

Nica Marius

Student, Department of Philosophy, UBB, Cluj, Romania

Aurel Codoban, Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor,
(The Sacred and Ontophany. For a New Philosophy of Religions)
Ed. Polirom, Iași, 1998

Nevoia Europei de re-evanghelizare, de re-catehizare apare ca o lucrare imperativă pentru Biserica ecumenică şi care nu mai poate fi amînată. În acest effort, Ortodoxia, de exemplu, are şansa de a oferi Europei sufletul pe care l-a pierdut.

Cultura va îndeplini rolul de vehicol principal ce ar contribui la resuscitarea noţiunii de "sacru", cum ar fi cazul societăţilor ieşite de sub acţiunea seculară a regimurilor de tip totalitar; lucru care pare posibil de realizat sub acţiunea educaţiei, care permite omului accesul la un orizont valoric aparte. Această dimensiune religioasă sau spirituală face ca omul să iasă din condiţia sa istorică pentru a putea avea acces la un univers diferit calitativ.

Prin participarea la acest volum a unor distinşi teologi şi oameni de ştiinţă români şi străini s-a reuşit abordarea interconfesională şi interdisciplinară a unor probleme de mare actualitate în societatea contemporană. Volumul de faţă oferă o foarte bună şi consitentă deschidere spre o dezbatere lărgită a acestor probleme în societatea românească.

Aurel Codoban este profesor al Departamentului de Filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai", din Cluj Napoca. Este autor a mai multor volume, printre care: „Structura semiologică a structuralismului", Ed. Dacia, Cluj Napoca 1984, „Introducere în filosofie", Ed. Argonaut, Cluj Napoca, 1995, etc. Volumul de faţă a apărut la Ed. Polirom Iaşi, 1998, şi după cum precizează şi autorul, este o încercare de a structura propriul curs de „Filosofie a religiilor". Linia de interpretare filosofică pe care o urmează, îi conturează pe Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach şi Mircea Eliade, şi propune un nou tip de filosofie a religiilor.

Cartea demarează cu o incursiune istorică spre a arăta că filosofia religiilor apare din conflictul dintre filosofie şi religie. Se face

KEY WORDS:

philosophy of religion, religious experience, religious phenomena, religiosity

observaţia că încă din Grecia antică, filosofia s-a constituit ca o alternativă la religie, alternativă în care accesul la sacru era mediat de cunoaştere. Relaţia religie filosofie se instaurează încă de atunci, însă în decursul fiecărei epoci secularizarea le separă cantitativ. Astfel, filosofia religiilor apare în momentul în care filosofia nu mai are nici un contact cu religia, cu tendinţa de a păstra dialogul dintre ele. Autorul optează pentru o filosofie a religiilor înţeleasă deopotrivă ca istorică şi fenomenologică. În definiţia dată de el, filosofia religiilor „se constituie ca orice reflexie raţională care are ca şi obiect religia şi se situează la altitudinea teoretică a conceptului, o reflexie raţională asupra condiţiilor de posibilitate a experienţei religioase mai întâi, iar apoi asupra condiţiilor de posibilitate a religiei".[1]

Punctul de plecare în această hermeneutică a religiilor este experienţa religioasă, autorul susţinând că „fundalul filosofic care ne permite formularea problemelor experienţei religioase este alcătuit din criticismul kantian, din fenomenologia luată într-o accepţiune mai largă decât cea husserliană, din filosofia heideggeriană a fiinţei, însoţită nu numai de hermeneutica gadameriană, ci şi de cea a lui Ricoeur. Acestea din urmă, impun în contextul kantiano-fenomenologic, ideea raţionalităţii semnificante."[2]. Ca urmare, Codoban interpune o paralelă între experienţa religioasă şi cea kantiană, dar arată el apar diferenţe între cele două tipuri de experienţe. Prima ar fi situarea în planul cunoaşterii pentru experienţa kantiană, şi în cel al existenţei pentru experienţa religioasă; cea de a doua, e legată de condiţiile de producere a obiectului în experienţă, la Kant ele sunt transcendentale, iar în experienţa religioasă sunt atât religioase, cât şi transcendentale şi a treia, sacrul ca şi categorie a experienţei religioase este diferit de categoriile lui Kant, el aparţinând nu doar conştiinţei, ci şi transconştientului şi inconştientului

Experienţa religioasă are în vizor Absolutul, care este mediat de sacru. Sacrul este văzut prin prisma a două teorii, ca sacrilegial, sau sacrificial.

Dintre cei situaţi pe poziţia sacrului sacrilegial, Roger Callois vede sacrul sau „ideea-mamă a religiei", manifestat într-o „lume cu prohibiţii transcendentale, arbitrare sau inexplicabile", lume opusă celei profane şi care impune reguli spre a asigura conservarea societăţii, respectiv pe scară largă, a universului. Sacrul este tratat de Rene Girard ca fiind legat de violenţă, prin sacrificiu care este interpretat ca şi violenţă sacră, anume având funcţia de a îndrepta violenţa unei societăţi împotriva unui inamic care va fi suprimat; acesta este considerat sacrificiul fondator al societăţii umane. Se observă la interpretarea sacrilegială a sacrului, o opoziţie sacru-profan, opoziţie care implică plasarea pe orizontală a lumilor sacrului şi profanului

Ca aparţinând poziţiei sacrului sacrificial, Rudolf Otto, plasează numinosul în centrul experienţei religioase, numinos căruia i se acordă ca aspecte primare: spaima cutremurătoare şi veneraţia; sentimentele generate de numinos scot la iveală sacrul, evidenţiindu-l ca un obiect ce poate fi caracterizat doar indirect, prin analogie, ca o valoare ce ne lasă să distingem non-valoarea profanului, şi ca un concept. Mircea Eliade consideră sacrul ca mod al conştiinţei de a se raporta la lume şi de a se descoperi pe sine ca o conştiinţă religioasă în raport cu ceva „cu totul altul", sacrul putând fi descris numai datorită manifestării spaţio-temporale. Interpretarea sacrificială a sacrului denotă o verticală între sacru şi profan, la sacru putându-se ajunge doar printr-un „sacrificiu", sau „stare de jertfă".

Sacrul se manifestă în totalitatea fiinţei umane. Ca aparţinând transconştientului, sacrul se manifestă ca valoare, pentru că „valorile au sensul de itinerare spre fiinţă."; este o valoare ambivalentă, amalgamând fascinaţia, admiraţia, cu oroarea, cutremurarea, astfel apărând ca o sursă a celorlalte valori sau o formă primitivă a lor. Pentru conştiinţă, el este o categorie transcendentală care face posibilă experienţa religioasă, respectiv constituirea hierofaniei şi a cratofaniei; conştiinţa descoperă sacrul în măsura în care se descoperă ca insuficientă, esenţa omului devenind astfel autotranscendenţa. Inconştientul înglobează sacrul în punctul în care apare conştiinţa, aşadar în subconştient, unde sacrul poate fi descoperit ca şi formaţiune, ca tensiune dată de transfigurarea unei rupturi şi ca o ambivalenţă a conceptelor în centrul cărora se află teama.

Manifestat în aceste trei niveluri, sacrul poate fi considerat ca „un ax al omului dinspre inconştient prin conştient spre transconştient."[3] Tot ceea ce înfăţişează sacrul, este o mediere spre Absolut, aceasta fiind văzut prin mister, întrucât „Absolutul se poate da în această lume doar ca mister, iar Sacrul nu face altceva decât să ne indice prezenţa unui mister"[4].

Manifestarea sacrului în această lume se efectuează prin hierofanie şi cratofanie, care îi sunt mediatori şi schimbă realitatea obiectului prin care se interpun, în ordinea raţionalităţii semnificante, obiectul respectiv rămânând atât el însuşi cât şi devenind un altceva, plin impregnat de sacru.

Hierofania ca şi manifestare a sacrului este strâns legată de simbolul religios. Acesta, la rândul lui, prezintă un raport de inadecvare între semnificat şi semnificant, raport care se dovedeşte a fi cea mai adecvată formă de expresie a Absolutului, analogia care se formează între semnificat şi semnificant, putând menţine „atât o maximă deschidere a semnificaţiei globale, cât şi un semn dat"[5]. Ca funcţii ale simbolului, autorul afirmă că simbolul: este

simultan realitatea pe care o desemnează cât şi semnul care arată acea realitate sacră; este polisemic, o realitate eterogenă într-un sistem unitar al lumii, printr-o înţelegere şi o interpretare spontane; susţine unitatea şi eterogenitatea printr-un paradox specific, care ajunge la extrem coincidentia oppositorium; are o valoare existenţială; şi dezvăluie realitatea spirituală primind o semnificaţie transindividuală.

Codoban spune că simbolul religios dezvoltă hierofaniile în simbolisme. În interpretarea simbolismelor, Eliade ajunge la arhetipuri, care după el, aparţin aparatului psihic, sunt permanent apriorice şi tind spre împlinirea propriului sens, consecinţele acestei interpretări fiind că simbolismul este un dat imediat al conştiinţei totale, că are calitatea unui sistem autonom, şi în prelungirea lor observaţia că astăzi simbolismul este erodat în favoarea semnului, aceasta putând fi văzut prin însăşi funcţionarea simbolului, care îşi pierde polisemia spre a ajunge la monosemie, ceea ce duce la erodarea sa aproape totală.

Însă mediatorii sacrului nu pot fi separaţi unul de celălalt, aşadar hierofania este secundar cratofanie şi invers. Mai mult, structurile le sunt identice, constând din suprapunerea sacrului peste un ceva, dar acel ceva este o formă în cazul hierofaniei şi o forţă în cazul cratofaniei. Se observă însă prin introducerea raţionalităţii semnificante, că pe de o parte, sacrul se manifestă iniţial ca formă şi apoi ca forţă, şi pe de altă parte, că experienţa religioasă ajunge să treacă de la raţionalitatea operaţională la cea semnificantă. În acest fel, se poate afirma că religia se reduce la a se constitui ca una dintre interpretările lumii şi omului. Dezvoltarea cratofaniei este redată de gândirea magică, ea reprezentând pentru cratofanie ceea ce simbolul religios înseamnă pentru hierofanie; „gândirea magică este modul în care lucrează raţionalitatea semnificantă devenită raţională, modul în care simbolurile devin eficiente ca putere.”. Ea reprezintă realitatea lumii ca pe o reţea de energie sacră. Este regăsită la nivelul conştiinţei şi operează cu simbolul, axele sale devenind metafora şi metonimia.

Experienţa religioasă este exprimată prin mit, care este eminamente religios, „o povestire tradiţională” care poate institui toate formele de gândire şi acţiune prin care omul se poate înţelege pe el însuşi şi lumea sa. Mitul trece de la individual la colectiv şi „fondează atât o structură a realului cât şi un comportament uman” întrucât el este şi ontofanie. El „operează cu categorii şi arhetipuri, structurile îi sunt ale ontologiei arhaice, şi comportamentele îi sunt exemplare”. Prin mijloacele eternei reîntoarceri, şi eshatonul lumii, mitul se manifestă ca un remediau împotriva istoriei, a trecerii timpului.

În paralel cu mitul dar pe latura cratofaniei, se dezvoltă ritualul, el fiind, în viziunea lui

Codoban, veriga ce urmează gândirii magice, dar ocupând această poziţie ritualul devine „o tehnică de manevrare sau manipulare a sacrului sub aspectul său de putere, sub forma sa de energie". Ceea ce face ca diferenţa între mit şi ritual să fie cea dintre semnificaţie şi operare,

În opinia autorului, rezultatul final al experienţei religioase este ontofania, revelarea sacrului ca ceea ce există cu adevărat; forma elaborată a ontofaniei fiind regăsită în ontologiile arhaice şi constând într-o scădere a polisemiei şi ambiguităţii simbolice, respectiv o creştere a comunicabilităţii şi a rigorii. La nivel de ontofanie, dacă verificăm modalităţile de manifestare a ei în Europa, cu precădere în Grecia antică, vom observa mai multe stadii ale evoluţiei experienţei religioase. Primul stadiu este cel de pansemie, polisemie şi panontism, un coincidentia oppositorium care nu distinge între mai multe nivele de realitate. Pe acest fundal se ivesc patru focare ale sacrului: pământul, sângele, naşterea şi moartea. Apoi intervine o etapă în care nivelurile de realitate segregă şi se accentuează, apărând astfel ontologia asimetrică, respectiv un prim pas spre eliminarea din calcul a răului, el fiind scos din ontologie. Ontologiile greceşti au în centru hierofania, ceea ce face ca zeii să se manifeste ca formă antropomorfică, şi ca atare, să poată fi localizaţi în spaţiu. Ontologiile filosofice continuă modelul asimetric a lumii, dar schimbă tipul de formă al divinităţii, prin dezantropomorfizare şi transformarea Absolutului în principiu, fapt ce duce la problematizarea omului ca şi element ontologic. Dar cum filosofia este bazată pe cunoaştere, ele rezolvă şi problema răului, mutându-l din ontologic în gnoseologic, şi vidându-l de consistenţă ontologică. Dacă orfismul răspunde la problema răului prin introducerea nemuririi personale, salvarea sufletului fiind prin ritual, filosofic şi ea este anexată planului cunoaşterii, întrucât salvarea vine prin cunoaşterea formelor potrivite,

La comparaţia ontofaniei greci cu cea iudaică se pot observa anumite diferenţe: zeii greci fac parte din lume, cel iudeu e creator al lumii şi nu se află în ea, dar se manifestă în ea, comunicarea cu oamenii făcându-se în timp, în istorie. Consecinţe ale acestui fapt sunt: persoană în locul formei, ca apariţie a zeului şi istorie în locul naturii, ca manifestare a sa. Morala nu mai e legată de cunoaştere, ci de voinţă, răul putând fi dizolvat prin punerea în acord cu voinţa divină, şi medierea uman divin este dată de cartea sfântă. Însă creştinismul care face sinteza acestor două tipuri de religiozitate, socoteşte mediator divin pe Hristos, care e de aceeaşi natură cu Dumnezeu, şi păstrează persoana divină în locul principului.

Comparaţia hierofanie cratofanie este urmărită prin prisma religiilor avraamice respectiv asiate. La cele avraamice schema este

formată din trei puncte importante: Dumnezeu creează lumea, apoi intervine căderea prin păcătuire, şi mântuirea care va aduce din nou starea originară. Creaţia este bună şi are o consistenţă proprie, ea neparticipând la cădere. Schema ontologiilor asiate are pe Maya ca şi corespondent al unei lumi externe, dar la ele, Maya are rol de a arăta irealitatea lumii, respectiv transcenderea ei, şi este dată ca efect al jocului divin. Al doilea punct este Samsara, roata vieţii şi a morţii, apărută din dispersarea fiinţei şi devenirea universală şi este analog căderii, întrucât această etapă trebuie transcensă. Mântuirea ar fi pregătită de Karma, acţiunea generatoare de existenţă, şi ieşirea efectivă din Samsara este Nirvana. Autorul observă că la religiile hierofanice eliberarea înseamnă găsirea formei bune, iar la cele cratofanice ea înseamnă renunţarea la orice formă.

Ontofania face trecerea de la experienţa religioasă la religie, întrucât transpune sacrul manifestat individual în sacru la nivelul transindividualului, interpretarea sacrului putând fi apofatică, ducând înapoi la simbolul religios şi la gândirea magică sau catafatică, apărând o ontologie religioasă. Religia apare aşadar atunci când există o interpretare comunitară a sacrului, interpretare care tinde să limiteze, experienţa religioasă a individului. Momentul ieşirii religiei din religiozitate este important el marcând un prim pas spre secularizare, întrucât accesul la divin este pierdut din ansamblul societăţii, şi comunitatea religioasă încearcă să stopeze degradarea sacrului în profan. Din punct de vedere al raţionalităţii semnificante, putem spune că experienţa religioasă este în cadrul comunităţilor mici, o „semioză hermetică", iar la cele mari, singura interpretare valabilă este cea dată de tradiţie, pierderea tradiţiei egalând pierderea unui simbolism sau a cunoaşterii într-un sens larg. Mijloacele de operare a unei religii sunt dogma, care oferă o cunoaştere adecvată, cultul, care manifestă o practică analoagă dogmei şi biserica, luată ca şi colectiv de instituire a lor.

Relaţia sacru profan este văzută în decursul istoriei în două feluri: sacrul derivă din profan ceea ce face ca profanul să se ascundă în sacru; profanul este produs de sacru ceea ce face ca sacrul să se camufleze în profan. Această relaţie nu se manifestă doar în cadrul experienţei religioase, ci şi al metaexperienţei religioase, unde se poate observa o direcţie de evoluţie a experienţei religioase. Ca atare, la Mircea Eliade, există o dialectică a sacrului şi profanului, aducă o camuflare continuă a sacrului în profan, astfel nu există profan care să nu fi fost sacru, şi mai mult, cultura se manifestă tot ca receptacul al sacrului, chiar dacă un sacru aparent areligios. Dialectica sacrului şi profanului se manifestă în două moduri: ca manifestare a Absolutului, când ceea ce se revelează se şi ascunde, şi ca proces

istoric, unde apare o succesiune de hierofanii şi cratofanii, respectiv privilegierea unora faţă de altele. Mecanismul acestei dialectici este şi el prins la nivelul sacrului în om, adică în transconştient, conştiinţă şi inconştient, prin variaţia volumului şi alternarea sferei valorilor, în transconştient, prin mediere, în conştiinţă şi prin erodarea pertinenţei simbolice a hierofaniilor şi multiplicarea hierofaniilor, în inconştient. Mecanismul descris mai sus poate da aparenţa unei degradări, prin trecerea dintr-o lume a sacrului într-o lume unde se manifestă exclusiv profanul, însă urmând linia lui Eliade, Codoban spune că dispariţia unei religii nu duce la dispariţia religiozităţii, întrucât religiozitatea stă ca bază religiei, şi în plus, ea se manifestă şi în modernitate, graţie culturii. Apoi faptul că religiozitatea nu a dispărut, este arătat prin observaţia că după trecerea în istorie de la politeism la monoteism, politeismul se pare că revine în scena sacrului. Autorul propune aici o metaforă pentru acest proces, cea a conglomeratului şi a luminii stelare: el compară religiozitatea cu un proces repetitiv, dar nu circular, evolutiv, dar nu linear, asemănându-l cu ritmurile fluctuaţiilor luminii stelare.

În opinia noastră, volumul „Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor", este o prezentare comprehensivă a fenomenului religios; Aurel Codoban se înscrie prin acest volum pe linia celorlalţi gânditori români care au abordat domeniul în cauză, domeniu care nu mai este discutat prea mult în contextul actual. Autorul poate fi considerat însă nu doar un continuator, cât şi un deschizător de drumuri, în măsura în care prezintă fenomenul religios altfel decât premergătorii săi români, ocupându-se atât de ontologiile europene, cât şi de cele asiate. O eventuală continuare ar putea-o constitui o abordare globală sau mai vastă a acestui fenomen, spre a se observa manifestările „sacrului şi ale ontofaniei" în religiozitatea mai multor popoare. Am putea eventual afirma bazându-ne pe acest volum, că orice interpretare a realităţii prin prisma raţionalităţii semnificante are o valabilitate la fel de mare ca oricare alta, or experienţa religioasă este doar una dintre aceste interpretări, primară ce e drept, şi eventual fondatoare pentru celelalte. Considerând că din religiozitate nu putem ieşi, autorul ne furnizează o posibilă lume a sacrului în care ne manifestăm cotidian, sacru care ne însoţeşte pretutindeni. Şi dacă e să acceptăm ideea fluctuaţiilor luminii stelare, ne-am putea juca afirmând ca în „Războiul Stelelor": „Fie ca Sacrul (Forţa) să fie cu noi!"

[1] Aurel Codoban , Sacru şi ontofanie , Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pp. 16, 23

[2] Idem, p. 42

[3] Idem, p. 68

[4] Idem, p. 73

[5] Idem, p. 82