

„JOY OF LIFE” BETWEEN SACRED AND PROFANE IN THE VISION OF MIRCEA ELIADE

Mirabela Rely Odette CURELAR

Phd Associate Professor

„Constantin Brâncuși” University of Târgu-Jiu

Faculty of International Relations, Law and Administrative Sciences

ABSTRACT: IN MIRCEA ELIADE'S VISION THERE IS A PERMANENT SOLIDARITY OF HUMAN BEING WITH THE SACREDNESS, A REAL ADDICTION MAINTAINED BY SYMBOLS; THE SIGNS THAT DEFINE THE INDIVIDUAL DESTINY AND THAT MAKE SENSE ONLY FOR THE BEING CONCERNED ABOUT HIS OWN SALVATION. THE SACRED SPACE IS IN MIRCEA ELIADE'S CONCEPTION THE CENTER OF THE UNIVERSE, WHEREAS THE SACRED TIME IS A REPETITION OF ELEMENTS FROM THE ORIGIN OF THE WORLD, THE WORLD CONSIDERED AS "THE HORIZON" OF A PARTICULAR RELIGIOUS GROUP. IN THIS CONCEPTION THE ARCHAIC HUMAN BEINGS WERE ORIENTED IN TIME AND SPACE AND THE MODERN ONES IN THE PRESENT IT WOULD BE DISORIENTED. IN THE OPINION OF ELIADE IN THE MODERN HUMAN THERE IS A HIDDEN DIMENSION, SUBCONSCIOUS, GOVERNED BY THE SECRET PRESENCE OF SOME DEEP RELIGIOUS SYMBOLS.

KEY WORDS: SACRED, PROFANE, HIEROPHANY, SYMBOLS, ARCHAIC.

Opera și viața lui Mircea Eliade a generat nenumărate opinii și păreri. Astfel, numele lui Eliade este cel mai adesea asociat cu proza fantastică și cu istoria religiilor, alte aspecte ale activității sale trecând în planul secund.

Ca istoric al religiilor, Eliade a realizat una dintre cele mai cuprinzătoare sinteze ale experienței umane a sacrului, din preistorie până în prezent. Potrivit lui Mircea Eliade, în lumea modernă, sacrul nu a dispărut, el fiind doar camuflat în profan, putând să apară la suprafață sub forma unei fanii sau hierofanii.

Sacru și profan reprezintă două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei, sacrul reprezentând realul prin excelență, adică tot ceea ce există cu adevărat, profanul nefiind decât o formă iluzorie a realului pe care omul și-l induce în funcție de propriile trăiri.

În strânsă legătură cu cele două concepte este și noțiunea de *fantastic*, care în creațiile sale presupune o dihotomie dintre sacru și profan. Observăm că în creațiile lui Eliade există o non-comunicare fizică între sacru și profan.

Conceptele de *sacru* și *profan*, sunt des întâlnite în creațiile lui Mircea Eliade, care în lucrarea „*Tratat de istorie a religiilor*”, preciza că: „*toate definițiile date până în prezent fenomenului religios, prezintă o trăsătură comună, aceea că fiecare definiție opune în felul său,*

sacru și viața religioasă, profanului și vieții laice. Dar dificultățile apar atunci când trebuie delimitată sfera noțiunii de sacru ”.[1]

În lucrarea „*La umbra unui crin*”, Eliade afirma că noțiunea de camuflaj trebuie să ascundă în același timp atenția celor conștienți, adică cei pregătiți pentru a înțelege misterul devenirii dincolo de moarte.

În „*Memorii*”, Eliade recunoaște în aceste simboluri ale sacru și profanului o dominantă a operei lui științifice: „*fără să fi știut, fără să fi vrut, izbutisem să arăt în „Șarpele”, ceea ce voi dezvolta mai târziu în lucrările mele de filozofie și istoria religiilor, și anume, că aparent, sacru nu se deosebește de profan, că fantastical se camuflează în real, că lumea este ceea ce se arată a fi totodată și un cifru. Aceeași dialectică, evident în contextul unei fresce epice de mari proporții, susține și „Noaptea de Sânziene”, începută cu doisprezece ani mai târziu, cu deosebirea că de data aceasta nu mai era vorba de semnificațiile profunde ale cosmosului, ci de cifrul evenimentelor istorice.*”.[2]

Tema camuflării fantasticului și senzaționalului în cotidian se regăsește și în câteva nuvele, scrise mult mai târziu și anume: „*La țigănci*” și „*Podul*”. Eliade afirma chiar că într-un anumit sens tema acestor nuvele constituie *cheia de boltă* a tuturor scrierilor sale de maturitate.

În creațiile lui Mircea Eliade s-a mai observat și existența unei legături între cele două concepte și noțiunea de *hierofanie*. Aceasta presupune o manifestare a sacru în profan, prin care „*orice document religios revelează în același timp o modalitate a sacru ca hierofanie și o situare a omului în raport cu sacru*”.[3]

Scopul oricărei cercetări trebuie să fie acela de a descoperi și surprinde dublul aspect al faptului religios, care duce, pe de o parte la morfologie, iar pe de altă parte la antropologie filozofică. Astfel, noțiunea de spațiu sacru implică repetiția hierofaniei primordiale care a consacrat respectivul loc profan, transformându-l într-un centru de inepuizabilă sacralitate.

Eliade face diferența dintre spațiul sacru și spațiul profan, dintre timpul sacru și timpul profan. Spațiul sacru este semnificativ și reprezintă porțiuni diferite unele de altele (biserica, templul, locul primelor iubiri, locul copilăriei), iar spațiul profan este un spațiu nesemnificativ, compact.

Astfel, în „*Sacru și profanul*”, una dintre cele mai importante lucrări ale sale, Eliade ne atrage atenția că "omul areligios [...] descinde [...] din homo religiosus și este, fie că vrea sau nu, opera acestuia, adică s-a constituit datorită unor stări asumate de strămoșii săi". Omul, scrie mai departe Eliade, se recunoaște pe sine în măsura în care "se eliberează" și "se purifică" de "superstițiile" strămoșilor săi. Cu alte cuvinte, omul profan, fie că vrea sau nu, mai păstrează încă urme ale comportamentului omului religios, însă golite de orice semnificație religioasă.

Mircea Eliade, susține în continuare că "omul areligios în stare pură este un fenomen mai degrabă rar, chiar și în cea mai desacralizată dintre societățile moderne", întrucât majoritatea celor "fără religie" au încă un comportament religios, chiar dacă nu-și dau seama. Cunoașterea sacru este posibilă prin hierofanie, prin taina manifestării sacru în profan, așa cum spune Mircea Eliade: „Este mereu aceeași taină: manifestarea a ceva care este «altfel», a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră «naturală», «profană».”[4]

Concluzia prin care înțelegem că pentru omul modern, *profanul este sacru*, apare și mai elocventă atunci când o comparăm cu mecanismul eliadesc de creare a mitului în lumea modernă,

acel mit care nu înseamnă altceva decât o *funcție a decalajului* dintre simplitatea realității și labirintul interpretării.

Semnificația bucuriei de a trăi

Critica anilor 1930-1933 a fost la un moment dat surprinsă și apoi cucerită de impetuozitatea cu care un tânăr „furios” și imaginativ, abordând simultan genuri diverse, care pătrund în mișcarea literară. Mircea Eliade și-a dobândit titlul de autor cu o formație și înzestrare multilaterală, cu proiecte și ambiții giganteste, cu o intuiție vie, ardentă și un neastâmpăr structural, a fost scriitorul care la douăzeci și cinci de ani, făcea deja dovada unei informații culturale vaste, cu totul excepționale. Azi el este recunoscut drept savantul, teoreticianul și istoricul religiilor, indianistul de primă mărime, eseistul cu personalitate, romancierul, adică gânditorul de notorietate mondială Mircea Eliade, editat în cele mai prestigioase colecții, care pare să-și fi respectat și realizat toate marile deziderate de tinerețe.

Mircea Eliade, ca hermeneut inițiat și căutător perpetuu se mișcă istoric, se avântă în timp și spațiu prin sacru și profan, atât în culturile arhaice, cât și în cele moderne, păstrând opoziția acestor moduri ale spiritului universal. Crezând în eficacitatea adevărului religios, este activ ca orice creștin, neputând adopta strania poziție a lui Heidegger, situat între interpretarea „mesajului lui Hermes și gestul din Delfi” de care vorbește Heraclit.

Ca metafizician, om de știință și artist, Mircea Eliade împletește în conștiința teoretică primind, comentând și comunicând semnele primite, neacceptând o altă poziție pentru un învățat – artist, care își poate permite mișcarea spirituală în timp și spațiu. Între concretul opac și cerul pur mistic, Eliade se oprește ca un constator istoric și descriptiv în lumea visului, a magiei, a plăcerii și stăpânirii ispitelor și semnelor, stadiul cunoașterii la aceste niveluri neputându-l depărta de cerul pur al Divinității.

Numele templelor și ale turnurilor sacre babiloniene dovedesc asimilarea lor cu Muntele Cosmic: “Muntele Casei”, “Casa Muntelui de pe întreg pamantul”, “Muntele Furtunilor”, “Legătura între Cer și Pamant” etc. Un cilindru din timpul regelui Gudea spune că “odaia (zeului) pe care (regale) a construit-o era asemeni Muntelui Cosmic”. Fiecare oras orientat se afla în Centrul Lumii. Babilonul era “o poarta a zeilor”, căci pe acolo zeii coborau pe Pamant. În capitala suveranului chinez, gnomonul nu trebuie să facă umbra în ziua solstiului de vară, la prânz. O asemenea capitală se afla într-adevăr în Centrul Universului, în preajma arborelui miraculos “Lemn înălțat”(kien-mou), locul unde se întâlnesc cele trei zone cosmice: Cerul, Pamantul și Infernul.

Templul Barabudur este el însuși o imagine a Cosmosului și este construit ca un munte artificial. Urcându-l pelerinul se apropie de Centrul Lumii și pe terasa superioară realizează o ruptură de nivel transcendând spațiul profan, eterogen, și pătrunzând în “Pământul pur”. Orașele și locurile sfinte sunt assimilate cu varfurile munților cosmici. De aceea, Ierusalimul și Sionul n-au fost înecate de Potop.

Ca urmare a situării lor în Centrul Cosmosului, templul sau orașul sacru reprezintă întotdeauna punctul de întâlnire a trei regiuni cosmice: Cerul, Pamantul și Infernul. “Dur-an-ki”, “legătura între Cer și Pamant”, era numele sanctualelor din Nippur, Larsa și, fără îndoială, din Lippur. Babilonul avea o multime de nume, printre care: “Casa de la baza Cerului și a Pământului”, “Legătura între Cer și Pământ”. Dar tot în Babilon se făcea legătura între Pământ și regiunile inferioare, căci orasul fusese construit pe “poarta acelor apsu”; “apsu” desemnând apele Haosului

dinaintea Creatiei. Regasim aceeași tradiție la evrei. Stanca din Ierusalim se înfîngea adanc în apele subterane. Se spune că în Misna, Templul se afla chiar deasupra acelor ape subterane (“tehom”): “Și așa cum în Babilon se află poarta acelor apuși, stanca templului din Ierusalim inchidea trecerea spre tehom”).

Vârful Muntelui Cosmic nu este numai cel mai înalt punct de pe Pământ, el este și buricul Pamantului, punctul din care a început Creația. Se întâmplă chiar ca tradițiile cosmologice să exprime simbolul Centrului în termeni care par împrumutați direct din embriologie: “Prea Sfântul a creat lumea ca pe un embrion. Tot așa cum embrionul crește începând de la buric, Dumnezeu a început să creeze lumea de la buric, de unde apoi s-a răspândit în toate direcțiile”. Yoma afirma: “Lumea a fost creată începându-se cu Sionul”. În Rig-Veda, Universul este prezentat ca începându-și existența dintr-un punct central (cf. comentariului lui Kirfel, “Kosmographie”). Crearea omului ca o replica a cosmogoniei a avut loc, de asemenea, tot dintr-un punct central, în Centrul Lumii. Conform tradițiilor mesopotamiene, omul a fost conceput în “buricul Pamantului” din UZU (carne) SAR (legătura) KI (loc, pământ), acolo unde se afla și “Dur-an-ki”.

Paradisul în care Adam a fost creat dintr-o mână de lut se afla, bineînțeles, în Centrul Cosmosului. Paradisul era “buricul Pamantului” și, conform unei tradiții siriene, fusese așezat pe un munte mai înalt decât toți munții. După cartea siriana “Pestera Comorilor”, Adam a fost creat în Centrul Pământului, exact în locul în care mai târziu s-a înălțat crucea lui Iisus. Apocalipsa iudaică și “midrash-ul” precizează că Adam a fost conceput în Ierusalim. Adam a fost îngropat exact în locul în care a fost creat, adică în Centrul Lumii, pe Golgota.

“Centrul” este prin urmare zona sacrului prin excelență, cea a realității absolute. Asemenea ei, toate celelalte simboluri ale realității absolute (Arbori ai Vieții și ai Imortalității, Fântâna Tinereții etc.) se găsesc și ele tot într-un Centru. Drumul este anevoios, plin de pericole, pentru că este, de fapt, un rit de trecere de la profan la sacru, de la efemer și iluzoriu la realitate și eternitate, din moarte în viață, de la om spre divinitate.

Accesul la “Centru” echivalează cu o consacrare, cu o inițiere a unei existențe profane și iluzorie, căreia îi succede acum o nouă existență: reală, durabilă și eficientă.

Mircea Eliade ne îndeamnă la studiul istoriei religiilor pentru că trăim într-un fel de „teroare a istoriei”, cum însuși Eliade considera la începutul carierei sale. Cu redescoperirea sacrului, de fapt ajungem la o „reintegrare a omului și reeditând același sacru, suntem în stare să ne reapropiem de cele două forme de credințe religioase, cele moarte și cele vii”[5] opina Angelo Moretta.

Și în cartea sa *Nostalgia originilor* Mircea Eliade afirma: „cred că istoria religiilor este destinată să aibă o funcție importantă în viața culturală a vremii noastre. Și asta numai pentru că comprehensiunea religiilor exotice și nearhaice va fi de mare ajutor într-un dialog cu reprezentanții acestor religii, dar și în mod particular, pentru că istoria care se ocupă de ele, tentând să înțeleagă situația existențială exprimată în documente, ca obiect al studiului său, va ajunge inevitabil la o mai profundă cunoaștere a omului”.[6]

În creația sa *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Eliade se oprește și asupra religiei grecești, care în opinia acestuia pare să se fi format sub semnul pesimismului; existent umană fiind, prin definiție, efemeră și încărcată de griji, Homer compară omul cu „frunzele rostogolite de vânt în țărână”. Moartea totuși, nu rezolvă nimic, întrucât ea nu aduce extincția totală și definitivă. Pentru contemporanii lui Homer, moartea reprezenta o post-existență diminuată și umilitoare în beznele subpământene ale Hadesului, locuit de umbre palide, lipsite de forță și memorie. De altfel,

binele săvârșit pe pământ nu era răsplătit și nici răul nu era pedepsit. Singurii condamnați la chinuri veșnice erau Ixion, Tantal, Sisif, pentru că avuseseră îndrăzneala să îl jignească pe Zeus în persoană.

Mitologia ne transmite că zeii nu lovesc oamenii fără motiv, nu intervin în destinele acestora atâta vreme cât muritorii nu transgresează limitele modului lor de existență. Omul nu dispune decât de propriile sale limitări, cele care îi sunt menite prin condiția sa umană, și mai ales, prin moiră[7] sa. Înțelepciunea începe odată cu conștiința finitudinii și precarității oricărei vieți umane.

Suntem capabili să profităm de tot ceea ce ne poate oferi prezentul: tinerețe, sănătate, bucurii fizice sau privilegii de a ne ilustra virtuțile. Aceasta este lecția lui Homer: să trăiești total, dar nobil în prezent. Dar conștiința limitelor predestinate și a fragilității existenței nu s-a șters niciodată. Departe de a inhiba forțele creatoare ale geniului religios grec, această viziune tragică a dus la o revalorizare paradoxală a condiției umane. Omul a sfârșit prin a căuta la nesfârșit perfecțiunea dar fără a realiza acest lucru. Astfel, el a redescoperit și desăvârșit sensul religios al „bucuriei de a trăi”, valoarea sacramentală a experienței erotice și a frumuseții corpului omenesc, fără însă a ignora funcția religioasă a oricărei petreceri colective organizate: procesiuni, dansuri, jocuri, competiții sportive, spectacole, banchete.

„Bucuria de a trăi” descoperită de greci nu este o plăcere de tip profan: ea revelează beatitudinea de a exista, de a participa chiar la modul fugar, la spontaneitatea vieții și mirajul lumii. Ca atâția alții de dinaintea lor și de după ei, grecii au învățat că cel mai sigur mijloc de a te sustrage timpului este acela de a-i exploata comorile, de nebănuit la prima vedere, de a descoperi valoarea clipei trăite.

Ereditatea semantică și genetic-istorică a experienței religioase a omului ni se revelează, în această „Istorie” ca una dintre cele mai elevate și consistente realități ale spiritului omenesc, fără de care nici o societate, antică ori modernă, nu poate exista sau dăinui.

Mircea Eliade dă sintezelor sale o deosebită pregnanță stilistică prin faptul că a fost un mare scriitor, atribut ce îi facilitează autorului posibilitatea de a lămuri într-un mod clar și viu orice problemă complexă și abstractă.

BIBLIOGRAFIE:

- [1] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor* cu o prefață de GEORGES DUMEZIL și un cuvânt înainte al autorului, traducere din franceză de MARIANA NOICA, Ediția a V-a, Editura Humanitas, București, 2013 pg. 289.
 - [2] Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, Ediția a II-a revăzută și indice de MIRCEA HANDOCA, ‘751999/* t – Ci Lf București, Editura Humanitas, 1997, pg. 63.
 - [3] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o prefață de GEORGES DUMEZIL și un cuvânt înainte al autorului, traducere din franceză de MARIANA NOICA, Ediția a V-a, Editura Humanitas, București, 2013, 471.
 - [4] Mircea ELIADE, SACRUL ȘI PROFANUL, Editura Humanitas, 1995, Traducere de BRÎNDUȘA PRELIPCEANU, p. 94.
 - [5] Angelo Moretta, *Miturile vechilor civilizații mexicane/Olmeci, teotihuacani, zapoteci, mayași, tolteci, azteci*, traducere de [Alistar Viorica](#), [Editura Tehnică](#), București, 1998, pag 114.
 - [6] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor, Istorie și semnificație în religie*, traducere din engleză de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994, pag. 76.
 - [7] A. Frenkian, *Înțelesul suferinței umane în tragediile lui Eschil*, în *Limbă și literatură*, 1957, p. 55
- Mircea Eliade, „Istoria credințelor și ideilor religioase”, Editura științifică și pedagogică, 1981.
- Ion Lotreanu, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Editura Minerva, București, 1980.

Angelo Moretta, „ Mircea Eliade și religiile umanității” , Editura Jurnalul literar, 1993.

Gheorghe Glodeanu, *Fantasticul în proza lui Mircea Eliade*. Cuvânt înainte de Mircea Handoca. Baia Mare : Gutinul, 1993.

Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Polirom, Traducere de Florin Chiritescu si Dan Petrescu, București, 2004.