscibilității”¹⁷. „Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaște în același timp validitatea dialecticii universale a sacrului”¹⁸.

Ascunderea sau camuflarea sacrului în profan are, la Mircea Eliade, două înfățișări¹⁹, între care trebuie să distingem:

- o camuflare a sacrului în profan implicată de însăși manifestarea Absolutului, orice manifestare a Absolutului implicând o limitare și o parțializare a lui;
- ascunderea sacrului în profan așa cum ne-o arată istoria, în decursul istoriei ivindu-se o deplasare a tipului de hierofanii, în funcție de simbolismele implicate de viața comunității religioase.

Hierofaniile ar putea fi interpretate ca ansamblu de realități de orice ordin, prezente în lumea religiilor, care coincid prin funcția lor de a face prezentă la nivel mundan, pentru om, realitatea aparținând unui nivel ontologic cu totul diferit, realitate desemnată de noi până acum cu termenul Mister²⁰. Termenul hierofanie folosit de Eliade denumește orice manifestare a sacrului, hierofania fiind legată inseparabil de experiența religioasă. Prin hierofanie Eliade exprimă pur și simplu faptul că sacrul i se înfățișează omului. Întrucât se manifestă în spațiu și timp sacrul poate fi descris. Manifestarea sacrului printr-o hierofanie oarecare duce nu numai la o întrerupere a omogenității spațiului, ci și la revelarea unei realități absolute care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare: „nu te apropia aici“, îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt“ (Ieșirea, 3, 5).

¹⁶ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 38.

¹⁷ Idem, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 71.

¹⁸ Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1992, p. 373.

¹⁹ Aurel Codoban, op. cit., pp. 171–172.

²⁰ J. M. Velasco, op. cit., p. 89.

Tipologia și structura hierofaniilor l-au condus pe Mircea Eliade la a doua contribuție în filosofia religiilor: dialectica trecerii sacrului în profan, a manifestării și camuflării sacrului în profan²¹. Eliade însuși mărturisește:

„Fervoarea cu care reiau și dezvolt reflecțiile despre camuflarea sacrului în profan are, desigur, o semnificație mai adâncă... această dialectică a camuflajului este mult mai cuprinzătoare și mai profundă decât am prezentat-o până acum. Misterul camuflajului fundează o întregă metafizică, și anume: misterul condiției umane“²².

Structura hierofaniei reunește numenul, divinul, acel ganz Andere, cu un obiect natural – munte, om, arbore –, nechimbând nimic în natura obiectului în care se manifestă. Astfel observăm o trecere bruscă de la sacru la profan, o discontinuitate care se manifestă ca ruptură. Eliade face distincție între morfologia sacrului (obiecte mediatore, animale, plante, zei, oameni venerați, rituri ce repetă arhetipuri transcendente lizibile în mituri și simboluri) și, pe de altă parte, modalitățile sacrului (interpretări diverse ale aceleiași hierofanii de către grupuri de credincioși diferite: elitele religioase, marea masă a laicilor)²³.

Școala germană de istorie a religiilor pleacă în descrierea sacrului tocmai de la opinia lui Rudolf Otto, sacrul fiind sensul ultim al actului religios. Astfel întâlnim o „schemă evoluționistă“²⁴ în explicarea religiei și potrivit acestei scheme centrul lumii sacrului ar fi tocmai puterea, putere trăită în primele stadii ca impersonală și difuză.

Geo Widengren face o critică a acestei scheme evoluționiste, sacrul fiind, la origine, un concept pur religios, care desemnează tot ceea ce aparține sferei divinului și de aceea este de neatins și total separat de noi, concluzionând că „oriunde se află Dumnezeu se află și sacrul“²⁵.

Pentru Gerardus van der Leeuw și Nathan Söderblom puterea este importantă în înțelegerea sacrului, admirarea puterii constituind forma de putere a omului primitiv, inclusiv a primelor stadii ale omului civilizat²⁶. Studiul fenomenologic al sacrului a fost dezvoltat de Gerardus van der Leeuw în direcția cratofaniei, definind pe cel care are experiența religioasă drept omul care crede în prezența unei forțe (în limba greacă kratos înseamnă forță divină). Aspectul cratofanic al sacrului îl întâlnim încă de la Rudolf Otto dar fără a pierde din vedere ceea ce este hierofanic în aceste manifestări. Structura cratofaniei este identică cu a hierofaniei, numai că în locul obiectului (munte, om, arbore) se află o putere – trăsnetul, focul, violența.

²¹ Aurel Codoban, op. cit., p. 60.

²² Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, Editura Humanitas, București, 1993, p. 222.

²³ Claude Riviere, op. cit., p. 24.

²⁴ J. M. Velasco, op. cit., p. 69.

²⁵ Geo Widengren, *Fenomenologia de la religion*, apud J. M. Velasco, op. cit., pp. 72–73.

²⁶ Nathan Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, 1926, apud J. M. Velasco, op. cit., p. 70.

Van der Leeuw situează sacrul chiar în miezul obiectului religiei, adică în miezul acelei puteri misterioase pe care o întâlnește omul:

„Despre obiectul religiei se poate spune, în primul rînd, că este cu totul altceva, ceva ce surprinde... Nu este încă vorba de supranatural sau de transcendență; ar fi impropriu să vorbim de Dumnezeu. Avem de-a face cu o experiență trăită, care se leagă de acel altceva care uimește²⁷.

Sacrul este deci, în concepția lui van der Leeuw, un element ce provine de la o putere misterioasă, cu care o ființă sau un obiect au venit în contact. Fenomenologul percepe sacrul ca pe o forță transformatoare, născută dintr-o putere misterioasă.

Söderblom consideră sacralitatea ca o forță sau entitate misterioasă legată de anumite ființe, lucruri, întâmplări sau acțiuni, iar Gerardus van der Leeuw adaugă: „religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est“ („religiosul este ceea ce, datorită sacralității, este oarecum îndepărtat, separat de noi“) și interpretează termenul religio în sensul de observanță, adică de acțiune cu grijă, cu atenție²⁸. Pentru Nathan Söderblom, sacru apare ca un cuvîntul chiar mai important decît noțiunea de Dumnezeu, o religie putînd exista cu adevărat fără o concepție precisă asupra divinității, dar nu există nici o religie reală care să nu facă distincție între sacru și profan (este cunoscută opinia lui despre budism ca o religie a mântuirii din care lipsește noțiunea de Dumnezeu).

Distincția dintre hierofanie și cratofanie se arată în manifestarea sacrului preponderent ca formă (hierofanie) sau preponderent ca putere (cratofanie), această diferențiere nu înseamnă că una o exclude pe cealaltă, ci dimpotrivă o completează: în ortodoxie icoanele și moaștele sunt atît hierofanice cît și cratofanice. Dacă hierofania este manifestarea sacrului prin una din formele existenței, cratofania este manifestarea sacrului prin impunerea unei ordini.

Școala franceză de istorie a religiilor insistă asupra puterii pe care o reprezintă sacrul, considerat ca entitate misterioasă, legată de anumite ființe, lucruri, evenimente și acțiuni.

Emile Durkheim, reprezentant al școlii franceze de istorie a religiilor, introduce opoziția dintre sacru și profan, ca prim element al definirii religiei în termeni fără echivoc:

„Împărțirea lumii în două domenii, unul conținînd tot ceea ce este sacru, iar celălalt tot ceea ce este profan, constituie trăsătura distinctivă a gândirii religioase; credințele, miturile, dogmele, legendele sunt fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimînd natura lucrurilor sacre, însușirile și puterile care le sunt atribuite, evoluția lor, raporturile dintre ele sau dintre ele și lucrurile profane. Dar prin lucruri sacre nu trebuie să înțelegem numai acele ființe denumite zei sau spirite; și o stîncă, un arbore, un izvor, o piatră, o bucată de lemn, o casă sau chiar un cuvînt poate să fie un lucru sacru, cu atît mai mult cu cît orice rit are ceva sacru.

²⁷ Gerard van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, p. 9, apud Julien Ries, op. cit., p. 44.

²⁸ J. M. Velasco, op. cit., p. 71.

Un rit poate avea un asemenea caracter; de fapt, toate riturile îl posedă într-o măsură mai mare sau mai mică. Există cuvinte, expresii, formule ce nu pot fi pronunțate de oricine; există gesturi, mișcări ce nu pot fi executate decât de personaje consacrate²⁹.

Distincția sacru-profan, în sensul propus de Durkheim, a fost acceptată de toată școala franceză de istorie a religiilor.

Astfel, Roger Caillois arată că această distincție sacru-profan trebuie avută în vedere, și chiar dacă cele două medii sunt necesare vieții, unul ca mediu în care ea se desfășoară iar celălalt ca izvor ce-o creează și menține, totuși trebuie să existe o despărțire între sacru și profan, între aceste două genuri: „domeniul profanului se prezintă ca domeniul faptelor obișnuite, al gesturilor care nu necesită luarea vreunei precauții și care au loc în spațiul marginal, adesea îngust, lăsat omului pentru a desfășura liber activitatea. Lumea sacrului, dimpotrivă, apare ca lumea a ceea ce este primejdios sau interzis: omul nu se poate apropia de ea fără să stârneasă forțe pe care nu le poate stăpâni și cu care nu poate lupta. Totuși, fără ajutorul lor, orice și-ar propune el să facă ar fi sortit eșecului. În ele se află sursa oricărei izbânzi, a oricărei puteri, a oricărei averi. Numai că trebuie să ne fie frică, solicitându-le, să nu devenim prima lor victimă“.

Astfel, nu numai că sacrul aparține anumitor lucruri (instrumente de cult), persoane (rege, preot), spații (templu, biserică), perioade de timp (Duminică, Paști, Crăciun), ci sacrul nu poate fi despărțit de har, purtătorul harului fiind prezentat ca „cel interzis“, el este scos din uzul zilnic, contactul cu el devenind periculos și orice impietate este vrednică de pedeapsă: „ceva de care nu ne apropiem fără să murim“³⁰.

De aceea, sacrul trebuie să fie protejat de profan, de ceea ce îi alterează ființa și îi pierde specificul, și orice lucru care are legătură cu profanul trebuie îndepărtat (numai preotul pătrunde în Sfânta Sfințelor; în Australia, locul unde sunt depozitate obiectele sfinte sau churingas nu este cunoscut de cei profani, ei ocolind acel loc pe care cel mult îl bănuiesc ca sfânt; la tribul maori, dacă o femeie intră pe șantierul în care se construiește o barcă consacrată, barca își pierde binecuvântarea divină și nu mai poate înfrunta marea)³¹.

Pentru a simți într-adevăr acțiunea și eficacitatea sacrului în propria ființă omul trebuie să se ferească de tot ceea ce îi poate aduce pedeapsa și să dobândească virtuțile care-i vor înlesni reușita.

Pentru Roger Caillois, sacrul este „ideea-mamă“ a religiilor: miturile și dogmele îi analizează conținutul, riturile îi utilizează proprietățile, moralitatea religioasă

²⁹ Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 45.

³⁰ Roger Caillois, *Om și Sacrul*, trad. de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 2006, pp. 20–22.

³¹ Ibidem, p. 24.

derivă din el, sacerdoții îl încorporează, sanctuarele, locurile sfinte, monumentele religioase îl fixează pe sol și îl înrădăcinează³².

Astfel, asceza și ofrandele sunt acte prin care individul se privează de bunăvoie și cu bună știință de tot ceea ce îi aduce plăcerea, pentru a dobândi puterea, căci ceea ce el disprețuiește în planul profanului dobândește în planul sacralului. În această relație ofrandele au ca rol schimbarea atitudinii din partea zeilor, totul fiind dăruit mai întâi divinității și apoi întorcându-se spre om: zeii primesc cele mai grele spice secerate și primele fructe și legume din livezi și grădini; la zuluși preotul gustă primul din noile produse, apoi cei din asistență; evrei culeg pentru folosul lor fructe din pomii plantați abia în al cincilea an – primii trei ani fructele fiind considerate impure, anul patru fructele îi sunt date lui Dumnezeu și apoi pentru ei³³.

Depărtându-se de plăcerile particulare omul reușește să se apropie de zei, dar de această dată intervine o schimbare în dinamica divină, zeii temându-se ca nu cumva omul să ajungă la aceiași putere cu a lor și de aceea îl târâsc în tot felul de ispite ca să-l deposeze de o putere capabilă să echilibreze puterile lor (spre deosebire de creștinism unde omul poate să fie Dumnezeu – „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să fie Dumnezeu“ – Sfântul Irineu).

Opoziția dintre aceste două categorii, dintre sacru și profan se manifestă printr-un semn vizibil: „pentru ființa umană noțiunea de sacru a fost întotdeauna separată de cea de profan, confuzia sau contactul dintre acestea, cu atât mai mult coexistența sau numai apropierea dintre ele contrazice cu tărie starea de disociere în care se află respectivele noțiuni în conștiința noastră; lucrul sacru este îndeosebi acela pe care profanul nu trebuie și nu poate să-l atingă fără a fi pedepsit. Fără îndoială că interdicția nu face imposibilă comunicarea dintre cele două lumi, întrucât, dacă profanul nu ar putea intra în relație cu sacralul, acesta nu ar mai servi la nimic. Dar, în afară de faptul că această relație este întotdeauna, prin ea însăși, dificilă, presupunând precauții precum și o inițiere mai mult sau mai puțin complicată, ea nu este totuși posibilă fără ca profanul să-și piardă unele însușiri, fără să devină el însuși, într-o oarecare măsură, sacru. Cele două genuri nu se pot apropia, păstrându-și în același timp însușirile specifice“³⁴.

Ambiguitatea sacralului

O problemă importantă se naște din caracterul ambiguu al sacralului: problema opoziției dintre pur și impur. În viziunea lui Roger Caillois, lumea sacră se opune lumii profane. Profanul este lumea lucrurilor care au o natură fixă, sacralul este lumea forțelor, care, în funcție de direcția pe care au ales-o, sunt bune sau rele.

³² Aurel Codoban, op. cit., p. 51.

³³ Roger Caillois, op. cit., pp. 28–32.

³⁴ Emile Durkheim, op. cit., p. 48.

Astfel, sacrul se împarte între doi poli: sfințenie și prihană. După cum prilejuieste o acțiune fastă sau nefastă, sacrul este calificat drept pur sau impur. Roger Caillois subliniază ambiguitatea sacrului, el provocând în același timp atracție și teamă, dorință nemăsurată și groază, și el relevă puritatea și murdăria, sfințenia și impuritatea: există tendința de a schimba murdăria în binecuvântare, de a face din impur instrumentul purificării³⁵.

Puritatea se dobândește prin asumarea de bunăvoie a unor reguli rituale, omul mai întâi desprinzându-se de lumea profană pentru a putea pătrunde în lumea sacrului. Înainte de a accede la divin omul trebuie să părăsească tot ceea ce este omenesc, tot ceea ce el trăiește ca normalitate (vorbirea, somnul, raporturile sexuale, munca, hrana), și să moară simbolic în această viață pământească: se îmbăiază, se îmbracă cu haine noi, consacrate, i se rade părul și barba, i se taie unghiile (părțile moarte, impure ale trupului). Cel pur trebuie să părăsească existența profană pentru a se apropia de zei, iar cel impur este izgonit pentru ca necurăția lui să nu se transmită în jur.

Așa cum în univers nu poate exista ceva care să nu fie susceptibil de a forma o opoziție bipartită, tot așa putem vorbi despre opoziția dintre cei doi poli ai sacrului, R. Hertz consacrand un studiu aprofundat acestei opoziții, celei dintre dreapta și stânga³⁶. Astfel, musulmanul pătrunde cu piciorul drept într-un loc sfânt, mâna dreaptă este cea a autorității, a sceptrului, Cerul este arătat în Judecata de Apoi cu mâna dreaptă de către Iisus în icoane, iar stânga înseamnă rea-credință și păcat, Eva fiind făcută din coasta stângă a lui Adam și prin ea s-a introdus moartea în lume.

Puritatea este definită ca vitandum per accidens, ceva pe care omul păcătos trebuie să-l evite dacă nu se află în condițiile necesare apropierii de el, iar impuritatea corespunde cu vitandum per se, cu obiectul pe care chiar esența lui îl condamnă la izolare.

Purul și impurul nu reprezintă prin urmare două genuri separate, ci două variații ale unui și aceluiași gen, care cuprinde toate lucrurile sacre. Există două tipuri de sacru, unul fast, celălalt nefast, și nu numai că între cele două forme opuse nu există vreo ruptură, dar un același obiect poate trece de la unul la celălalt fără a-și schimba natura. Impurul este folosit pentru a constitui purul, și invers. Ambiguitatea sacrului rezultă din astfel de transformări³⁷.

Mircea Eliade vorbește despre o ambivalență axiologică, despre realitățile din ambitusul sacrului care pot avea caracter mântuitor și periculos, pur și impur³⁸. Astfel sacrul în vechea lume semitică sau în lumea greacă și romană semnifică în același timp sfânt și blestemat, pur și impur.³⁹

³⁵ Aurel Codoban, op. cit., p. 53.

³⁶ Roger Caillois, op. cit., pp. 48–57.

³⁷ Emile Durkheim, op. cit., p. 376.

³⁸ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, pp. 26–29.

³⁹ Ibidem.

Sacrul transgresării: teoria sărbătorii

Dacă în viața obișnuită sacrul sărbătorii se manifestă aproape exclusiv prin interdicte, fiind definit drept ceea ce este „rezervat“, „separat“, exclus de la folosința comună, protejat pentru a preveni orice prejudiciu adus la ordinea lumii, în civilizațiile primitive întâlnim tocmai contrariul, sărbătoarea ținând de la câteva săptămâni la câteva luni, cu perioade de odihnă de patru cinci zile, dar în care sunt întâlnite tot felul de excese, de la cele materiale (mâncare, băutură) până la cele sexuale. De această dată excesul însoțește sărbătoarea și este întru totul necesar pentru succesul ceremoniilor celebrate, participând la virtutea lor sfântă și la reînnoirea naturii. Excesele sunt cele care dovedesc dinainte reușita riturilor și care promet, indirect, recolte bogate, războinici bravi și vânat abundent (Confucius justifică banchetele confreriilor de țărani chinezi concluzionând că nu trebuie „arcul ținut mereu încordat, fără să-l slăbești niciodată, sau mereu moale, fără să-l încordezi niciodată“)⁴⁰. Astfel, sărbătoarea, cu excesele ei, este un remediu împotriva uzurii, o recreare a lumii.

Sărbătoarea apare ca durată a suspendării ordinii lumii și de aceea sunt îngăduite atunci excesele (e necesar un comportament împotriva regulilor, totul trebuie făcut pe dos), dar aceste transgresiuni constituie totuși sacrilegii majore. Astfel, la moartea regelui care este considerat persoana sacră a societății și a naturii au loc o serie de acte care, în vremea obișnuită, sunt considerate criminale: în Guineea poporul al cărui rege moare se pune să fure de la aproapele tot ce găsește; în insulele Sandwich, moartea regelui are ca urmare o serie de incendii, jafuri, crime, iar femeile sunt obligate să se prostitueze public⁴¹.

La fel, sacrilegiile alimentare și sexuale au drept scop, în societățile totemice, să asigure grupului subzistență și fecunditate (pentru Levy-Bruhl dezmațul din timpul sărbătorii este eficace prin participare la puterea creatoare a ființelor vârstei dintâi)⁴².

Dincolo de toate acestea sărbătoarea apare ca o actualizare a timpului dintâi al universului, URZEIT⁴³, al Marelui Timp, în care trăiau și făptuiau strămoșii divini, și care în cele din urmă au impus lumii o înfățișare și legi care de atunci nu s-au mai schimbat. Ei i-au plămădit pe oameni din pământ, au creat animalele și vegetalele, dându-le formă, au așezat marea, uscatul, munții, dar la sfârșit a apărut moartea în lume, prin neascultarea primului om, a femeii care se străduiește să imite gesturile Creatorului, dar a cărei neascultare produce consecințe catastrofale pentru întreaga omenitate⁴⁴.

⁴⁰ Idem, p. 41.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ E un termen general cunoscut, consacrat? Dacă nu, trebuie precizat de unde provine utilizarea lui în discuția științifică a domeniului.

⁴⁴ Trimitere la miturile în care apar aceste motive.

Astfel, sărbătoarea va constitui o ruptură, o ridicare a interdicțiilor, în scopul reactualizării timpului primordial, a vârstei de aur a creației. Această întoarcere la perioada de forță creatoare se realizează prin intermediul unor rituri care înlocuiesc sacrul de reglementare, cu toate tabuurile lui, printr-un sacru de transgresiune⁴⁵. Sărbătoarea este locul privilegiat al riturilor de inițiere, care conferă virtuți virile și puterea de a procrea. Sacrul de transgresiune desființează sacrul de reglementare și elimină timpul uzat.

Sărbătoarea nu este altceva decât o deschidere către Marele Timp, cum spune Dumezil, ea este celebrată în spațiul-timp al mitului și îndeplinește funcția de a regenera lumea reală (Mircea Eliade vorbește despre mitul eternei reînnoiri). În acest moment oamenii părăsesc devenirea spre a accede la rezervorul de forțe atotputernice pe care-l reprezintă vârsta primordială, totul petrecându-se în temple, biserici, locuri sfinte, care întruchiează Marele Spațiu în care evoluau strămoșii divini. Tot ceea ce se urmărește este de a face prezente și active ființe din perioada creatoare care au virtutea magică, capabilă să-i confere ritului eficacitatea dorită (câțiva actori cu măști mimează faptele și gesturile eroului și se identifică cu strămoșul divin).

O dată cu apariția cetății și a statului, cu a civilizației sărbătorile își pierd din importanță, pentru că are loc un proces de alunecare a sacrului: religia ajunge să nu mai depindă de colectivitate, ci de individ, sacrul individualizându-se și în această fază de individualizare se nasc marile religii. Sacrului ca element de echilibru în societatea primitivă îi ia locul sacrul ca alegere a unui scop suprem. Prin urmare, sacrul deschide două căi: calea religioasă, a misticismului și a fanatismului, și calea socială a dogmelor, a riturilor, a mitologiei și a cultului.

Concluzii

Historicii religiilor încearcă să înțeleagă și să interpreteze sacrul ca pe elementul central al științei religiilor, abordându-l pe trei direcții: sociologică (Roger Caillois, Emile Durkheim), fenomenologică (Rudolf Otto, Leeuw, N. Söderblom), hermeneutică (Mircea Eliade).

Teoriile sociologice au ca punct de plecare societatea primitivă, considerată locul de naștere a sacrului și a religiei. Sacrul se prezintă ca un ansamblu de forțe create de societate, un produs al conștiinței colective. Fiind un produs al societății, sacrul devine mijlocul prin care societatea își organizează viața și își realizează idealul. Elementul care instituie sacrul trebuie căutat în viața socială.

Cercetarea fenomenologică încearcă să surprindă și să înțeleagă fenomenul religios în contextul existențial al omului religios. Rudolf Otto pune în lumină etapele și conținutul experienței religioase: sentimentul de creatură în prezența

⁴⁵ Julien Ries, op. cit., p. 29.

acelui *mysterium tremendum et fascinans*. Prin această apropiere omul percepe numinosul, esența numinoasă, acel „cu totul altceva“.

Cercetarea hermeneutică își propune să surprindă sacrul în totalitatea lui. Mircea Eliade stabilește o morfologie și o tipologie ale fenomenului religios: el operează în domeniul hierofaniilor căutând să descopere comportamentul și universul lui *homo religios*, a omului religios care descoperă sacrul ca pe o realitate absolută care transcende lumea, dar care se manifestă în lume. Potrivit lui Eliade, *homo religiosus* din civilizațiile religioase și de la popoarele care nu cunosc scrisul este, ca și cel din marile religii, capabil să descopere sacrul.