



Mina-Maria Rusu

CUPRINS

## POETICA SACRULUI

Prefață de Constantin Ciopraga

PRELUIMINARII	9
CREȘTINISMUL – REFLEX AL CONȘTIINȚEI TRAGICULUI	13
"VOCAȚIA TRANSGRESĂRII"	13
EFFECTELE NUMINOSULUI ÎN FIINȚA CREATURII	16
VALENTA SAACRA A NEMINOSULUI	17
SACRUL ÎN PROZA	18
HERMENEUTICA SIMBOLICĂ A SACRULUI	19
STRUCTURA	20
CEREA PROFANULUI	25
FENOMENUL DE CRIZĂ	25
ORIGINALITATEA	26
MODERNITATE	26
SACRUL ÎN SACRU	31
TUDOR ARGHEZI – PSALMISTUL ȘI ÎNDOIELII E LUI	31
De la homo ludens la homo faber	34
„Făcătura nouă"	38
Homo religiosus?	42
Rugăciune și blestem. Poetica spațiilor sacre	51
Iubirea – religie sau religiozitate?	62
Sufletul fără acubri	63
LUCIAN BLAGA – PE „NEBĂNUJITELE TREPTI"	70
Între tăcere și rostire mitică	73
Răzvrăcirile filosofice	74
O mitologie originală	76
Rezonanțe sacre în sfera poeticului. Ipostaze ale numinosului	80
Eai miuc	84
Ipostaze ale divinității	90
Toposuri sacre	92
ION HARBĂ – ÎNCURSIUNEA ÎN ABISUL NOMEINAL	99
Destinul liric	99
Un dubiu al Demingului	101
Incursiune în abisul nomeinal	104
Vibrații psaltice	110
VASILE VOICULESCU – „AȘTIPIND SUB CORTUL PUSTIIEI"	114
Tradiționalism și modernitate	114
Fetele rânului pământesc	116
Tentația demurgică. Tentația levezării	118
Călătorie spre	125

INSTITUTUL EUROPEAN

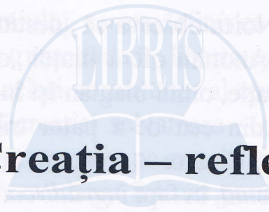
2005



## CUPRINS

<i>Prefață</i> .....	7
<b>PRELIMINARII</b> .....	9
<b>CREAȚIA – REFLEX AL CONȘTIINȚEI TRAGICULUI</b> .....	13
VOCAȚIA TRANSGRESĂRII .....	13
EFECTELE NUMINOSULUI ÎN FIINȚA CREATURII.....	16
VALENȚA SACRĂ A NUMINOSULUI.....	18
SACRU ȘI PROFAN. SEMNIFICAȚII ȘI INTERFERENȚE.....	18
HERMENEUTICA SIMBOLULUI SACRU. SEMNIFICAT ȘI SEMNIFICANT ÎN STRUCTURA TEXTULUI POETIC .....	20
<b>CRIZA PROFANULUI</b> .....	25
FENOMENUL DE CRIZĂ.....	25
ORIGINALITATEA ÎNNOIRII. TRADIȚIONALISM ȘI MODERNITATE .....	26
<b>PROIECȚII ÎN SACRU</b> .....	31
TUDOR ARGHEZI – PSALMISTUL ȘI ÎNDOIELILE LUI .....	31
De la homo ludens la homo faber .....	31
„Făcătura nouă” .....	38
Homo religiosus? .....	42
Rugăciune și blestem. Poetica spațiilor sacre .....	51
Iubirea – religie sau religiozitate?.....	62
Sufletul fără umbră .....	65
LUCIAN BLAGA – PE „NEBĂNUITELE TREPTE” .....	70
Între tăcere și rostire mitică.....	70
Rădăcinile filosofice .....	71
O mitologie originală.....	76
Rezonanțe sacre în sfera poeticului. Ipostaze ale numinosului .....	80
Eul mitic .....	84
Ipostaze ale divinității .....	90
Toposuri sacre.....	92
ION BARBU – INCURSIUNE ÎN ABISUL NUMENAL .....	99
Destinul liric .....	99
Un dublu al Demiurgului .....	101
Incursiune în abisul numenal .....	106
Vibrații psaltice.....	110
VASILE VOICULESCU – „AȘTEPTÎND SUB CORTUL PUSTIEI” .....	114
Tradiționalism și modernitate .....	114
Fețele raiului pămîntesc .....	116
Tentația demiurgică. Treptele devenirii .....	118
Călătorie spre locul inimii.....	125

ION PILLAT – REVELAȚIA RAIULUI VALAH .....	126
Homo aestheticus .....	126
Regăsirea de sine. Trecutul viu .....	128
Icoane pe sticlă .....	130
<b>ALTE FEȚE ALE SACRULUI .....</b>	<b>139</b>
<b>ADRIAN MANIU – FASCINAȚIA ICOANELOR BIZANTINE .....</b>	<b>139</b>
Poeta artifex .....	139
Arhetipuri decorative .....	140
Hieratism bizantin .....	141
Dragostea și moartea – ipostaze ale sacrului și profanului .....	144
<b>ION VINEA – SACRALIZÂND IUBIREA .....</b>	<b>146</b>
Profil .....	146
Eros .....	146
Timp și spațiu .....	148
<b>B. FUNDOIANU – PRIVELIȘTI SACRE .....</b>	<b>151</b>
Experiențele culturale .....	151
Paradisul agrest .....	152
Psalmistul .....	154
<b>ÎNDUMNEZEIREA – IDEAL ONTOLOGIC .....</b>	<b>159</b>
<b>NICHIFOR CRAINIC – POET AL MODULUI TEANDRIC .....</b>	<b>159</b>
Ideologul Gândirii .....	159
Poetul sacrului canonic .....	160
Lumea între real și ideal .....	169
<b>ALTE ARMONII PSALTICE LA GÂNDIREA .....</b>	<b>173</b>
<b>POEZIA – STAREA DE RELIGIOZITATE A FIINȚEI PROFANE .....</b>	<b>179</b>
<b>Bibliografie .....</b>	<b>185</b>
<b>Indice de nume .....</b>	<b>191</b>



# Creția – reflex al conștiinței tragicului

Esența sacrului – învestirea tuturor faptelor cu spirit și sens superior.

(Constantin Noica)

## VOCAȚIA TRANSGRESĂRII

Evocatoare, oarecum aforistică, este afirmația lui Eminescu din manuscrisul 2262, definitorie pentru condiția creatorului de artă în raport cu Creatorul universal: „Trecutul când n-am fost, viitorul când n-oi fi..., fiindcă *eu* nu exist, *sufletul lumii* este *eu*. Fără *eu* nu există timp, nu există spațiu, nu există Dumnezeu; fără ochi nu e lumină, fără auz nu e cântec; ochiul e lumină, auzul e cântecul, *eu e Dumnezeu*”. (s.n.)

Poetul trăiește cu dorința transgresării de la finitudinea umanului la autoritatea divinului, suferind dirijat o mutație ontologică, produs al unei înalte conștiințe a tragicului. Rezultatul acțiunii de identificare a omului cu Creatorul său este trecerea de la ordinea umană la ordinea transcendentă; ființa capătă două dimensiuni, una divină și alta naturală, tinzând spre anularea în același timp a celei umane. În conștiința eminesciană, omul și Dumnezeu colaborează, creînd o nouă ipostază a Ființei, ca aceea din meditația postumă *Dumnezeu și om*. La Platon, în ordine transcendentă, locul central îl ocupă *Adevărul*, iar în ordine umană, *Frumosul*. La Kant, acestor categorii le corespund *Intelectul*, respectiv *Sentimentul*. Hegel preferă să le denumească simplu, *Dumnezeu și omul*. În primul înglobează *Adevărul* platonice și *Intelectul* kantian, iar în al doilea se regăsesc *Frumosul* și *Sentimentul*. Noua dimensiune a Ființei, cu cele două laturi – divinul și umanul – este produsul îmbinării *Adevărului*, *Intelectului*, *Frumosului* și *Sentimentului* în *creatura* devenită *Creator*. Opera de artă este replica omului Creator, care astfel găsește „calea profană de acces la nemurire”<sup>1</sup>. Se produce astfel miracolul convertirii tragicului – categorie fundamental umană – în sublim, ca expresie estetică a divinului.

Prin relativizarea limitei („sufletul lumii sînt eu”), apoi prin depășirea acesteia („eu e Dumnezeu”), Eminescu își creează un nou univers, unul al conștiinței pure, care își are însă sorgintea în trăirea deplină a sentimentului tragic al vieții<sup>2</sup>. În cazul poetului-nepereche, acest sentiment se naște din contradicția dintre *nemurire*, ca ideal ontologic și *moarte*, ca premisă a îndeplinirii acestuia.

Dacă finalul secolului al XIX-lea a fost profund marcat de spiritul eminescian, secolul în care trăim poate fi pus, în dimensiunea lui culturală, sub semnul filosofului, poe-

<sup>1</sup> Gabriel Liiceanu, *Tragicul – o fenomenologie a limitei și depășirii*, Editura Humanitas, București, p. 278

<sup>2</sup> Cf. Miguel de Unamuno, *Despre sentimentul tragic al vieții*, Editura Institutul European, Iași, 1995, p. 227

tului și dramaturgului Lucian Blaga<sup>3</sup>. În opera acestuia, Noica observa că „destinul omului de a fi îngrădit este și de a fi creator”<sup>4</sup>. Astfel, Marele Anonim oferă ființei „o existență între mister și revelație”; în calitate de colaborator la Creație, omul blagian își îndeplinește menirea prin „acceptarea îngrădirii”, așa cum reiese din cea de-a patra trilogie, cea cosmologică. *Diferențialele divine* dezvoltă ideea relației Creator – creatură, accentuând asupra demnității omului de a accepta *cenzura transcendentă*, în fapt *îngrădirea*.

În *Eomul dogmatic*, se vorbește despre două tipuri de intelect: unul *enstatic*, propriu logicii obișnuite și altul *ecstatic*, capabil de a regăsi ordinea originară, prin oscilarea conștiinței între *plus-cunoaștere* și *minus-cunoaștere*. Pe scurt, este conștiința *căderii*, realitate tragică ce stimulează voința cunoașterii ca reînălțare. Lucifer însuși, evocat în fragmentul despre *cunoașterea luciferică* este un *înger căzut*. Lucrurile capătă astfel două fețe: una deschisă, *fanică*, alta ascunsă, tănuțită, *criptică*, ambele dictate de Marele Anonim, care devine factorul metafizic ce frânează cunoașterea umană în interesul menținerii poziției sale centrale în raport cu lumea. El însuși se comportă ca o reîntrupare a demonicului în divinitate. Asimilînd ființa lui Dumnezeu cu a Marelui Anonim, în 1923, Blaga îl considera pe al doilea „un fel de poet romantic, înzestrat cu o imaginație neastîmpărată, iubitor de libertate, plin de surprize, exuberant, sau, dacă vrei, un Dumnezeu pe baricadă, un distrugător, dar gata în orice clipe de o nouă creațiune”<sup>5</sup>.

Distanțarea monarhică a Marelui Anonim de om îl stimulează pe acesta din urmă, revigorîndu-i capacitatea de creație. Astfel, *matricea stilistică* românească poartă pecetea îngrădirilor impuse de această ipostază a divinității. Filosoful identifică două tipuri de artă, una *paradisiacă*, în care triumfă latura fanică a lumii și alta *luciferică*, născută din starea de *înger căzut*, limitat. Ultima este produsul destinului creatoare, expresie a dezmarginirii prin opera izvorîta din conștiința limitei și din efortul depășirii acesteia; „cu toate căși cunoaște limitele, omul tinde, prin creație, spre secretele Demiurgului, înfrîngînd, fie și parțial, tragicul, solitudinea, diversele interdicții”<sup>6</sup>, dovedind deplina ei comprehensiune. În ipostaza de poet, Blaga mărturisește că este „un picur de dumnezeire pe pămînt”, găsiind astfel o metaforă originală, în replică la aforismul eminescian („eu e Dumnezeu”) – și o soluție vizînd relația Creator-creatură. Însăși divinitatea apare ca o creație afectivă, născută din mit și antropomorfizată, cu rădăcini profane. Puterea Marelui Anonim este anihilată de elanul creator izvorît din îngrădirile stimulative, care le demonstrează astfel ambivalența. Componenta umană a ființei este condusă către progres, autodesăvîrșire și autosalvare<sup>7</sup>. Condiția omului este propice creației, prin anexarea la ontologic a sentimentului limitei; finitudinea impune aspirația și stimulează evoluția pînă la schimbarea de stare, în vreme ce divinul poartă în sine pecetea libertății absolute a ilimitării și nu are nimic stimulat. Comentînd registrul transcendentului, G. Liiceanu descoperă o topografie ce conduce la

<sup>3</sup> Cf. Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Editura Humanitas, București, 1992

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 165

<sup>5</sup> Lucian Blaga, articolul „Pe urmele romantismului”, în *Lamura*, V, nr. 12, 1923, reeditat în *Ceasornicul de nisip*, 1973, p. 69

<sup>6</sup> Constantin Ciopraga, *Personalitatea literaturii române*, Institutul European, Iași, ediția a II-a, 1997, p. 99

<sup>7</sup> Cf. Gabriel Liiceanu, *op. cit.*

imaginea raiului, acesta definit ca „lume a libertăților moarte”, „lipsite de viața devenirii”<sup>8</sup>. În spațiul transcendent, libertatea devine nonsens, iar lipsa îngrădirilor anulează elanul creator. Același comentator al conceptului de limită – generator al sentimentului tragic și implicit al creației salvatoare – distinge în „geografia ființei” trei trepte – animalitatea, omul și supra-omul – pe care le analizează pornind de la relația dintre *conștiință* și *limită*.

Prin evadarea într-un paradis terestru, se ajunge la o absolutizare a limitei, la o închidere generatoare de spații în care timpul este convertit în durată. Lumea originară re-creată prin har primește conotații noi ce ținesc perfecțiunea antropomorfă. Opera unui astfel de creator este de factură rațională, iar *raiul antropomorf* este produsul unei exaltări morale, în fața binelui și frumosului absolut, ca acela al legendarului Olimp. Este cunoscută aspirația vechilor greci de a atinge perfecțiunea olimpiană; „efebul corintean se voia un Adonis, adolescenta ateniană se visa negreșit o Artemis ori o Aphrodită”<sup>9</sup>. Când omul evadează într-un paradis extramundan, reușește anularea tragicului, prin relativizarea limitei absolute. Acest paradis are o perfecțiune *teomorfă*, potențată de ritmurile cosmice. Aici îi conduce năzuința pe mistici, care dobândesc prin fiorul trăirilor, ceea ce Blaga numește „un nou eu” definit ca „echivalentul ontic al mării opere de creație, pe care o găsim în planul mitic-religios-metafizic”<sup>10</sup>. Mistical va percepe puterea proprie de creație ca pe un har, de aceea în opera sa, de obicei de factură imnică, descoperim plăcerea subordonării supra-omului față de divinitate. Harul nu este interpretat ca șansă de a crea, ci ca șansă de a accede în sfera transcendentului. Opera vine ca o consecință a acestei ascensiuni umane și deseori are caracterul unei confesiuni izvorâte din extazul revelației. Creația este pusă sub semnul iraționalului. Timpul își pierde identitatea, pînă la anulare. Raiul teomorf e doar un spațiu ilimitat, scos de sub incidența curgerii temporale. Asistăm la o evadare din lumea profană în încremenirea celestă, unde inexistența limitei anulează sentimentul tragic al vieții. De aceea, creațiile marilor mistici mărturisesc o umilă atitudine față de divinitatea omnipotentă. Imploratoare și extaziată, privirea li se înalță în vreme ce genunchii plecați exprimă teama, ca în fața unui *miracol*. Rudolf Otto numește această trăire „sentimentul stării de creatură”<sup>11</sup> însumat în „recunoștință, încredere, iubire, siguranță, umilă supunere și resemnare”. După părerea lui Schleiermacher, această stare se traduce prin „sentimentul de dependență” născut din conștiința „propriei insuficiențe”. Obiectul numinos este perceput ca urmare a unui alt sentiment, pe care autorul îl numește „sentimentul realității”. Teologul distinge între aspectul obiectiv al numinosului și cel subiectiv al dependenței de acesta.

Sistemul deducțiilor propuse ne îndeamnă la o fugară reamintire a esenței sistemului filosofic hegelian care considera lumea ca o expresie a rațiunii, compusă din trei mari realități: divinul, natura și umanul, conchizînd că „tot ce este real este și rațional”. Astfel, *rațiunea* poate fi liberă (în divin), încorporată (în natură) și regăsită (la om); aceasta este un produs al *mitului căderii*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 47

<sup>9</sup> Constantin Ciopraga, *op. cit.*, p. 96

<sup>10</sup> Lucian Blaga, *Gîndire magică și religie*, capitolul „Certitudine și supraconștiință”, Editura Albatros, București, 1996, pp. 373-375

<sup>11</sup> Rudolf Otto, *Sacral*, Editura Dacia, Cluj, 1996, p. 15

## EFECTELE NUMINOSULUI ÎN FIINȚA CREATURII

Dacă pentru Hegel divinul este expresia rațiunii libere, pentru Rudolf Otto latura aceasta numinoasă a Ființei este de esență irațională. De aceea el invocă reacțiile sentimentale subiective la prezența numinosului, spre a-l defini cu atributele sale fundamentale. Înainte de toate, acea „anume trăire” este potențată de un *mysterium tremendum*, taina înfricoșătoare care determină instalarea în suflet a unei „pioase reculegeri”. După părerea lui Rudolf Otto, această stare trăită intens nu are un caracter durativ, ci instantaneu și conduce inevitabil la extaz, „lăsînd apoi din nou sufletul pradă profanului”<sup>12</sup>.

Atributul *tremendum* poate determina și investirea divinului cu accente demonice, traduse în arhifolosita sintagmă creștină „frica de Dumnezeu”, pe care teologul o vedea ca un reflex al fantomaticului, capabil a-i genera o „degradare apocrifă”<sup>13</sup>. Se impune distincția între *teamă* și *groază*; primul sentiment este unul natural și exclude misterul, în vreme ce al doilea este un produs al intuirii acestuia, dovedindu-se astfel mai complex și mai aproape de rădăcinile miticului, magicului și religiosului. Groaza, spaima generează imaginea misterului numinos, ca produs al componentei malefice a Ființei.

În magie, omul practica jertfa și invocarea ca mijloace apotropaice folosite în scopul anulării acțiunii nefaste a maleficului; acestea sînt înlocuite în marile religii de rugăciune. Pătrunzînd în miticul originar, descoperim la români – și nu numai – o cosmogonie originală, care unește Fîrtatul cu Nefîrtatul, în actul Genezei, concepută ca un proces antagonic ce implică deopotrivă beneficul și maleficul. Forțele contrare își conjugă vocația și creează lumea dintîi.

Tributar aceleiași concepții, Sfîntul Augustin construiește imaginea celor două Cetăți, într-o viziune istorică și creștină. Imaginea lumii are o structură polifonică în concepția autorului, în care două elemente adverse – *Civitas Dei* și *Civitas terrena* – „se suprapun, se încrucișează și se confruntă”. Dacă prima cetate este modelul lumii celeste, cu toate atributele spațio-temporale ale sacralului, a doua este „cetatea omenească, prea omenească, în care omul, uitîndu-și vocația eternității, se închide în finitudinea sa”<sup>14</sup>, creînd un model ontologic al profanului, pe care va încerca să-l sacralizeze. Sfîntul Augustin definește relația dintre cele două cetăți și implicațiile facturii umane a Ființei: „*facerunt itaque civitates duas amores duo*” („două iubiri fac două cetăți, una a iubirii de Dumnezeu, dusă pînă la uitarea de sine, cealaltă, a iubirii de sine, dusă pînă la uitarea lui Dumnezeu”<sup>15</sup>).

Omul poate migra în modelul celest al lumii, transgredînd hotarele profanului, pînă la dobîndirea spirituală a divinului prin *înfiorare mistică*. Se produce o conversiune prin reciprocitate, care creează cadrul concepției iudeo-creștine. O mărturisire a sentimentului ne oferă poeta mistică hispanică Teresa de Ávila<sup>16</sup>:

<sup>12</sup> *Ibidem*

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 21

<sup>14</sup> Cf. Henri Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul European, Iași, 1995, p. 44

<sup>15</sup> *Apud* Henri Marrou, *op. cit.*, p. 43

<sup>16</sup> Teresa de Ávila, *Poesías/Poezii*, ediție bilingvă, traducere, prefață și note de Viorica S. Constantinescu, Editura Institutul European, Iași, 1996. „Mi-e teamă mereu, Domnul meu, / c-aș putea să Te pierd.” (*Ce tristă-i, Domnul meu...!*)

Dios mío, el perderte temo.

(*“Cuán triste es, dios mío...!”*)

În concepția lui Rudolf Otto, un alt reflex al trăirii numinosului este *sentimentul superiorității absolute*, pe care exegetul îl numește *majestas*. Această latură a numinosului determină o *aneantizare*, care-i imprimă omului atitudinea de umilință și sentimentul distanțării, din care derivă deseori „deprecierea mistică a eului”. Latura transcendentă a Ființei devine astfel corelativă laturii umane și determină o evaluare subiectivă a omului de către sine, de tipul „Eu nu sînt nimic, Tu ești totul!”. Teologul consideră trăirea „sentimentul de a nu fi *decît o creatură*”<sup>17</sup>, care imprimă ființei umane, prin determinantul adverbial restrictiv *decît*, conștiința limitei acceptate în fața maiestății ce nu cunoaște limita. Luther numește această însușire a divinului *omnipotentia dei*.

În esență, atributul *tremendum* este compus din elementele *înfricoșare* și *majestate*; primul definește trăirea omului, al doilea, starea divinului. Astfel *misterul* apare ca un concept complex care-și adaugă atributul *mirum*, cu două manifestări: *fascinans* și *augustum*. Însăși rădăcina sanscrită – muș – a lui *mysterium* conduce spre sensul de acțiune tainică, discretă, capabilă să producă *mirarea* în fața a ceea ce nu este inteligibil și obișnuit, numit de Rudolf Otto *Ganz anderes*. Atitudinea mistică percepe obiectul numinos ca *nimicul însuși*, imprimîndu-i un caracter nihilist, echivalent cu *vidul* și *vacuitatea* din concepția misticilor budhiști. Rudolf Otto consideră acest *nimic* sau *vid*, „ideogramă numinoasă” a lui „cu totul altul” care „transcende categoriile noastre”, „este mai presus de orice rațiune” și alcătuiește „antiteze ireconciliabile și ireductibile”<sup>18</sup>.

*Mysterium* dă formă *numinosului*, în vreme ce *tremendum*, cu variantele sale de manifestare îi asigură conținutul. Omul religios caută să *prindă* numinosul fie ca „să se umple de el”, fie ca „să se identifice cu acesta”. Se poate vorbi despre o „posedare numinoasă” derivată a „puterii miraculoase a numenului”<sup>19</sup> care conduce spre rădăcinile magice ale religiei. În magie, prin practici specifice, se țintește obținerea binelui profan, în vreme ce religia cultiva latura sublimă a unor astfel de demersuri, al căror scop era dobîndirea binelui sacru, prin *asceză*, percepută de *homo religiosus* ca „reculegere și înălțare individuală a sufletului spre sacru”<sup>20</sup> determinată de *solemnitatea numinosului*. Accesul la sacru pe cale magică are ca rezultat *bucuria rațională*, în vreme ce perceperea acestuia pe calea religioasă a ascezei și a revelației oferă *beatitudinea* prin atingerea a ceea ce misticii numesc *străfundul sufletului*. De la magie la asceză se parcurge o maturizare a trăirii pînă la dobîndirea stării sublime a misticului, aceea de *a fi în spirit*. *Mysterium* își asociază în planul acțiunii verbul *a mistui*; aceeași Teresa de Ávila mărturisește<sup>21</sup>:

Si el padecer con amor  
puede dar tan gran deleite,  
¿qué gozo nos dará el verte!

(*Si el padecer con amor...*)

Ea recunoaște astfel dependența și slăbiciunea umană în raport cu valoarea numinoasă.

<sup>17</sup> Henri Marrou, *op. cit.*, p. 27

<sup>18</sup> Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 38

<sup>19</sup> *Idem*, p. 46

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 150

<sup>21</sup> Cf. Teresa de Ávila, *op. cit.* „Dacă suferința din iubire / poart-atîta plăcere în ea, / ce fericire cînd Te vom vedea!” (*Dacă suferința...*).



## VALENȚA SACRĂ A NUMINOSULUI

În relație cu *Theos agnostos*, omul trăiește sentimentul stării de creatură, care determină un discurs apofatic, propriu teologiei negative practicate de un Dionisie Areopagitul; se nasc astfel epifaniile sacrului *însăpăimintător* (*tremendum*). Mistical este sedus însă de un Dumnezeu bun, milos și iubitor; discursul născut sub semnul lui *fascinating* capătă o structură catafatică ce dimensionează subiectiv sacrul. Din dorința omului „de a poseda divinul și a fi totodată posedat de el”<sup>22</sup>, esența trăirilor se compune din împlinirea acesteia în liniștea isihastă izvorâtă tocmai din conștiința ambivalenței sacrului. Perceperea lui *augustum* ca dimensiune a numinosului creează în conștiința creaturii sentimentul acut al deprecierei eului, devenind o referință obiectivă la noțiunea de sacru.

Sacrul transcende numinosul prin facultatea proprie de a lega semnificatul de un semn și de a utiliza un limbaj care, pornind de la ideogramă, construiește expresii literare ca reprezentări ale divinului. Astfel, sacrul nu este doar o experiență trăită individual, o epifanie a divinului, instantanee și trecătoare sau un teopanism mistic. El se manifestă ambivalent, „totodată pur și impur, benefic și nefast”<sup>23</sup> și trebuie să producă o conștientizare a vieții individuale.

Dacă numinosului îi este proprie doar dimensiunea irațională, sacrul este o manifestare deopotrivă a raționalului și a iraționalului. Elementele raționale care îl definesc (*iubirea, mila, compătimirea, întrajutorarea*) schematizează structura laturii iraționale, ale cărei componente țin de aspectul dionisiac al numenului, reprezentat de acel inexplicabil *fascinating*. În componența sacrului, elementul irațional se comportă ca un reflex al suportului rațional al conceptului. Astfel, fermecătorul, ciudatul, încântătorul, delirul sînt produse de calitățile numenului de *a iubi, a compătimi, a ajuta* omul.

Considerînd *sacrul* ca un produs al convergenței raționalului cu iraționalul, îi descoperim sorgintea în real și implicit observăm justețea concluziilor lui Mircea Eliade în urma complexelor sale studii asupra conceptului în discuție.

## SACRU ȘI PROFAN. SEMNIFICAȚII ȘI INTERFERENȚE

Demersurile lui Eliade – spunea Constantin Noica – „găsesc mai mult decît simpla revelare a sacrului; descopăr sacralitatea aceea care se întinde peste toate zonele profanului”<sup>24</sup>. Judecînd natura lucrurilor din această perspectivă, ne îndepărtăm de sensul dogmatic și irațional al termenului de *sacru* și-i dezvăluim sensul real, rațional, deductibil din evoluția istorică a ființei umane. Religia atribuia sacrului o dimensiune temporală eternă și un spațiu teomorf, care-l distanțează ireconcilabil de ființa umană. Profanul se dezvoltă în

<sup>22</sup> Michel Meslin, *Știința religiei*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 79

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 82

<sup>24</sup> Constantin Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1978, p. 76

variante istorică a timpului liniar, eroziv în diacronia lui, într-un spațiu antropomorf. Omul arhaic convertește *sacrul* în *normă*, căci pentru comunitățile patriarhale elementele prohibite din viața socială aveau solemnitatea maiestății și miracolul celui *cu totul altul* decât concretul imediat. Sfidarea normei echivala cu pângărirea valorilor sacre ale tabú-ului.

În societatea noastră tradițională, Sadoveanu a descoperit cel mai adânc sacralitatea gesturilor obișnuite, actul de sacralizare a acestor segmente ale profanului, care asigurau obștei sentimentul stabilității și care urmăreau convertirea timpului liniar în timp liturgic. El observă venerația cu care țăranul vorbea despre sărbătoare ca expresie a unui timp ciclic aflat într-o *eternă reînnoire*. În acest ritual, prozatorul sesiza spiritul omului care are drept țel *investirea cu sens superior* a nivelului ontologic al Ființei. Un singur exemplu convinge. În *Baltagul*, „soarele e obiect sacru, într-un tărâm sacru, imagine plastică a unui miracol perpetuu” și, de aceea, Vitoria își dojenește fiica atunci când aruncă „gunoiul afară în fața soarelui”<sup>25</sup>. Gestul este perceput ca o pângărire a sacralului.

Ca și Blaga, Eliade nu comentează *sacrul*, ca expresie a unei religii anume, de aceea operele lor au stîrnit fie o reacție de respingere din partea teologilor (a se vedea studiul lui Dumitru Stăniloae despre Blaga și ortodoxism<sup>26</sup>), fie au propus cadrul general care permite înțelegerea oricărui sistem religios. Între sacru și religiozitate, Mircea Eliade determină relația firească dintre concept și forma lui de manifestare. Opera istoricului religiilor este o amplă *justificare ontologică a lucrurilor* care le dezvăluie originea sacră, din acel *illo tempore* unde omul decăzut se regăsește în raiul arhetipal sondînd abisurile. Preocupat de *progresul infinit*, *autodesăvîrșire* și *autosalvare*, omul istoric caută în profan segmentele sacre, avînd, prin extindere, tentația sacralizării integrale a profanului.

În esență, aceeași conștiință a tragicului stimulează la acesta gustul dezmarginirii, izvorît din convingerea că istoria este „o pacoste” (Nietzsche) și „o rătăcire” (Heidegger). Henri Marrou observa în *Teologia istoriei* că „ideologia progresului, aplicată civilizației terestre, duce la un optimism nu numai naiv, ci și culpabil prin mulțumire de sine”.

La omul modern, sentimentul că devenirea care-i potențează destinul este un proces „fecund, generator de plus-ființă” eșuează în axioma „tot ceea ce accede la ființă prin devenire se supune, în chip necesar, degradării și morții”<sup>27</sup>. Potențat acum de conștiința limitei, omul modern transcende propriul său timp istoric, care strivește și omoară, refugiindu-se într-unul estetic, primordial, atestat de mituri, timp ce are puterea *eternei reînnoiri* și a reactivării arhetipurilor originare. Eliade vorbește astfel despre *nostalgia originilor*, ca stare ce determină ieșirea din timp și evocă perfecțiunea supratemporală, fixată în afara devenirii umane.

Nostalgia originilor abandonează istoria și imprimă *omului căzut* o neliniște metafizică ce va determina experiența sacralului în opoziție cu manifestările profanului. Studiind diverse religii, autorul constată că, la baza majorității, se află același sistem coerent de hierofanii care definesc, în concepția sa, evanescența lumii profane și provoacă omul la căutarea sacralului în metaistorie, unde se manifestă prin simboluri, singurele capabile să-l salveze prin integrarea în real. Morfologia sacralului capătă, în concepția lui Mircea Eliade, configurația unei veritabile soteriologii, aplicată istoriei, pe care autorul o

<sup>25</sup> Cf. Constantin Ciopraga, *op. cit.*

<sup>26</sup> Cf. Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Blaga față de ortodoxism și creștinism*, Editura Paideia, București, 1993

<sup>27</sup> Henri Marrou, *op. cit.*, pp. 42-45