

SACRALITATE ȘI ICONOCLASM ÎN IPOSTAZELE SUFERINȚEI CIORANIENE

IONEL LĂZĂRICĂ

Universitatea din București

Sacredness and iconoclasm in the postures of Cioranian suffering. This work aims to investigate some of the multiple facets of suffering, identified by Emil Cioran within the framework of existence, but also the ways in which the philosopher relates to this suffering. Being a paradoxical philosopher, he is difficult to pin down in a particular school of thought, or in a well-defined philosophical line. Cioran is disconcerting. Anyone who goes through this philosophy will find themselves, unconsciously, on “quicksand”, and the beliefs they had until then will be seriously shaken, if not shattered for good. In this sense, sometimes Cioran has an attitude of piety, and other times he has iconoclastic, destructive statements regarding the origins of existential suffering, but also regarding the perspectives that induce these sufferings, all being, in fact, a manifesto of a skeptic in love with the absurd, resembling, perhaps, the deceptions of a reprobate priest. The conclusion of this paper will try to capture, with an extremely relative accuracy, if, in approaching the phenomena of existence, producing suffering, Cioran is an iconoclast in order to be able to face suffering, or is an iconoclast because he detests sacredness in all its forms.

Keywords: suffering, surrender, holiness, regret, failure, existence, sacred, profane, love, mediocrity, absurdity

Emil Cioran este un filosof existențialist român, de expresie română și franceză, care s-a format la școala de gândire a lui Nae Ionescu, profesorul care „a schimbat radical convențiile practicării filosofiei”¹, aducând în acest sens o notă de originalitate în formarea gândirii studenților săi. Cioran a fost influențat decisiv în modul de gândire filosofic de lecturile din Nietzsche, Kierkegaard și Dostoievski, fapt ce a dus la orientarea filosofiei lui către teme precum „absurdul, agonia, disperarea, grotescul, nebunia, moartea, melancolia, extazul, tristețea, singurătatea, suferința, grația, fatalitatea”² și multe alte teme legate de perspectivele inedite asupra existenței. Filosofia lui Cioran este greu de încadrat într-un gen anume, fiind uneori o literatură filosofică, iar alteori o filosofie literară. Pot fi sesizate, odată cu

¹ Constantin Aslam, *Incursiuni în istoria filosofiei românești*, București, Editura Universității din București, 2014, p. 303.

² Viorel Cernica, *Filosofie românească interbelică. Perspectivă fenomenologică*, Iași, Institutul European, 2006, p. 175.

lectura operelor lui Cioran, mai multe „ispite”³, cu sensul de provocări existențiale, care dau o notă de paradox scrierilor sale, notă susținută de pasiunea pentru absurd a autorului. Impresia generală lăsată de scrierile lui Emil Cioran este aceea că totul este suferință, chiar și atunci când conceptele sale debordează de entuziasm. La o analiză atentă, pot fi decelate din aceste concepte elemente specifice stărilor de suferință, chiar dacă sunt prezentate într-o notă ironică, autorul menționând chiar că inutilitatea a tot ce există justifică prezența ironiei.

Cioran aduce în discuție sfințenia, ca fiind una dintre consecințele durerii. Dacă în cazul alternativei „sunt excluse luciditățile”, iar această stare, de „imbecilizare”, nu stârnește nici teama, nici bucuria, în cazul sfințeniei, sufletul unui om este cuprins de înfiorări „la gândul că ar putea deveni sfânt”. Totuși, alegând sfințenia, îți faci „dintr-o fatalitate un scop”. Poate că drumul, sau „treptele sfințeniei”, reprezintă un demers dificil, care ar putea produce anxietăți greu de explicat, mai ales când acestea apar în tinerețe. Ai teama, în acest stadiu, că „viața se va opri în tine înainte de a muri” și aceasta va avea loc „pe culmile supremei lucidități”. Omul suferă atât de mult în cadrul sfințeniei din cauza renunțării, încât este extrem de dificil pentru tinerețea sa să nu opteze totuși pentru „surprizele plăcute ale mediocrității”. Mai mult, atingând acea stare de sfințenie dorită pentru ea însăși, dar detestabilă prin pierderile pe care le provoacă, poți constata că nu mai ai nici speranțe, pentru a cădea pradă deznădejzii, dar nici regrete, nici măcar „regretul vieții pe care ai pierdut-o”.

Pe de altă parte, există și o frică de sfințenie, dată de acele „stagnări lăuntrice”, care induc o anumită „tăcere a vieții”. Acest „reflux definitiv” al vieții se face în condițiile în care omul continuă să trăiască, sufletul lui fiind „ca o mare părăsită, în care încapă orice”, respectiv agonie, extaz, melancolie, ironie, disperare. Se pare că omul trăiește din plin tragedia „de a nu putea trăi în”, ci doar înainte și după evenimente, motiv pentru care el se zbate între „înălțări și prăbușiri”. Se ajunge la situația în care Dumnezeu, teoretic atotștiutorul, nu poate bănuși măcar deznădejdiile omului, care îl fac „superior oricărei divinități”. Poate că doar imperfecțiunea, care induce stările esențiale, decisive, poate să fie un izvor al cunoașterii. „Să poți dispune de tine însuși și să refuzi să o faci – există oare dar mai misterios?”⁴ După cum afirma Gh. Vlăduțescu, Emil Cioran, în linia moraliștilor francezi, forțează limitele filosofiei, și face din aceasta un orizont spațial ce poate fi locuit, chiar dacă uneori acest spațiu pare labirintic, paradoxal sau incomod. Din perspectiva lui Cioran, aria filosofică tratată poate fi fascinantă ca aventura, dar și ademenitoare ca viciul⁵. Acest balans între sacralitate și iconoclastism, care străbate filosofia lui Cioran în întregimea ei, se constituie într-o temă importantă de cercetare, care ar trebui tratată prin identificarea și interpretarea mecanismelor interne. Ipoteza

³ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 172.

⁴ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, București, Humanitas, 2008, p. 49.

⁵ Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, București, Paideia, 2002, p. 102.

principală de cercetare a acestei oscilări între sacralitate și iconoclastism ar putea fi dată de faptul că Cioran este iconoclast, fiindcă nu crede în sacralitate, sau, dintr-o altă perspectivă, iconoclastismul este o pavăză împotriva suferinței.

Ce resorturi poate avea omul, astfel încât să suporte atâta suferință în preazilnică existență, pentru a deveni „numai sfânt”?⁶ Starea de sfințenie, odată instalată, nu este definitivă, ea fiind amenințată de „lucrurile pe care și le refuză”, ca o cetate asediată. Dacă spiritul renunțării la cele lumești îl părăsește pe om în fața ispitelor, acesta devine „prada unor mistere impure”, prin pierderea lucidității. În acest sens, uneori cu credință, alteori fără, omul perseverează în viața lipsită de temei, un nonsens la care nu ia seama, ca efect al absurdității omenești, fiindcă toate argumentele sunt de partea morții⁷. Omul nu ar trebui să fie afectat de „vremelnicia lucrurilor pământești” sau de „inexistența lucrurilor cerești”. Poate avea în acest sens un noian de regrete, fiindcă „totul este supus pieirii”, dar nu poate să nu se întrebe, în această existență iluzorie, de ce „atâtea renunțări” și „atâtea lacrimi”. Fiind legată de iluzoria existență a lumii, suferința vine „ca o compensație”. Ca să depășească această suferință, omul trebuie să stabilească metodele unei „noi asceze”, care să-l propulseze către „propriile înălțimi”, de care l-au îndepărtat tristețile lui adânci.

În acest sens, Cioran spune că omul, ca un „animal indirect”, trăiește drama vieții lui prin incapacitatea de a se defini în „raport cu ceva”, prin regretul asociat acestei vieți și prin lipsa sa de echilibru. Și atunci apare ca firească această pornire a omului spre „decadență”, în condițiile în care puțini se înalță⁸. Totuși, cu cât ești mai deosebit de ceilalți, cu atât ai mai puțin „loc” în lume. Iisus a fost răstignit de oameni, tocmai pentru a-i găsi un „loc” al lui, pentru ca aceștia să încerce să lege de spațiu o existență, care nu poate avea o astfel de dimensiune. Poate că doar „Lazăr cel înviat” poate depune mărturie despre faptul că moartea nu este sfârșitul oricărei existențe, ci este un drum „spre altceva”. În noi există o rezistență atunci când refuzăm nimicul, atunci când „mintea ne arată că totul e nimic”. Cum putem explica această rezistență, independentă de voința noastră, acest „ceva”? Această entitate, acest „ceva”, să fie „totul”? În aparență, „sfinții, nebunii și sinucigașii” au învins acest „ceva”, în timp ce noi, ceilalți, ca niște „ratați ai absolutului”, ajungem, în cele din urmă, să ne dăm seama că „Nimicul” nu este altceva decât „ultima treaptă a cunoașterii”, iar când conștientizăm acest lucru, renunțăm la cunoaștere, trăind în propria noastră mediocritate, fiindcă viața nu este nimic altceva decât „o baterie în retragere”⁹. S-ar părea că toți oamenii care „au venit după Iisus”, și nu au fost mântuiți de suferința lui, nu au făcut nimic altceva decât să adauge clipele suferinței lor, la „infiniul suferinței umane”. În contextul acestei trăiri, Iisus a suferit destul de puțin, astfel încât omului i-a mai rămas un noian de suferință „de

⁶ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, 2008, pp. 10–12.

⁷ Idem, *Tratat de descompunere*, ed. cit., pp. 15–16.

⁸ Idem, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 19–21.

⁹ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, București, Humanitas, 2008, pp. 68–73.

îndurat”. Suferința lui Iisus, fiind doar cea asociată firii sale omenești, și nu celei divine, deși „a mângâiat pe mulți”, totuși nu a reușit să facă acest lucru și cu „cei mai singuri”. Aceștia au avut de îndurat propriile suferințe, fiindcă Iisus a venit doar pentru „cei singuri”. Suferința poate metamorfoza un om până la a-l „transforma integral”, astfel că multe „femei echilibrate” au fost transformate în sfinte de „suferința de fiecare clipă”, o suferință „monstruoasă și durabilă”. Doar această suferință, „dincolo de orice închipuire”, le-a putut revela lumi pentru care acestea s-au putut „dispensa pentru tot restul vieții” de „cărți, de oameni, de idei”, fiindcă faptul pur de a suferi creează o lume interioară care face „inutilă” orice contribuție din exterior.

Suferința poate fi și o „armă împotriva mediocrității”, menționează Cioran, aceasta putând, atunci când acționează constant, să modifice „fondul intim al ființei” și, implicit, „raportul acesteia cu lumea”¹⁰. Omul poate fi definit ca fiind „drumul cel mai scurt între viață și moarte” și, în acest sens, distanța acestuia față de lume poate fi verificată doar prin iubire, iubirea fiind o „ispitire de înec” sau o „tentativă de adâncime”, semănând prin aceasta morții. În definitiv, iubim ca să punem o pavăză între noi și „vidul existenței” sau ca să încercăm să găsim un drum de „a fi spre neființă”. Omul iubește din necesitatea de a „evita narcisismul”, iubirea fiind ultima expresie a desprinderii de sine sau o formă de „intoxicare metafizică”¹¹. Impresionați, dintre oameni, sunt doar aceia a căror existență este „o serie de răspântii”, adică aceia a căror viață „se dilată atât de mult”, încât devin un „caz”. Prezența lor în lume este o „neliniște ciudată”, iar absența lor amplifică „chinul neînțeleșului”, dar și neliniștea pentru sine și pentru alții. Totuși, simplul fapt de a constitui un „caz” este dublat de multă suferință, dată de excesul de luciditate. Omul care suferă, afirmă Cioran, nu se plictisește niciodată. Plictiseala este un apanaj al mediocrității, al celor care nu au „conținut lăuntric” și care caută se se realizeze și să se definească prin entități exterioare. Omul mediocru caută lumea de afară, eventual obiectele ei, tocmai pentru a-și umple golul interior, pentru a-și alunga plictiseala. Omul care suferă nu este niciodată „atât de sărac” încât să se poată plictisi¹². În context, se poate spune că omul este indefinibil, în ciuda faptului că există numeroase definiții care spun „ce este el”. I se potrivesc și absurditatea, și banalitatea. Se pare că, din tot ce a încercat pentru „a se vindeca el însuși”, s-a produs o „boală mai ciudată”, care rezidă în „civilizația” sa, aceasta fiind doar efortul de a găsi leacul „unei stări incurabile”. Spiritul nu poate să se dezvolte decât îndepărtându-se de sănătate, altfel el „se veștejește”. Omul poate fi văzut ca fiind o „unitate de dezastre” și singurul sens al timpului ar fi acela de a „multiplica aceste unități”¹³, de a aduna laolaltă aceste suferințe crescute în singurătate. Dacă toți oamenii pentru care viața este un bun irosit ar învăța să-și

¹⁰ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 22–23.

¹¹ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, ed. cit., pp. 76–79.

¹² Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 26–28.

¹³ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, ed. cit., pp. 34–36.

„rateze mai puțin moartea”, lumea în totalitatea ei ar deveni „o simfonie de jertfe”. Se poate spune că doar sacrificiul poate să ducă la răscumpărarea vieții. Sunt mai multe forme de sacrificiu. Astfel, poți muri pentru „o idee absurdă” sau te poți distruge „generos și inutil”. Totuși, oamenii nu pot renunța cu naturalețe, fiindcă pun „prea multă pasiune în negații”. Iar dacă renunțăm, oare nu ne va chinui „regretul renunțării noastre”?¹⁴ Poate că ideea cardinală a filosofiei lui Cioran este legată de suferință, în toate formele ei, suferință regăsită până și în sfințenie, sau mai ales în sfințenie.

Această suferință existențială ar putea să confirme ipoteza conform căreia iconoclastismul lui Cioran nu este altceva decât un scut, pe care îl folosește în încercarea zadarnică de a se apăra de o suferință care, de fapt, își are originea în propria ființă. Emil Cioran transformă filosofia într-o formă profund personală de terapie, scrierile sale fiind puse în operă dintr-o „necesitate imediată”, pentru a scăpa de o stare de suferință insuportabilă. Descoperă, prin reflecție și autoanaliză, că lumea și viața sunt lipsite de determinare, dar nici nu sunt determinante, și conștientizează, cu această ocazie, că a trăit, tot timpul, în simulacre de sens. Sigur, în cazul lui Cioran, oricare ar fi sensul la care ne referim, este greu de prins în forme cu semnificații clare. Acest sens ar putea fi identificat, din anumite perspective, ca fiind un act complex de înțelegere, legat de intenții și anticipări ale unor trăiri sau acțiuni umane, întemeiate emoțional pe suferință. Mai mult, Cioran leagă această lipsă de sens a lumii de propria existență, stabilind o legătură de cauzalitate între această stare de a fi, pur individuală și în esență incomunicabilă, pe care o consideră a fi dovada incontestabilă a nonsensului lumii. Coborând în sine, ca într-un labirint interior circular și aparent fără ieșire, Cioran caută acolo un sens, dar găsește dileme, semnificative prin insolubilitatea lor, pentru nonsensul existenței omenești¹⁵. Cioran vorbește despre capacitatea de metamorfoză pe care o are durerea, ce poate transforma un om într-un sfânt sau într-un om cu rațiunea pierdută. Aceste perspective sunt înfățișate ca reprezentând o dilemă greu de depășit, ca un demers în care omul este pus în dificultate de cele două alternative. În acest sens, nimeni nu va dori să trăiască în sfințenie, cu sacrificiile pe care aceasta le implică, dar nici nu și-ar dori să moară într-o stare ce exclude luciditatea. În ultima situație, cel în cauză nu ar putea simți o înfiorare pentru propriul destin și nu ar putea să-și compare propria stare cu stările anterioare, iar în prima ipostază ar suferi pe treptele sfințeniei, în drumul către fatalitate, ca scop al vieții¹⁶. Cioran ajunge la concluzia că suferința nu poate fi depășită prin starea de concentrare interioară, fiindcă durerea te aduce tot timpul la actualitatea ta individuală. Nu poți, afirmă Cioran, să te salvezi prin gând, întrucât gândul nu face decât să-ți adâncească suferința, mergând până la esența acesteia. Gândul nu limpezește suferința, dar poate limpezi alte gânduri. În context, filosofia reprezintă expresia

¹⁴ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 54–56.

¹⁵ Constantin Aslam, *op. cit.*, pp. 332–334.

¹⁶ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 10–11.

neliniștii unor oameni impersonali, fiind prea puțin pentru a putea înțelege trăirile dramatice și finale ale vieții. Niciun gând, menționează Cioran, nu a alungat vreo durere, la fel cum nicio idee nu a înlăturat spaima morții. Ca remediu, este propus un radicalism de neoprit împotriva durerii, fiindcă suferințele nu pot fi acceptate decât în contextul în care ele sunt mai mult legate de viață decât bucuriile. Suferința percepută de Cioran este atât de adâncă, încât, aflat la capătul suferinței absolute, se întrebă dacă după el mai pot exista neliniști și dureri. Și aceasta fiindcă sunt dureri care ar trebui să oprească istoria, tot așa cum sunt oameni după care istoria ar putea să devină un nonsens¹⁷. În context, Cioran se pronunță împotriva sfințeniei, spunând că era mai bine fără sfinți. Consideră că prezența lor creează complexe de inferioritate, fiind o otravă cerească pentru imperfecțiunile noastre. Sfinții ne-au corupt, spune Cioran, prin faptul că suferințele noastre au căpătat un scop, făcându-ne, prin exemplul lor, să tindem către cer, unde duc cele mai multe dureri¹⁸. Chiar dacă Emil Cioran nu admite Divinitatea, ca o cauză finală, nu putem spune că el este un necredincios absolut.

Într-un anume sens, el este un credincios, dar metafizic, fiindcă identifică în metafizică locul natural al neliniștilor omenești. Însă, din neadmiterea Divinității, rezultă și anularea sacrificiului necondiționat al stării religioase, înlocuit în concepția lui cu sacrificiul metafizic. Astfel, în absența sacrului, faptele caracteristice omului sunt trecute printr-un sacrificiu de tip metafizic, pentru a obține o sacralitate de tip non-divin. Trăirile comune, menționate de Cioran, dar și cele neobișnuite, cum ar fi nebunia și extazul, sunt considerate trepte către această sacralitate areligioasă. Prin sacrificiul, care duce la identificarea omului cu lumea, se ajunge, paradoxal, la „omul fără lume”, respectiv la credința metafizică. Această credință metafizică transportă omul în absolut, ca un temel pentru o dorită, dar imposibilă, înțelegere de sine. Credința în cauză vine ca o tendință către imaterial a unei lumi materiale. Este experiența dată de o ardere interioară, ce transformă lumea materială într-o cenușă a sacrificiului, dătător de credință metafizică¹⁹. Pentru Cioran, problema cea mai importantă pe care o are de înfruntat ființa umană este aceea a suferinței. Și aceasta este atât de însemnată, fiindcă ființa în cauză trebuie să trăiască nemijlocit suferința. În acest sens, Noica observă că Cioran este influențat de gândirea indiană, atunci când afirmă că întreaga civilizație umană fost neinspirată, atunci când s-a întemeiat pe suferință.

Viața, afirmă Cioran, nu poate fi ocolită prin argumente sau explicații, iar definițiile legate de această existență sunt rezultatul disperării. În acest spirit, viața trebuie să fie trăită și nu explicată, întrucât găsim în această trăire realitățile cardinale ale existenței umane, respectiv iubire, ură și suferință²⁰. Cioran menționează,

¹⁷ *Ibidem*, pp. 16–17.

¹⁸ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 17.

¹⁹ Viorel Cernica, *op. cit.*, pp. 183–184.

²⁰ William Kluback, Michael Finkenthal, *Ispitele lui Cioran*, București, Editura Univers, 1999, pp. 72–72.

în context, că boala poate fi considerată triumful principiului individual, care se naște prin înfrângerea substanței anonime din noi. Pe când sănătatea, prin armonia ei, exprimă participarea noastră la anonimul și banalitatea existenței, boala marchează separarea de ceilalți și ieșirea dintr-o aparentă și iluzorie siguranță. Bolnavi, prin această trecere, prin acest salt peste fire, conștientizăm faptul că fatalitatea este parte componentă și inseparabilă a destinului nostru. Astfel, luăm la cunoștință și despre faptul că nu putem avea libertate, întrucât suntem supuși capriciilor organice și trăim anxioși, într-un climat al nesiguranțelor. Aici stă, conform lui Cioran, paradoxul existenței umane, constând în aceea că omul are capacitatea de a gândi dincolo de tot ce există și, în același timp, ființă fragilă, stă cu mâna întinsă la porțile închise ale propriului eu²¹. Având obsesii religioase, Cioran a considerat că, de la căderea din paradis, ca rezultat al cedării omului în fața ispitelor, reflex al precarității conștiinței sale morale, a început de fapt eșecul său în această lume. Răul actual al ființei umane ar fi legat de dezastrul metafizic și de cel fiziologic, care s-au produs ca urmare a acestei căderi. În context, Cioran identifică suferința drept unica șansă, prin care omul poate reveni în paradis, chiar dacă aceasta este un dar demonic, ce transformă existența într-o imensă tragedie²². Referindu-se la muzică, Cioran menționează că Mozart îl determină să regrete greșeala lui Adam, considerând că doar paradisul sau marea ar avea posibilitatea să-l îndepărteze de extazul aproape mistic al muzicii. Îl consideră pe Dumnezeu a fi disperarea care începe acolo unde se termină toate celelalte deznădejdi, motiv pentru care afirmă că nu poate vorbi despre fericire decât din auzite. Poți, în acest sens, mai menționează Cioran, să-i înțelegi pe sfinți, fiindcă toate tristețile nu fac altceva decât să-ți arunce umbre de mănăstiri peste suflet. Astfel, chiar dacă ne însoțesc un timp, sfinții nu pot merge cu noi la până la marginile suferinței, motiv pentru care, într-un moment sau altul al tristeții, ne vom trezi singuri într-un infinit de dezolare²³. În *Cartea amăgirilor*, Cioran vorbește despre nimicnicia acestei lumi, în care suferința se afirmă ca o realitate pe care nu o poți eluda, și care vine ca o compensație față de existența iluzorie a lumii. Totuși, menționează Cioran, moartea nu este o soluție, fiindcă, deși aparent ea rezolvă toate problemele, în esență îndoielile existenței rămân insolubile. Nu se poate găsi lumii nicio justificare, continuă Cioran, întrucât vremelnicia și nimicnicia acesteia sunt asociate în mod crud cu conștiința zilnică, de fiecare clipă, a sfârșitului vieții noastre. Poate că, dacă nu s-ar întâmpla așa, viața nu ar mai fi o povară, și atunci nu am mai trăi cu unicul scop de a ști că murim²⁴. Pentru omul lui Cioran, destinul începe prin mântuire sau salvarea întru Dumnezeu. Destinul este văzut ca o ipostază a ireparabilului, care sugerează, prin mersul implacabil, zădărniciile acestei vieți. Cioran diferențiază între singurătatea individuală și cea cosmică, care, fenomenologic, pot fi socotite ca

²¹ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, ed. cit., pp. 40–41.

²² Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2008, p. 142.

²³ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, ed. cit., pp. 23–24.

²⁴ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 18.

fiind situații existențiale. În acest sens, singurătatea individuală reprezintă acceptarea absurdului vieții și uitarea de sine a omului, într-un univers imanent²⁵.

Pentru Cioran, confruntarea cu nonsensul existenței, reprezintă o dominantă a gândirii sale. Această aparentă ostilitate donquijotească este trăită de Cioran la modul paroxistic, cu suferință și dincolo de suferință, mergând până la gândul sinuciderii. În context, Cioran descrie datele experiențelor interne, din perspectiva lucidității care îl preocupă și la care tinde să ajungă. Astfel, examinează posibilitățile nelimitate prin care omul se poate înșela, dar include aici și toate actele conștiinței, inclusiv o emoție considerată sacră, respectiv credința²⁶. În acest sens, referindu-se la sfinți, Cioran menționează că pentru ei corpul reprezintă o obsesie constantă, în condițiile în care pot ajunge la extazul mistic, doar prin saltul peste acest corp. Toate confesiunile sfinților dovedesc acest lucru, întrucât sunt redade etapele unei conștiințe, care luptă cu materialitatea corporală pentru a o învinge și a desprinde sufletul din aderența lui la corp. Cei în cauză, mai menționează Cioran, depășind rezistențele fizice, ating pentru un timp prea scurt marginea transcendenței, apoi se întorc la suferința prăbușirii din extaz și regăsirea unui corp uitat și, oricum, nedorit²⁷.

Având în vedere dilemele omului, Cioran afirmă că acesta este prins într-o capcană, în sensul în care oscilează între nevoia de exprimare și lipsa de conținut a cuvintelor sale. Îl invocă pe Iov, cel care a clamat absența Divinității, motiv pentru care omul, rămas singur și dezorientat, dorește să știe ce a devenit și de ce are ezitări și incertitudini²⁸. Este evident că toate acestea induc o suferință, despre care Cioran menționează că această suferință este firească în contextul absurdității și nonsensului vieții. În fața acestui absurd, lumea valorilor spirituale devine insignifiantă, iar suferința, care îl poate schimba pe om, devine, în cele din urmă, singura armă împotriva mediocrității²⁹. Totuși, neantul înțeles ca o anihilare a existenței este o iluzie primejdioasă, afirmă Mircea Florian. Neantul implică doar substituirea unei existențe cu altă existență, și nu o absență totală a existenței. Contextual, se poate spune că dacă orice negare presupune o existență neașteptată sau nedorită, negarea oricărei existențe induce voința de a nu te opri la niciuna dintre existențe³⁰. În acest sens, Cioran menționează că suferința schimbă fondul intim al ființei și, implicit, și raportul acesteia cu lumea. Câte femei echilibrate, de exemplu, nu au fost transformate în sfinte de suferință, se întrebă Cioran. Transfigurarea lor a fost determinată de suferința de fiecare clipă, în esență o durere continuă care le-a revelat lumi greu de închipuit în alte condiții.

²⁵ Viorel Cernica, *op. cit.*, pp. 191–192.

²⁶ Constantin Aslam, *op. cit.*, p. 336.

²⁷ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, ed. cit., pp. 26–27.

²⁸ William Kluback, Michael Finkenthal, *op. cit.*, pp. 77–79.

²⁹ Nicolae Turcan, *op. cit.*, p. 144.

³⁰ Mircea Florian, *Experiența, ca principiu de reconstrucție filosofică*, București, Editura 100+1 Gramar, 2002, p. 213.

În acest mod, afirmă Cioran, un om care are privilegiul blestemat de a suferi la nesfârșit, va cunoaște adevăruri și lumi inaccesibile omului de rând, ancorat în realitate și lipsit de suferință. Un sfânt, de exemplu, ajunge la acest status prin renunțarea la iluzii și prin voluptatea renunțării. Neliniștea, care urmează suferinței, îl menține pe om într-o stare ce exclude mediocritatea. În consecință, dacă individul poate fi schimbat de suferință, la scară mare și sufletul unui popor poate fi transformat cu ajutorul neliniștii și durerii. Acest fapt ar duce la o metamorfoză a unui popor indolent și sceptic, într-unul asociat valorilor progresului³¹. Absolutul nu există decât în marea renunțare, menționa Cioran, afirmând totodată că, spre deosebire de oamenii din vechime, noi nu suntem capabili să ne pregătim de moarte. Cu anticii, de exemplu, a apărut în lume disprețul pentru moarte, dar un dispreț oarecare, ci unul sprijinit pe cunoașterea de sine. Ei au reușit să creeze din inevitabilul morții o adevărată artă de a muri, artă dezvoltată de omul medieval, care a făcut din lepădarea de lume o temă constantă de meditație³². În context, Cioran afirmă că predestinarea este un vid de umanitate, o mizerie lăuntrică și exterioară, care duce individul într-o stare de neîntemeiere absolută. Conștient de existența acestei predestinări, omul oscilează între entuziasmul șanseii de a fi, a pierderii de sine și resemnarea asumării destinului, care nu mai poate fi schimbat. Ca să iasă din această dilemă, afirmă Cioran amintindu-l pe Pascal, omul face apel la credința obișnuită, nu cea metafizică, adică la o certitudine, care nu este neapărat adevărul³³. În acest sens, Cioran menționa că marile convertiri au la bază o revelație a deșertăciunii vieții. Comparând filosofia cu sfințenia, Cioran afirma că toată filosofia este fără răspuns, pe când sfințenia reprezintă, pe lângă ea, o știință exactă. Și aceasta pentru că sfințenia dă răspunsuri certe și pozitive, la întrebări pe care filosofia nu a avut curajul să le abordeze încă. Sfințenia a devenit astfel, fiindcă scopul ei suprem, spune Cioran, este Dumnezeu, iar metoda prin care ajunge acolo este suferința. Prin comparație cu sfinții, filosofii au sângele rece, iar întrebările filosofiei nu trec de nesiguranțele noastre, curajul suprem al unui filosof fiind scepticismul. Totuși, prin scepticism și mistică, un filosof se salvează de la mediocritate. Și aceasta fiindcă scepticismul reprezintă o cunoaștere fără speranță, iar mistica o eludare a cunoașterii³⁴. Referindu-se la sfârșitul inexorabil, Cioran menționează că religia îndulcește absolutul morții, iar *a crede* semnifică faptul de a muri cu aparențele vieții. În acest sens, afirmă că nu a avut posibilitatea să ia asupra sa suferințele altora, și le-a luat atunci doar îndoielile. A ales astfel, fiindcă, în primul caz sfârșești crucificat, iar în al doilea caz drumul calvarului este nesfârșit.

Cioran mărturisește că nu se teme de suferințe, ci de resemnarea care le urmează. Afirmă că omul este un naufragiat la Absolutului, întrucât atunci când a

³¹ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 23–24.

³² Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, ed. cit., pp. 33–34.

³³ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 194.

³⁴ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, ed. cit., pp. 49–50.

părăsit paradisul ființei, a conștientizat faptul că suferința nu este altceva decât conștiința Absolutului înstrăinat³⁵. În context, Cioran menționează că prin negația sfinților se ajunge la o prăbușire morală. Însă prin conviețuirea cu ei, omul conștientizează că totul este interzis. Cu cât te apropii de acești sfinți, cu atât conștientizezi că, în sfințenie, totul este altfel sau totul este neîngăduit. Totuși, se întreabă Cioran, care este rațiunea ultimă a suferinței dată de asceză?³⁶ Având de ales între nonsens și sensuri maxime, Cioran vede suferința ca pe o extremă a experiențelor umane. Însoțită de exces, suferința capătă, de fiecare dată, conotații extreme, fiindcă atunci când nu o neagă, o afirmă ca pe o forță irezistibilă a lumii. Amintind de celebra afirmație a lui Dostoievski despre frumusețe, Cioran spune că omenirea poate renunța la frumusețe, dar la suferință, niciodată³⁷. Din această cauză, cărțile lui reprezintă strigătul de deznădejde al unui inadapdat, un adept al unui nihilism insurgent, dar fără un scop evident³⁸. Revenind la ipoteza formulată la începutul cercetării de față, putem afirma că aceasta se confirmă, întrucât Cioran este un iconoclast incurabil, un rebel fără cauză, care și-a găsit în distrugerea valorilor sacre, sau considerate de alții a fi așa, o pavază împotriva suferinței.

³⁵ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, ed. cit., pp. 196–204.

³⁶ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, pp. 84–85.

³⁷ Nicolae Turcan, *op. cit.*, p. 148.

³⁸ Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, ed. cit., p. 102.