

Sacrul și profanul

Mircea Eliade (București, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gândirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al Ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în SUA, după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures“ (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade“) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos do Oriente* (1943). *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III* (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

Sacrul și profanul

Traducere din franceză de
BRÎNDUȘA PRELIPCEANU

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Mona Antohi
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Doina Elena Podaru
Corector: Nadejda Stănculescu

Tipărit la Livco Design

Mircea Eliade
Das Heilige und Das Profane. Vom wesen des religiösen
Copyright © 1957 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Hamburg, Germany
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2000, 2019, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Eliade, Mircea
Sacru și profanul / Mircea Eliade; trad. din franceză
de Brîndușa Prelipceanu. – București: Humanitas, 2019
Conține bibliografie
ISBN 978-973-50-6576-8
I. Prelipceanu, Brîndușa (trad.)
2

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021/311 23 30

CAPITOLUL I

SPAȚIUL SACRU ȘI SACRALIZAREA LUMII

Omogenitate spațială și hierofanie

Pentru omul religios, *spațiul nu este omogen*, ci prezintă rupturi și spărturi; unele porțiuni de spațiu sunt calitativ diferite de celelalte. „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). Există așadar un spațiu sacru, deci „puternic“, semnificativ, și alte spații, neconsacrate, lipsite prin urmare de structură și de consistență, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spațială se reflectă în experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul care este *real*, care *există cu adevărat*, și restul spațiului, adică întinderea informă care-l înconjoară.

Trebuie spus că experiența religioasă a spațiului neomogen este primordială și poate fi omologată unei „întemeieri a Lumii“. Nu este nicidecum vorba de o speculație teoretică, ci de o experiență religioasă primară, anterioară oricărei reflecții asupra Lumii. Constituirea Lumii este posibilă datorită rupturii produse în spațiu, care dezvăluie „punctul fix“, axul central al oricărei orientări viitoare. Când sacrul se manifestă printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o ruptură în spațiul omogen, ci și revelația unei realități absolute, care se opune non-realității imensei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului întemeiază ontologic Lumea.

În întinderea omogenă și nemărginită, unde nu există nici un punct de reper și nici o posibilitate de *orientare*, hierofania dezvăluie un „punct fix“ absolut, un „Centru“.

Se poate așadar vedea cum anume descoperirea, adică revelația spațiului sacru, are pentru omul religios o valoare existențială; nimic nu poate începe, nimic nu se poate *face* fără o *orientare* prealabilă, și orice orientare presupune dobândirea unui punct fix. Iată de ce omul religios s-a străduit să se așeze în „Centrul Lumii“. *Ca să trăiești în Lume*, trebuie mai întâi *s-o întemeiezi*, și nici o lume nu se poate naște în „haosul“ spațiului profan, care este omogen și relativ. Descoperirea sau proiecția unui punct fix — „Centrul“ — echivalează cu Facerea Lumii; exemplele ce urmează vor demonstra cât se poate de limpede valoarea cosmogonică a orientării rituale și a construirii spațiului sacru.

Pentru experiența profană, spațiul este, dimpotrivă, omogen și neutru; nu există nici o ruptură care să determine deosebiri calitative între diversele părți ale masei sale. Spațiul geometric poate fi împărțit și delimitat în orice direcție, dar structura sa nu determină nici o diferențiere calitativă și nici o orientare. *Conceptul* de spațiu geometric, omogen și neutru nu trebuie nicidecum confundat cu *experiența* spațiului profan, care se opune experienței spațiului sacru, singura care ne interesează în acest caz. *Conceptul* de spațiu omogen și istoria acestui concept (cunoscut în gândirea filozofică și științifică încă din Antichitate) reprezintă o altă temă, pe care nu ne propunem s-o abordăm. Subiectul cercetării noastre este *experiența* spațiului, așa cum este ea trăită de omul religios, de omul care respinge sacralitatea Lumii, asumând doar o existență „profană“, purificată de orice presuposiție religioasă.

Această existență profană nu se întâlnește niciodată în stare pură. Oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la

care a ajuns, omul care a optat pentru o viață profană nu reușește să abolească total comportamentul religios. Până și existența cea mai desacralizată păstrează încă urmele unei valorizări religioase a Lumii.

Ne vom mărgini deocamdată să comparăm cele două experiențe: cea a spațiului sacru și cea a spațiului profan. Implicațiile celei dintâi sunt, după cum s-a văzut, dezvăluirea unui spațiu sacru care permite dobândirea unui „punct fix“, orientarea în haosul omogen, „întemeierea Lumii“ și trăirea *reală*. Dimpotrivă, experiența profană menține omogenitatea și deci relativitatea spațiului. Orientarea *adevărată* dispare, deoarece „punctul fix“ nu mai are un statut ontologic unic, apărând și dispărând în funcție de nevoile zilnice. De fapt, nu mai există nici un fel de „Lume“, ci doar niște fragmente ale unui univers sfărâmat, o masă amorfă alcătuită dintr-un număr infinit de „locuri“ mai mult sau mai puțin „neutre“, în care omul se mișcă, mânat de obligațiile unei existențe integrate într-o societate industrială.

Și totuși, în această experiență a spațiului profan continuă să intervină valori care amintesc mai mult sau mai puțin de lipsa de omogenitate care caracterizează experiența religioasă a spațiului. Mai există locuri privilegiate, calitativ deosebite de celelalte: ținutul natal, locul primei iubiri, o stradă ori un colț din primul oraș străin văzut în tinerețe. Toate aceste locuri păstrează, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate excepțională, „unică“, pentru că reprezintă „locuri sfinte“ ale Universului său privat, ca și cum această ființă nereligioasă ar fi avut revelația unei *alte* realități decât aceea la care participă prin existența sa de zi cu zi.

Iată un exemplu demn de reținut de comportare „cripto-religioasă“ a omului profan. Vom mai întâlni și alte dovezi ale acestui mod de degradare și de desacralizare a valorilor

și a comportamentelor religioase, a căror semnificație profundă o vom putea înțelege mai târziu.

Teofanie și semne

Pentru a evidenția lipsa de omogenitate a spațiului, așa cum este ea trăită de către omul religios, putem recurge la un exemplu cât se poate de banal, și anume o biserică dintr-un oraș modern. Pentru credincios, biserica face parte dintr-un spațiu diferit de strada pe care se găsește. Ușa care se deschide spre interiorul bisericii marchează o ruptură. Pragul care desparte cele două spații arată în același timp distanța dintre cele două moduri de existență, cel profan și cel religios. Pragul este totodată granița care deosebește și desparte două lumi și locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profană la lumea sacră.

Pragul din locuințele omenești îndeplinește aceeași funcție rituală; așa se explică și considerația de care se bucură. Trecerea pragului casei este însoțită de numeroase rituri: oamenii se închină ori îngenunchează dinaintea lui, îl ating smerit cu mâna și așa mai departe. Pragul are „paznici”: zei și spirite care apără intrarea atât de răutatea oamenilor, cât și de puterile diavolești ori de boli. Jertfele către „paznici” sunt făcute pe prag, și tot aici se făceau și judecățile, în unele culturi paleo-orientale (Babilon, Egipt, Israel). Pragul, ușa *arată* în chip nemijlocit și concret continuitatea spațiului; de aici decurge marea lor importanță religioasă, care se explică prin faptul că reprezintă simboluri și vehicule ale *trecerii*.

Putem înțelege, așadar, de ce biserica face parte dintr-un spațiu deosebit de aglomerările umane care o înconjoară. În interiorul incintei sacre, lumea profană este depășită. Această posibilitate de transcendență este exprimată, la nivelurile

de cultură mai arhaice, prin diferitele *imagini ale unei deschideri*: aici, în incinta sacră, comunicarea cu zeii devine posibilă; în consecință, trebuie să existe o „poartă” către înalt, pe unde zeii pot coborî pe Pământ și pe unde omul poate urca simbolic în cer. Vom vedea în cele ce urmează că așa s-a întâmplat în multe religii: templul este de fapt o „deschidere” spre înalt și asigură comunicarea cu lumea zeilor.

Orice spațiu sacru implică o hierofanie, o izbucnire a sacralului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurător și la transformarea lui calitativă. „Iacov a visat, la Haran, că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării și i-a zis: «Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău», s-a deșteptat din somn și, spăimântându-se, a zis: «Cât de înfricoșător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Și a luat piatra ce și-o pusese căpătâi, a pus-o stâlp și a turnat pe vârful ei untdelemn. Iacov a pus locului aceluia numele Betel (casa lui Dumnezeu)” (Facerea, 28, 12–19). Symbolismul cuprins în expresia „Poarta Cerurilor” este deosebit de bogat și de complex: teofania consacră un loc prin simplul fapt că-l face „deschis” către înalt, adică asigură comunicarea lui cu Cerul, punct paradoxal de trecere de la un mod de existență la altul. Vom întâlni exemple și mai clare în acest sens: sanctuarele, care sunt „Porți ale Cerurilor”, locuri de trecere între Cer și Pământ.

Adesea nu este nici măcar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zise: un *semn* oarecare poate arăta sacralitatea unui loc. „Legenda spune că vrăjitorul care a întemeiat El-Hemel la sfârșitul veacului al XVI-lea s-a oprit să înnopteze lângă izvor și a înfipt un băț în pământ. A doua zi a vrut să-l ia și să-și urmeze calea, dar a văzut că bățul prinsese

rădăcini și înmugurise. Văzând în aceasta voința Domnului, a hotărât să se așeze în acel loc.¹ *Semnul* purtător de semnificație religioasă introduce, așadar, un element absolut și pune capăt relativității și confuziei. *Ceva* ce nu ține de această lume s-a manifestat în chip apodictic și a stabilit astfel o orientare ori o comportare.

Când nu se arată nici un semn în împrejurimi, acesta este *provocat*. Se practică, de pildă, un soi de *evocatio* cu ajutorul animalelor, care *arată* în care loc anume se poate înălța un sanctuar ori întemeia un sat. Sunt evocate forțe sau figuri sacre, în scopul imediat al *orientării* în spațiul omogen. Este cerut *un semn* care să pună capăt încordării provocate de relativitate și neliniștii create de dezorientare, pentru a se găsi un *punct de sprijin* absolut. De exemplu, este urmărită o fiară sălbatică și, în locul în care aceasta este ucisă, e ridicat sanctuarul; sau i se dă drumul unui animal domestic — de pildă un taur —, apoi este căutat după câteva zile și sacrificat în locul unde este găsit. Aici va fi ridicat altarul, iar satul va fi construit de jur-împrejur. În toate aceste cazuri, sacralitatea locului este arătată de animale: oamenii nu au așadar libertatea de a *alege* locul sacru; ei nu fac decât să-l caute și să-l descopere cu ajutorul unor semne misterioase.

Aceste câteva exemple înfățișează diferitele mijloace prin care omul religios are revelația unui loc sacru. În fiecare din aceste cazuri, hierofaniile au anulat omogenitatea spațiului, dezvăluind acel „punct fix“. De vreme ce omul religios nu poate trăi decât într-o atmosferă pătrunsă de sacru, este cât se poate de limpede că spațiul va fi consacrat printr-o mulțime de tehnici. Sacrul înseamnă, cum am văzut, *realul* prin excelență, adică puterea, eficiența, izvorul vieții și al fecundității. Dorința omului religios de a trăi *în sacru* înseamnă

¹ René Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, p. 287.

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. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicilor de *orientare*, care nu sunt altceva decât tehnici de *construire* a spațiului sacru. Nu este nicidecum vorba de o lucrare *ome-nească*, pentru că nu prin strădania sa izbutește omul să consacre un spațiu. Ritualul prin care omul construiește un spațiu sacru este de fapt eficient doar în măsura în care reproduce lucrarea zeilor. Spre a înțelege mai bine nevoia construirii rituale a spațiului sacru, trebuie să insistăm puțin asupra concepției tradiționale despre „Lume”: ne vom da seama imediat că orice „lume” este pentru omul religios o „lume sacră”.

Haos și Cosmos

Societățile tradiționale se caracterizează prin opoziția implicită între teritoriul locuit și spațiul necunoscut și nedeterminat care înconjoară acest teritoriu: primul este „Lumea” (mai precis „lumea noastră”), Cosmosul; celălalt nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume”, un spațiu străin, haotic, plin de larve, demoni, „străini” (asimilați de altfel duhurilor și fantomelor). Această ruptură în spațiu s-ar datora, la prima vedere, opoziției între un teritoriu locuit și organizat, deci „cosmicizat”, și spațiul necunoscut care se întinde dincolo de hotarele sale: pe de o parte există un „Cosmos”, pe de altă parte un „Haos”. Dar, dacă un teritoriu locuit este un „Cosmos”, aceasta se întâmplă tocmai pentru că a fost în prealabil consacrat, pentru că, într-un fel sau altul, este o

Cuprins

<i>Cuvânt înainte la ediția franceză</i>	5
Introducere	11
I. Spațiul sacru și sacralizarea Lumii	19
II. Timpul sacru și miturile	54
III. Sacralitatea Naturii și religia cosmică	88
IV. Existență umană și viață sanctificată	122
<i>Elemente bibliografice</i>	163