

NEVOIA DE SACRU – O CONSTANTĂ A
PREOCUPĂRILOR UMANE DE LA *HOMO*
RELIGIOSUS LA *HOMO MODERNUS*

CHRISTINA ANDREEA MIȚARIU

Cuvinte-cheie: *sacru, desacralizare, hierofanie, postmodernism*

Preocuparea față de sacru, în configurația actuală a culturii, este cu certitudine marcată de criza legitimării ei epistemologice, provocarea capitală pentru contemporaneitate fiind cea referitoare la adevăr. Paradoxal, în contextul postmodernității, chiar dacă aparent omul civilizației tehnico-științifice nu mai caută în perimetrul teologiei răspuns la întrebarea privind adevărul despre sine și lume, el continuă totuși să se raporteze permanent la transcendent. În propria-i paradigmă, acesta îi poate comunica adevărul ultim și definitoriu pentru ființa lui și a lumii. Vechiul dialog între teologie și științe asupra problemei cunoașterii și a adevărului continuă și în postmodernitate, așa cum o arată și filosoful francez J.F. Lyotard, în celebra sa lucrare *Condiția postmodernă*¹, chiar dacă nu de puține ori este pusă sub semnul întrebării posibilitatea unei relații de tip consensual. Aparent, între postmodernism și categoria sacralului există o radicală incompatibilitate, centrul de greutate al imaginarului devenind profanul.

Când omul primitiv a început să stabilească legături cu mediul înconjurător, el a devenit conștient de existența sacralului. Fragilitatea

¹ J.F., Lyotard, *Condiția postmodernă*, Ed. Babel, București, 1993.

existenței sale, comparativ cu pre-eminența acestor raporturi cu natura, a impus poziția centrală a acesteia în univers. Prin urmare, *homo religiosus* îl precede pe *homo sapiens* în relația cu sacrul. *Homo religiosus* va înțelege și reprezenta divinitățile, fapt ce va da naștere, mai târziu, religiilor neolitice și apoi marilor religii. În plan universal, el trăiește experiența credinței prin raportarea la acea „realitate absolută, sacrul, ce transcende această lume, unde totuși se manifestă, sanctificând-o și făcând-o reală”², experiență de care mai târziu va da seamă.

Într-o asemenea perspectivă, demonstrată științific, nu numai în opera lui Mircea Eliade³, experiența religioasă apare ca fiind experiența esențială a omului, instrumentarul deslușirii propriei sale condiții. Spre deosebire de omul arhaic, puternic orientat spre sacralitate, omul occidental modern se simte oarecum stânjenit în fața anumitor forme de manifestare a sacrului, neputând crede că acesta s-ar putea afla uneori în pietre ori în arbori.

Cert este că în străfundurile fiecărei ființe rămâne o necesitate, mai mult sau mai puțin latentă, de a se raporta la sacralitate și la religiozitate (*homo religiosus*). Acest lucru explică de ce omul modern occidental recunoaște fără efort, chiar în perioade de timp și în zone îndepărtate, evenimentele care se raportează la sacru, fie că dorește sau nu să ia parte la acestea. Astfel, s-ar putea considera că sacrul ființează în inconștientul nostru colectiv. În natura profundă a omului rezidă această aspirație spre Absolut, pe care de cele mai multe ori o poate doar presimți. Din această perspectivă, „a cunoaște” pe Celălalt presupune mai întâi o cunoaștere cât se poate de amănunțită a sinelui, apoi o cunoaștere a raportului dintre sine și lume și, în cele din urmă, a raportului dintre sine și ceea ce este dincolo de lumea cognoscibilă – transcendentul.

² M. Eliade, *Sacrul și profanul*, traducere de Brîndușa Prelipceanu, Ed. Humanitas, București, 2000, p.176.

³ E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Ed. Polirom, Iași, 1995; Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992; Mircea Eliade, *Morfologia religiilor*, Ed. Jurnalul literar, 1993; Roger Caillois, *Om și sacrul*, Ed. Nemira, București, 1997.

Considerând că „la începuturi“, Ființele divine sau semidivine își făceau lucrarea pe Pământ, putem aprecia că nostalgia „originilor“ este de natură religioasă. Omul dorește să regăsească prezența activă a zeilor, dorește să trăiască în Lumea imaculată, așa cum a ieșit ea din mâinile Creatorului. Nostalgia perfecțiunii începuturilor explică în mare parte întoarcerea periodică în *illo tempore*. S-ar putea spune, în termeni creștini, că este vorba de o „nostalgie a Paradisului“, cu toate că, la nivelul culturilor primitive, contextul religios și ideologic este cu totul altul decât cel al iudeo-creștinismului. Această dorință a omului religios de a se întoarce periodic înapoi, strădania lui de a retrăi o situație mitică, cea de la începuturi, ar putea părea nefirești și umiltoare în concepția modernă.

Secolul Luminilor introduce o atitudine nouă: sub influența esteticienilor, mai ales a celor englezi, a curentelor romantice (*Sturm und Drang* german), a unor filosofi și scriitori ca: J.J. Rousseau, B. Constant sau F. Schleiermacher, se descriu sentimentele unui om confruntat cu Absolutul, cu Infinitul. Integărând noile cunoștințe despre societățile extra-europene (tema bunului sălbatic, a primitivului), această nouă antropologie adoptă ideea naturii umane înzestrată cu un simț al sacrului, independent de diferitele religii pozitive. Irecognoscibilitatea sacrului este ilustrată prin semnificația de ocultare și prin aceea de camuflaj. Ocultarea sacrului în lumea modernă produce haos, dezorientare și confuzie a valorilor. Însă, totodată, conferă vitalitate și profunzime experienței religioase. Sacrul se găsește camuflat în istorie, în forme și intenții de semnificare profane. Ocultarea sacrului de către profan și camuflajul sacrului în profan evidențiază ambivalența structurală, dar și caracterul ambiguu al experienței religioase. Cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minții omenești, care, paradoxal, începând din epoca luminilor și-a modificat substanțial comportamentul spiritual, ajungându-se în modernitate și post-modernitate până la desacralizarea lumii și la asumarea unei existențe exclusiv profane.

Odată cu momentul ivirii modernității, istoria receptării sacrului dobândește alte valențe. Dacă pentru Voegelin, modernitatea recentă

e specifică gnosticismului⁴, pentru Robertson, modernitatea trebuie privită la scară globală, altfel spus, globalizarea înseamnă o lărgire a modernității⁵. Astfel, s-ar putea considera că modernitatea este în impasul de a nu se mai putea defini clar. Chiar și în lipsa unei definiții clare, unul dintre aspectele sale definitorii se conturează însă deslușit: acela al demitizării, al deconstrucției, cu alte cuvinte, al desacralizării. În conformitate cu această percepție, putem afirma că literatura laică nu împărtășește, de cele mai multe ori, viziunea sacralității din textele mai vechi.

Efectele pe care desacralizarea lumii le are asupra omului modern pot fi îngrijorătoare atât la nivel individual, cât și la nivel social. Viktor Frankl vorbește de vidul existențial al omului modern care nu își găsește sensul vieții⁶. De asemenea, Carl Gustav Jung menționează compartimentarea conștiinței omului modern și pericolul scindării dintre conștiința civilizată și instinctele primare, ceea ce duce la un grad ridicat de disociere și confuzie psihică⁷. Pe aceeași direcție se înscrie și Mircea Eliade, care, într-un interviu realizat de Paul Barbăneagră, afirmă că o societate total areligioasă ar fi în pericol de a se autodistruge⁸.

Odată depășită suprema tensiune provocată de filosofia rezvrătită a lui Nietzsche, cel care la finele secolului al XIX-lea decreta moartea lui Dumnezeu, nihilismului teologiei negative occidentale i s-a opus alternativa împăcării antitezelor, în sens eminescian, dintre sacru și profan, un merit capital revenind și culturii românești, îndeosebi prin modelul Bлага, apoi prin hermeneutica mitologică a sacrului și profanului din gândirea lui Mircea Eliade, cel de al treilea

⁴ I.P. Cuianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. Tereza Cuianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 318-325.

⁵ J. Tomlinson, *Globalizare și cultură*, trad. Cristina Gyurcsik, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002, p. 72.

⁶ V.E. Frankl, *Teoria și terapia nevrozelor* (Introducere în logoterapie și analiza existențială), Ed. Trei, București, 2008, p. 15.

⁷ C.G. Jung, *Approaching the unconscious*, în *Man and his Symbols* editată de Carl G. Jung și M.-L. von Franz, Anchor Press, London, 1964, p. 83-84.

⁸ Interviul realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră și editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films.

stadiu fiind logica dinamică a contrariului, a basarabeanului occidentalizat Ștefan Lupașcu.

Dincolo de opoziția elementară conform căreia, după catalogarea lui Mircea Eliade, sacrul este opusul profanului, ilustrul istoric al religiilor mai stabilea că, definind omul areligios specific modernității, se consideră că acesta intră în contradicție cu plenitudinea sacrului: „*omul areligios respinge transcendența, acceptă relativitatea «realității» și chiar se îndoiește uneori de sensul existenței. [...] Societățile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscându-se doar ca subiect și agent al Istoriei și refuzând orice chemare la transcendență. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiția umană, așa cum poate fi ea descifrată în diversele situații istorice. Omul se făurește pe sine, și nu ajunge să se făurească întru totul decât în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este prin excelență o piedică în calea libertății sale*”⁹.

Confuzia aceasta se cerea a fi deconstruită, înlocuind diviziunea spațială între imanent și transcendent cu distincția calitativă între profan și sacru. În ambele tabere, atât în cea a esteticienilor, cât și în cea a teologilor, se constată însă o excesivă precauție. În cadrul primei categorii, poetului îi este interzis să se ocupe de Dumnezeu, în numele autonomiei esteticului, în timp ce teologii sunt scandalizați de includerea religiosului în literatură, tratând-o de multe ori drept blasfemie. Dincolo de iminentul pericol de a cădea în zona kitschului, prin utilizarea abuzivă a unor serii de clișee de origine religioasă, trebuie să admitem că există o zonă a literaturii, fundamental axată pe asumarea sacralității.

Dacă la începutul secolului al XX-lea (1900-1916), bacovianismul marca criza spiritului apusean, până la atingerea nivelului zero, vidul existențial, blagianismul avea să reprezinte cea mai complexă tentativă de depășire a impasului în cultura românească, prin recuperarea sacrului. Astfel, cel de-al doilea val al modernismului

⁹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 106.

românesc, începând cu generația lui Nichita Stănescu și cu cea următoare, avea să reafirme modelul Blaga și cele apropiate acestuia, prefigurate de Arghezi, Ion Barbu, Ion Pillat, V. Voiculescu s.a.

Se poate spune că Blaga a avut astfel o menire capitală, grație geniului său de reintegrare a demonicului (profanului) în divinitate. Areligiozitatea omului modern face ca și specificitatea unei literaturi adiacente să fie desacralizată. A distinge între literatura laică și cea religioasă/ teologică nu înseamnă că prima ar fi lipsită de sacru, ci că prezența profanului e predominantă, în grade diferite.

La Blaga, sentimentul religios transpare chiar din volumul de debut – *Poemele luminii* (1919) –, iar iubirea ca modalitate de cunoaștere „se asociază cu emoția religioasă”¹⁰. *Lumina* evocată de Blaga – metafora – simbol definitiv pentru întregul volum, este de sorginte sacră. Poetul convertește însă mitul religios într-un mister laic – subsumat misterului (sau eternului) feminin, care nu este, în fond, decât „un aspect al marelui mister al luminii, din care se hrănește atât filosofia, cât și poezia lui Blaga...”¹¹. Tema *nostalgiei paradisului* din poezia *Lacrimile* reprezintă, de asemenea, un alt aspect al desacralizării sacralului, fiind identificată – după cum sublinia Nichifor Crainic – cu „durerea de a nu mai fi în locul unde ai fost odinioară, pe care amintirea îl păstrează mereu prezent, ca pe un cuib al fericirii pierdute”¹².

Jalea *îndepărtării de Dumnezeu*¹³, care se prefigurează în primul volum, capătă accente dramatice în volumul din 1924 - *În marea trecere*, poezia *Psalm* fiind elocventă în acest sens. Sub marca desacralizării stau și creațiile sale ulterioare, incluse în volume ca *În marea trecere* și *Laudă somnului*, în care „procesul de spiritualizare e mai înalt și poetul cade într-un soi de *nostalgie de Eden*, într-o lânchezeală numită *tristețe metafizică*, încercând să depășească spațiul terestru, să evoce un peisaj transcendent”¹⁴. Inexorabila finitudine a

¹⁰ V. Streinu, *Versificația modernă*, EPL, 1966, p. 241.

¹¹ A. Tănase, *Lucian Blaga - filosoful poet, poetul filosof*, Ed. Cartea românească, 1977, p. 330.

¹² N. Crainic, *Nostalgie paradisului*, Ed. Moldova, 1994, p. 243.

¹³ *apud* T. Vianu.

¹⁴ G. Călinescu, *Istoria limbii române*, Ed. Minerva, 1982, p. 879.

sacralului, ca ultim aspect al desacralizării sacralului, se aseamănă tot mai mult, în poeziile acestor volume, cu profanul.

La Arghezi, Dumnezeirea nu poate fi circumscrisă prin intermediul vocabulei poetice; divinitatea scapă mereu încercărilor poetului de a o fixa în vers. Ca atare, poetul se află într-o permanentă căutare a unor noi modalități lirice capabile să surprindă ceva din misterul sacralității, dar și propriile sale frământări legate de opoziția dintre condiția sa efemeră și orizontul nemărginit în care se înscrie divinitatea.

O temă fundamentală a liricii argheziene e aceea a marilor întrebări despre om, reprezentată de poezia cu substrat filosofic și moral. Această temă apare în toate volumele lui Arghezi, de la *Cuvinte potrivite* (1927) până la volumul *Noaptea* (1967). Însă emblematice pentru aceste frământări sunt *Psalmii*. Această prețioasă noțiune suferă la Arghezi schimbări semnificative, ieșind din sfera eminentamente religioasă și depășind atitudinea de laudă a ființei divine. *Psalmii* sunt mai degrabă o poezie filosofică, în care poetul își pune numeroase întrebări asupra locului pe care omul îl ocupă în univers și a menirii sale. În universul arghezian, desacralizarea este însă certă, dat fiind că poetul se confruntă cu o absență a divinității, astfel încât credința alternează adesea cu tăgada. Psalmii reflectă o atitudine de îndoială și de căutare, dar și o situație dramatică, de criză a comunicării dintre om și divin. Dezabuzarea poetului este cauzată de lipsa unei certitudini religioase și de conștientizarea tot mai certă a solitudinii omului în univers. Însingurarea poetului, însoțită de dorința permanentă de a fi în legătură cu Celălalt, face ca în lipsa unui dialog autentic, monologul să devină o alternativă. Nicolae Balota sublinia că „vocea poetului este a omului glăsuind pe un promontoriu înaintat, adresându-se Domnului în hău, deci voce pierzându-se în pustiu. Niciun răspuns din marele gol. Monologul nu ajunge niciodată să devină un dialog. Dar tocmai condamnarea la singurătatea suferită, asumată, arogată a glasului, ca și imensitatea vidului în care răsună, conferă psalmilor arghezieni patosul lor. Ei sunt psalmi ai patimii în toate sensurile cuvântului, implicând înverșunările pasiunii și apăsările pătimirii”¹⁵.

¹⁵ N. Balota, *Opera lui Tudor Arghezi*, Ed. Eminescu, București, 1997, p. 149

În orice caz, poetului îi este total străină liniștea și confortul pe care ți-l oferă perspectiva unui destin împlinit, fiind permanent hăituit de incertitudine și dor. Alexandru George îl vedea astfel : „*Arghezi e un chinuit, un torturat de neliniști, de îndoieli și de întrebări, un însingurat. La el e vorba de cunoașterea divinității printr-un proces intelectual, în care era ajutat numai de mintea lui «ca tuciul». O dramă de cu totul alt ordin decât alternativa bine-rău, credință–necredință se desfășoară în fața noastră. Firea lui plină de contraste, natura lui singulară nu puteau da decât o formă de excepție și extravagantă acestei dezbateri lăuntrice*”¹⁶.

Punându-și inevitabila întrebare „*Este Arghezi un poet religios, un poet mistic?*”, Eugen Simion concluzionase că „*Arghezi a corupt în chip fericit pentru poezie tema sacrului și a creat o operă unică, în felul ei, în acest secol, introducând masiv în problematica religioasă dramele existențiale și metafizice ale individului*”¹⁷.

Desacralizarea merge până într-acolo încât Dumnezeu, la Arghezi, e prototipul idealizat al omului. E omul abstractizat, reclădit din elementele sale tipice, reprezentative, din datele sale superioare, din năzuințele sale cele mai intime, precum dărnicia și bunătatea nelimitate, nemurirea, înțelepciunea, perfecțiunea.

Paradoxal, psalmul, ca specie literară cu vizibile înclinații religioase, preocupă cu predilecție conștiința poetică modernă până în postmodernitate, cu atât mai mult cu cât se poate observa în poezia românească a ultimelor decenii cum psalmul cunoaște un remarcabil avânt, devenind aproape o modă poetică. Trebuie precizat că în această categorie nu sunt incluse exclusiv poeziile care poartă vădit titlul de *Psalm* ale unor autori ca: Alexandru Macedonski, Aron Cotruș, dintre clasicii modernității, Tudor Arghezi, Aura Christi (din spectrul postmodernismului) sau volume de versuri (Ștefan Augustin Doinaș, Paul Aretzu, Dorel Vișan). În această diversitate de psalmi, își găsesc locul și poeziile voiculesciene pe care poetul nu și le-a intitulat ca atare, însă contribuția lui Voiculescu poate fi considerată

¹⁶ A. George, *Marele Alpha*, Ed. Cartea Românească, București, 1970, p. 81-82.

¹⁷ E. Simion, Prefața vol. *Tudor Arghezi, Opere*, I, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, p. XLIX.

esențială, cu atât mai mult cu cât poeziile sale pledează în mod particular pentru un psalm mistic.

În literatura noastră interbelică, gruparea ortodoxiștilor (despre care G. Călinescu vorbește în termeni elogioși în a sa *Istoria literaturii române*) ocupă un loc aparte.

Dacă până în epoca modernă, literatura sacră se confunda cu literatura însăși, raportul avea să se schimbe odată cu apariția modernismului, într-o manieră dramatică. Trebuie precizat că, în cultura română, religiosul a suferit atât presiunea refulantă a nihilismului modern, cât și a ateismului marxist.

Dată fiind situația socio-politică a României, modelul post-modern, impus în cultura noastră în anii '80, se dezvoltă și se integrează celui occidental, abia după 1989. Cu toate că există anumite asemănări de suprafață între cultura românească și cea occidentală, nu putem vorbi despre prea multe similitudini, așa cum sublinia și Mircea Nedelciu în „O convorbire «duplex»”. Ion Bogdan Lefter evidențiază și el faptul ca postmodernismul occidental și cel românesc s-au dezvoltat în contexte de determinări diferite¹⁸. Spre deosebire de postmodernismul occidental, apărut ca o reacție la modelul economic industrial, cel apărut în Est a funcționat ca un proiect estetic cu o funcție eminentamente politică. Miza postmodernismului apărut în fostul bloc comunist se pare că a fost aceea de a deconstrui eșafodajul discursurilor comuniste și de a reclădi o nouă formă de spiritualitate.

Tendința postmoderniștilor a fost aceea de a depăși ontologiile fundamentale ale lui Heidegger și Noica, iar la noi inclusiv a modelelor Eminescu și Blaga, tocmai fiindcă atinseseră cota maximală a modernității prin recuperarea sacrului ocultat de pozitivism și de ateism.

Romanele postmoderniste beneficiază într-un mod aparte de motivele biblice, Iisus, Apocalipsa, hierofania, de credințele Orientului, de numeroase semne asociate câmpului semantic al sacrului, însă le conferă o nouă funcționalitate, convertind specificitatea discursului religios într-o modalitate de configurare a lumilor posibile.

¹⁸ I.B. Lefter *Postmodernism. Din dosarul unei batalii culturale*, Ed. Paralela 45, 2002.

Aglomerarea profanului, până la excluderea sacrului, nu face însă decât să readucă în prim-plan dialectica dintre gustul urbanismului aplatizat și nostalgia paradisului pierdut. Prin metodologia deconstructivismului, eterogenitatea devine valoarea primordială a postmodernismului și ea începe cu spargerea ordinii existente confundată cu sacrul. Prin deconstrucție și reconstrucție, individul se raportează, fie și într-un nou stil, la sacru, care rămâne un reper constant și fundamental al conștiinței umane.

S-ar putea spune că valoarea postmoderniștilor vine din ceea ce ei resping la nivel doctrinar – sacrul, reconfirmând gândul lui Nichifor Crainic că orice act creator major este o nostalgie a Paradisului.

Astfel, se reafirmă celebra teză a lui Mircea Eliade conform căreia, oricât s-ar depărta omul modern, decreștinat, de sacru, sacralitatea – ținând de ontologic – invadează, camuflat, profanul. Conform viziunii „noului umanism” religios propus de Mircea Eliade, la nivelul sacrului am avea a face, într-adevăr, cu definiția ființei. Prin urmare, omul, oricât de desacralizat, ar păstra anumite tipare mentale și comportamentale specifice experienței sacrului, susceptibile de a fi revalorizate și resemnificate în orice context cultural, chiar și (poate mai ales) în cel postmodern.

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*”¹⁹.

Eliade vorbește despre 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 Rudolf Otto îl numește natural²⁰.

¹⁹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 18.

²⁰ R. Otto, *Sacrul*, Ed. Dacia, 2000, p. 140–142.

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: fie fuga de sacru în fața tendinței de a confisca întreaga existență umană, fie consacrarea 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, pe care, chiar dacă dorește să o depășească, nu o poate părăsi definitiv²¹.

Faptele de cultură vin să arate că omul s-a considerat un *deivotaton*, că pentru înaintașii noștri nimic nu era profan și că întreaga viață era traversată de o intenție religioasă, care mai mult uimea, liniștea²².

Modul de raportare a subiectului religios la divinitate a urmărit cu obstinație a-l face pe zeu prezent prin sine, a-l face să se manifeste în sine, în subiect²³.

Dincolo de capriciile postmodernismului, sacrul continuă să preocupe atât specialiștii, cât și oamenii obișnuiți, fiind perceput ca o realitate ce marchează și influențează conștiința umană. Universul sacru nu este populat de noi realități, ci aceeași divinitate este transpusă de omul modern în noi ipostaze.

Urmând direcția deschisă de Arghezi care, din mucegaiuri și noroi, isca frumuseți și prețuri noi, Mircea Cărtărescu sondează adâncurile poeziei românești, scoțând la suprafață filoare demult uitate de care leagă nobile altoiuri de modernitate. La Mircea Cărtărescu nu se poate vorbi de sacru și profan, în accepțiune eliadescă, întrucât ținta scriitorului postmodern nu este aceea de a descoperi sacrul în existența profană. În viziunea sa, ambele dimen-

²¹ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 26-29.

²² Platon, *Omul politic*, trad. Elena Popescu, în *Opere* VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, 258d.

²³ N. Morar, *Credințe și idei proto-filosofice în principalele religii politeiste preceștine*, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2007, p. 13.

siuni relevă pur și simplu trăirile interioare ale ființei, compunând un univers complex și angajant.

În lucrarea *Postmodernismul românesc*²⁴, veritabil manifest literar și *ars poetica* indirectă, Cărtărescu nici nu aspiră la altceva decât la a demola viziuni încremenite și de a arăta posibile noi piste de urmat în judecata literară românească. Mult mai interesant este însă faptul că tocmai această atotputere a iluziei pe care o detectează, uneori greșit, în opere literare „pre-moderne”, devine în opera sa, și mai cu seamă în *Orbitor*, o sursă de neîncetate chestionări și reelaborări. În această trilogie²⁵, prin creativitatea *povestășului*, credințele religioase, miturile, riturile sunt decupate din contextul stabilit prin tradiție, în matricea tradițională insinuându-se un conținut nou, produs al unui univers disonant, polimorf, în care sacrul este difuz, opalescent. Astfel, aici se identifică două modalități de valorizare a sacrului: fie prin aluzie, citat, parodie, la nivel intertextual, prin rememorarea operelor centrate pe tripticul Iad-Purgatoriu-Paradis (Baudelaire, Dante, Borges, cu acesta din urmă împărtășind concepția creației care își construiește creatorul), fie prin istoriile imaginate, la nivel intratextual.

Mircea Cărtărescu încearcă să redimensioneze percepția postmodernistă asupra realității, concluzionând că „*postmodernitatea e o vrăjitorie ca toate celelalte*” în care omul, de cele mai multe ori nefericit, își folosește propria-i disperare pentru a accepta noua lume²⁶.

Omul, ca entitate inteligentă, este un căutător de sens: un sens al evenimentelor cu care se confruntă zi de zi, un sens al cuvintelor, într-un cuvânt, un sens al vieții. Sensul este găsit în măsura în care omul trăiește și gândește plenar tot ceea ce se întâmplă în jurul lui și în propriul său univers mental și spiritual. Însă pentru *homo economicus*, a cărui gândire binară este axată pe un singur nivel de

²⁴ M. Cărtărescu, *Postmodernismul românesc*, Postfață de Paul Cornea, Ed. Humanitas, București, 1999.

²⁵ M. Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*, Ed. Humanitas, București, 2008; M. Cărtărescu, *Orbitor. Corpul*, Ed. Humanitas, București, 2002; M. Cărtărescu, *Orbitor. Aripa dreaptă*, Ed. Humanitas, București, 2007.

²⁶ M. Cărtărescu, *Jurnal*, Ed. Humanitas, București, 2001, p. 459.

realitate, excluzând perspectiva sacralității, este greu să se împace cu sine și cu lumea care îl înconjoară pentru a găsi coerența. Absența lui Dumnezeu, care se pare că definește universul postmodern, este substituită prin apăsătoare prezență a unei ființe obsedate de sine însăși, a cărui atenție se concentrează monoton asupra propriilor sale utopii. Astfel se explică și acele preferințe exagerate ale omului modern și postmodern manifestate față de ezoterism, gnosticism, magie, ocultism, vrăjitorie, spiritism și satanism. Faptul că aceste fenomene au dobândit astăzi o asemenea amploare se explică tot prin golul pe care îl simte omul în interiorul său ca urmare a absenței lui Dumnezeu din viața sa. Omul caută un sens, nu-l găsește în societatea actuală și nu e satisfăcut de răspunsurile pe care le dobândește. Marea capcană este refugiul în imaginar, în care găsește niște „paradisuri artificiale”. Mitul omului economic, definit doar prin paradigma raționalului și interesat doar de binele personal, este infirmat de faptele vieții de zi cu zi. *Homo economicus*, caracterizat de autosuficiență și egoism a dovedit că întruchipează așa-zisul „paradox hedonistic” conform căruia oricine își caută fericirea pentru sine, nu o va găsi, dar cel care îi ajută pe ceilalți o va găsi.

În cele din urmă, trebuie subliniat că pericolul lăsat de un eventual vid de sacralitate se manifestă și la nivel interuman, pentru că „măștile” pe care le poartă oamenii postmoderni au generat o suspiciune generală, incluzând fenomenul neîncrederii în relațiile interumane. Astfel putem afirma, la unison cu teologii, că principala cauză a acestei situații dramatice în care trăiește omul postmodern se află în împotrivirea sa față de Dumnezeu și față de Adevărul revelat.

Probabil că o soluție a acestei „crize” ar fi reîntoarcerea la normalitate, reintrarea la matricea primordială, restabilirea legăturii pe axă verticală între uman și divin.

Bibliografie:

- Balotă, N., *Opera lui Tudor Arghezi*, Ed. Eminescu, Bucuresti, 1997.
Caillois, R., *Omul și sacrul*, Ed. Nemira, București, 1997.
Călinescu, G., *Istoria Limbii Române*, Ed. Minerva, București, 1982.

- Cărtărescu, M., *Postmodernismul românesc*, Postfață de Paul Cornea, Ed. Humanitas, București, 1999.
- Cărtărescu, M., *Jurnal*, Ed. Humanitas, București, 2001.
- Cărtărescu, M., *Orbitor. Corpul*, Ed. Humanitas, București, 2002.
- Cărtărescu, M., *Orbitor. Aripa dreaptă*, Ed. Humanitas, București, 2007.
- Cărtărescu, M., *Orbitor. Aripa stîngă*, Ed. Humanitas, București, 2008.
- Crainic, N., *Nostalgia paradisului*, Ed. Moldova, 1994.
- Culianu, I.P., *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iași, 2002.
- Durkheim, E., *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. de M. Jeanrenaud și S. Lupescu, Ed. Polirom, Iași, 1995
- Eliade, M., *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992.
- Eliade, M., *Sacrul și profanul*, trad. Brîndușa Prelipceanu, Ed. Humanitas, București, 2000.
- Eliade, M., *Isoria Credințelor și ideilor religioase*, Ed. Polirom, Iași, 2007.
- Frankl, V. E., *Teoria și terapia nevrozelor* (Introducere în logoterapie și analiza existențială), Ed. Trei, București, 2008.
- Frunză, S., *Iubirea și transcendența*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
- Gană, G., *Opera literară a lui Lucian Blaga*, Ed. Minerva, București, 1976.
- Gană, G., *Melancolia lui Eminescu*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 2002.
- Gavriliuță, N., *Studiu introductiv la Marcel Mauss, Henri Hubert, Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Ed. Polirom, Iași, 1997.
- George, Al., *Marele Alpha*, Ed. Cartea Românească, București, 1970.
- Girard, R., *Violența și sacrul*, trad. de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1995.
- Jung, C.G., *Approaching the unconscious*, în *Man and his Symbols* editată de Carl G. Jung și M.-L.von Franz, Anchor Press, London, 1964.
- Lefter I.B., *Postmodernism. Din dosarul unei bătălii culturale*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2002.
- Lyotard, J.F., *Condiția postmodernă*, Ed. Babel, București.
- Morar N., *Credințe și idei proto-filosofice în principalele religii politeiste precreștine*, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2007.
- Nedelciu, M., Mușina, A., *O convorbire duplex*, „Echinox”, Cluj-Napoca, 1987, nr. 3-4.
- Otto, R., *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
- Petrescu, I. E., *Eminescu și mutațiile poeziei românești*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
- Petrescu, I. E., *Modernism. Postmodernism. O ipoteză*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003.
- Platon, *Omul politic*, trad. Elena Popescu, în *Opere VI*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Simion, E., Prefața la *Tudor Arghezi, Opere*, I, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.

Streinu, V., *Versificarea modernă*, Editura pentru literatură (EPL), București, 1966.

Tănase, A., *Lucian Blaga - filosoful poet, poetul filosof*, Ed. Cartea românească, București, 1977.

THE NEED FOR THE SACRED – A CONSTANT PREOCCUPATION OF HUMAN NEEDS FROM *HOMO RELIGIOSUS* TO *HOMO MODERNUS*

(Abstract)

Key-words: *sacred, desecrated, hierophany, postmodernism*

The preoccupation to know religion and the religious phenomenon has existed for a very long time, and it has manifested as a description, an apology or a fight against some beliefs, cults or heresies.

Any religion is based on this „Transzedentale Apperzeption“, on a „totally different“ presence which transcends the human being. Surpassing the period when the human being was plenary aware of this *homo religiosus feature*, the modern man - defined only by the paradigm of the rationale and interested only in his own good, is desecrating the universe. By deconstruction and reconstruction, the individual is reported to the sacred, in a new modality. The sacred remains a constant and fundamental benchmark of human conscience. It seems that the human being, as desecrated as he is, may maintain some mental and behavioural patterns which are specific to the experience of the sacred, susceptible to be revalued and given new significance in any cultural context, even (or maybe especially) in the postmodern one.