Ministerul Educaţiei, Cercetării, Tineretului şi Sportului
Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj Napoca
Facultatea de Studii Europene

**Anca Cristina MUSTEA**

# TEZA DE DOCTORAT

# O abordare transdisciplinară a nevoii de sacru în societatea contemporană

**Componența comisiei de doctorat**
Numită prin ordinul Rectorului Universității „Babeş-Bolyai”
Nr. 13590 din 18.08.2010

| | |
|---|---|
| Preşedinte: | prof. univ. dr. **Ladislau GYEMANT**, Decan, Facultatea de Studii Europene, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj Napoca |
| Conducător ştiinţific: | acad. prof. univ. dr. **Basarab NICOLESCU**, Facultatea de Studii Europene, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj Napoca |
| Referenţi: | prof. univ. dr. **Simona MODREANU**, Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi |
| | pr. prof. univ. dr. **Ioan CHIRILĂ**, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj Napoca |
| | conf. univ. dr. **Pompiliu CRĂCIUNESCU**, Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie, Universitatea de Vest din Timişoara |

- 2010 -

*„[...] un fenomen religios nu se va dezvălui ca atare decât considerat în propria sa modalitate, adică studiat la scară religioasă. A voi să delimitezi acest fenomen prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, artă etc. [...] înseamnă a-l trăda; înseamnă a lăsa să scape tocmai ceea ce este unic şi ireductibil în el, anume caracterul său sacru.*" (Mircea Eliade)

## MULȚUMIRI

Demersul realizării acestei teze a fost unul lung, sinuos, cu multe provocări şi bucurii, dar în acelaşi timp şi cu multe piedici şi dificultăți. În primul rând, cu toată necesitatea internă de a cunoaşte cât mai multe domenii, de a avea o imagine cât mai largă şi de a transgresa orice granițe, a fost nevoie de un efort permanent, atentă automonitorizare şi luptă cu schemele de gândire tradiționale despre cercetare, adânc înrădăcinate, a căror depăşire a fost posibilă datorită unor îndelungi frământări sau unor discuții inspirate. Pe de altă parte, depăşirea unei perspective disciplinare şi înțelegerea temei abordate din punct de vedere transdisciplinar a necesitat mult timp (care de multe ori a interferat cu numeroasele atribuții profesionale), transformarea interioară fiind foarte greu, dacă nu imposibil de grăbit sau încadrat în anumite termene.

Bucuria ajungerii la liman, dezvoltarea personală acumulată pe parcurs şi recompensa lucrului finit se datorează ajutorului şi colaborării celor cărora simt nevoia să le mulțumesc în continuare.

În primul rând doresc să-i mulțumesc profesorului coordonator, domnul academician prof. univ. dr. Basarab Nicolescu, care mi-a acceptat teza şi mi-a condus paşii cu multă răbdare, indulgență, deschidere şi, în acelaşi timp, rigurozitate, competență şi profesionalism. Îi mulțumesc pentru sprijinul pe care l-am simțit în permanență, încurajările pe care mi le-a oferit pe tot parcursul studiilor doctorale şi, mai ales, pentru noua perspectivă pe care mi-a oferit-o asupra lumii, omului şi cunoaşterii: transdisciplinaritatea.

De asemenea, țin să mulțumesc preşedintelui comisiei, domnul decan prof. univ. dr. Ladislau Gyemant, precum şi referenților oficiali: prof. univ. dr. Simona Modreanu, conf. univ. dr. Pompiliu Crăciunescu, pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă, care au avut disponibilitatea să citească teza în perioada de vacanță şi să îmi ofere sugestii foarte utile pentru îmbunătățirea tezei. Părintelui prof. univ. dr. Ioan Chirilă țin să îi mulțumesc în mod deosebit pentru observațiile făcute şi sugestiile oferite cu ocazia tuturor examenelor şi manifestărilor ştiințifice la care am avut ocazia să ne întâlnim şi care mi-au fost extrem de folositoare pentru a ajunge la forma actuală a tezei.

Domnului prof. univ. dr. ing. Vistrian Măties îi sunt recunoscătoare pentru sugestiile şi încurajările pe care le-a avut pentru mine de fiecare dată când a făcut parte

din comisia unui examen sau în faza de finalizare a tezei. Domnului prof. univ. dr. Adrian Opre îi mulţumesc atât pentru anii de facultate şi masterat, când mi-a fost profesor şi o influenţă care m-a modelat ca şi cercetător, dar şi pentru colaborarea pe care am avut-o ulterior, susţinerea şi sugestiile oferite de dânsul pentru realizarea tezei sau a diferitelor studii.

Mulţumesc conducerii Universităţii „Babeş-Bolyai", în special domnului Rector prof. univ. dr. Andrei Marga, precum şi conducerii Facultăţii de Studii Europene din cadrul acestei universităţi pentru posibilitatea de a realiza şi susţine o teză de doctorat transdisciplinară. Aduc alese mulţumiri conducerii Universităţii de Vest „Vasile Goldiş" din Arad, unde lucrez, şi care mi-a permis să îmi dedic o parte din timp redactării tezei. De asemenea, mulţumesc conducerii Facultăţii de Psihologie, Ştiinţe ale Educaţiei şi Asistenţă Socială, precum şi colegelor mele pentru susţinere, timpul acordat pentru redactarea tezei şi degajarea de anumite atribuţii adminstative, care mi-au permis să mă concentrez asupra studiilor.

Doamnei dr. Magda Stavinschi, preşedinta ADSTR, îi mulţumesc pentru colaborarea transdisciplinară, care a dus în septembrie 2009 la organizarea atelierului de lucru transdisciplinar „Nevoia de sacru în societatea românească contemporană" de la Arad. De asemenea, îi mulţumesc pentru organizarea workshop-ului „Interacţiunea între ştiinţă, spiritualitate, artă şi societate – aspecte transdisciplinare" de la Cluj-Napoca, la care am avut ocazia să particip.

Domnului dr. Horia Bădescu şi domnului cercetător dr. Ionuţ Isac le mulţumesc pentru inspiratele şi minunatele discuţii, sugestii şi prezentări, pe care le-am avut cu dânşii în cadrul cursurilor şi examenelor din perioada desfăşurării studiilor doctorale. În mod special doresc să le mulţumesc, însă, pentru participarea la atelierul de lucru transdisciplinar „Nevoia de sacru în societatea românească contemporană", pe care l-am organizat în 19-20 septembrie 2009 la Arad, în cadrul conferinţei internaţionale „Psihologul în comunitate".

Le mulţumesc colegilor mei doctoranzi pentru neprețuitele discuţii şi interacţiuni prin care am încercat împreună să înţelegem ce este transdisciplinaritatea şi cum putem aplica ceea ce învăţăm. În mod special le mulţumesc colegilor Mihaela Grigorean şi Petrişor Militaru pentru colaborare, schimbul de idei şi susţinerea din momentele grele – am ajuns unde suntem pentru că am înaintat împreună.

Doamnelor Mirela Mureşan şi Janina Flueraş, alături de colegii dânselor de la Colegiul Național „Moise Nicoară" din Arad, le mulțumesc pentru posibilitatea de a cunoaşte experimentul transdisciplinar pe care l-au desfăşurat, pentru discuțiile şi schimburile de idei avute, dar şi pentru minunata carte în care şi-au relatat acest experiment – Mirela Mureşan (coord.), *Transdisciplinaritatea: de la un experiment spre un model didactic*, Editura Junimea, Iaşi, 2010.

Le sunt recunoscătoare tuturor celor care au participat la studiile realizate şi prezentate în cadrul acestei teze, dar şi celor care au participat la studiile pilot care au pregătit demersul cercetării. Îi mulțumesc prietenei, colegei şi colaboratoarei mele dragi asist. univ. dr. Oana Negru de la Facultatea de Psihologie şi Ştiințe ale Educației din cadrul Universității „Babeş-Bolyai" pentru fructuoasa şi plăcuta colaborare pe care o avem, pentru susținerea şi încurajarea pe care mi le-a oferit întotdeauna.

În final, mulțumirile mele se îndreaptă spre cei mai apropiați, care au dat dovadă de cea mai multă răbdare şi sprijin şi cărora le sunt cu atât mai recunoscătoare: familiei (mamei mele şi fratelui meu) şi prietenilor. Pentru toți am un gând bun şi deosebită recunoştință.

**CUPRINS**

pag.

MULȚUMIRI..... 3

CUPRINS..... 6

INTRODUCERE..... 10

1. TRANSDISCIPLINARITATEA ŞI METODOLOGIA TRANSDISCIPLINARĂ..... 21

1.1 Apariția transdisciplinarității..... 21

1.1.1 Contextul apariției transdisciplinarității..... 21

1.1.2 Primele încercări de definire a transdisciplinarității..... 29

1.1.3 Disciplinaritate, pluridisciplinaritate, interdisciplinaritate şi transdisciplinaritate..... 29

1.1.4 Nivelurile abordării transdisciplinare..... 32

1.2 Metodologia transdisciplinară..... 32

1.2.1 Axioma ontologică..... 33

1.2.2 Axioma logică..... 36

1.2.3 Axioma epistemologică..... 39

1.3 Modelul transdisciplinar al Realității..... 41

1.4 Atitudinea transdisciplinară..... 46

1.5 Concluzii..... 47

2. SACRUL..... 49

2.1 Definirea şi abordările sacrului..... 49

2.1.1 Definirea sacrului..... 49

2.1.2 Abordările sacrului..... 50

2.1.2.1 Abordările sociologice şi etnologice..... 51

2.1.2.2 Abordarea fenomenologică..... 53

2.1.2.3 Abordarea hermeneutică..... 55
2.2 Caracteristicile sacrului..... 58
2.3 Concluzii..... 65
2.4 Contribuţii personale..... 68

3. OMUL RELIGIOS AL SOCIETĂŢILOR ARHAICE ŞI TRADIŢIONALE..... 69
3.1 Nevoia de sacru a omului religios..... 69
3.2 Căutarea spaţiului sacru..... 72
3.3 Căutarea timpului sacru..... 75
3.4 Activităţile semnificative – repetarea gesturilor exemplare..... 76
3.5 Concluzii..... 78
3.6 Contribuţii personale..... 80

4. OMUL MODERN/ CONTEMPORAN ÎN FAŢA ISTORIEI ŞI A SECULARIZĂRII..... 81
4.1 Teroarea istoriei..... 82
4.2 Raţionalitatea, negarea conţinuturilor simbolice şi scindarea personalităţii omului modern..... 86
4.3 *Homo economicus* şi pericolul pierderii dimensiunii spirituale..... 91
4.4 Omul areligios şi experienţa sacrului – camuflarea sacrului..... 93
4.5 Concluzii..... 97
4.6 Contribuţii personale..... 98

5. ABORDAREA PSIHOLOGICĂ A FENOMENULUI RELIGIOS..... 99
5.1 Abordările psihologice ale fenomenului religios..... 99
5.1.1 Evoluţia interesului psihologiei pentru studierea fenomenului religios..... 99
5.1.1.1 Interesul fondatorilor..... 99
5.1.1.2 Declinul interesului pentru psihologia religiei..... 100
5.1.1.3 Revitalizarea domeniului psihologiei religiei. Tendinţe integrative..... 104
5.2 Religiozitate vs. spiritualitate..... 106
5.3 Motivaţia religioasă 109
5.4 Studiul psihologic al fenomenului religios – perspective fragmentare. Limitele abordărilor psihologice şi direcţii de studiu..... 113

6. SACRUL ŞI MODELUL TRANSDISCIPLINAR AL REALITĂŢII..... 115
6.1 Sacrul şi zona de non-rezistenţă a modelului transdisciplinar al Realităţii..... 115
6.1.1 Afirmarea sacrului în sânul ştiinţei..... 115
6.1.2 Sacrul văzut prin prisma transdisciplinarităţii..... 116
6.1.3 Tăcerea minţii obişnuite..... 120
6.2 Elemente ale modelului transdisciplinar al Realităţii în Tradiţia creştină ortodoxă..... 122
6.2.1 Apofatism şi catafatism în cunoaşterea sacrului şi a lui Dumnezeu..... 122
6.2.2 Transparenţa lui Dumnezeu la părintele Dumitru Stăniloae..... 128
6.2.3 Purificarea – condiţie a cunoaşterii apofatice..... 130
6.3 Cunoaşterea sacrului din punct de vedere transdisciplinar..... 132
6.3.1 Simbolismul în cunoaşterea sacrului şi limitele gândirii binare..... 132
6.4 Concluzii..... 134
6.5 Contribuţii personale..... 135

7. NECESITATEA UNEI ABORDĂRI TRANSDISCIPLINARE ÎN STUDIUL SACRULUI..... 136
7.1 Sacrul opus profanului şi limitele unei abordări disciplinare..... 136
7.2 Necesitatea studierii transdisciplinare a sacrului şi a motivaţiei religioase.... 139
7.2.1 Sacrul ca parte a Realităţii transdisciplinare..... 139
7.2.2 Coerenţa şi rolul Terţului ascuns ca mediator între Subiect şi Obiect..... 140
7.2.3 Criza de sens a omului modern şi excluderea terţului..... 141
7.2.4 Transdisciplinaritatea ca mediator în dialogul dintre ştiinţă, artă şi Tradiţie..... 144
7.2.5 Experienţa misterului..... 145
7.2.6 Concilierea între *homo economicus* şi *homo religiosus*..... 146
7.3 Concluzii şi contribuţii personale..... 148

8. REZULTATE EMPIRICE ÎN SPRIJINUL UNEI ABORDĂRI TRANSDISCIPLINARE A NEVOII DE SACRU..... 150
8.1 Definirea spiritualităţii în cazul unui grup de tineri..... 152
8.1.1 Obiectivele cercetării..... 152

8.1.2 Participanţii..... 152
8.1.3 Procedura..... 152
8.1.4 Rezultatele studiului..... 153
8.2 Sensul omului şi regăsirea dimensiunii spirituale..... 156
8.2.1 Obiectivele cercetării..... 156
8.2.2 Participanţii..... 157
8.2.3 Procedura..... 157
8.2.4 Rezultatele studiului..... 158
8.3 Concluzii..... 162
8.4 Contribuţii personale..... 165

9. CONCLUZII GENERALE..... 166
9.1 Concluzii..... 166
9.2 Direcţii de studiu..... 172

Rezumat – în limba română..... 176
Rezumat – în limba engleză..... 177
Rezumat – în limba franceză..... 179

Bibliografie principală..... 181
Bibliografie secundară..... 182
Bibliografie generală..... 187
Publicaţii şi conferinţe personale..... 188

Anexe..... 190

# Introducere

Itinerariul cunoaşterii prezentat în această lucrare a început cu o primă lectură a cărţii lui Mircea Eliade „Sacrul şi profanul”[1], care a ridicat numeroase întrebări legate de motivaţia religioasă a omului contemporan. Intriganta imagine a sacrului camuflat în profan a dus la repetata apariţie a întrebării: „Se poate ca omul areligios contemporan, care trăieşte într-o societate secularizată, să mai aibă nevoie de sacru fără să îşi dea seama de acest lucru?” Imediat, o altă întrebare fundamentată pe o perspectivă psihologică, şi-a făcut apariţia: „Poate psihologia să surprindă această motivaţie?”.

Incursiunea în literatura psihologică a scos la iveală atât dificultăţi, cât şi oportunităţi de a răspunde acestor întrebări. Parcursul sinuos al psihologiei religiei evidenţiază un interes al părinţilor fondatori ai psihologiei pentru fenomenul religios şi pentru integralitatea persoanei umane. Dorinţa psihologiei de a se evidenţia ca ştiinţă, însă, a dus la diminuarea acestui interes timp de mai multe decenii, între anii 1930 şi 1960. Dar, începând cu deceniul al şaptelea al secolului trecut, se constată în psihologie un interes crescut pentru fenomenul religios şi spiritual manifestat prin creşterea numărului de cercetări şi publicaţii în domeniu.

Creşterea interesului psihologilor pentru fenomenul religios şi spiritualitate reprezintă un atu în încercarea de a răspunde la întrebările anterior menţionate. Din păcate, cercetătorul interesat de studierea motivaţiei religioase se va confrunta inevitabil cu o serie de dificultăţi. De exemplu, numeroase studii ridică semne de întrebare asupra teoriei şi instrumentului construit de Allport şi Ross pentru a evalua orientarea religioasă intrinsecă şi extrinsecă. Cu toate acestea scala respectivă (Religious Orientation Scale) continuă să fie folosită şi apărată de către numeroşi cercetători. Nici o propunere de modificare a teoriei sau de dezvoltare a unei noi scale nu a fost încă realizată, cercetările şi teoria mergând parcă în paralel, desprinse de orice finalitate reciprocă – exemplu emblematic de ştiinţă făcută de dragul ştiinţei.

Urmând în aceeaşi notă, deşi de-a lungul timpului s-au propus numeroase teorii şi modele ale motivaţiei umane, prea puţin s-a făcut legătura între motivaţie şi aspectul religios al vieţii umane. Cercetarea este de cele mai multe ori desprinsă de contexul natural de viaţă sau focalizată pe reducerea la o situaţie simplificată, care poate fi

[1] Mircea Eliade, 2007.

reprodusă în laborator sau investigată prin studiul relației dintre un număr redus de variabile.

Focalizarea pe formalizarea matematică în scopul identificării unor „legi generale" face de multe ori ca studiul fenomenului religios din perspectivă psihologică să se concentreze asupra aspectelor comune, generale şi să piardă mult din singularitatea acestui fenomen. Şi ce poate fi mai personal pentru om decât aspectul religios al vieții sale, respectiv dimensiunea sa spirituală? Atitudinea distantă şi obiectivă a cercetătorului din domeniul psihologiei religiei contribuie, desigur, la pierderea aspectelor legate de singularitatea fenomenului religios şi uneori poate duce la realizarea unor studii sterile, fără relevanță pentru viața omului şi găsirea răspunsurilor la întrebările esențiale pe care şi le pune acesta – pur şi simplu ştiință de dragul ştiinței sau al publicațiilor. Bineînțeles, surprinderea aspectelor generale are importanța sa, dar mai ales în studiul fenomenului religios, extrem de complex şi personal (în special în religiile monoteiste unde extrem de importantă este relația personală dintre om şi divinitate) este esențial să surprindem aspectele particulare, singulare.

Pe de altă parte, se constată în psihologie, ca şi în toate domeniile ştiinței, o adevărată explozie disciplinară, numeroase noi ramuri ale psihologiei, şi chiar ale psihologiei religiei, în particular, făcându-şi apariția. Cunoaşterea devine, astfel, din ce în ce mai fragmentată, îngreunând de multe ori comunicarea între specialiştii cu formări diferite şi, cu atât mai mult, posibilitatea obținerii unei imagini de ansamblu asupra fenomenului.

Necesitatea depăşirii acestui moment a fost conştientizată de cercetătorii din psihologia religiei, Robert Emmons şi Ray Paloutzian propunând o abordare multinivelară pentru a putea studia complexitatea fenomenelor de natură religioasă şi spirituală. Din păcate, nu s-a trecut încă la o explicare exhaustivă a unui astfel de model multinivelar al studierii fenomenului religios, model care ar fi extrem de util în unificarea cunoaşterii din domeniul psihologiei religiei.

De asemenea, perspectiva ştiințifică, în cea mai mare parte, studiază sacrul şi fenomenul religios mai degrabă ca o construcție socială, decât ca o realitate imanentă. Constatăm acest mod de abordare de la studiile antropologice asupra *manei* şi totemului, până la studiile neurobiologice actuale pe bază de imagistică mentală unde se consideră că „În mod corespunzător, Dumnezeu nu poate exista în calitate de concept sau ca realitate în altă parte decât în minte. În acest sens, atât experiențele spirituale, cât şi cele

de natură materială banală sunt făcute reale pentru minte exact în acelaşi fel – prin puterile de procesare ale creierului şi prin funcţiile cognitive ale minţii. Indiferent care ar fi natura ultimă a experienţei spirituale – dacă este în fapt o percepţie a unei realităţi spirituale sau doar o interpretare a purelor funcţii neurologice – tot ceea ce este semnificativ în spiritualitatea umană se întâmplă în minte."[2].

În acest context, soluţia salvatoare vine din partea transdisciplinarităţii, care propune o nouă metodologie a cunoaşterii, care să ţină cont de existenţa mai multor niveluri de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului şi de complexitatea fenomenelor (în sensul interconectivităţii), bazându-se pe logica terţului inclus. Modelul transdisciplinar al Realităţii ţine cont atât de existenţa sacrului imanent în lume, fie că acest lucru este conştientizat sau nu, cât şi de importanţa considerării relaţiei Subiect – Obiect în cunoaşterea ştiinţifică, care reintroduce verticalitatea subiectului şi, mai ales a dinamismului Subiect – Obiect – Terţ Ascuns, surprinzând, de fapt, permanenta oscilaţie a subiectului, în particular a omului, între (1) *realitatea pe care încearcă să o cunoască*, (2) *sine* şi (3) *ceea ce este veşnic ascuns, voalat.*

Transdisciplinaritatea, ca mod de abordare a cunoaşterii, vine, cu o metodologie complementară celei specifice ştiinţei moderne, să completeze cunoaşterea disciplinară, pluridisciplinară şi interdisciplinară. Cunoaşterea transdisciplinară, nu respinge cunoaşterea disciplinară – dimpotrivă, se bazează pe aceasta –, dar încearcă să meargă dincolo de abordările menţionate pentru (aplicat la cercetarea de faţă):

(1) a stabili punţi de legătură între diferitele discipline care studiază fenomenul religios şi nevoia de sacru;

(2) a stabili punţi de legătură şi a media dialogul dintre diferitele forme de cunoaştere preocupate de sacru, de aspectul religios, şi anume: cunoaşterea ştiinţifică (disciplinară, pluridisciplinară, interdisciplinară), cunoaşterea prin Tradiţie şi cunoaşterea prin artă;

(3) studierea dinamicii relaţiei dintre Subiectul cunoscător şi Obiectul cunoaşterii, relaţie mediată de un al treilea termen, care este Terţul Ascuns, un fel de păzitor al identităţii Obiectului şi Subiectului, care le permite acestora comunicarea, chiar „unitatea în diversitate", fără a permite, însă, contopirea lor, cum s-a întâmplat în diferitele abordări ale cunoaşterii de care omenirea a avut parte până în prezent.

[2] Andrew Newberg, Eugene D'Aquili şi Vince Rause, 2008, pp. 57-58

Găsim în transdisciplinaritate o nouă abordare a cunoaşterii, care permite un nou salt în studiul sacrului: permite studierea sacrului prin investigarea dinamicii relaţiei în triada Subiect – Obiect – Terţul Ascuns. Spunem că este vorba de un nou salt deoarece până în prezent au existat abordări ale sacrului care s-au centrat doar un singur aspect al ternarului menţionat, în timp ce transdisciplinaritatea este interesată de relaţia dinamică dintre Subiect, Obiect şi Terţul Ascuns.

În acest context, în lucrarea de faţă, încercăm să investigăm intersul pentru dimesiunea spirituală în cazul omului modern, religios sau areligios. Căutarea se face dintr-o perspectivă transdisciplinară, necesară pentru a depăşi limitele impuse de cercetarea disciplinară şi a ajunge la ceea ce este dincolo de orice disciplină, după cum spune Basarab Nicolescu, adică la Subiect.

Poziţionându-ne într-o perspectivă transdisciplinară, trebuie să menţionăm, de la început că „obiectivitatea ştiinţifică" (obiectivitatea ştiinţei clasice, caracterizată prin detaşare şi abordare impersonală din partea cercetătorului a obiectului studiat) nu este un deziderat al acestei lucrări. Urmărim mai degrabă atingerea unei „*obiectivităţi subiective*" şi a unei „*subiectivităţi obiective*", având drept ghid şi piedică de la deviere pe tot parcursul, *permanenta interogaţie*, permanenta verificare a înţelegerii, adică a unirii cunoaşterii exterioare cu trăirea interioară. În acest context, menţionăm, desigur, o serie de aspecte care au influenţat alegerea temei şi parcursul întregii cercetări.

Astfel, este important de precizat de la început că subiectul lucrării şi cercetarea sunt abordate din perspectiva unui cercetător, psiholog, care în încercarea sa de a înţelege motivaţia religioasă şi de a depăşi fragmentarea şi limitele impuse de disciplinaritate a găsit în transdisciplinaritate resursele necesare pentru a studia „nevoia de sacru a omului contemporan".

Am preferat sintagma „nevoia de sacru" celei de „motivaţie religioasă", pe de o parte pentru că fundamentele lucrării, după cum am precizat anterior, au fost puse de lectura cărţii lui Eliade „Sacrul şi profanul" şi pe viziunea acestuia că sacrul este un element constitutiv al conştiinţei fiinţei umane. Pe de altă parte, am folosit termenul de „sacru" ca având o mai largă referire decât cel de „religios", în acord cu tendiţa actuală constatată chiar în psihologia religiei de a face referire nu doar la religios şi religiozitate, ci şi la spiritualitate (în sensul de căutare individuală, neinstituţionalizată). Nevoia de sacru, de transcendenţă, le cuprinde pe amândouă depăşindu-le şi având susţinere în modelul transdisciplinar al Realităţii.

Realizarea acestei cercetări nu a fost lipsită de dificultăţi şi provocări. Astfel, a trebuit să depăşim rezistenţele legate de o abordare disciplinară, bazată pe principiile ştiinţei moderne, care urmăresc identificarea unor legi generale pe bază de experimentare şi formalizare matematică. Încercarea a fost una dificilă, un drum iniţiatic de schimbare a unei mentalităţi cu tendinţe scientiste, cu sinuozităţi, urcuşuri şi coborâşuri. Sperăm ca rezultatul final să reprezinte ajungerea cu bine la un nou liman, unde va începe un alt drum, uneori poate mai dificil şi cu siguranţă lung spre „*homo sui transcedentalis*".

Experienţa avută în primii ani de copilărie, într-un mediu în care putem recunoaşte societatea tradiţională (rurală) despre care vorbeşte Eliade şi unde încă mai persistau gesturile zilnice cu semnificaţie religiosă, a constituit o influenţă semnificativă, care a fost decisivă în alegerea lui Mircea Eliade ca punct de reper pe întreg parcursul lucrării (alături de admiraţia faţă de persoana şi opera acestui remarcabil istoric al religiilor). Întrebările care au stat la baza realizării acestei lucrări, de asemenea, îşi au rădăcinile în perioada respectivă, când „totul era bun pentru că venea de la Dumnezeu" şi „Dumnezeu alduitul" avea grijă de toate. Experienţa avută în mediul creştin ortodox, a dus şi la alegerea Tradiţiei ortodoxe pentru a căuta elemente comune transdisciplinarităţii şi Tradiţiei creştine, fiind contextul în care cunoaşterea exterioară se întâlneşte cu trăirea interioară în cunoaşterea sacrului.

O serie de întrebări au stat la baza realizării acestei lucrări: Ce este sacrul? Cum a fost studiat sacrul până în prezent? Ce aduce nou transdisciplinaritatea în abordarea sacrului? Cine are nevoie de sacru? Cine este omul religios? Mai are nevoie omul contemporan de sacru? Cum abordează psihologia nevoia de sacru? Cum este văzută motivaţia religioasă şi spirituală? De ce ar trebui studiată nevoia de sacru din punct de vedere transdisciplinar? Ce exemple se pot aduce în sprijinul acestor afirmaţii? Care pot să fie beneficiile unei bordări complementare a sacrului: din perspectivă disciplinară, puri- şi interdisciplinară, respectiv transdisciplinară? Ce modificări poate aduce acest lucru în abordarea şi metodologia folosită de psihologia religiei?

Pornind de la aceste întrebări am stabilit ca *obiectiv general*: conturarea unei perspective transdisciplinare asupra sacrului şi a nevoii de sacru a omului contemporan, în comparaţie cu alte abordări ale acestor teme.

De aici decurg *obiectivele specifice* care se doresc a fi atinse în realizarea tezei şi care sunt:

1. descrierea şi evaluarea critică a abordărilor anterioare ale sacrului şi analizarea lor din perspectivă transdisciplinară;
2. analizarea omului religios şi a omului contemporan (religios şi areligios) din perspectivă transdisciplinară;
3. identificarea şi analizarea încercărilor din psihologia religiei de a surprinde motivaţia religioasă, evidenţierea aspectelor pozitive, dar şi a limitelor acesteia din perspectivă transdisciplinară;
4. conturarea unei perspective transdisciplinare asupra sacrului;
5. prezentarea motivelor pentru care abordarea transdisciplinară, care vine în completarea unei abordări disciplinare, este cea mai adecvată pentru studierea nevoii de sacru;
6. sprijinirea ideii de complementaritate dintre abordările disciplinare, pluridisciplinare, interdisciplinare şi transdisciplinare în studiul nevoii de sacru printr-o serie de studii.

Întreaga lucrare este structurată în jurul ternarului trans-ontologic *Sacru – Profan – Hierofanie*, care reprezintă o contextualizare a ternarului transdisciplinar *Subiect – Obiect – Terţ Ascuns* la problematica investigată. Firul roşu care străbate întreaga teză este ideea că *sacrul* şi *profanul* sunt două lumi distincte, două condiţii pe care omul religios şi le asumă pe parcursul existenţei sale, cum spune Mircea Eliade, iar accesul omului la sacru este posibil doar prin *hierofanie*, adică manifestarea sacrului în profan.

Hierofania poate să reprezinte o manifestare spontană a sacrului în profan, ceea ce am putea numi „o revelaţie" sau hierofania poate fi invocată/ provocată de către omul religios, prin citirea miturilor, ritualuri, repetarea gesturilor exemplare ale divinităţii sau eroilor civilizatori, respectiv prin simboluri, cu scopul de a intra în legătură cu sacrul. Sacrul nu poate fi cunoscut niciodată direct, ci doar prin intermediul hierofaniei, indiferent care este forma acesteia, adică prin manifestarea sa în ceva care aparţine profanului. Hierofania este în acelaşi timp sacru şi profan, poartă de acces către sacru.

Prin urmare, am putea spune că studiul sacrului, se constituie, până la urmă, în studiul hierofaniei. Acesta este motivul pentru care, am considerat că ternarele principale care străbat teza de la un capăt la altul sunt:

**Obiect – Subiect – Terț Ascuns**

**Sacru – Profan - Hierofanie**

Alte ternare, care se regăsesc în teză şi reprezintă contextualizări ale aceluiaşi ternar Obiect – Subiect – Terț Ascuns sunt:

- Obiectivitate – Subiectivitate – Complexitate
- Cunoaştere – Înțelegere – Ființă
- Materialitate – Spiritualitate – Non-dualitate.

Conținutul capitolelor tezei este descris în continuare.

*Capitolul 1 – TRANSDISCIPLINARITATEA ŞI METODOLOGIA TRANSDISCIPLINARĂ.* Acest capitol începe cu descrierea contextului în care apare transdisciplinaritatea şi provocările care au dus la necesitatea unei noi abordări a cunoaşterii: scientismul, limitele raționalității clasice în fața rezultatelor mecanicii cuantice, apariția logicilor multivalente şi a logicii terțului inclus. Primele definiții ale transdisciplinarității şi relația de complementaritate dintre disciplinaritate, pluridisciplinaritate, interdisciplinaritate şi transdisciplinaritate sunt, de asemenea, prezentate. Această amplă introducere a metodologiei transdisciplinare şi a modelului transdisciplinar al Realității are rolul de a evidenția evoluția naturală a cunoaşterii spre un nou salt, reprezentat de abordarea transdisciplinară, precum şi evidențierea motivelor pentru care abordarea transdisciplinară poate fi considerată o necesitate pentru cunoaştere (pusă în slujba omului) şi pentru o ştiință realizată cu conştiință.

Metodologia transdisciplinară şi cele trei axiome ale sale sunt descrise în a doua parte a capitolului: axioma ontologică, axioma logică şi axioma epistemologică. Descrierea metodologiei transdisciplinare este continuată de descrierea modelului transdisciplinar al Realității, care constituie prisma prin care este citit fenomenul religios în lucrarea de față. Atitudinea transdisciplinară şi necesitatea dialogului dintre ştiință, Tradiție şi artă sunt discutate în finalul acestui capitol.

*Capitolul 2 – SACRUL.* În cel de-al doilea capitol este definit sacrul şi sunt analizate abodările anterioare ale sacrului din perspectivă transdisciplinară: abordările sociologice, etnologice şi antropologice, abordarea fenomenologică şi abordarea hermeneutică. Ideea evoluției studiului sacrului în treptele ternarului Obiectivitate – Subiectivitate – Complexitate este elementul central al acestui capitol. De asemenea, sunt identificate şi descrise caracteristicile sacrului care pot fi desprinse din abordările menționate.

*Capitolul 3 – OMUL RELIGIOS AL SOCIETĂȚILOR ARHAICE ŞI TRADIȚIONALE* – descrie omul religios văzut de Mircea Eliade: *homo religiosus*, pentru care sacrul este un element din structura conştiinței sale. Omul religios caută să fie în permanență în legătură cu sacrul, iar căutarea sa se desfăşoară în spațiu, în timp şi prin activitățile zilnice în care caută să imite gesturile zeilor sau ale eroilor civilizatori. Accesul omului religios la sacru se realizează prin hierofanie, care, aşa cum am menționat anterior, este spontană sau este provocată/ invocată. Omul religios al lui Eliade este un om total în măsura în care reuneşte dimensiunea spirituală şi dimensiunea materială. Dar, în măsura în care *homo religiosus* descris de Eliade este orientat exclusiv spre sacru, care constituie realitatea sa, un nou om total este aşteptat, unul care să poată oscila, într-un echilibru dinamic, între dimensiunea sa spirituală şi cea materială. Acesta ar putea să fie „*homo sui transcedentalis*" descris de Basarab Nicolescu – însă această filă a umanității rămâne încă a fi scrisă.

*Capitolul 4 – OMUL MODERN/ CONTEMPORAN ÎN FAȚA ISTORIEI ŞI A SECULARIZĂRII.* În cel de-al patrulea capitol este descris omul contemporan (religios sau areligios, cu un accent mai puternic pe omul areligios), care se confruntă – după cum spune Eliade – cu teroarea istoriei. Căutarea sensului de către omul modern şi provocările pe care i le ridică modernitatea şi postmodernitatea sunt discutate.

*Capitolul 5 – ABORDAREA PSIHOLOGICĂ A FENOMENULUI RELIGIOS.* Prezentarea modului în care a evoluat interesul psihologilor pentru fenomenul religios constituie un aspect important pentru a înțelege contribuțiile şi influențele pe care abordarea transdisciplinară le poate aduce pe viitor în studiul şi metolodogia psihologică a respectivei tematici.

A doua parte a acestui capitol începe cu o prezentare a studiului motivației în psihologie şi în special a motivației religioase. Avantajele, contribuțiile, dar şi limitele şi dificultățile cu care s-au confruntat acestea sunt prezentate. Cele două direcții de studiu din psihologia religiei care investighează motivația religioasă sunt discutate: orientarea religioasă intrinsecă şi extrinsecă, respectiv evaluarea scopurilor personale.

Urmând cea de-a doua abordare, accentul se pune pe modelele teoretice şi studiile care evidențiază modul în care religia şi spiritualitatea pot constitui un răspuns la nevoia de sens a omului contemporan.

*Capitolul 6 – SACRUL ŞI MODELUL TRANSDISCIPLINAR AL REALITĂȚII –* este unul dintre capitolele cheie ale tezei, în care un model transdisciplinar al sacrului este schițat. În prima parte a capitolului este prezentat acest model, principalele idei discutate referindu-se la: naşterea nevoii de afirmare a sacrului în sânul ştiinței, relația dintre sacru şi zona de transparență din modelul transdisciplinar al Realității, sacrul ca „element" constitutiv al Subiectului şi Obiectului, sacrul „care leagă", sacrul rațional, dar neraționalizabil, şi sacrul ca ceea ce traversează, este comun şi uneşte toate religiile şi formele de manifestare religioasă şi spirituală, sprijinindu-se pe o atitudine transreligioasă. Un aspect important legat de sacru văzut din perspectivă transdisciplinară este necesitatea de a transgresa obişnuințele de toate zilele ale minții şi efortul constant în căutarea sacrului. Această condiție se întâlneşte în cea mai mare parte a tradițiilor religioase, fiind un punct de legătură între acestea şi perspectiva transdisciplinară.

A doua parte a capitolului prezintă câteva elemente comune între abordarea transdisciplinară a sacrului şi Tradiția creştină ortodoxă. Catafatismul şi apofatismul în cunoaşterea sacrului şi a lui Dumnezeu sunt discutate. De asemenea, este prezentată ideea „transparenței lui Dumnezeu" în *Dogmatica* părintelui Dumitru Stăniloae, care este convergentă cu ideea transparenței sacrului în transdisciplinaritate. Necesitatea unui efort constant pentru a ajunge la sacru, respectiv la experiența prezenței tainice a lui Dumnezeu în Tradiția ortodoxă, subliniază faptul că la sacru şi la Dumnezeu ajunge cel ce caută şi este dispus să depună efort şi să facă sacrificii, până la a ajunge mort pentru lumea obişnuită.

Faptul că gândirea simbolică este specifică experienţei religioase şi spirituale, acolo unde gândirea obişnuită (binară) se opreşte, nu mai are acces, explică de ce şi cum arta, prin metaforă şi simbol poate constitui o cale de acces la sacru.

*Capitolul 7 – NECESITATEA UNEI ABORDĂRI TRANSDISCIPLINARE ÎN STUDIUL SACRULUI.* Acest capitol începe cu prezentarea limitelor unei abordări disciplinare a sacrului, a ceea ce este transparent şi ţine de o lume nevăzută, dincolo de lumea în care trăim. Motivele studierii transdisciplinare a sacrului sunt prezentate în continuare:

- sacrul face parte din Realitatea transdisciplinară;
- Terţul Ascuns are un rol mediator între Subiect şi Obiect, ceea ce dă sentimentul de coerenţă, echivalent cu găsirea sensului, pe care omul modern, în postura de *homo economicus*, îl caută uneori cu asiduitate în bunuri materiale şi în plăceri;
- criza de sens a omului modern este legată de excluderea Terţului Ascuns şi negarea sau ignorarea dimensiunii sale spirituale;
- necesitatea ca transdisciplinaritatea să fie mediatoare în dialogul dintre ştiinţă, artă şi Tradiţie în studierea sacrului;
- reconsiderarea experienţei misterului în investigarea sacrului;
- concilierea dintre *homo religiosus* şi *homo economicus* prin intermedierea transdisciplinarităţii.

Capitolul se încheie cu estimarea impactului transdisciplinarităţii asupra psihologiei religiei.

*Capitolul 8 – STUDIUL TRANSDISCIPLINAR AL NEVOII DE SACRU – REZULTATE EMPIRICE.* O serie de studii empirice evidenţiază faptul că în studiul sacrului este nevoie de a merge dincolo de ceea ce permit în prezent studiile disciplinare, inter- şi pluridisciplinare. Rezultatele subliniază nevoia unei abordări transdisciplinare în studiul sacrului şi a nevoii de sacru a omului contemporan, în care cunoaşterea ştiinţifică să se îmbine cu Tradiţia şi arta prin prisma modelului transdisciplinar al Realităţii.

Capitolul 9 – CONCLUZII GENERALE. Ultimul capitol este dedicat concluziilor generale ale tezei. De asemenea, aici sunt subliniate costribuţiile acestei teze, precum şi noile direcţii de studiu.

# Capitolul 1. Transdisciplinaritatea şi metodologia transdisciplinară

Sacrul şi nevoia de sacru a omului contemporan vor fi abordate în cadrul acestei teze prin prisma transdisciplinarității, motiv pentru care este ncesar să începem cu prezentarea transdisciplinarității ca formă de abordare a cunoaşterii, metodologie şi model al Realității. Înainte de a descrie metodologia transdisciplinară, vom prezenta, însă, câteva aspecte ale contextului în care se dezvoltă această metodologie, evidențiind ceea ce este relevant pentru *lecturarea* fenomenului religios, respectiv a nevoii de sacru, dintr-o perspectivă transdisciplinară.

## 1.1 Apariția transdisciplinarității

### 1.1.1 Contextul apariției transdisciplinarității

Excesiva fragmentare a cunoaşterii ştiințifice[3] şi noile dovezi din ştiința modernă, în special cele din fizica cuantică, au dus încetul, cu încetul, pe parcursul secolului al XX-lea la exprimarea necesității unei noi forme de cunoaştere, am putea spune chiar a unei noi raționalități. Transdisciplinaritatea apare:

(1) din *necesitatea depăşirii vechii raționalități (reducționiste) a ştiinței moderne*, care are la bază postulatele formulate de Galileo Galieli[4],

(2) din *necesitatea căutării unei unități a cunoaşterii*[5] pusă în slujba omului, nu a cunoaşterii de dragul cunoaşterii, sau altfel spus, reconsiderarea poziției subiectului cunoscător şi,

(3) din *necesitatea redefinirii conceptului de Realitate*, nevoie subliniată încă din 1948 de către Wolfgang Pauli[6].

[3] Russ Volckmann, 2007, p. 77.
[4] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 166.
[5] Basarab Nicolescu, 1999.
[6] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 8.

*Relația dintre Subiect şi Obiect în evoluția cunoaşterii.* De-a lungul timpului, în procesul de cunoaştere, relația dintre Subiectul şi Obiectul cunoaşterii a fost conceptualizată în mod diferit. Putem să enumerăm trei tipuri de relații între Subiect şi Obiect, caracteristice pentru trei etape ale cunoaşterii[7]:

(1) *centrarea pe Obiect*, care duce la dizolvarea Subiectului în Obiect este specifică perioadei premoderne (Figura 1.1). Este cazul cunoaşterii prin Tradiție, în care Subiectul se identifică cu Obiectul pe care îl studiază, pentru a-l înțelege, până la contopirea şi dizolvarea în acesta.

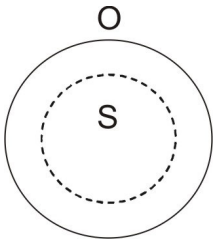


**Figura 1.1 Relația dintre Obiect (O) şi Subiect (S) în premodernitate**

(2) *centrarea pe distanța dintre Subiect şi Obiect*, care devine un obstacol, este specifică ştiinței moderne, care pune accentul pe obiectivitate şi detaşare, respectiv neimplicarea cercetătorului (lucru imposibil de realizat în realitate). Relația dintre Subiect şi Obiect în acest caz este ilustrată în Figura 1.2.

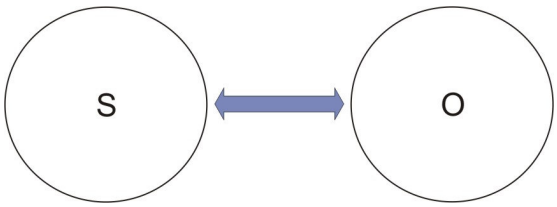


**Figura 1.2 Relația dintre Obiect (O) şi Subiect (S) în modernitate**

(3) *centrarea pe Subiect*, care duce la dispariția Obiectului şi reconstruirea acestuia de către Subiect, situație specifică postmodernității caracterizate printr-un relativism dus uneori la extreme (Figura 1.3).

[7] Basarab Nicolescu, cf. Gabriel Memelis, Adrian Iosif şi Dan Răileanu, 2010, pp. 105-106.

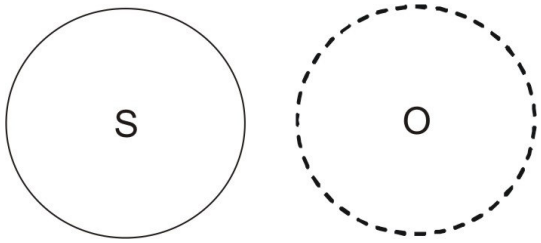


**Figura 1.3 Relaţia dintre Obiect (O) şi Subiect (S) în postmodernitate**

Ceea ce aduce transdisciplinaritatea diferit în privinţa relaţiei dintre Subiect şi Obiect este faptul că Subiectul şi Obiectul sunt distincte, la fel ca în modernitate, dar prin intermediul Terţului Ascuns acestea sunt într-o relaţie dinamică, păstrându-şi identitatea[8]. Astfel, prin *echilibrul dinamic asigurat de relaţia în triada Subiect – Obiect – Terţul Ascuns* nu mai există pericolul dizolvării unuia în altul sau a reducerii Subiectului la Obiect, ca şi în cazul în care accentul se pune pe distanţa dintre Subiect şi Obiect (modernitate), ajungându-se la ignorarea Subiectului şi transformarea acestuia în Obiect. Dar această perspectivă asupra cunoaşterii şi relaţiei dintre Subiect şi Obiect cere *o nouă raţionalitate*, noi postulate care să stea la baza sa şi care sunt diferite de cele anterioare.

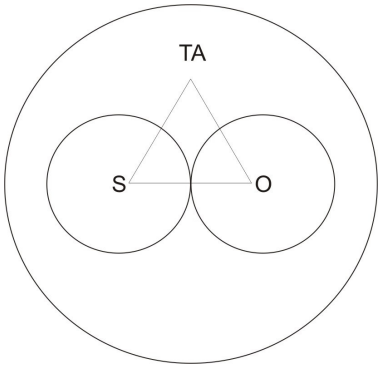


**Figura 1.4 Relaţia dintre Obiect (O) şi Subiect (S) din perspectiva transdisciplinară este mediată de Terţul Ascuns (TA)**

Din interacţiunea dintre Subiect, Obiect şi Terţul Ascuns *o nouă formă de cunoaştere este accesibilă*: cunoaşterea care este în acelaşi timp *exterioară*, prin

[8] Basarab Nicolescu, 2010.

raportarea la Obiect, cât şi *interioară*, prin raportarea la Subiect, mediate în permanenţă de activitatea Terţului Ascuns. Ajungem, astfel, la un alt ternar important pentru această teză, ternarul cunoaştere (exterioară) – fiinţare (cunoaştere interioară) – înţelegere, o contextualizare a ternarului principal Subiect – Obiect – Terţ Ascuns.

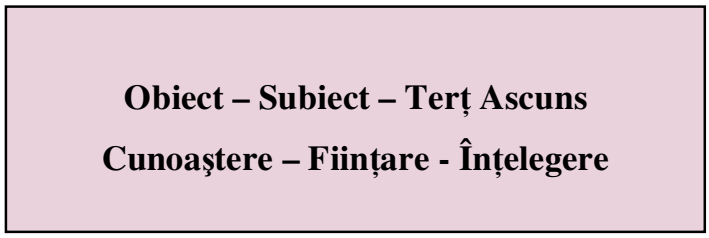


**Figura 1.5 Contextualizarea ternarului Obiect – Subiect – Terţ Ascuns în cazul cunoaşterii**

*Cunoaşterea din perspectiva ştiinţei moderne şi a Tradiţiei*. Modul actual de raportare, specific ştiinţei moderne, presupune o separare între Subiect şi Obiect. Apariţia ştiinţei moderne a dus la crearea unei rupturi: despărţirea subiectului cercetării de obiectul cercetat, detaşarea cercetătorului de lumea pe care o studiază în numele obiectivităţii. Până la momentul naşterii ştiinţei moderne, cunoaşterea era una tradiţională. Aici noţiunea de „tradiţie" trebuie folosită cu înţelesul de „«ansamblul doctrinelor şi practicilor religioase sau morale, transmise prin veacuri, la început prin cuvânt sau pildă», şi totodată «ansamblul informaţiilor, mai mult sau mai puţin legendare, privitoare la trecut, transmise mai întâi oral din generaţie în generaţie»" [9].

În acest sens, Tradiţia (notată cu majusculă pentru a o diferenţia de accepţiunea de „obicei", „cutumă"), conţine „în esenţă transmiterea unui ansamblu de cunoştinţe asupra evoluţiei spirituale a omului, asupra poziţiei sale în diferite lumi, asupra relaţiei sale cu diferite cosmosuri. Acest ansamblu de cunoştinţe este astfel în mod inevitabil invariant, stabil, permanent, în pofida multitudinii de forme asumate în transmiterea sa şi în ciuda distorsiunilor introduse de timp şi istorie. Dacă transmiterea se face cel mai adesea oral, ea se poate efectua totuşi şi prin ştiinţa simbolurilor, prin scrieri sau opere de artă, prin mituri sau rituri."[10].

[9] Basarab Nicolescu, 2007, p. 123.
[10] Basarab Nicolescu, 2002, p. 158.

Una dintre diferenţele majore între ştiinţă şi Tradiţie se referă la *sursele de cunoaştere*: în cazul Tradiţiei cunoaşterea se întemeiază „pe revelaţie, pe contemplaţie, pe percepţia directă a Realităţii”[11], fără a insista asupra rolului acordat dovezilor empirice, respectiv raţionamentelor de tip logic, atât de caracteristice ştiinţei. Cercetarea tradiţională acordă o mare importanţă experienţelor celui care cercetează: „corpului, senzaţiei, sentimentelor, credinţei”[12], în totală opoziţie cu cercetarea ştiinţifică, pentru care extrem de importantă este excluderea acestora.

Prin urmare, Tradiţia vede lumea ca un tot unitar, caracterizat printr-o „unitate în diversitate”, din care cercetătorul face parte şi pe care nu o poate cunoaşte decât încercând să se identifice cu această Realitate. Pe de altă parte, după cum vom vedea mai detaliat în cele ce urmează, ştiinţa consideră că lumea poate fi cunoscută obiectiv, fără implicarea şi influenţa personală a cercetătorului.

Ştiinţa modernă a luat naştere şi s-a dezvoltat în secolul al XVII-lea[13] – cel care a realizat ruptura cu Tradiţia a fost Galileo Galilei, astronom, filosof şi fizician italian. Pentru prima dată el a acceptat faptele, dovezile concrete rezultate din experienţă, ca fiind reale şi a construit teoria pornind de la aceste fapte. De fapt, Galilei formulează postulatele metodologiei ştiinţei moderne pe care s-a construit cunoaşterea ştiinţifică şi care stau la baza cercetării disciplinare, pluridisciplinare şi interdisciplinare actuale. Aceste postulate susţin:

„1. Existenţa legilor universale cu caracter matematic.

2. Descoperirea acestor legi prin experienţa ştiinţifică.

3. Reproductibilitatea perfectă a datelor experimentale.”[14]

Se pare că susţinerea cu dovezi empirice este caracteristica cea mai importantă a ştiinţei[15]. Alte caracteristici ale ştiinţei se referă la obiectivitate, metodă, replicabilitate, demers logic (pe bază de raţionament inductiv sau deductiv).

*Reducţionism, determinism şi, la extremă, scientism.* Înţelegerea şi aplicarea greşită a principiilor formulate de Galilei duce la dezvoltatea unei perspective simplificatoare asupra ştiinţei şi a naturii, care este văzută ca un mecanism ce poate fi demontat şi studiat pe părţi. Progresiv, simplificarea a dus la dezvoltarea

[11] Basarab Nicolescu, 2007, p. 131.
[12] *Idem*, p. 131.
[13] A.F. Chalmers, 1999.
[14] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 166.
[15] A.F. Chalmers, 1999.

reducționismului științific. Din perspectiva reducționismului științific, procesele spirituale sunt explicate pe baza proceselor psihice, care sunt, la rândul lor, explicate pe baza proceselor biologice, care și ele sunt explicate prin procese fizice[16]. Se ajunge, astfel, la reducerea spiritualității la materialitate și la încercarea de a suprinde Subiectul devenit Obiect în ecuații matematice[17]. Ceea ce scapă științei moderne este, cum spune Basarab Nicolescu, transcendența Subiectului, faptul că subiectul nu poate fi cuprins (întru totul) într-o teorie disciplinară[18]. Faptul că științei moderne îi scapă transcendeța Subiectului este inerent legat de postulatele sale de bază – știința nu poate merge dincolo de dovezile empirice, de experimentare. Astfel, știința, prin însăși postulatele sale de bază își delimitează granițele și obiectivele. Știința se ocupă de identificarea unor legi generalizabile, pe bază de experimente replicabile și formalizări matematice. Însă știința ar trebui să fie deschisă spre faptul că mai este ceva și dincolo de granițele sale, dincolo de ceea ce poate surprinde experimental și generaliza: particularul (singularitățile) și *misterul*.

În opoziție cu reducționismul se dezvoltă, pe de altă parte, o tendință antireducționistă: holismul și emergentismul. Holismul susține că „Întregul este mai mult decât suma părților sale și determină proprietățile părților sale”[19], iar emergentismul presupune că „noi structuri, comportamente și proprietăți sunt generate de interacțiuni relativ simple, care dau naștere, la rândul lor, unor niveluri de complexitate crescândă”[20]. Problema cu care se confruntă holismul și emergentismul este că nu pot să explice noutatea, „fără a oferi argumente *ad hoc*”[21].

Avem, pe de o parte reducționismul care are tendința de a simplifica, de a realiza decupaje ale Realității și de a substitui un nivel de Realitate altuia, iar de altă parte avem antireducționismul, care punând accentul pe complexitate nu mai reușește să iasă din hățișul acesteia cu argumente valabile. Transreducționismul, devine necesar în concilierea reducționismului (științific sau filosofic) și a antireducționismului[22], pentru a restabili coerența și interconectivitatea, atât a nivelurilor de Realitate, cât și aceea dintre Subiect și Obiect mediată de Terțul Ascuns.

[16] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 103
[17] Reducționismul filosofic, pe de altă parte, reduce materialitatea la spiritualitate, *Idem*, p. 104.
[18] Basarab Nicolescu, 2010.
[19] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 104.
[20] *Idem*, p. 104.
[21] *Ibid.*, p. 104.
[22] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 41

O altă piedică în împlinirea obiectivului inițial al științei de a căuta răspuns unor întrebări fundamentale ale omului este *scientismul*, care reprezintă o deturnare a științei de la direcția ei inițială. Aplicarea dogmatică a principiilor științei moderne formulate de Galilei, precum și centrarea pe câteva idei dezvoltate de fizica clasică, cum sunt cele de paradigmă a simplicității, continuitate, cauzalitate locală, determinism, au dus la dezvoltarea unui curent scientist.

Ideea de continuitate, în strânsă legătură cu ideea de cauzalitate locală au dus la dezvoltarea conceptului de determinism. Astfel, totul putea fi prezis dacă se cunoșteau datele inițiale și ecuația prin care acestea erau legate între ele. Pornind de la acest concept, se dezvoltă în majoritatea disciplinelor științifice, inclusiv în cazul științelor sociale, tendința de a descoperi ecuațiile care stabilesc relațiile dintre variabile pe baza cărora oricare dintre variabile poate fi prezisă dacă se cunosc toate celelalte. Universul capătă imaginea unei mașini perfect reglată și predictibilă, pentru explicarea căreia nu mai e nevoie de ipoteza existenței lui Dumnezeu: „Dacă Universul nu era decât o mașină perfect reglabilă și perfect predictibilă, atunci Dumnezeu putea fi redus la starea simplă de ipoteză, deloc necesară pentru explicarea funcționării Universului. Universul era pe neașteptate desacralizat, iar transcendența sa era izgonită în tenebrele iraționalului și supersiției."[23]. În acest context adepții scientismului, ajung să considere știința drept singura deținătoare a adevărului, aspect ilustrat îngrijorător de bine de afacerea Sokal-Weinberg[24]. Poziția lui Steven Weinberg în toată această afacere exprimă radicalismul extrem al scientismului și explică ruptura totală dintre știință și cultură, care însă este în detrimentul cunoașterii și a rolului științei de a aduce răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului: Care este rolul omului în lume? Care este sensul vieții? Care este sensul Universului? etc.

Există două consecințe majore ale scientismului la nivel de cunoaștere științifică:

(1) pe de o parte *subiectul este transformat în obiect*: „Obiectivitatea, erijată în criteriu suprem al adevărului, a avut o consecință inevitabilă: *transformarea subiectului în obiect.* [...] Ființa umană devine obiect – al exploatării omului de către om, al experiențelor ideologice ce se proclamă științifice pentru a fi disecat, formalizat și manipulat."[25].

(2) iar pe de altă parte se consideră că există *un singur nivel de Realitate*.

[23] Basarab Nicolescu, 1999, p. 17.
[24] Basarab Nicolescu, 2002, pp. 143-146.
[25] Basarab Nicolescu, 1999, p. 19.

Se pare că punctele tari ale ştiinţei sunt în acelaşi timp şi punctele ei slabe, lucru care nu are sens într-o logică binară, dar poate să capete sens prin logica terţului inclus, despre care vom discuta mai jos.

> *„Dar metodologia ştiinţei, care este condiţia fundamentală a succesului şi a eficacităţii ştiinţei, este în acelaşi timp instrumentul care limitează eficacitatea acestei sonde. Vedem astfel motivaţia profundă (poate inconştientă) a voinţei de a elimina subiectul din ştiinţele Naturii, voinţă care a îndrumat paşii întemeietorilor ştiinţei moderne. Ştiinţa şi-a putut efectua ofensivele fulgerătoare cu preţul despărţirii subiectului de Natură, privită ca obiect de studiu. Apare aici o diferenţă capitală faţă de Tradiţie, care, în limbaje diferite, a subliniat întotdeauna unitatea a tot ce există, o unitate în diversitate, desigur, dar care nu poate exclude bucuria, iubirea, dezvoltarea spirituală, omul şi întreg cosmosul."*[26]

*Pregătirea terenului pentru apariţia transdisciplinarităţii.* La fel cum în secolul al XVII-lea trecerea la noua ştiinţă s-a făcut treptat, apariţia transdisciplinarităţii a fost precedată de o serie de etape preliminare. În primul rând *sunt conştientizate limitele logicii clasice în faţa descoperirilor ştiinţei moderne*, în special a mecanicii cuantice. *Noi logici sunt dezvoltate* ca să corespundă necesităţiilor mecanicii şi fizicii cuantice. Bazându-se pe dezvoltarea ştiinţei moderne, Ştefan Lupaşcu merge mai departe, în încercarea de a integra filosofiei noile descoperiri ştiinţifice şi formulează *logica terţului inclus* şi *tridialectica* sa[27]. Exprimarea necesităţii de a depăşi limitele unei discipline, de a beneficia de frontierele fluctuante dintre acestea şi de a avea o viziune globală, duce la naşterea termenului de transdisciplinaritate[28]. Formularea idei de niveluri de Realitate vine să completeze axiomele necesare formulării metodologiei transdisciplinare[29].

### 1.1.2 Primele încercări de definire a transdisciplinarităţii

[26] Basarab Nicolescu, 2007, p. 134.
[27] Basarab Nicolescu, 2009; Basarab Nicolescu, 2002, pp. 182-226
[28] Basarab Nicolescu, 2006, p. 142
[29] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 74

Conceptul de transdisciplinaritate a apărut destul de recent (în 1970) şi aproape simultan în lucrările unor cercetători diferiţi – Jean Piaget, André Lichnerowicz şi Eric Jantsch – din nevoia de a depăşi limitele inerente impuse de disciplinaritate, interdisciplinaritate sau pluridisciplinaritate[30].

În încercarea sa de a defini transdisciplinaritatea Jean Piaget subliniază necesitatea de a trece la un stadiu superior interdisciplinarităţii, un stadiu care să implice un sistem de cunoaştere fără graniţe stabile între discipline[31]. Pe de altă parte, Erich Jantsch defineşte transdisciplinaritatea drept „coordonarea tuturor disciplinelor şi interdisciplinelor sistemului de învăţământ şi inovarea pe baza unei abordări axiomatice generale"[32]. În final, în accepţiunea dată de Andre Lichnerowicz, matematician francez, conceptului de transdisciplinaritate, acesta încearcă să surprindă „omogenitatea activităţii teoretice în diferite ştiinţe şi tehnici"[33] indiferent de domeniul cunoaşterii.

Comparând aceste conceptualizări iniţiale cu definirea curentă a transdisciplinarităţii, „ceea ce se află în acelaşi timp şi *între* discipline, şi *înăuntrul* diverselor discipline, şi *dincolo* de orice disciplină"[34], constatăm că cel mai aproape de această definiţie a fost Piaget, care a surprins două dintre semnificaţiile prefixului „trans": între şi înăuntru[35]. Elementul comun surprins de Piaget, Jantsch şi Lichnerowicz este necesitatea unei noi forme de cunoaştere, diferită de cunoaşterea disciplinară, interdisciplinară sau pluridisciplinară.

### 1.1.3 Disciplinaritate, pluridisciplinaritate, interdisciplinaritate şi transdisciplinaritate

Pentru a înţelege acestă necesitate este important să menţionăm la ce se referă fiecare dintre aceşti termeni. Disciplinaritatea priveşte cunoaşterea în cadrul unei discipline ştiinţifice, care este definită drept o ramură a cunoaşterii, instruirii sau învăţării[36]. Dacă în secolul al XIII-lea, când au fost fondate primele universităţi, se predau şapte discipline, iar în 1950 se înregistrau 54 de discipline, statisticile realizate

[30] Basarab Nicolescu, 2002; Basarab Nicolescu, 2006
[31] Basarab Nicolescu, 2006, p. 142
[32] *Idem.*
[33] *Ibid.*
[34] Basarab Nicolescu, 1999, p. 53
[35] Basarab Nicolescu, 2006.
[36] Bernard C.K. Choi şi Anita W.P. Pak, 2006.

de Fundația Națională de Ştiințe din Statele Unite evidențiază în 2007 peste 8000 de discipline ştiințifice, care reprezintă tot atâtea modalități de a privi realitatea[37]. Înmulțirea numărului de discipline face tot mai dificilă comunicarea dintre specialişti, care, în cadrul aceluiaşi domeniu (de exemplu, psihologia) ajung să nu se mai înțeleagă şi să nu mai aibă un limbaj comun dacă au fost formați în „şcoli" diferite.

Interdisciplinaritatea şi pluridisciplinaritatea au apărut din nevoia de a depăşi granițele unei singure discipline şi de a construi „*punți* între diferitele discipline"[38]. Scopurile cu care se transgresează aceste granițe sunt diferite în fiecare caz. Astfel, în contextul pluridisciplinarității o disciplină ştiințifică beneficiază în studierea unui obiect de cunoştințele din cadrul altor discipline: „Pluridisciplinaritatea se referă la studierea unui obiect dintr-una şi aceeaşi disciplină prin intermediul mai multor discipline deodată.[39]" Interdisciplinaritatea are ca scop transferul de metode între discipline, dar se vizează tot o îmbogățire a unei discipline, altfel spus: „finalitatea sa rămâne înscrisă în cadrul cercetării disciplinare"[40].

De fapt, regăsirea finalității la nivel de disciplină se înscrie în mentalitatea ştiinței moderne, care s-a născut din dorința de obiectivitate, de detaşare a Subiectului de Obiect şi care a produs o ruptură între viziunea tradițională unitară asupra cunoaşterii şi viziunea modernă, fragmentată şi multiplă.

Ceea ce scapă primelor definiții ale transdisciplinarității este ceea ce este „*dincolo*" de orice disciplină, semnificație introdusă de Basarab Nicolescu după 1985[41]. Ce este dincolo de limitele disciplinare? Dincolo de limitele disciplinare, care se regăsesc şi la nivel inter- şi pluridisciplinar, se regăseşte ceea ce ştiința modernă a eliminat din ecuația cunoaşterii, adică Subiectul şi interacțiunea acestuia cu Obiectul.

Dezvoltarea unei metodologii transdisciplinare şi a unui model transdisciplinar al Realității au fost realizate de către un specialist în fizica particulelor, care a simțit întotdeauna nevoia să treacă dincolo de cunoaştere, la înțelegere, la conectarea cunoaşterii cu ființa: Basarab Nicolescu[42]. Formularea metodologiei transdisciplinare şi a modelului transdisciplinar al Realității au fost în mare parte influențate de interesul

[37] Russ Volckmann, 2007. p. 77
[38] Basarab Nicolescu, 1999, p. 51
[39] *Idem*, p. 51
[40] *Ibid.*, p. 52
[41] Basarab Nicolescu, 2010.
[42] Russ Volckmann, 2007, p. 74.

epistemologic şi metafizic al unor fizicieni de talia lui Niels Bohr, Werner Heisenberg şi Wolfgang Pauli.

Transdisciplinaritatea nu se află în opoziţie cu cele trei abordări menţionate, ci în relaţie de complementaritate (Figura 1.6). Dacă cercetarea disciplinară se referă la un acelaşi nivel de Realitate, cercetarea transdisciplinară este preocupată de dinamica provocată de acţiunea simultană a mai multor niveluri de Realitate, iar cunoaşterea acestei dinamici implică în mod necesar cunoaşterea disciplinară[43].

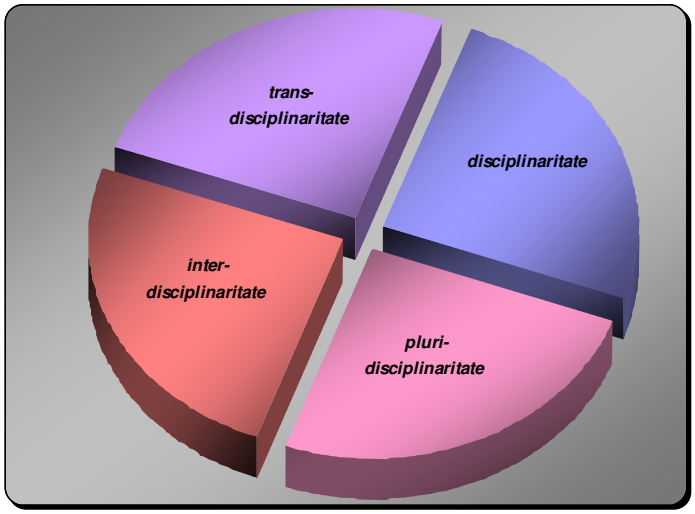


**Figura 1.6 Complementaritatea abordărilor disciplinare, pluridisciplinare, interdisciplinare şi transdisciplinare**

Diferenţa majoră dintre transdisciplinaritate, pe de o parte, şi disciplinaritate, interdisciplinaritate, respectiv pluridisciplinaritate, pe de altă parte, constă în finalitatea acesteia: „înţelegerea lumii prezente, unul din imperativele sale fiind unitatea cunoaşteri”[44].

### 1.1.4 Nivelurile abordării transdisciplinare

Transdisciplinaritatea, ca metodologie complementară celor disciplinare, vine să reconstituie legăturile dintre Subiect şi Obiect, dintre cercetător şi lumea în care trăieşte (şi pe care o studiază), dintre disciplinele ştiinţifice şi celelalte forme de cunoaştere.

[43] Basarab Nicolescu, 1999, p. 54.
[44] *Idem,* p. 53.

Putem aborda transdisciplinaritatea la trei niveluri[45]:

(1) **la nivel teoretic** avem metodologia transdisciplinară, care se bazează pe trei axiome: existența mai multor niveluri de Realitate, complexitatea oricărui fenomen studiat şi logica terțului inclus.

(2) **la nivel fenomenologic** avem modelul transdisciplinar al Realității, care include un Obiect şi un Subiect al cercetării cu mai multe niveluri de Realitate şi Terțul Ascuns, iar

(3) **la nivel experimental** avem cercetările care vin să susțină empiric postulatele de la celelalte două niveluri.

Numeroase confuzii pot să apară dacă nu facem diferența între aceste trei forme ale transdisciplinarității. Considerarea acestora, însă, permite o abordare unificată şi nedogmatică a teoriei şi practicii, precum şi existența unei pluralități de modele transdisciplinare[46].

### 1.2 Metodologia transdisciplinară

Întrucât metodologia ştiinței moderne, utilizată cu eficiență în ultimele trei secole, s-a dovedit a fi, totuşi, inadecvată în măsura în care a dus la anumite reducționisme şi la o excesivă fragmentare a cunoaşterii, o nouă metodologie se cerea formulată pentru a tinde spre unificarea cunoaşterii şi pentru a căuta răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului. S-a căutat numărul minim de axiome care să constituie fundamentul unei noi metodologii[47]. Astfel, s-a ajuns ca metodologia transdisciplinară să se sprijine pe trei mari piloni, trei axiome metodologice, care o definesc[48]:

(1) *axioma ontologică*: existența mai multor niveluri de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului,

(2) *axioma logică*: logica terțului inclus şi

(3) *axioma epistemologică*: complexitatea oricărui fenomen abordat.

#### 1.2.1 Axioma ontologică

[45] Basarab Nicolescu, 2010.
[46] *Idem*.
[47] *Ibid.*
[48] Basarab Nicolescu, 1999, 2002, 2009a, 2009b, 2010.

Axioma ontologică a transdisciplinarității susține existența mai multor niveluri de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului. Această idee s-a născut în urma dezvoltării fizicii cuantice şi a imposibilității de a uni nivelul macroscopic, unde funcționează legile mecanicii clasice şi nivelul infinitului scurt unde se aplică cu totul alte legi, după cum ne arată fizica cuantică[49]. Înainte de a defini ce este un nivel de Realitate şi cum diferențiem între două niveluri de Realitate, este important să definim ce se înțelege prin Realitate în contextul transdisciplinarității.

Realitatea este „ceea ce rezistă experiențelor, reprezentărilor, descrierilor, imaginilor ori formalizărilor noastre matematice"[50], adică ceea ce poate fi surprins şi conceptualizat prin experiențe, reprezentări, imagini, descrieri sau formalizări matematice, şi rămâne aceeaşi indiferent de mijlocul prin care ajungem la cunoaşterea sa. Realitatea diferă de Real prin faptul că Realul nu rezistă, el este „ceea ce este"[51], este ascuns cunoaşterii noastre pentru totdeauna. Ceea ce noi putem cunoaşte este Realitatea, prin imagini, conceptualizări, formule matematice, dar care pot fi contrazise, la un moment dat, de experiență; îşi pierd rezistența în fața datelor experimentale şi ne dăm seama că Realitatea nu este asta, este altceva. Şi ştiința merge mai departe. O altă noutate adusă de fizica cuantică este faptul că ne arată că „Abstracția face parte integrantă din Realitate."[52], deoarece, în cazul fizicii cuantice „formalismul matematic este inseparabil de experiență"[53] rezistența sa fiind dată de autoconsistența internă.

Dar este important să menționăm că, din perspectivă transdisciplinară, Realitatea nu este o construcție socială. Aceasta este trans-subiectivă, în sensul în care: „Realitatea nu este doar o construcție socială, consensul unei colectivități, un acord intersubiectiv. Ea are de asemenea o dimensiune trans-subiectivă în măsura în care un simplu fapt experimental poate ruina cea mai frumoasă teorie ştiințifică."[54].

În acest context putem defini un nivel de Realitate ca fiind „un ansamblu de sisteme aflate mereu sub acțiunea unui număr de legi generale"[55]. De exemplu, în lumea fizică, adică la nivelul Obiectului, putem vorbi de un nivel macrofizic, un nivel

[49] „ideea de «niveluri de realitate» mi s-a impus în timpul unui sejur la Lawrence Berkeley Laboratory, în 1976, pentru că nu înțelegeam de unde venea rezistența la unificarea teoriei relativității cu mecanica cuantică.", Basarab Nicolescu, 2009a, p. 74.
[50] Basarab Nicolescu, 1999, p. 27.
[51] Basarab Nicolescu, 2002, p. 102.
[52] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 78.
[53] *Idem*, p. 78.
[54] Basarab Nicolescu, 1999, p. 28.
[55] Basarab Nicolescu, 2002, p. 102.

microfizic, ciber-spaţiul-timpul, şi nivelul supercorzilor. Trecerea de la un nivel de Realitate la altul implică o opoziţie a legilor şi a conceptelor fundamentale. Legile care se aplică la un nivel de Realitate sunt diferite de legile care se aplică la un alt nivel de Realitate. Între două niveluri de Realitate adiacente există o discontinuitate (Figura 1.7).

De exemplu, dacă luăm nivelul macrofizic şi nivelul microfizic, constatăm că cele două sunt guvernate de legi diferite. La nivel macrofizic, fizica clasică ne-a arătat că funcţionează principii precum *continuitatea*, *cauzalitatea locală*, *determinismul*. Dar rezultatele experimentale au arătat că aceste legi nu funcţionează şi la nivelul infinitului mic, unde avem *discontinuitate*, *inseparabilitate* şi *relaţiile de incertitudine* formulate de Heisenbeg[56].

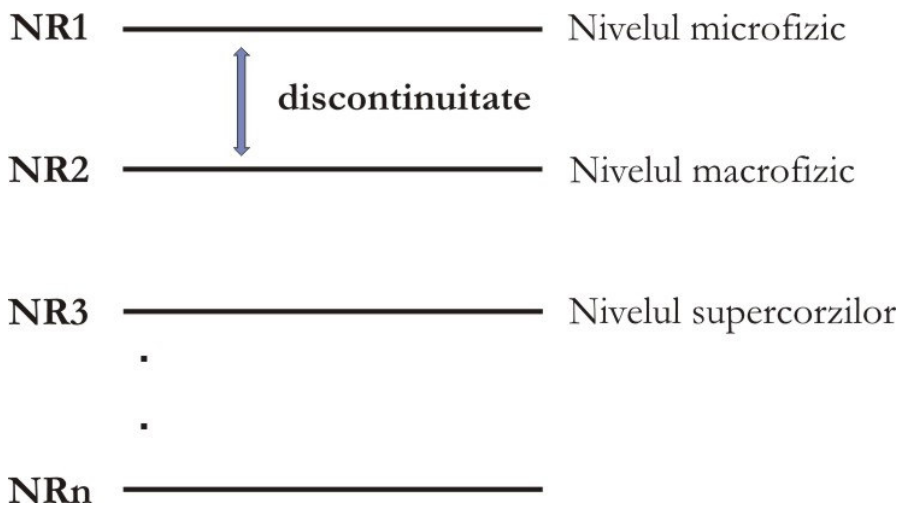


**Figura 1.7 Discontinuitatea nivelurilor de Realitate în cazul Obiectului**

Subiectul, la rândul său, are un număr de niveluri de Realitate (întâlnite şi sub denumirea de „niveluri de percepţie”[57] în scrierile din primii ani ai dezvoltării metodologiei transdisciplinare). Nivelurile de Realitate ale Subiectului se caracterizează prin aceeaşi discontinuitate a legilor care le guvernează şi sunt într-o relaţie de izomorfism cu nivelurile de Realitate ale Obiectului, după cum se va vedea în continuare în descrierea modelului transdisciplinar al Realităţii. În figura de mai jos (Figura 1.8) sunt ilustrate câteva dintre nivelurile de Realitate ale Subiectului: (1) nivelul biologic, resimţit de către subiect ca tendinţe instinctuale, (2) nivelul psihic,

[56] Basarab Nicolescu, 2002.
[57] Basarab Nicolescu, 1999.

resimțit de către Subiect în forma cogniţiilor şi a trăirilor emoţionale şi (3) nivelul trăirilor spirituale, care nu trebuie confundat cu nivelul psihic, chiar dacă *aparent* există unele asemănări sau suprapuneri.

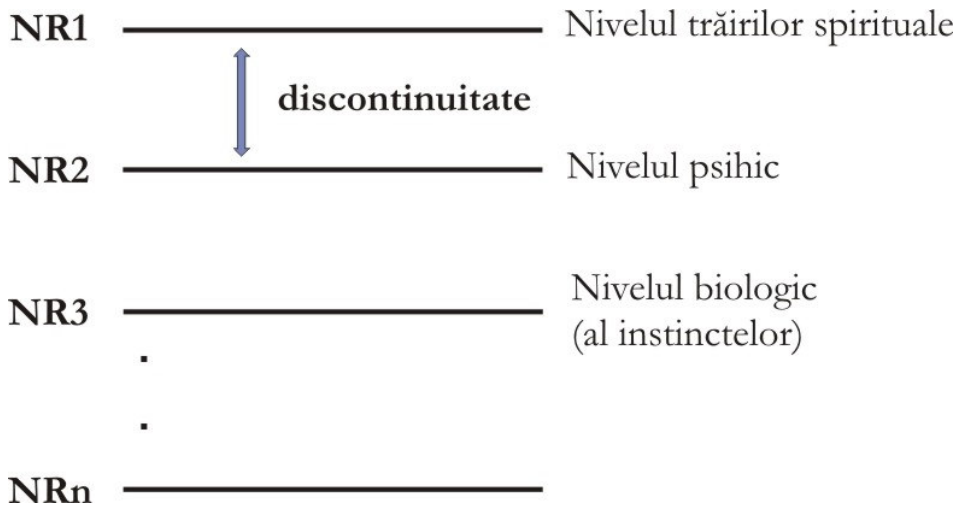


**Figura 1.8 Discontinuitatea nivelurilor de Realitate în cazul Subiectului**

Dinamica şi relaţia existentă între nivelurile de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului vor fi detaliate în secţiunea dedicată modelului transdisciplinar al Realităţii. Înainte de a trece, însă, la prezentarea axiomei logice, este important de menţionat că noţiunea de „nivel de Realitate" nu se suprapune cu cea de „nivel de organizare" din teoria sistemică: „Nivelurile de Realitate sunt radical diferite de nivelurile de organizare, aşa cum au fost ele definite în teoriile sistemice. Nivelurile de organizare nu presupun o opoziţie a conceptelor fundamentale: mai multe niveluri de organizare aparţin aceluiaşi nivel de Realitate. Nivelurile de organizare corespund unor structurări diferite ale aceloraşi legi fundamentale."[58].

### 1.2.2 Axioma logică

Un alt pilon al transdisciplinarităţii este logica terţului inclus dezvoltată de Ştefan Lupaşcu, pornind de la rezultatele, „contradictorii" pentru logica clasică, care au fost obţinute în mecanica cuantică. De exemplu, în fizica clasică avem două tipuri de

[58] *Idem*, p. 29.

elemente diferite între ele: particule (corpuscule) şi unde. În momentul în care mecanica cuantică pune în evidenţă faptul că particulele cuantice sunt în acelaşi timp particule şi unde, acest lucru vine în contradicţie cu logica clasică care se bazează pe următoarele trei axiome:

(1) *axioma identităţii*, care afirmă ca A este A,

(2) *axioma non-contradicţiei*, care afirmă că A nu este non-A şi

(3) *axioma terţului exclus*, care afirmă că nu există un al treilea termen T (de la „terţ inclus") care să fie deopotrivă A şi non-A[59].

Conform logicii clasice, nu există un T (o particulă), care să fie în acelaşi timp şi A şi non-A, adică şi undă şi particulă, pentru că acest lucru este în contradicţie cu cea de-a treia axiomă, axioma terţului exclus. Această contradicţie, această dificultate pe care o ridică fizica cuantică, se datorează, de fapt, obişnuinţei gândirii noastre (cu deosebire a celei ştiinţifice) de a se situa la un singur nivel de Realitate. La un singur nivel de Realitate ultimele două axiome sunt identice, lucru atât de obişnuit minţii noastre, încât şi logicienii uită să facă această distincţie[60]. Într-adevăr, la un singur nivel de Realitate, nu putem avea un termen T care să concilieze cele două contradictorii: A şi non-A – „Un singur şi acelaşi nivel de realitate nu poate da naştere decât unor opoziţii antagoniste."[61].

Confruntarea dintre logica clasică şi mecanica cuantică a dus la naşterea unor noi logici, care să permită concilierea cu rezultatele experimentale ale celei din urmă. Noile logici cuantice, dezvoltate de Birkhoff, van Neummann şi alţii urmăreau „a rezolva paradoxurile generate de mecanica cuantică şi de a încerca, în măsura posibilului, să ajungă la o putere predictivă mai mare decât cea a logicii clasice."[62]. Ceea ce au făcut aceste logici a fost să modifice axioma non-contradicţiei (a doua axiomă a logicii clasice) astfel încât să permită mai multe valori de adevăr[63].

A fost meritul lui Ştefan Lupaşcu[64] de a găsi soluţia cea mai adecvată prin formularea *logicii terţului inclus*, bazată pe antagonismul energetic[65]. Spre deosebire de autorii logicilor multivalente, Lupaşcu propune modificarea celei de-a treia axiome a logicii clasice (axioma terţului exclus), afirmând existenţa unui termen T, care este în

[59] *Ibid.*, p. 34.
[60] *Ibid.*, p. 34.
[61] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 81.
[62] Basarab Nicolescu, 1999, p. 35.
[63] Basarab Nicolescu, 2009, p. 26.
[64] Ştefan Lupaşcu, 1960, 2000, 2005.
[65] Basarab Nicolescu, 1999, 2002, 2009a, 2009b.

acelaşi timp şi A şi non-A[66]. S-a considerat că logica lui Lupaşcu contrazicea a doua axiomă a non-contradicţiei, de unde şi numele nepotrivit de „logică a contradicţiei”[67]. Clarificarea este adusă, însă, mai târziu, odată cu ideea avansată de Basarab Nicolescu, a existenţei mai multor niveluri de Realitate[68].

Dacă situăm T la un alt nivel de Realitate decât contradictoriile A şi non-A, nici una dintre axiomele logicii clasice nu mai este contrazisă. Astfel, după cum este ilustrat în Figura 1.9, avem la un nivel de Realitate situat cuplul de contradictorii A şi non-A, iar la un nivel adiacent, avem termenul T, care este în acelaşi timp şi A şi non-A, sau mai precis spus, nici A, nici non-A[69].

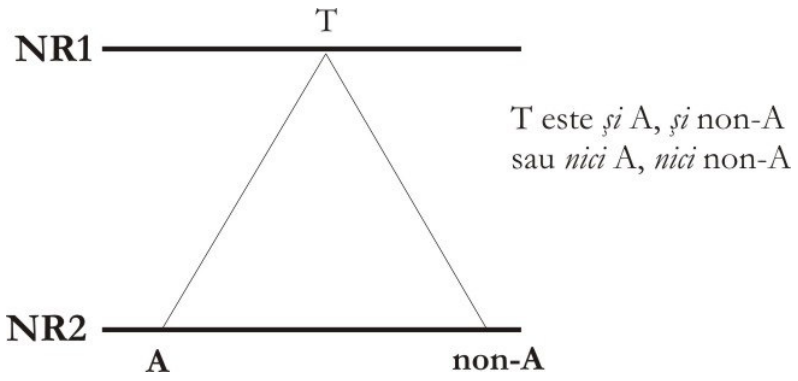


**Figura 1.9 T (terţul inclus) este în acelaşi timp şi A, şi non-A**

> „*Proiecţia lui T pe unul şi acelaşi nivel de Realitate este aceea care provoacă aparenţa cuplurilor antagonice, mutual exclusive (A şi non-A). Unul şi acelaşi nivel de Realitate nu poate determina decât opoziţii antagonice. El este prin natura sa, auto-distructiv, dacă este complet separat de toate celelalte niveluri de Realitate. Un al treilea termen, să-l numim T', situat pe acelaşi nivel de Realitate cu opusele A şi non-A, nu le poate concilia pe acestea.*”[70]

Aplicând această logică falsului paradox al particulei cuantice, ilustrat în figura de mai jos (Figura 1.10), ajungem la împăcarea contradictoriilor de la nivelul

[66] *Idem*.
[67] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 26.
[68] Basarab Nicolescu, 1999, 2002, 2009a, 2009b.
[69] *Idem*.
[70] Basarab Nicolescu, 1999, p. 38.

macrofizic: particulă şi undă, la un alt nivel, nivelul microfizic al infinitului mic, printr-un al treilea termen T, particula cuantică, care este în acelaşi timp şi particulă şi undă. Prin urmare, prin proiecţia particulei cuantice de la nivel microfizic, pe nivelul macrofizic obţinem cele două contradictorii: particula şi unda.

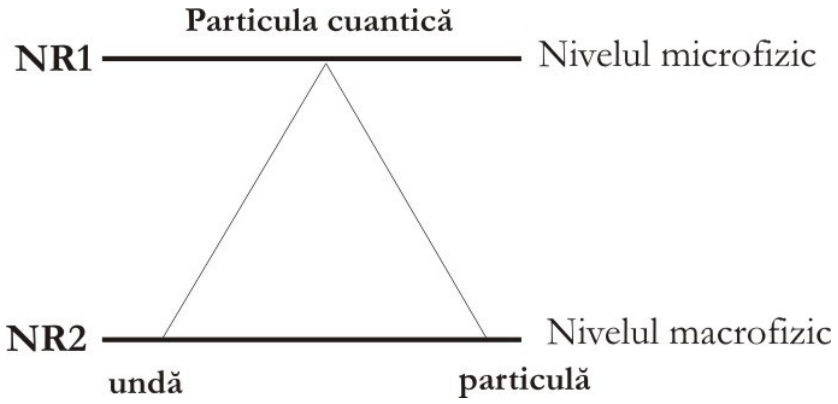


**Figura 1.10 Aplicarea logicii terţului inclus la paradoxul particulei cuantice**

Constatăm, prin urmare, că paradoxurile fizicii cuantice se datorau exclusiv considerării existenţei unui singur nivel de Realitate şi aplicării unei logici restrânse: logica terţului exclus. Logica terţului inclus nu respinge în totalitate logica terţului exclus, ci doar îi restrânge domeniul de valabilitate la situaţiile relativ simple[71].

### 1.2.3 Axioma epistemologică

Conform axiomei epistemologice, *orice femomen studiat prezintă o complexitate ridicată*. Câteva precizări sunt necesare pentru înţelegerea acestei afirmaţii şi a implicaţiilor sale. În primul rând, menţionăm faptul că tendinţa spre continua căutare a simplicităţii în ştiinţă se confruntă permanent cu problema complexităţii. Suntem obişnuiţi din experienţa cercetărilor ştiinţifice cu simplificarea situaţiei pentru a putea evidenţia relaţia existentă între două sau mai multe variabile. Problema apare în momentul extrapolării rezultatelor experienţei respective în mediul natural, unde fiecare

[71] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 66.

variabilă (factor) este conectată cu multe alte variabile. Întregul este întotdeauna mai mult decât suma părţilor sale. Decupajele din realitate, pe care le realizează ştiinţa, se confruntă de multe ori cu inadecvarea la situaţii reale sau cu limitele generalizării unor rezultate.

De exemplu, în fizică, regina ştiinţelor, există o tendinţă de a simplifica lucrurile şi a căuta elementele fundamentale, respectiv modelul cel mai simplu, care să explice toate interacţiunile din lumea naturală. S-a ajuns la unificarea teoriilor, astfel încât la ora actuală să existe două teorii care să explice toate interacţiunile fizice, iar fizicienii caută încă modalităţi de a le uni şi pe acestea două[72]. Simplitatea fizicii cuantice în căutarea unui număr cât mai redus de „cărămizi fundamentale" este doar aparentă, deoarece „pentru fizicianul ce practică din interior această ştiinţă, situaţia apare ca fiind infinit mai complexă"[73]. Realitatea pe care o descriu teoriile prin care s-au unificat unele interacţiuni fizice este, însă, diferită de realitatea în care trăim noi – se descriu teorii care presupun existenţa a 10 sau 11 dimensiuni şi energii fabuloase[74]. Noi trăim într-o lume cu patru dimensiuni, trei dimensiuni spaţiale şi una temporală, şi energii mult mai reduse.

Prin aceasta nu încercăm să negăm utilitatea şi rezultatele ştiinţifice, bazate pe o paradigmă a simplicităţii. Diferitele discipline ştiinţifice îşi aduc contribuţia semnificativă la evoluţia cunoaşterii. Ceea ce dorim să subliniem, însă, este conştientizarea şi afirmarea limitelor pe care le au rezultatele ştiinţifice, precum şi dificultatea extrapolării lor la o realitate unde „totul este legat de totul", un decupaj al Realităţii fiind imposibil de realizat fără deformarea rezultatelor.

În acest context trebuie să facem diferenţa între *complexitate* şi *complicat*. Complex nu înseamnă complicat. Etimologic, complex vine de la latinescul *complexus*, care înseamnă ţesut împreună, cu părţi care se întrepătrund[75]. Prin urmare, întregul este mai mult decât suma părţilor. Dacă părţile se desprind din întreg se pierd informaţii. Dacă studiem un fenomen complex pe părţi şi încercăm să punem apoi împreună informaţiile nu vom reuşi să surprindem toate caracteristicile întregului.

Numeroase teorii privind complexitatea în ştiinţă au fost dezvoltate. Prezent la congresul din 1992 al Academiei Pontificale de Ştiinţă, Basarab Nicolescu identifică nu

[72] Lee Smolin, 2006; Steven Hawking şi Leonard Mlodinow, 2006.
[73] Basarab Nicolescu, 1999, p. 43.
[74] Lee Smolin, 2006; Steven Hawking şi Leonard Mlodinow, 2006.
[75] Basarab Nicolescu, cursuri doctorat

mai puțin de 32 de definiții diferite ale complexității[76] - una dintre cele mai cunoscute abordări a complexității este cea coordonată de Murray Gell-Mann, la Institutul din Santa Fe[77]. Dintre acestea, majoritatea nu sunt compatibile cu modelul transdisciplinar al Realității. Una dintre teoriile compatibile este cea a lui Edgar Morin, care deşi nu include noțiunea de niveluri de Realitate, sau cea de zonă de non-rezistență, se apropie cel mai mult de perspectiva transdisciplinară.

Aplicată la nivelurile de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului, axioma complexității duce la formularea unui important postulat conform căreia, „fiecare nivel de Realitate este ceea ce este, pentru că toate nivelurile există în acelaşi timp"[78]. Din punct de vedere transdisciplinar, complexitatea exprimă acelaşi lucru ca şi principiul interdependenței universale[79]. Este important de menționat faptul că putem vorbi de:

(1) o *complexitate orizontală*, care se referă la un singur nivel de Realitate şi de

(2) o *complexitate verticală*, care se referă la mai multe niveluri de Realitate[80].

Această axiomă a complexității are implicații majore pentru studierea religiozității şi spiritualității. Pe de o parte, studiind aspecte izolate legate de spiritualitate sau din discipline diferite, nu vom avea o imagine unitară, ci o imagine incompletă. Pe de altă parte, în măsura în care sistemele în care noi funcționăm sunt sisteme deschise, totul este legat de tot, ceea ce face imperativă comunicarea, dialogul, dintre discipline în scopul unificării cunoaşterii.

Abordarea transdisciplinară ține cont de complexitatea Realității, conştientizând faptul că aceasta nu va putea fi niciodată cunoscută în întregime:

> „*Deşi admite autonomia fiecărui domeniu al cunoaşterii şi diferențele esențiale între diferite moduri de cunoaştere, relativismul transdisciplinar este întemeiat pe ideea că nici unul din aceste moduri de cunoaştere nu va putea să îmbrățişeze întreaga Realitate. Cercetarea izomorfismelor nu se confundă cu căutarea unei logici a logicilor, pentru că vom fi mereu obligați să formulăm modele, aşadar aproximări succesive. Timpul istoric şi aproximarea vor merge totdeauna mână în mână. Relativismul transdisciplinar, riguros condus, nu va putea niciodată să ajungă la un discurs globalizant, la un sistem de gândire*

[76] Russ Volckmann, 2007.
[77] Basarab Nicolescu, 2006.
[78] Basarab Nicolescu, 2010.
[79] *Idem.*
[80] Basarab Nicolescu, 2010, 2006; Russ Volckmann, 2007.

*închis, la o nouă utopie. El refuză orice fel de aservire la o ideologie, la o religie, la un sistem filosofic, oricare ar fi ele.*"[81]

### 1.3 Modelul transdisciplinar al Realității

La nivel fenomenologic, principala diferență dintre abordarea transdisciplinară şi celelalte abordări: disciplinară, interdisciplinară, pluridisciplinară, constă în faptul că acestea din urmă tratează obiectul cercetat şi pe cel care îl cercetează (subiectul) ca şi cum s-ar situa la un singur nivel de Realitate. Abordarea transdisciplinară, pe de altă parte, consideră că atât Obiectul studiat, cât şi Subiectul care îl studiază, prezintă mai multe niveluri ale Realității care se supun unor legi diferite[82], după cum am arătat în subcapitolul anterior. Astfel, un acelaşi obiect poate fi studiat la nivelul nostru, macrofizic, precum şi la nivelul infinitului mic, la nivel microfizic (nivelul cuantic). Cele două niveluri sunt supuse unor legi diferite. Din punct de vedere al aspectului perceptiv, Subiectul prezintă, la rândul său, mai multe niveluri de Realitate (percepție).

După cum s-a menționat anterior, un nivel de Realitate se referă la aspectele pe care le putem surprinde printr-o formă de cunoaştere, ştiințifică sau de altă natură, şi care se supun unui ansablu de legi generale (cum este, de exemplu, legea gravitației). De asemenea, nivelurile de percepție se referă la experiențele, cunoştințele, trăirile Subiectului care pot fi transpuse în cuvinte, sub formă rațională sau exprimate printr-un limbaj simbolic sau metaforic. Şi în cazul Subiectului, diferențierea dintre nivelurile de Realitate se bazează pe existența unei discontinuități în ceea ce priveşte legile care guvernează două niveluri adiacente.

Dar atât la nivel fizic, cât şi la nivel perceptiv (adică atât la nivelul Obiectului, cât şi al Subiectului) există părți din realitatea care ne înconjoară şi pe care nu le putem surprinde nici cu cea mai fină tehnologie. Acestea formează zonele de non-rezistență (la realitate, respectiv la percepție) – aspecte ale Realității care există, dar la care nu avem acces sau pe care „nu le putem cuprinde cu mintea" sau instrumentele pe care le avem la dispoziție: „Nonrezistența zonei de transparență absolută se datorează, pur şi simplu, limitelor corpului nostru şi ale organelor noastre de simț, indiferent de instrumentele de măsură care prelungesc aceste organe de simț."[83].

[81] Basarab Nicolescu, 2007, p. 181-182.
[82] Basarab Nicolescu, 1999.
[83] Basarab Nicolescu, 2002, p. 103.

După cum se poate vedea în imaginea de mai jos, discontinuitatea dintre două niveluri de Realitate este, de fapt, o zonă de non-rezistență, care asigură circulația informației de la un nivel la altul, prin intermediul terțului inclus. Zona de non-rezistență mai este numită şi zonă de transparență, deoarece pentru simțurile noastre această zonă este total transparentă, nu o vedem, ca şi cum nu ar exista. Postularea acestei zone, însă, este necesară pentru a explica coerența[84] care există între nivelurile de Realitate: „o vastă autoconsistență pare să guverneze evoluția universului, de la cel infinit de mic la cel infinit de mare, de la cel infinit de scurt la cel infinit de lung."[85]. Prin concilierea contrariilor A şi non-A la un alt nivel de Realitate, datorită existenței termenului T, care este şi A, şi non-A (sau nici A, nici non-A), proces care se repetă până la epuizarea nivelurilor de Realitate, logica terțului inclus poate descrie coerența dintre nivelurile de Realitate evidențată de teoriile cosmologice actuale[86].

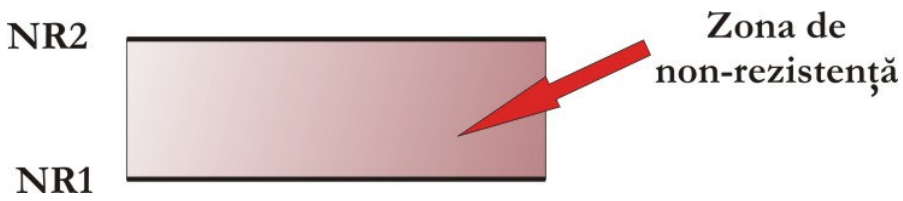


**Figura 1.11 Două niveluri de Realitate adiacente sunt legate printr-o zonă de non-rezistență**

Prin acțiunea logicii terțului inclus, unitatea care leagă toate nivelurile de Realitate este o unitate deschisă[87]: concilierea constradictoriilor A şi non-A prin terțul T, la un alt nivel de Realitate, este întotdeauna temporară. Mai devreme sau mai târziu, un alt cuplu de contradictorii (A' şi non-A') va apărea la acelaşi nivel cu termenul T, contradictorii care vor fi conciliate la un nivel superior de către un alt terț, să-l numim T', nivel la care va apărea un alt cuplu de contradictorii, continuând aşa la infinit.

Această unitate deschisă a ansamblului nivelurilor de Realitate este în acord cu teorema lui Gödel în matematică[88] (şi în orice abordare ştiințifică ce se bazează pe o

[84] „În mod cert, există o *coerență* între diferitele niveluri ale Realității, cel puțin în lumea naturală.", Basarab Nicolescu, 1999, p. 59.
[85] *Idem*, p. 59.
[86] *Ibid.*, p. 60.
[87] *Ibid.*, pp. 60-61.
[88] Basarab Nicolescu, 1999, 1998, 2002.

formalizare matematică – practic toate care au pretenţia să se numească ştiinţe şi au la bază postulatele ştiinţei moderne formulate de Galilei). Teorema lui Gödel susţine că „*un sistem de axiome suficient de bogat fără contradicţie internă este în mod necesar deschis (vor exista întotdeauna rezultate adevărate, dar care nu pot fi demonstrate)*, şi deci un sistem închis suficient de bogat *este în mod necesar contradictoriu*.”[89].

Informaţia circulă de la un nivel de Realitate la altul, atât în cazul Obiectului, cât şi în cazul Subiectului, într-un mod orientat, reprezentat prin săgeţi în Figura 1.12. „Există, desigur, o coerenţă a ansamblului nivelurilor de Realitate, însă această coerenţă este orientată: o săgeată este orientată oricărei transmiteri de informaţie de la un nivel la altul.”[90] ne spune Basarab Nicolescu în *Transdisciplinaritatea. Manifest*.

Pentru a putea avea o coerenţă a circulării informaţiei prin nivelurile de Realitate şi pentru ca această circulaţie să nu se oprească la primul sau la ultimul nivel, zona de non-rezistenţă uneşte, de asemenea, aceste două niveluri aflate la extreme. Se formează, astfel, o buclă a zonei de non-rezistenţă a Obiectului, care uneşte nivelul cel mai de jos cu nivelul cel mai de sus, după cum este ilustrat în figura următoare (Figura 1.12).

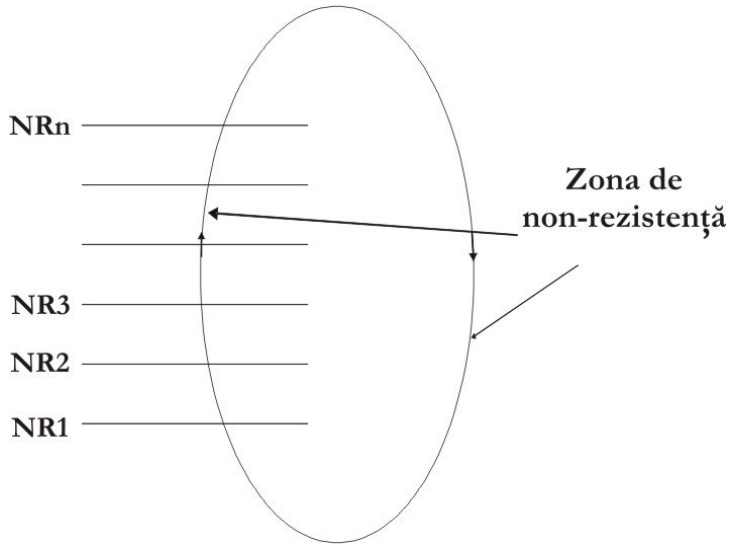


**Figura 1.12 Reprezentarea Obiectului transdisciplinar**
**(cu nivelurile de Realitate şi zona de non-rezistenţă care le uneşte)**

Mişcarea, în sensul cel mai general, privind străbaterea nivelurilor de Realitate ale Obiectului şi ale Subiectului, se realizează simultan, ascendent şi descendent – nu

[89] Basarab Nicolescu, 2002, pp. 74-75.
[90] Basarab Nicolescu, 1999, p. 63.

există un nivel privilegiat de la care să pornească mişcarea ascendent sau descendent. Izvorul acestei mişcări pare a fi zona de rezistenţă absolută care leagă Subiectul şi Obiectul şi care este incompatibilă cu „atribuirea unei singure direcţii”.[91]

În modelul transdisciplinar al Realităţii nu putem să vorbim despre o ierarhie a nivelurilor de Realitate, nu există un nivel fundamental de la care să se pornească construcţia realităţii. Un nou Principiu al Relativităţii este formulat de Basarab Nicolescu pe baza modelului transdisciplinar al Realităţii: „nici un nivel de Realitate nu constituie un loc privilegiat de unde am putea înţelege toate celelalte niveluri de Realitate. Un nivel de Realitate este cel care este pentru că toate celelalte niveluri există în acelaşi timp.”[92].

În înţelegerea relaţiilor dintre nivelurile de Realitate, un rol important îl au tezele lui Walter Thiring privind dinamica nivelurilor de Realitate[93]. Acestea susţin că:

(1) legile unui nivel inferior sunt doar parţial determinate de legile nivelului superior,

(2) legile unui nivel inferior depind mai mult de configuraţia locală decât de legile nivelului superior, şi

(3) deoarece Universul este în continuă evoluţie şi legile sunt în continuă evoluţie, legi noi luând naştere odată cu evoluţia universului.

Pe lângă faptul că nivelurile de Realitate au legi generale care le guvernează complet diferite de legile nivelurilor adiacente, între acestea existând o discontinuitate, fiecare nivel este caracterizat printr-un spaţiu-timp propriu: „Fiecare nivel de Realitate are spaţiul-timpul său asociat.”[94].

Modelul transdisciplinar al Realităţii include Obiectul transdisciplinar, Subiectul transdisciplinar şi Terţul Ascuns, într-o relaţie permanent dinamică şi care sunt reprezentate în figura de mai jos (Figura 1.13).

Ansamblul nivelurilor de Realitate şi zona complementară de non-rezistenţă, care uneşte nivelulurile de Realitate precum şi nivelul cel mai de sus cu nivelul cel mai de jos, constituie *Obiectul transdisciplinar*. Ansamblul nivelurilor de percepţie şi zona complementară de non-rezistenţă la percepţie constituie S*ubiectul transdisciplinar*[95].

[91] *Idem*, p. 149.
[92] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 172.
[93] *Idem*, pp. 172-173.
[94] *Ibid.*, p. 171.
[95] Basarab Nicolescu, 1999, 2009a, 2009b.

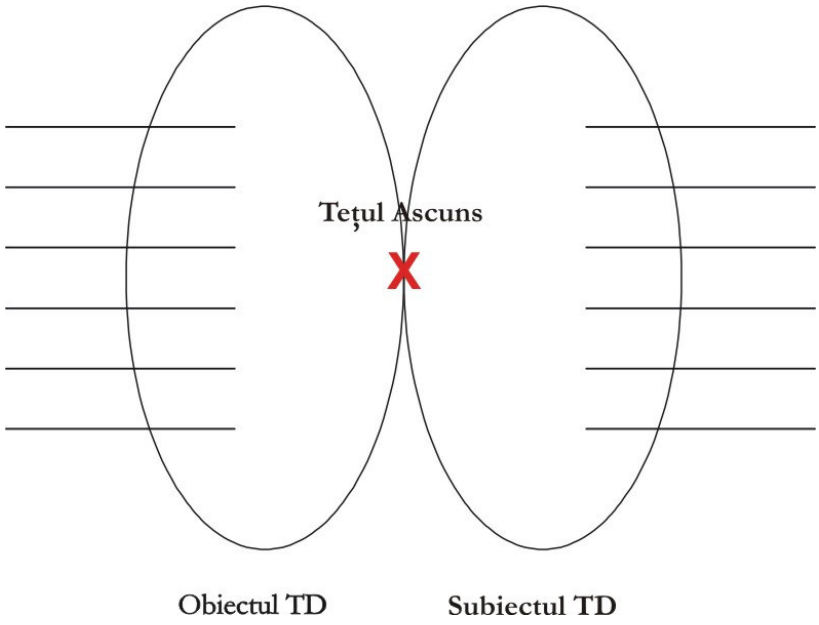


**Figura 1.13 Modelul transdisciplinar al Realităţii**

Nivelurilor de Realitate ale Obiectului le corespund nivelurile de Realitate ale Subiectului (nivelurile de percepţie), cu care se află într-o „corespondenţă biunivocă": „Aceste niveluri de percepţie permit o viziune din ce în ce mai generală, unificatoare, cuprinzătoare a Realităţii, fără să ajungă vreodată să o epuizeze complet."[96].

Pentru ca să existe o comunicare între Subiect şi Obiect trebuie ca cele două zone de non-rezistenţă să fie identice. Existenţa unei zone identice de non-rezistenţă face ca cele două fluxuri de informaţie care străbat nivelurile de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului să se afle într-o relaţie de izomorfism, lucru care permite existenţa unei cunoaşteri în acelaşi timp exterioare (a Obiectului) şi interioare (a Subiectului). Punctul de unire a celor două zone de non-rezistenţă este Terţul Ascuns (numit şi terţul tainic inclus), care corespunde sacrului. În măsura în care există o armonie între Subiect şi Obiect, sacrul devine o parte a Realităţii, care nu poate fi redusă la nici una din cele trei faţete.

Terţul tainic inclus, terţul iubitor (similar fuziunii din iubire) „unifică Subiectul şi Obiectul, păstrându-le diferenţa."[97]. Aspectul ternar se regăseşte la nivelul Realităţii, Subiectul, Obiectul şi Sacrul (terţul tainic) fiind cele trei faţete ale sale: „Terţul-sacru

[96] Basarab Nicolescu, 1999, p. 65.
[97] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, pp. 34-35.

rezistă înțelegerii noastre. El dobândeşte statutul de Realitate cu aceeaşi întreptățire ca şi nivelurile Realității, fără a constitui totuşi un nivel nou de Realitate, fiindcă scapă oricărei ştiințe. Între ştiință şi înțelegere se află ființa. Însă sacrul nu se opune rațiunii: în măsura în care asigură armonia între Subiect şi Obiect, sacrul face parte integrantă din noua raționalitate."[98].

### 1.4 Atitudinea transdisciplinară

Un alt „element" esențial al transdisciplinarității îl constituie atitudinea transdisciplinară caracterizată prin: rigoare, deschidere şi toleranță.

Rigoarea se referă în primul rând la limbajul argumentației, care se bazează pe cunoaşterea în acelaşi timp exterioară şi interioară. Transdisciplinaritatea este incompatibilă cu atitudinea de obiectivitate a ştiinței clasice, caracterizată prin distanțarea cercetătorului de obiectul studiat şi neimplicare. O nouă obiectivitate se cere formulată – care să unească „*obiectivitatea subiectivă*" şi „*subiectivitatea obiectivă*"[99]. Această nouă obiectivitate nu mai este legată stict de obiect, cum este cazul ştiinței clasice, ci de interacțiunea dintre Subiect şi Obiect mediată de Terțul Ascuns. Noua obiectivitate este caracterizată de o *permanentă interogare* şi verificare a corespondenței dintre cunoaşterea exterioară şi cunoaşterea interioară – de fapt, corespondența dintre „*obiectivitatea subiectivă*" şi „*subiectivitatea obiectivă*". Prin această caracteristică a rigorii, cercetarea transdisciplinară „ține seama de toate datele existente într-o situație dată"[100].

Deschiderea se referă la acceptarea necunoscutului, neaşteptatului, imprevizibilului şi implică deschiderea între nivelurile de Realitate, deschiderea între nivelurile de percepție, şi „deschiderea către zona de rezistență absolută, care leagă subiectul de obiect"[101], sursă a misterului şi a creativității.

Toleranța este legată de conştientizarea existenței unor adevăruri şi idei contrare principiilor transdisciplinarității, şi în acelaşi timp, de alegerea *evoluției* armoniei dintre nivelurile de Realitate şi nivelurile de percepție. Cercetarea din interiorul oricărei discipline poate fi caracterizată de o atitudine transdisciplinară.

[98] *Idem*, p. 35.
[99] Basarab Nicolescu, 2003, p. 101.
[100] Basarab Nicolescu, 1999, p. 142.
[101] *Idem*, p. 143

Aceste caracteristici ale atitudinii transdisciplinare fac posibilă atitudinea transreligioasă, care presupune deschiderea spre dialogul cu orice formă de manifestare a căutării sacrului sau a unui comportament religios. Transdisciplinaritatea nu este nici religioasă, nici areligioasă, ci încearcă, după cum vom arăta în capitolul „Sacrul şi modelul transdisciplinar al Realităţii", să surprindă ceea ce este dincolo de orice religie, ceea ce este comun tuturor religiilor şi le traversează. Atitudinea transreligioasă presupune acceptarea unităţii în diversitate a tuturor manifestărilor religioase şi spirituale, în respectul reciproc unii faţă de alţii, care ar face imposibil orice conflict care să aibă un fundament religios.

## 1.5 Concluzii

Transdisciplinaritatea se naşte din nevoia de a trece la o nouă etapă a cunoaşterii în care Realitatea se cere redefinită şi unitatea cunoaşterii devine imperativă. O *realitate multidimensională*, bazată pe existenţa mai mutor niveluri de Realitate ale Obiectului, şi *multireferenţială*, bazată pe existenţa mai multor niveluri de Realitate ale Subiectului se conturează. Structura Realităţii este una ternară şi presupune o relaţie dinamică între Subiect, Obiect şi Terţul Ascuns.

Un nou principiu al Relativităţii ia naştere, un principiu care ne spune că nu există nici un nivel de Realitate privilegiat, fundamental. Fiecare nivel de Realitate este ceea ce este pentru că toate celelalte există în acelaşi timp. Aceeaşi idee se poate extrapola la relaţia ternară: Subiect – Obiect – Terţ Ascuns. Fiecare element al acestui ternar este ceea ce este pentru că celelate există în acelaşi timp. Fiecare se defineşte în raport cu celalalte două, excluziunea oricăruia ducând la o realitate deformată.

Dezideratul unităţii cunoaşterii precum şi noul model al Realităţii, care implică dinamismul Obiect – Subiect – Terţ Ascuns, fac necesar diaolgul între ştiinţă, artă şi Tradiţie. Înţelegerea şi redefinirea Realităţii din perspectivă transdisciplinară nu se poate face fără colaborarea şi dialogul dintre aceste forme de cunoaştere, care se completează reciproc.

# Capitolul 2. Sacrul

## 2.1 Definirea şi abordările sacrului

Deşi domeniul spiritual şi religios a acompaniat omul din cele mai vechi timpuri, studiul sacrului, ca şi concept ce ţine de domeniul religios, a debutat odată cu studierea etnologică şi antropologică a populaţiilor aşa-zis primitive. În scurta sa istorie „ştiinţifică" sacrul a fost studiat în cadrul mai multor discipline: antropologie, etnologie, sociologie, istoria religiilor, lingvistică, semiotică etc. Primele studii asupra sacrului s-au făcut în domeniile etnologei şi sociologiei, pornind de la noţiunile de „*mana*" şi „totem"[102].

În cele ce urmează, vom încerca să definim sacrul aşa cum a fost văzut de abordările din cadrul diferitelor discipline ştiinţifice. Urmând, apoi, clasificarea lui Julien Ries[103], vom prezenta principalele abordări ale sacrului: sociologică şi antropologică, fenomenologică şi, respectiv, hermeneutică. Principalele caracteristici ale sacrului care se desprind din abordările amintite vor fi integrate unei imagini globale, pentru a sublinia complexitatea abordării sacrului şi necesitatea depăşirii unei abordări disciplinare sau chiar pluri- şi interdisciplinare.

### 2.1.1 Definirea sacrului

O primă modalitate de definire a sacrului, care apare atât în abordarea sociologică, la Emile Durkheim[104], cât şi în abordarea fenomenologică şi în abordarea hermeneutică a lui Mircea Eliade[105] este aceea de a-l prezenta în opoziţie cu profanul. Sacrul şi profanul sunt două realităţi opuse, iar opoziţia lor este atât de radicală încât permite definirea unuia în raport cu celălat prin simpla negare. Sacrul nu este profan, este diferit de profan.

[102] Julien Ries, 2000.
[103] *Idem*.
[104] *Ibid.*, p. 12-13.
[105] Mircea Eliade, 2007, p. 12.

Sacrul şi profanul sunt atât de diferite, încât „amestecarea" lor este imposibilă fără un pericol real pentru cel care încearcă acest lucru[106]. De fapt, ideea că sacrul este întinat (sau întinează) în contact cu profanul se regăseşte în însăşi definiţia etimologică a cuvântului. Termenul de *sacru* îşi are originea etimologică în latinescul *sacer*, „care înseamnă *ceea ce nu poate fi atins fără a întina*, dar şi *ceea ce nu poate fi atins fără a fi întinat*"[107]. Etimologic, sacru are un dublu aspect: pe de o parte este ceva benefic, rădăcina indo-europeană a cuvântului, *sak*, desemnând ceva sfânt: *sanctus*[108], iar pe de altă parte are sensul de blestemat[109].

În afara opoziţiei dintre sacru şi profan, care constituie un element comun al tuturor abordărilor, constatăm că acestea se raportează în mod diferit la sacru. Studierea sacrului începe, după cum am menţionat, cu studierea sociologică, antropologică şi etnologică a comportamentului religios al popoarelor considerate primitive, la începutul secolului XX. Aceste abordări, în încercarea lor de a fi cât mai ştiinţifice, vom constata că vor opera un reducţionism radical al fenomenului religios şi vor fi axate, în special cele din domeniul sociologic, pe evidenţierea unui anumit determinism.

Abordarea fenomenologică şi, ulterior, abordarea hermeneutică, vor constitui trepte ale unei abordări din ce în ce mai elaborate a sacrului, respectiv a fenomenului religios. Complexitatea fenomenului religios este treptat subliniată de abordarările menţionate, urmând ca abordarea transdisciplinară, a cărei perspectivă va fi dezvoltată în capitolul 6, să pună accentul pe necesitatea depăşirii graniţelor disciplinare în studiul sacrului.

### 2.1.2 Abordările sacrului

Constatăm că referirea la sacru, ca şi concept definitoriu pentru domeniul religios, se întâlneşte în cadrul abordărilor ştiinţifice. În cadrul tradiţiilor religioase, de exemplu în cadrul Tradiţiei creştin-ortodoxe, *sacru* este privit doar sub aspectul său pozitiv şi înlocuit, de fapt, cu *sfânt*. Se pare că abordarea sacrului este, predominant de natură ştiinţifică. Într-un fel am putea spune că sacrul este un nume impersonal pentru

[106] Roger Caillois, 2006, pp. 27-28.
[107] Basarab Nicolescu, 1999, p. 148.
[108] *Idem*, p. 148.
[109] „*Sacer* desemna vinovatul sortit zeilor infernului.", *Ibid.*, p. 148.

acel „*cu totul altceva*", care în tradiţiile religioase primeşte o denumire specifică şi o personalizare.

### 2.1.2.1 Abordările sociologice şi etnologice

Teoriile sociologice şi etnologice sunt primele care au încercat studierea ştiinţifică empirică a fenomenului religios. Acestea caută să explice sacrul prin prisma comportamentului social, fără a face referire la o realitate transcendentă. Unul dintre pionierii domeniului, Émile Durkheim, îşi propune să studieze fenomenul religios „cu rigurozitatea obiectivă a disciplinelor ştiinţifice"[110]. Studierea obiectivă, va presupune, prin urmare, pentru aceşti cercetători, distanţarea şi atitudinea de neutralitate faţă de obiectul studiat.

Studiile din acest domeniu pornesc de la un reducţionism, o simplificare: pentru a înţelege fenomenul religios, atât Durkheim, cât şi alţi etnologi, antropologi şi sociologi, caută să studieze cea mai primitivă religie pentru a înţelege apoi fenomene religioase mai complexe. Durkheim identifică o religie primitivă şi simplă pe baza a două criterii: (1) aparţine unei societăţii care nu este întrecută în simplitate de o alta şi (2) poate fi explicată fără a apela la elemente specifice unei religii anterioare[111].

Prin urmare, aceştia presupun că există religii mai evoluate şi religii mai puţin evoluate. Studiind religiile aşa-ziselor popoare primitive, aceşti cercetători merg pe linia unei simplificări specifice unor abordări ştiinţifice pozitiviste: dacă reducem fenomenul la forma cea mai simplă şi identificăm cauza şi efectul, vom putea apoi să generalizăm descoperirea şi în cazul situaţiilor mai complexe. Durkheim remarcă faptul că:

> *„Oricât de simplu ar fi sistemul pe care l-am studiat, el exprimă toate marile idei şi atitudini rituale care se află la baza chiar şi a religiilor celor mai avansate: diferenţierea în lucruri sacre şi profane, noţiunea de suflet, de spirit, de personalitate mitică, de divinitate naţională şi chiar internaţională, cultul negativ şi practicile ascetice care constituie forma sa culminantă, riturile de jertfă şi de comuniune, riturile imitative, riturile comemorative, riturile piaculare, nimic esenţial nu lipseşte. Suntem deci îndreptăţiţi să sperăm că*

[110] Julien Ries, 2000, p. 12.
[111] Émile Durkheim, 1995, p. 15.

*rezultatele la care am ajuns nu sunt specifice doar totemismului, ci ne pot ajuta să înţelegem ce este religia în general."*[112].

Studiind religiile „primitive" adepţii abordărilor sociologice şi etnologice constată că există un element întâlnit la toate aceste popoare, sub denumiri diferite: *mana* la malaezieni şi polinezieni, *orenda* la irochezii din America de Nord, *manitu* la indienii ojibwa, *naual* în Mexic şi America Centrală, *brahman* în India şi *physis* şi *dynamis* în Grecia[113]. Sacrul este legat de conceptul de *mana*, care în cadrul acestor teorii reprezintă o forţă, o putere, asociată totemului şi prin acesta clanului. Această forţă sacră, temută şi dorită în acelaşi timp, se opune net profanului.

Conform teoriilor sociologice sacrul este elementul central al oricărei religii, iar religia este un fenomen social „prin origine, conţinut şi finalitate."[114]. Pentru Durkheim, religia este un „lucru eminamente social"[115], reprezentările religioase şi ritualurile fiind reflexii ale reprezentărilor sociale cu scop de a menţine sau induce anumite stări mentale în cadrul societăţii. Funcţia strict socială a religiei este regăsită şi la René Girard, care pune accentul pe rolul de reducere a violenţelor sociale pe care îl are sacrificiul ritualic[116].

Prin urmare, pentru abordarea sociologică şi etnologică, societatea este cauza oricărui comportament religios. În cadrul acestor abordări ale sacrului, studierea fenomenului religios este redusă la Obiect. Doar studiind obiectiv, este posibil, după părerea lui Durkheim, să identificăm substratul comun al tuturor religiilor. Subiectul este exclus deoarece, fiind subiectiv, este de fapt motivul varietăţii exprimării religioase, căruia îi scapă imaginea obiectivă a realităţii fenomenului religios[117].

[112] *Idem*, p. 380.
[113] Julien Ries, 2000, pp. 12-17.
[114] Julien Ries, 2000, p. 13.
[115] Émile Durkheim, 1995, p. 22.
[116] Julien Ries, 2000, p. 21.
[117] „Nu rezultă în nici un chip că realitatea care o întemeiază este obiectiv conformă ideii pe care şi-o fac credincioşii despre ea. Însuşi faptul că modul în care a fost ea concepută a variat infinit de-a lungul timpurilor este suficient pentru a dovedi că nici una dintre aceste concepţii nu o exprimă în mod adecvat.", Émile Durkheim, 1995, p. 382.

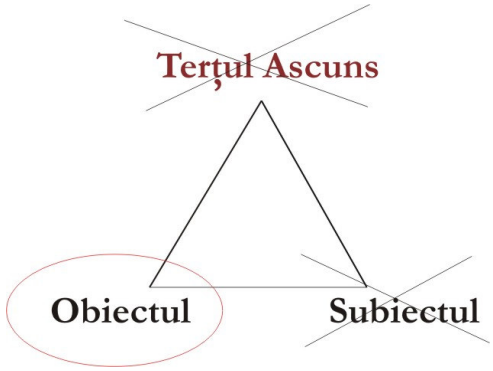


**Figura 2.1 Eliminarea Subiectului şi Terțului Ascuns din abordările sociologice**

Studiile care se înscriu în abordarea etnologică şi sociologică au adus numeroase informații privind fenomenul religios şi au descris importanța pe care o are societatea asupra modalităților de exprimare a comportamentului şi credințelor religioase. În acest sens sunt lăudabile, constituind o treaptă spre studiul actual al sacrului. Ceea ce le scapă acestora, însă, fiind mai degrabă preocupați să fie ştiințifici, este complexitatea fenomenului. Fenomenul religios nu poate fi studiat exclusiv obiectiv sau subiectiv; *obiectivitatea* şi *subiectivitatea* sunt două contradictorii care duc la descoperirea unui al treilea termen ce caracterizează cel mai bine acest fenomen: *complexitatea.* Dată fiind această complexitate a fenomenului religios, care presupune o interrelaționare între toate aspectele sale, orice reduționism devine incapabil să surprindă altceva decât elemente disparate, care puse împreună nu duc la reconstituirea întregului şi care nu au valoare reală.

### 2.1.2.2 Abordarea fenomenologică

Dacă în cadrul abordărilor sociologice ale sacrului accentul cădea pe obiectivitate, în cadrul abordării fenomenologice accentul se pune pe experiența sentimentului religios. Faptul că deschizătorii de drumuri, în acest caz: Nathan Söderblom, Rudolf Otto şi Gerardus van der Leeuw[118] au o pregătire teologică şi unii sunt pastori este un aspect semnificativ de menționat. Raportându-se într-un mod personal la sacru, ei reintroduc Subiectul, iar prin referirile la prezența transcendentă,

[118] Julien Ries, 2000.

am putea spune chiar Teţul Ascuns. Prin urmare, în cadrul abordării fenomenologice triada Obiect – Subiect – Terţul Ascuns este reîntregită în ceea ce priveşte studiul sacrului, cu menţiunea că o importanţă deosebită îi este acordată Subiectului şi trăirilor sale.

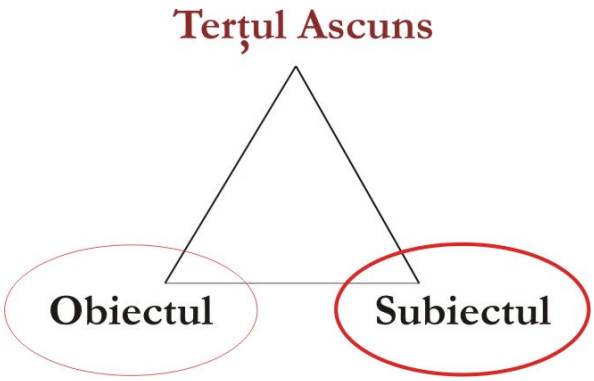


**Figura 2.2 Reintroducerea Subiectului şi a Terţului Ascuns în cadrul abordărilor fenomenologice**

Regăsim şi aici diferenţierea între sacru şi profan, sacrul fiind elementul care se regăseşte în toate religiile, indiferent de forma pe care o iau sau numele care se dă divinităţiilor. Rudolf Otto, pentru a evita confundarea sacrului cu latura sa pozitivă şi conotaţia sa de „absolut moral" sau „desăvârşit de bunul" preferă să se refere mai degrabă la *numinos*[119], ca fiind acel sacru care există în toate religiile, care este „viu în toate religiile şi constituie partea lor cea mai intimă"[120].

Sacrul este văzut ca o forţă, o putere asociată cu ceva misterios. Prin faptul că misterul este elementul central al sacrului, că domeniul religios începe cu misterul şi coincide cu acesta, sacrul scapă raţionalizărilor. Dacă Otto[121] se referă la „iraţional" o face în sensul de a afirma că sacrul şi ceea ce ţine de domeniul religios scapă raţionalizărilor, chiar dacă noi ne referim la acesta folosind concepte. Conceptele respective nu epuizează ideea divinităţii şi misterul său, pentru că acesta este inexprimabil, dar nu este nimic lipsit de raţiune în posibilitatea miracolului. Ortodoxia,

[119] Rudolf Otto, 2005, pp. 11-13.
[120] *Idem*, p. 12.
[121] *Ibid.*.

lăsând loc inexprimabilului, pe care îl menține viu în experiența religioasă, după părerea lui Otto, este de fapt, cea care „a raționalizat în întregime ideea de Dumnezeu”[122].

În măsura în care sacrul scapă conceptualizărilor, este „inexprimabil”, experiența personală are un rol esențial, iar singurul limbaj la care poate recurge religia în acest context este simbolul[123]. Intuiția are un rol deosebit de important, pentru că ea „duce la idei pure şi la lucruri spirituale: ea crează sentimentul, adică o luare de contact cu realitățile superioare”[124].

Rudolf Otto le reproşează istoricilor religiilor şi sociologilor lipsa trăirii din abordările lor[125]. La începutul capitolului în care încercă să explice „sentimentul stării de creatură”, el chiar sugerează celor care nu sunt credincioşi şi nu au trăit niciodată o emoție religioasă puternică inutilitatea continuării lecturi. Pentru că unui om care nu a avut nici o experiență religioasă „aceluia este greu să-i vorbeşti despre religie”[126].

Trăirea religioasă, experiența *numinosului*, presupune parcurgerea mai multor etape[127]: descoperirea „sentimentului de creatură”, sentimentul de „teroare mistică”, misterul lui „cu totul altceva” şi fascinația misterului. Rolul fenomenologiei este acela de a înțelege experiența trăită de credincioşi şi mărturia legată de aceasta, adică găsirea sensului experienței religioase[128].

Fenomenologia, prin rolul de găsire a sensului experienței religioase, se apropie de hermeneutică, care face un pas mai departe şi încearcă să identifice şi să descrie rolul pe care îl are fiecare experiență religioasă în ansamblul credințelor religioase, ducând la crearea de valori noi.

### 2.1.2.3 Abordarea hermeneutică

Ries[129] prezintă *abordarea hermeneutică* prin prisma lucrărilor lui Mircea Eliade, care încearcă să surprindă o imagine de ansamblu asupra sacrului. Pentru Eliade studiul sacrului înseamnă studierea omului religios (*homo religiosus*) deoarece acesta tinde în permanență să trăiască în contact cu sacrul şi întreaga sa viață se desfăşoară

[122] *Ibid.*, p. 10.
[123] Julien Ries, 2000, pp. 34-35.
[124] *Idem*, p. 35.
[125] *Ibid.*
[126] Rudolf Otto, 2005, p. 14.
[127] Julien Ries, 2000, pp. 36-37.
[128] *Idem*, p. 43.
[129] Julien Ries, 2000.

într-o apropiere cât mai mare de sacru. Prin realizarea unor comportamente arhetipale, utilizarea simbolurilor sau relatarea miturilor despre comportamentul zeilor sau eroilor civilizatori omul religios caută să se situeze în sacru[130].

Omul religios fiind omul total, studierea sacrului trebuie să se realizeze „total", adică fără a o trunchia disciplinar. Studierea sacrului nu poate fi redusă nici la istoria religiilor, nici la psihologie, nici la sociologie sau oricare abordare disciplinară. Ceea ce reproşează Eliade, dar şi Georges Dumézil[131], predecesorilor lor din domeniul istoriei religiilor este reducţionismul. Evident, fenomenul religios poate fi abordat din diferite unghiuri, însă ceea ce Mircea Eliade consideră important este studierea sa în ceea ce are ireductibil, lucru deloc uşor, ţinând seama de complexitatea sa. El este interesat tocmai de „această complexitate labirintică a fenomenelor care se împotrivesc oricărei formule şi oricărei definiţii"[132], o abordare liniară fiind considerată o „simplificare abuzivă".

Prin metoda sa Eliade nu doar defineşte sacrul, ci încearcă să explice cum comportamentul, structurile de gândire, logica simbolică şi întregul mod de gândire al omului religios sunt raportate la sacru. Pentru el nu există religii primitive, arătând, tocmai, că religiile considerate primitive au un sistem de credinţe religioase la fel de închegat şi semnificativ ca orice altă religie. Ideea unei evoluţii a fenomenului religios de la simplu la complex nu este pentru Eliade decât o ipoteză nedemonstrabilă[133]. Mai mult, el reuşeşte să arate că şi omul areligios prezintă reminiscenţe ale strămoşului său religios, şi că un om complet areligios este un lucru foarte rar[134]. Pentru Eliade „Omul religios descoperă sacrul ca pe o realitate absolută care transcende lumea, dar care se manifestă în lume."[135].

Misiunea istoricului religiilor este una multiplă: istorică, fenomenologică şi hermeneutică[136]. Acesta trebuie să încerce să integreze informaţiile obţinute prin diferite metode de abordare a fenomenului religios pentru a pune în evidenţă dialectica sacrului, „structurile în care se constituie sacrul"[137], raporturile dintre om şi sacru, manipularea sacrului, raporturile dintre diferitele forme de hierofanie.

[130] Mircea Eliade, 2007.
[131] Georges Dumézil, 2008, p. 7.
[132] Mircea Eliade, 2008, p. 16.
[133] *Idem*, pp. 16-17.
[134] Mircea Eliade, 2007.
[135] Julien Ries, 2000, p. 73.
[136] *Idem*.
[137]Mircea Eliade, 2008, p. 17.

Fenomenologia sacrului urmăreşte modul în care sacrul se lasă descris deoarece se manifestă, printr-o hierofanie, în spaţiu şi timp. Structura hierofaniei este mereu aceeaşi – sacrul se manifestă întotdeauna prin ceva diferit de el[138]. Sacrul, opus profanului, „o realitate de un ordin complet diferit de realităţile «naturale»”[139] este accesibil omului în măsura în care se manifestă în lume, iar această manifestare exprimă un veşnic paradox: ceva ce este „cu totul altul” se manifestă în ceva profan, care face parte din lumea noastră. Obiectul sacru reuneşte două contradictorii: el este în acelaşi timp sacru şi profan. Concilierea sacrului şi profanului se realizează prin hierofanie, care reprezintă şi „poarta” de acces la sacru prin care acesta ni se revelează în lumea naturală. De aici rezultă şi importanţa hierofaniei, indiferent de forma pe care o ia: obiect sacru, simbol, mit, ritual. Hierofania (incluzând aici şi termenii de teofanie[140] şi kratofanie[141] pe care îi foloseşte Eliade), manifestarea sacrului în profan, revelaţia acestuia, este singura cale de acces la sacru.

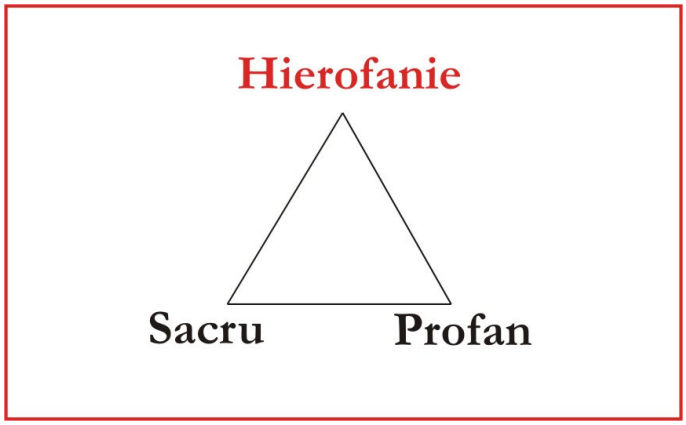


**Figura 2.3 Ternarul sacru – profan – hierofanie**

Imaginea pe care Eliade o are despre sacru se apropie foarte mult de imaginea transdisciplinară, dezvoltată pe larg în capitolul 6: sacrul, mereu inaccesibil, se face accesibil prin manifestarea lui în profan, în nivelurile de Realitate, dar niciodată în integritatea lui, rămânâd veşnic ascuns. Eliade vorbeşte chiar de niveluri de realitate[142],

[138] Julien Ries, 2000.
[139] Mircea Eliade, 2007, p. 12.
[140] Teofania este manifestarea divinităţii în profan, Eliade, 2007, pp. 22-25.
[141] Kratofania se referă la manifestari ale forţei, temute şi venerate, Eliade, 2008, p. 34.
[142] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films

niveluri de realitate cărora li se adresează simbolul, ca formă de revelare a sacrului (ca hierofanie), pentru că acesta îşi comunică mesajul adresându-se omului în integralitatea sa, chiar dacă el nu este conştient de acest lucru.

Mircea Eliade, alături de alţi intelectuali români, are gena *transculturii*, după cum spune Basarab Nicolescu[143]; l-am putea numi „o fiinţă transdisciplinară" din mai multe motive dintre care, fără pretenţia de a le epuiza pe toate, enumerăm câteva: subliniază necesitatea de a studia sacrul fără a apela la reducţionisme disciplinare, pentru a ajunge la o imagine de ansamblu; este el însuşi interesat de evoluţia cunoştinţelor din diferite domenii pe care încearcă să le integreze cunoştinţelor sale, dar şi abordării pe care o are despre sacru; subliniază importanţa gândirii simbolice în ceea ce priveşte fenomenul religios (desigur, alături de alţi cercetători) şi, după cum am menţionat mai sus, face referire la nivelurile de Realitate. Considerăm că perspectiva hermeneutică asupra sacrului, pe care a dezvoltat-o Mircea Eliade, este cea mai apropiată de perspectiva transdisciplinară.

## 2.2 Caracteristicile sacrului

În cadrul abordărilor prezentate anterior constatăm o diferenţiere netă a teoriilor sociologice şi antropologice faţă de celelalte teorii prin faptul că primele nu fac referire la sacru ca la o realitate transcendentă, focalizându-se pe funcţia şi originea socială a sacrului. Din perspectiva abordării fenomenologice şi a celei hermeneutice sacrul este văzut ca o realitate transcendentă, complet diferită de realitatea profană în care trăim. Există ceva dincolo de capacitatea noastră de a percepe şi numi în cuvinte, un „cu totul altul", dar care ne este cunoscut pentru că face parte din categoriile a priorii, după cum spune Otto, şi se manifestă în lume prin ceea ce Eliade numeşte „hierofanii"[144].

Considerăm că dezvoltarea abordărilor ştiinţifice asupra sacrului poate fi privită ca o scară urcând în trepte de la imaginea simplificată a sociologilor, antropologilor şi etnologilor, până la complexitatea labirintică şi ireductibilă a lui Eliade. Din aceste abordări vom încerca să desprindem în cele ce urmează o imagine cât mai amplă a sacrului. Necesităţile prezentării ne vor constrânge să discutăm pe rând caracteristicile

[143] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 193.
[144] Julien Ries, 2000; Rudolf Otto, 2005; Mircea Eliade, 2007.

sacrului, subliniem, însă, interrelaţionarea acestora, care dă caracterul complex al fenomenului religios şi totodată al sacrului.

*Sacrul opus profanului.* O primă caracteristică ce se întâlneşte în cadrul tuturor abordărilor discutate este aceea că sacrul este ceva opus profanului. Ne dăm seama de importanţa acestei caracteristici din faptul că o primă definiţie pe care o întâlnim, de la Durkheim la Eliade se referă întotdeauna la faptul că: sacrul este „*opusul profanului*"[145]. Această definiţie apare şi la Roger Caillois, care consideră că este singura modalitate adecvată de a defini sacrul: „În fond, singurul lucru care se poate afirma cu îndreptăţire despre sacru în general este conţinut în definiţia însăşi a termenului: anume că se opune profanului. De îndată ce ne străduim să precizăm natura şi modurile acestei opoziţii, ne lovim de cele mai grave obstacole."[146].

Opoziţia dintre sacru şi profan presupune că cele două reprezintă realităţi complet diferite. Sacrul reprezintă o realitate complet diferită de realitatea „naturală" a profanului[147]. În acest sens la Rudolf Otto[148] găsim diferenţierea între omul religios şi omul natural, cel care nu a ajuns la experienţa sacrului, a numinosului, deci cel care nu a cunoscut realitatea lui „cu totul altul", care este diferită de realitatea naturală, profană.

Faptul că ajungem să cunoaştem sacrul este pentru Eliade un mister, este taina manifestării în profan a ceva ce este „altfel"[149], a unei realităţi diferite de lumea noastră. Am putea spune că sacrul şi profanul sunt două realităţi diferite şi incompatibile una cu alta. Şi totuşi, se întâmplă misterul ca aceste lumi contrarii, incompatibile, să se întâlnească: acesta este misterul *hierofaniei*, misterul manifestării sacrului în profan.

Dialectica sacrului este aceeaşi indiferent de forma pe care o ia[150]: sacrul se manifestă în ceva ce este de altă natură, în ceva profan. Obiectul sacru, de exemplu, este o hierofanie: el este un obiect obişnuit, dar pentru credincios este, în acelaşi timp un obiect sacru, care face parte dintr-o altă realitate şi care este investit cu o forţă care îi conferă putere şi eficienţă. Dar acelaşi lucru se întâlneşte şi în cazul mitului, al simbolului sau al ritualului. Pe de o parte acestea reprezintă, sub aspect profan, o povestire, o imagine (semnificaţie) sau un gest obişnuite, dar în acelaşi timp fac

[145] Mircea Eliade, 2007, p. 12.
[146] Roger Caillois, 2006, p. 13.
[147] Mircea Eliade, 2007, p. 12.
[148] Rudolf Otto, 2005.
[149] Mircea Eliade, 2007.
[150] Julien Ries, 2000.

trimitere la o cu totul altă realitate. Pentru Eliade, sacrul şi profanul sunt de fapt două moduri de a fi în lume, două situaţii existenţiale pe care omul religios şi le asumă pe parcursul vieţii sale sau a istoriei.

Omul religios este acela pentru care „există două medii complementare: unul în care el poate acţiona fără teamă sau cutremurare, dar în care acţiunea nu-i angajează decât persoana superficială, şi altul în care un sentiment de dependenţă intimă îi reţine, îi conteneşte, îi dirijează fiecare elan şi în care el se vede compromis fără rezervă. Aceste două lumi, aceea a sacrului şi aceea a profanului, se definesc riguros numai una prin alta."[151].

Sacrul şi profanul, deşi sunt două realităţi diferite, tind să se contopească, dar această contopire este periculoasă (tocmai pentru că sunt realităţi diferite), pentru că, după cum am prezentat la începutul capitolului, prin însăşi definiţia sa etimologică sacrul nu poate fi atins fără a întina sau fără a fi întinat. Puterea sacrului tinde să se resfrângă asupra profanului, iar profanul tinde spre sacru, motiv pentru care cele două trebuie ţinute separate. Profanul trebuie să se ferească de familiaritatea cu sacrul, care îi poate fi fatală, consideră Roger Caillois[152]. La fel, sacrul trebuie protejat de orice atingere cu profanul, pentru a nu-i altera fiinţa şi a-i schimba caracteristicile speciale.

*Sacrul raţional, dar neraţionalizabil.* Rudolf Otto[153] se referă la sacru şi religios ca fiind iraţional şi în acelaşi timp nimic mai raţional decât misterul. Pentru Otto, în măsura în care se exprimă în concepte religia intră în sfera raţionalului. Dar conceptele nu-i epuizează „domeniul". Religia nu ia sfârşit odată cu enunţurile ei raţionale. Pentru că sacrul este o realitate cu totul diferită de cea naturală, este „cu totul altul", el este inexprimabil, nu poate fi surprins în concepte, este mister, care se poate revela doar prin experienţa trăită. În acest sens putem spune că sacrul este neraţionalizabil, se opune raţionalizării – este ceea ce Otto surprinde când spune că sacrul este iraţional.

Dar nimic nu poate fi mai raţional decât misterul, susţine acelaşi autor: „teoria curentă, care consideră miracolul ca fiind întreruperea temporară a lanţului de legi naturale, întrerupere provocată de o Fiinţă care ea însăşi le-a stabilit şi care, în consecinţă, ar trebui să le fie stăpână, este tot cea poate fi mai «raţional»"[154].

[151] Roger Caillois, 2006, p. 19.
[152] *Idem*, p. 21.
[153] Rudolf Otto, 2005.
[154] *Idem*, p. 9.

Preferăm termenului de „irațional" folosit de Otto, pe cel de „neraționalizabil" pentru a sublinia incapacitatea sacrului de a fi surprins în concepte şi epuizat de acestea. „Iraționalul" poate duce la o accepțiune negativă asupra sacrului pe care o întâlnim în unele medii ştiințifice, unde ceea ce ține de religios şi sacru este considerat nedemn de o abordare ştiințifică şi marginalizat. Iar această concepție negativă despre sacru este în opoziție cu ceea ce vroia să exprime Rudolf Otto, idee pentru care termenul de „neraționalizabil" este mult mai mai adecvat.

*Incapacitatea omului de a exprima sacrul.* În strânsă legătură cu faptul că sacrul scapă oricărei raționalizări este o altă caracteristică a acestuia, aceea că nu poate fi cuprins în cuvinte. Limbajul obişnuit nu reuşeşte să surprindă în totalitate sacrul. Nu stă în puterea limbajului abstract să definească ceea ce este esențial pentru sacru[155].

Putem doar să intuim, să ne folosim de analogii, pentru a înțelege ce putem reda prin limbaj despre sacru. „Limbajul nu poate reda decât în chip naiv noțiunile de *tremendum*, *majestas*, *mysterium fascinans*, recurgând la termeni preluați din domeniul natural sau din viața spirituală profană a omului. Însă această terminologie analogică vine tocmai din incapacitatea omului de a exprima acel *ganz andere*: limbajul nu poate decât să sugereze ceea ce depăşeşte experiența naturală a omului, cu ajutorul unor termeni preluați din această experiență."[156].

Limbajul sacrului nu este, de fapt, limbajul obişnuit. Limbajul sacrului este simbolul, pentru că doar simbolul poate să surprindă în acelaşi timp caracteristicile antinomice ale fenomenului religios. Limbajul obişnuit urmează logica binară, logica terțului exclus, conform căreia un obiect nu poate fi în acelaşi timp şi sacru şi profan, sacrul nu poate fi ascuns definitiv şi totuşi manifestat, Centrul lumii nu poate să fie în acelaşi timp şi omul, şi templul, şi casa. Prin urmare, dificultatea de a exprima sacrul prin limbajul obişnuit constă, pe de o parte, în faptul că limbajul obişnuit, supus logicii binare, nu poate surprinde antinomiile sacrului şi, pe de altă parte, în faptul că sacrul este cunoscut mai profund şi mai intim, în misterul său, printr-o trăire, o experiență directă, un sentiment, care nu poate fi redat în cuvinte, cuprins în concepte.

[155] Roger Caillois, 2006.
[156] Mircea Eliade, 2007, p. 12.

*Paradoxul „obiectului" sacru.* Sacrul poate să fie o proprietate atribuită oricărui lucru, spațiu sau oricărei ființe, chiar unor perioade de timp, cum ar fi zilele de sărbătoare. Sacrul se poate manifesta, se poate revela pe sine în spațiu şi timp. Dar în acelaşi timp orice lucru poate fi deposedat de sacru, după părerea lui Roger Caillois. Orice lucru poate deveni sacru, căpătând o valoare inestimabilă pentru om şi, de asemenea, orice lucru poate fi deposedat de această caracteristică, pentru că un obiect, un spațiu sau un timp nu sunt sacre prin ele însele, ci prin puterea care vine să li se adauge: „El este o însuşire pe care lucrurile nu o posedă prin ele însele: un har misterios vine să le-o adauge."[157].

Lucrurile sacre sunt expresia unui paradox: ele sunt în aparență neschimbate, dar în acelaşi timp, din momentul în care un lucru sacru este investit cu har şi devine sacru, este „interzis"[158] sau cum spune Eliade, orice hierofanie reprezintă un paradox[159]. Pentru că un obiect investit cu puterea sacrului devine „altceva", dar în acelaşi timp continuă să fie obiectul profan de mai înainte. Obiectul sacru, locul sacru, este deosebit şi venerat de omul religios, dar este un obiect sau un loc banal pentru omul areligios.

Deşi sunt opuse, sacrul fiind văzut ca pozitiv, iar profanul ca negativ în ochii omului religios, amândouă sunt necesare dezvoltării vieții. Profanul este mediul în care viața se desfăşoară, iar sacrul este izvorul inepuizabil al vieții, care „o creează, o menține şi o reînnoieşte"[160].

*Sacrul ca putere.* Sacrul este o idee-forță care stă în centrul oricărui fenomen religios[161]. Omul religios tinde să trăiască în sacru deoarece sacrul înseamnă putere, fie că ne referim la el folosind termenul de „sacru", fie cel de „*mana*" (din perspectiva teoriilor sociologice şi etnologice), care este considerată o „matrice a sacrului"[162].

Eliade[163] consideră că *omul religios doreşte să se situeze în permanență în sacru*, să trăiască în preajma obiectelor sau a locurilor sacre, să repete gesturile eroilor civilizatori pentru a fi contemporani cu ei într-o lume sacră. Dorința omului religios de a se situa permanent în spațiul şi timpul sacru se explică prin faptul că doar sacrul este real pentru *homo religiosus*, existența profană fiind efemeră. Doar sacrul înseamnă

[157] Roger Caillois, 2006, p. 20.
[158] *Idem.*
[159] Mircea Eliade, 2007.
[160] Roger Caillois, 2006, p. 22.
[161] Julien Ries, 2000.
[162] Mircea Eliade, 2007; Ries, 2000.
[163] Mircea Eliade, 2007.

realitate, putere, eficienţă, perenitate; „Sacrul este saturat de fiinţă."[164] pentru că el este izvorul vieţii. Căutând să se situeze în spaţiul şi timpul sacru, omul socetăţilor arhaice şi tradiţionale caută să scape profanului, care reprezintă o lume iluzorie şi trecătoare, pentru a trăi un permanent prezent atemporal în preajma zeilor, ceea ce i-ar conferi o permanentă realitate.

Ideea eficienţei sacrului se întâlneşte şi la Roger Caillois, care îl vede ca un izvor al eficacităţii. „Sub forma-i elementară, sacrul reprezintă, aşadar, înainte de toate o energie primejdioasă, de neînţeles, greu manevrabilă, eminamente eficace." [165].

*Ambiguitatea sacrului şi caracteul său ambivalent.* Ca forţă sacrul are un caracter ambivalent, putând vorbi în acelaşi timp de un sacru benefic şi de un sacru malefic: definiţia etimologică reunind semnificaţia de „sfânt" şi cea de „blestemat", reunind deci maleficul şi beneficul[166]. Această forţă nu este bună sau rea în sine, ci prin orientarea pe care o ia sau care i se dă manifestării sale. O forţă, consideră Caillois[167], în stare latentă, provoacă în credincios în acelaşi timp dorinţa şi teama, pentru că ea se poate manifesta în bine sau în rău, în funcţie de împrejurări. Însă manifestarea se face într-un singur sens: „ca izvor de binecuvântare sau ca focar de blesteme"[168]. În stare virtuală, în potenţialitate, sacrul este ambiguu, în stare manifestă este benefic sau nefast, creator sau distrugător.

Ambiguitatea sacrului, rezidă, pe de altă parte, în caracterul său misterios, care generează în om fascinaţia sau groaza, poate să fie un „sacru fascinant" (*mysterium fascinans*) sau un „sacru terifiant" (*misterium tremendum*), cum numeşte Otto[169] trăirile experienţiate de om în faţa misterului sacrului.

Referindu-se la sacru ca preocupare ultimă, Tillich[170] arată că sacrul fascinant poate să fie creator, atunci când preocuparea ultimă este adevărată, dar poate să fie distrugător, atunci când preocuparea ultimă este una falsă, cum este cazul idolatriei naţionaliste. În momentul în care iese la suprafaţă caracterul fals al credinţei idolatre, efectul asupra personalităţii poate să fie unul devastator. De asemenea, caracterul

[164] Mircea Eliade, 2007, p. 14.
[165] Roger Caillois, 2006, p. 23.
[166] Julien Ries, 2000.
[167] Roger Caillois, 2006, p. 39.
[168] *Idem*, p. 39.
[169] Rudolf Otto, 2005.
[170] Paul Tillich, 2007.

terifiant al sacrului, susține același autor referindu-se la „funcția dublă a lui Șiva sau Kali din gândirea indiană”[171], poate să fie creator sau distrugător.

Urme ale acestei ambiguități se pot regăsi și în Vechiul Testament, dar lupta dintre posibilitățile distrugătoare și cele creatoare ale sacrului divin și al celui demonic a dus, în final la victoria posiblității creatoare a sacrului-divin, ceea ce a avut drept consecință schimbarea conotației termenului de sacru și înlocuirea lui cu cel de sfânt.[172]. Regăsim și în *Pateric*, posibilitatea creatoare a demonicului în apfotegma a cincea despre avva Arsenie unde se spune că ”Nici un neispitit nu va putea intra în împărăția cerurilor. Îndepărtează ispitele și nu va fi nici un mânuit!”[173].

Fie că ia o valență pozitivă sau una negativă, atitudinea omului față de sacru este aceeași. El este în același timp fascinat de sacru, dar și îngrozit[174]. Pentru că este neraționalizabil, sacrul nu poate fi surprins în concepte, putând fi indicat doar prin sentimentele pe care le stârnește în suflet[175]. Caracterul terifiant al sacrului este strâns legat de misterul său, sentimentul generat fiind numit de Rudolf Otto „*mysterium tremendum*” sau sentimentul „tainei înfricoșătoare”[176]. Acest sentiment poate fi simțit doar de către credincios, pentru că doar acesta se poate înfiora în fața misterului și majestății *numinosului*, ca reacție la trăirea „stării de creatură”, care se pierde în fața a ceea ce „este mai presus de orice creatură”[177].

Pe de altă parte, sacrul, prin caracterul său misterios, generează fascinație, fiind perceput atât ca minune, cât și ca ceva minunat[178]. „Inima omului caută infinitul fiindcă acolo este locul unde dorește să se odihnească. Își vede propria împlinire în infinit. Acesta este motivul atracției extatice și a fascinației față de tot ceea ce reprezintă o manifestare a «lucrului ultim».”[179].

Încercând să rezumăm toate aceste caracteristici ale sacrului, am putea spune că *sacrul este o putere eficientă opusă profanului, care prin manifestarea sa întemeiază pentru omul religios lumea reală. Fiind de necuprins cu mintea sacrul nu poate fi exprimat prin limbajul obișnuit, iar pentru logica cu care suntem obișnuiți, orice obiect sacru reprezintă un paradox, continuând să fie el însuși ca parte din lumea profană, dar*

[171] *Idem*, p. 36.
[172] *Ibid.*, p. 36.
[173] *Pateric*, 2007, p. 44.
[174] Roger Caillois, 2006.
[175] Rudolf Otto, 2005, p. 19.
[176] *Idem*, p. 19.
[177] *Ibid.*, p. 16.
[178] *Ibid.*, p. 49.
[179] Paul Tillich, 2007, p.

*şi o manifestare a sacrului. În acelaşi timp, caracterul ambivalent al sacrului, care este şi bun şi rău, şi benefic şi malefic, îl face dorit, dar şi temut.*

## 2.3 Concluzii

Reprezentarea sacrului în mediul ştiinţific a evoluat treptat, de la simplificarea operată de teoriile sociologice şi etnologice în slujba obiectivismului şi a determinismului, la imagini tot mai complexe. Reducţionismul abordărilor sociologice se referă, pe de o parte la eliminarea Subiectului şi la concentarea asupra Obiectului, iar pe de altă parte la eliminarea nivelurilor de Realitate. În consecinţă, nivelurile de Realitate sunt reduse la unul singur, iar spiritualitatea este redusă la o funcţie socială.

Prin urmare, abordările sociologice în numele obiectivităţii elimină Subiectul şi Terţul Ascuns, reducând întreaga Realitate la Obiect. Subiectul este reintrodus în abordarea fenomenologică, de exemplu, prin importanţa pe care Rudolf Otto o acordă experienţei personale, alături de cunoaşterea ştiinţifică (obiectivă), în înţelegerea fenomenului religios. Acesta consideră că fenomenul religios nu poate fi studiat decât de către cineva care este din interior, care a avut o experienţă/ trăire religioasă: „[...] dacă există vreun domeniu al experienţei umane unde apare ceva ce îi este propriu numai lui şi care nu poate fi observat decât în el, acela este tocmai domeniul religios”[180].

Cel care introduce terţul ce uneşte obiectivitatea ştiinţifică a teoriilor sociologice şi subiectivitatea pe care pune accentul abordarea fenomenologică este Mircea Eliade, care subliniază complexitatea fenomenului religios. Imaginea de mai jos (Figura 3.4) ilustrează ternarul Obiectivitate – Subiectivitate – Complexitate, ce caracterizează evoluţia studiului sacrului. Eliade consideră că studierea sa nu poate fi redusă la nici o disciplină: „[...] un fenomen religios nu se va dezvălui ca atare decât considerat în propria sa modalitate, adică studiat la scară religioasă. A voi să delimitezi acest fenomen prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, artă etc. [...] înseamnă a-l trăda; înseamnă a lăsa să scape tocmai ceea ce este unic şi ireductibil în el, anume caracterul său sacru.”[181]. Omul total implică un studiu „total”, complex.

[180] Rudolf Otto, 2005, p. 10.
[181] Mircea Eliade, 2008, p. 15.

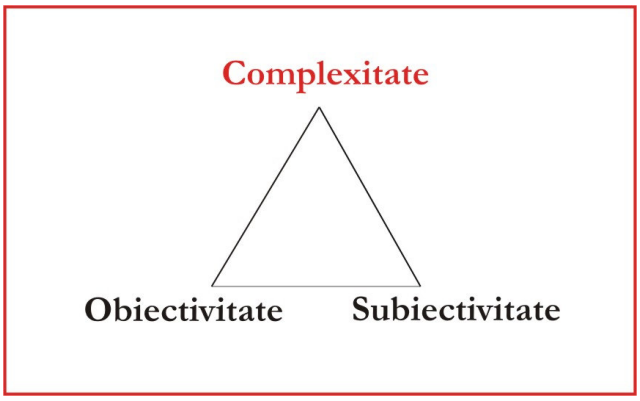


**Figura 2.4 Ternarul obiectivitate – subiectivitate – complexitate, care se aplică evoluției studiului sacrului**

Evoluția studiului sacrului urmând ternarul Obiectivitate – Subiectivitate – Complexitate, se realizează treptat, după cum este ilustrat în figura 3.5. Astfel, abordările sociologice şi antropologice, urmăresc studierea obiectivă a sacrului, în conformitate cu modelul pozitivist al ştiinței, fără a lua în considerare caracterul de realitate transcendentă al sacrului, şi eliminând atât Subiectul, cât şi Terțul Ascuns. Teoriile fenomenologice reintroduc Subiectul şi Terțul Ascuns, dar scopul fenomenologiei se reduce la explicare trăirilor religioase şi a sensului pe care acestea îl au pentru om. Abordarea hermeneutică a lui Mircea Eliade merge mai departe, încercând să integreze într-o imagine de ansamblu informațiile obținute în cadrul diferitelor discipline ştiințifice, deoarece studiul sacrului trebuie să se facă total. Eliade este cel care identifică izomorfismul dintre diferitele religii considerate primitive şi religiile „superioare", arătând că şi primele au un sistem de credințe religioase la fel de coerent şi răspunzând aceloraşi funcții ca şi în cazul celor din urmă.

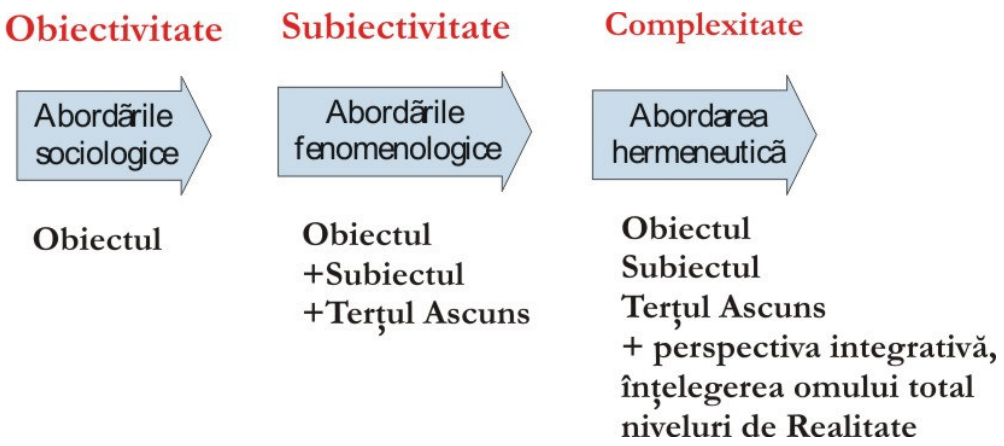


**Figura 2.5 Evoluția studiului sacrului de la simplificarea obiectivității la complexitatea hermeneutică**

De asemenea, Eliade are meritul de a fi subliniat rolul hierofaniilor în studierea sacrului şi misterul acestora, care permit omului accesul la sacru, care altfel îi este o realitate inaccesibilă. *Sacrul*, *profanul* şi *hierofania*, terțul care le uneşte, vor constitui unul dintre ternarele care stau la baza acestei teze, care va fi dezbătut pe larg în capitolele următoare şi care va travesa teza asemeni modului în care sacrul traversează toate religiile, fiind elementul lor comun şi puntea de legătură.

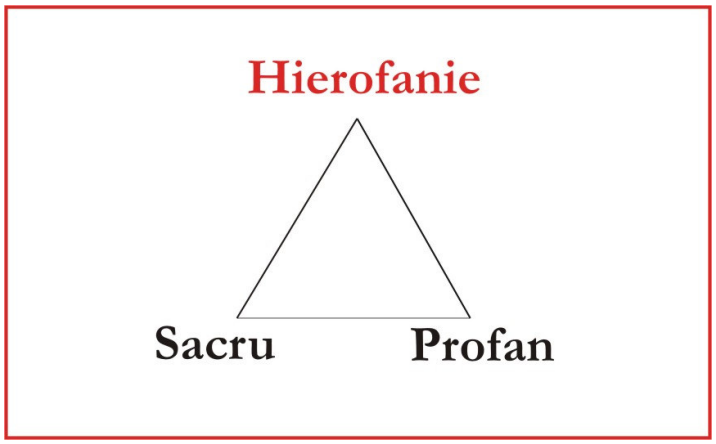


**Figura 2.6 Ternarul Sacru – Profan – Hierofanie, care reprezintă unul dintre elementele de coeziune ale întregii lucrări**

## 2.4 Contribuții personale

În cadrul acestui capitol am urmărit să realizăm o analiză a abordărilor anterioare ale sacrului. Contribuțiile personale aduse pe parcursul acestui capitol sunt:

- Analiza abordărilor anterioare ale sacrului din perspectiva metodologiei transdisciplinare şi a modelului transdisciplinar al Realității;
- Prezentarea unei imagini de ansamblu a sacrului care se poate desprinde din abordările discutate;
- Identificarea ternarului principal: Sacru – Profan – Hierofanie, care va constitui elementul de coeziune al întregii lucrări;
- Identificarea ternarului secundar: Obiectivitate – Subiectivitate – Complexitate, care a marcat evoluția studiului sacrului.

# Capitolul 3. Omul religios al societăților arhaice şi tradiționale

## 3.1 Nevoia de sacru a omului religios

Vom prezenta omul religios din perspectiva lui Mircea Eliade, care îl consideră un om total şi care ne prezintă fenomenul religios în toată complexitatea sa, accentuând reducționismul realizat prin orice decupaj disciplinar. Pentru acesta omul religios (*homo religiosus*) este omul culturilor arhaice şi tradiționale.

Principala caracteristică a lui *homo religiosus* este permanenta sa încercare de a se situa în sacru, permanenta căutare a sacrului în spațiu şi timp. Omul religios are nevoie să trăiască într-o lume sacră, pentru că doar acesta este cu adevărat reală şi îi permite comunicarea cu zeii/ divinitatea. Doar spațiul şi timpul sacre sunt cu adevărat „reale", „perene" şi „eficiente", după cum am văzut în capitolul anterior în încercarea de a defini sacrul.

Setea de sacru a omului religios, manifestată în permanenta căutare a spațiilor, obiectelor şi timpului sacre, evidențiază dorința şi încercarea sa permanentă de a trăi în preajma zeilor, a divinității, de a recupera comuniunea cu divinitatea de la începuturile creației: „Acesată nostalgie religioasă oglindeşte de fapt *dorința de a trăi într-un Cosmos pur şi sfânt, aşa cum era el la începutul începuturilor, când ieşea din mâinile Creatorului*."[182]

Dificultatea situării omului religios în sacru rezidă în faptul că sacrul ține de o lume diferită de cea profană. Sacrul şi profanul sunt două realități diferite şi, în acelaşi timp, două moduri de a fi în lume pe care şi le însuşeşte omul de-a lungul vieții sale. Accesul la sacru este posibil, pentru omul religios, prin hierofanie, adică manifestarea sacrului în profan. Prin urmare el va căuta sau va încerca să provoace aceste manifestări ale sacrului în spațiu şi timp: prin repetarea gesturilor arhetipale ale divinităților care în *illo tempore* au creat lumea, prin invocarea acestor gesturi în cadrul recitării miturilor (în special a miturilor cosmogonice), prin încercarea de a aboli timpul profan şi a reînnoi periodic lumea.

[182] Mircea Eliade, 2007, p. 53.

Încercarea omului religios de a se situa în sacru este echivalentă cu invocarea sau provocarea hierofaniei. Astfel, ternarul Sacru – Profan – Hierofanie, care permite concilierea dintre sacru şi profan prin hierofanie (care este în acelaşi timp şi sacru şi profan) este reprodus de omul religios pe mai multe planuri – câteva exemple fiind ilustrate în Figura 4.1. De exemplu, în ceea ce priveşte spaţiul avem (1) un spaţiu sacru de la începuturile timpului, când zeii conlocuiau cu oamenii pe pământ şi care este inaccesibil omului, (2) spaţiul profan, în care se desfăşoară viaţa omului, şi (3) spaţiul consacrat, adică spaţiul pe care omul religios, prin invocarea sacrului/ zeilor, prin repetarea anumitor gesturi arhetipale, îl „sfinţeşte", îi conferă anumite calităţile speciale, care îl apropie de spaţiul sacru iniţial. Aceeaşi interpretare o putem da şi timpului. Avem (1) timpul sacru, primordial (*illo tempore*), (2) timpul profan, efemer, iluzoriu, şi (3) timpul sacralizat, reînnoit periodic, care încearcă să reproducă timpul primordial, astfel încât omul să fie în permanenţă contemporan cu zeii.

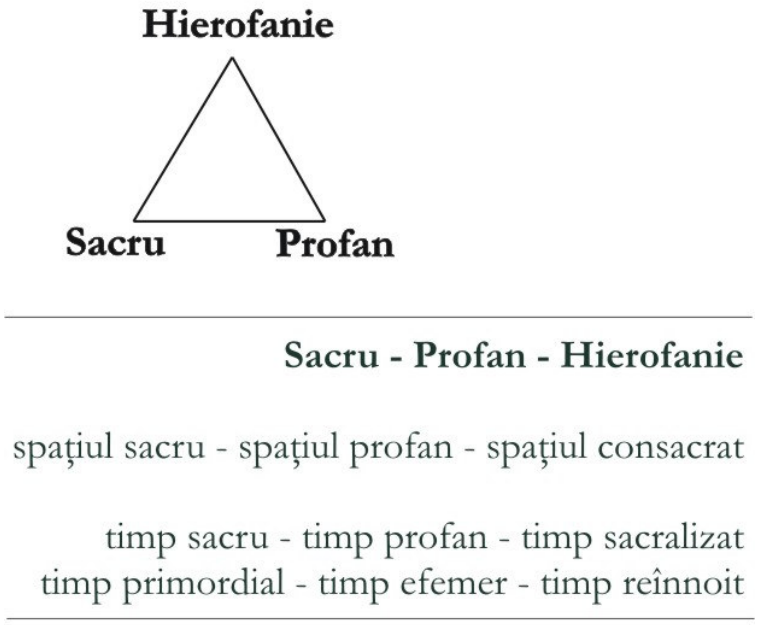


**Figura 3.1 Aplicarea ternarului Sacru – Profan – Hierofanie la timpul şi spaţiul omului religios**

În diversitatea manifestărilor religioase, Eliade reuşeşte să găsească elementele care unesc comportamentul omului religios din toate timpurile şi spaţiile socioculturale. Evident că experienţele religioase ale omului sunt modelate cultural, şi prin urmare,

experienţele şi manifestările religioase pot să difere de la o cultură la alta, de la o perioadă istorică la alta, dar elementul comun rămâne nevoia omului religios de a trăi într-un „Cosmos sacralizat”[183].

Din perspectiva lui Mircea Eliade, omul religios este un om total, un om împlinit, pentru că participă la sacru. Chiar şi în cazul celor mai vechi (arhaice) popoare se constată o dimensiune spirituală a omului, care se continuă de-a lungul istoriei religiei până în zilele noastre. Sacrul şi sensul sacrului constituie elementul central al condiţiei umane[184].

Pentru omul religios, atât spaţiul, cât şi timpul sunt discontinui; nici spaţiul şi nici timpul nu sunt omogene. Putem vorbi despre un spaţiu sacru şi despre un spaţiu profan, la fel cum putem vorbi de un timp sacru şi de un timp profan. Chiar dacă trăieşte într-o lume eterogenă, omul religios caută în permanenţă spaţiul şi timpul sacre pentru a se situa cât mai aproape de divinitate şi de timpurile mitice. Am putea spune că omul religios caută în permanenţă să depăşească discontinuitatea *sacru – profan*, şi am arătat că acest lucru este posibil prin *hierofanie*. Câteva dintre formele pe care le ia hierofania în spaţiu şi timp vor fi descrise în continuare.

Deschiderea omului religios spre sacru îi permite să se cunoască şi totodată să cunoască şi să înţeleagă lumea, iar această dublă cunoaştere face din el un om total[185]. Omul religios, *homo religiosus*, se revelează a fi, în urma analizei hermeneutice din istoria religiilor, omul care are o experienţă, o imaginaţie şi o concepţie de structură religioasă. Prin *homo religiosus* se revelează dimensiunea spirituală, cea mai profundă şi cea mai creatoare a omului[186].

Pentru omul religios, omul total, pe care îl regăsim pe toate meridianele globului, sacrul este elementul care stă la baza existenţei sale[187]. Acesta caută sacrul atât în spaţiul şi timpul în care trăieşte, cât şi prin gesturile şi activităţile sale. În cazul omului religios arhaic şi tradiţional, toate activităţile sale repetă gesturile unei divinităţi sau ale unui erou civilizator de la începuturile creaţiei, ceea ce face ca acestea să aibă un

[183] *Idem*, p. 17.
[184] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films.
[185] *Idem.*
[186] *Ibid.*
[187] *Ibid.*

sens, o semnificaţie[188]. Pentru Mircea Eliade, sacrul este un element al structurii conştiinţei omului religios[189].

### 3.2 Căutarea spaţiului sacru

După cum am menţionat anterior, „Pentru omul religios, spaţiul nu este omogen, ci prezintă rupturi şi spărturi; unele porţiuni de spaţiu sunt calitativ diferite de celelalte."[190]. Spaţiul sacru este caracterizat prin faptul că aici a avut loc o hierofanie, care a dezvăluit un punct fix, un Centru, faţă de care putem să ne orientăm. De asemenea, cum spune Mircea Eliade, „Manifestarea sacrului întemeiază ontologic lumea"[191] – lumea există în măsura în care este creată de zei, deci sfântă, adică o lume în care sacrul s-a arătat, s-a manifestat. Lumea există în măsura în care este o hierofanie.

Omul religios încearcă prin mai multe mijloace să se situeze în spaţiul sacru, să invoce sau să provoace hierofania care asigură realitatea lumii: îşi consacră ritualic teritoriile pe care le ia în stăpânire, crearea unei locuinţe sau a unui templu repetă ritualic cosmogonia, caută permanent să se afle în Centrul Lumii, are spaţii sacre consacrate, cum sunt templele, care nu doar că au fost create prin repetarea gesturilor mitice de la crearea Lumii, dar unele au prototipuri în ceruri şi toate activităţile sale importante au un model exemplar, transmis *in illo tempore* (în timpul mitic de la începutul Lumii) de către un zeu sau un strămoş civilizator.

În toate miturile cosmogonice, care explică cum a fost creată Lumea, iniţial totul era Haos. Zeii au creat Cosmosul din Haos şi lumea a căpătat un sens şi o orientare. Locul de la care a pornit crearea Lumii este Centrul Lumii, *Axis mundi*, buricul pământului, unde a fost creat şi omul[192].

Pentru a nu trăi în haos[193], omul religios repetă gesturile exemplare ale divinităţii de la crearea Lumii când doreşte să ia în stăpânire un teritoriu. Prin repetarea gesturilor mitice el se situează în timpul mitic de la începutul Lumii şi repetând gesturile zeului sanctifică teritoriul pe care vrea să-l ia în stăpânire, făcându-l real. Pentru a-şi crea

[188] Mircea Eliade, 2007, 1999, 2008.
[189] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films.
[190] Mircea Eliade, 2007, p. 19.
[191] *Idem*, p. 19.
[192] Mircea Eliade, 2008, p. 384.
[193] „Din perspectiva societăţilor arhaice, tot ce nu este «lumea noastră» nu este încă o «lume». Nu te «înstăpâneşti» peste un teritoriu decât creându-l din nou, altfel spus, consacrându-l.", Mircea Eliade, 2007, p. 27.

lumea sa, omul religios repetă ritualic gesturile creării Lumii: „Cosmicizarea teritoriilor necunoscute este întotdeauna o consacrare: organizarea unui spaţiu repetă lucrarea exemplară a zeilor." [194]

Omul religios arhaic nu poate trăi în haos, aspect foarte clar evidenţiat în cazul tribului *arunta*, numit *alchilpa*, din Australia, care atunci când stâlpul ce simbolizează *Axis mundi* s-a rupt, ceea ce înseamnă întoarcerea în haos, s-a lăsat pradă deznădejdii, iar membri săi s-au lăsat să moară[195].

Mai mult chiar decât a trăi într-o lume consacrată, omul arhaic caută să trăiască în Centrul Lumii, *Axis mundi*, care leagă lumea sa cu lumea zeilor şi cu regiunile inferioare. Pornind de la acest centru se întinde întreaga lume locuită de către om[196]: „lumea noastră". Centrul Lumii este asociat de cele mai multe ori cu un stâlp, o scară, un munte, un arbore sau o liană[197].

Simbolismul muntelui cosmic este unul dintre cele mai răspândite: muntele Meru în India, muntele Haraberezaiti în Iran, „Muntele Ţărilor" în Mesopotamia, muntele Gherizim (buricul pământului) în Palestina. „Creştini socotesc că în vârful muntelui sacru se află Golgota"[198]. Ceea ce este important este că acest munte sacru permite comunicarea cu cerul unde se află divinitatea: „Toate aceste credinţe exprimă unul şi acelaşi sentiment profund, religios: «lumea noastră» este un pământ sfânt, *pentru că este locul cel mai apropiat de Cer*, pentru că de aici de la noi, se poate ajunge la Cer; Lumea noastră este aşadar un «loc înalt»."[199]

Deoarece în Centrul Lumii se află coloana (sub formă de stâlp, scară, copac sau munte), Axis mundi, care asigură comunicarea dintre cele trei zone cosmice: Infern, Pământ şi Cer, înţelegem dorinţa omului arhaic de a trăi în permanenţă în acest centru unde este în legătură cu zeii.

Semnificaţia lui *Axis mundi* ca centru al lumii, simbolurile folosite pentru ea şi posiblitatea centrelor multiple sunt semnificative din punct de vedere transdisciplinar. Deoarece *Axis mundi* este centrul care uneşte cele trei regiuni ale lumii: Cerul, Pământul şi Infernul, ne sugerează punctul central al modelului transdisciplinar al Realităţii unde se realizează unirea Subiectului, Obiectului şi a Terţului Ascuns. Este centrul centrelor,

[194] *Idem*, p. 27.
[195] *Ibid.*, pp. 27-28.
[196] *Ibid.*, pp. 30-31.
[197] *Ibid.*, p. 31.
[198] *Ibid.*, p. 32.
[199] *Ibid.*, p. 32.

este acel punct care sincronizează fluxul de informaţie permiţând travesarea nivelurilor de Realitate ale Subiectului şi permiţându-i acestuia accesul la centrul său. De asemenea, permite găsirea centrului Obiectului, ceea ce presupune parcurgerea nivelurilor de Realitate ale Obiectului. Punctul de unire a buclei zonei de non-rezistenţă a Subiectului cu bucla zonei de non-rezistenţă a Obiectului, este la rândul său un *Centru*, care este în acelaşi timp unic şi multiplu[200], asemeni lui *Axis mundi*. Într-un fel, am putea spune că omul religios găsind *Centrul* găseşte toate centrele, pentru că găsirea centrului corespunzător Terţului-sacru îi permite accesul la toate celelalte, scoţându-l în afara spaţiul şi timpului, făcându-l contemporan în *illo tempore* cu divinitatea. Dar la acest centru nu au ajuns decât marii iniţiaţi[201], însă această dinamică şi coincidenţă a centrelor explică permanenta încercare a omului religios de a se situa în *Centru*, în sacru, precum şi multiplicitatea centrelor.

În orice activitate de consacrare a unui spaţiu sau de construcţie, omul arhaic repetă modelul divin al creării Lumii. Astfel, construcţia unui templu sau construcţia unei case repetă gestul arhetipal. Prin acest gest atât templul, cât şi casa, sunt situate, la rândul lor, în Centrul Lumii. Mai mult, chiar, structura casei sau a templului reflectă structura lumii.

Pentru omul societăţilor arhaice satul sau oraşul, templul, casa sunt toate situate în Centrul Lumii. Această multiplicitate de Centre ale Lumii evidenţiază tocmai dorinţa omului religios de a trăi într-un spaţiu deschis spre înalt. Nu este nimic contradictoriu în a avea o multitudine de Centre ale Lumii, deoarece structura spaţiului sacru, calitativ diferită de cea a spaţiului profan, permite coexistenţa unei infinităţi de centre[202]. Omul arhaic doreşte să se situeze în Centrul Lumii pentru că centrul simbolizează pentru el: realitatea absolută, sacrul şi nemurirea[203].

[200] „...evit să alătur cuvântul «dimensiune» cuvântului «terţ», căci terţul are, strict vorbind, o infinitate de dimensiuni. Totul se petrece ca şi cum ar trebui să numărăm nu 1, 2, 3, ci 1, 2, ∞.", Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 51.
[201] Discuţie cu Basarab Nicolescu în cadrul mesei rotunde organizate în cadrul atelierului de lucru „Nevoia de sacru în societatea românească contemporană", cu ocazia organizării conferinţei „Psihologul în comunitate", Arad, 17-20 septembrie 2009.
[202] Mircea Eliade, 2008, p. 391.
[203] *Idem*, p. 387.

### 3.3 Căutarea timpului sacru

La fel ca şi spaţiul, şi timpul omului religios se împarte în timpul sacru şi timpul profan. Timpul sacru este acela în care omul este contemporan cu zeii sau este în prezenţa zeilor. Trecerea de la timpul profan la timpul sacru se realizează prin (1) ritual, (2) prin repetarea gesturilor exemplare, când repetând gestul divin, omul se întoarce în timpurile de la începutul creaţiei, în timpul mitic şi (3) prin ritmurile cosmice, când acestea sunt considerate revelaţii, manifestări, ale unei sacralităţi fundamentale a Cosmosului[204].

Timpul sacru este altfel decât timpul profan; el este reversibil, circular, recuperabil[205]. Situându-se într-un timp sacru, omul religios devine contemporan cu zeii, pentru că reversibilitatea timpului sacru înseamnă reîntoarcerea în timpul mitic primordial sau readucerea acestuia în prezent. Timpul sacru este un prezent permenent, un prezent mitic[206].

Prin ritualuri, care presupun repetarea gesturilor exemplare ale eroului civilizator sau ale divinităţii, omul se întoarce într-un prezent mitic, abolind timpul profan[207]. Printre rolurile pe care le are ritualul pentru omul religios putem aminti: reactualizarea periodică a gesturilor exemplare divine, pentru a-i învăţa pe oameni modelele sacre[208], redarea dimensiunii sacre a Vieţii[209], trăirea în preajma zeilor (în măsura în care timpul sacru înseamnă timp mitic, deci timpul în care zeii erau pe pământ)[210], sanctificarea lumii prin reactualizarea neîntreruptă a gesturilor exemplare divine[211], regenerarea Lumii sau a omului (vindecarea omului în anumite situaţii) prin citirea ritualică a mitului creaţiei[212].

Un aspect important de reţinut este faptul că încercând să iasă din timpul istoric, profan, omul religios nu dă dovadă de laşitate sau lipsă de responsabilitate. Dimpotrivă, repetând gesturile divine ale creaţiei îşi asumă responsabilitatea de a participa la crearea lumii, îşi asumă o „responsabilitate pe plan cosmic”[213].

---

[204] *Ibid.*, pp. 394-395.
[205] Mircea Eliade, 2007, pp. 54-55.
[206] Mircea Eliade, 2007, 2008, 1999.
[207] Mircea Eliade, 2008, p.400; Mircea Eliade, 2007, p. 67.
[208] Mircea Eliade, 2007, p. 67.
[209] *Idem*, p. 69.
[210] *Ibid.*, p. 70.
[211] *Ibid.*, p. 77.
[212] Mircea Eliade, 1999, p. 81.
[213] Mircea Eliade, 2007, p. 72

Constatăm că prin ritualuri, prin repetarea gesturilor exemplare, omul religios încearcă să abolească timpul profan[214]. Acestă abolire a timpului profan reflectă, din nou, dorința sa de a trăi în sacru – în timpul mitic, contemporant cu zeii. O altă modalitate a omului arhaic de a aboli timpul profan este regenerarea periodică a Lumii. Repetarea anuală a cosmogoniei înseamnă întoarcerea în Haos şi repetarea creației, deci regenerarea lumii (şi a omului), care devine din nou pură, curățită de păcate[215]. Mărturisirea păcatelor personale face parte din aceeaşi încercare de a ieşi din timpul profan[216] şi de a anula tot ce ține de istoria personală.

> *„Anul nou era aşadar un prilej pentru «curățirea» de păcate şi alungarea demonilor sau măcar a unui țap ispăşitor. Nu este vorba doar de sfârşitul efectiv al unui anumit interval de timp şi de începutul unui alt interval (cum îşi imaginează, de pildă, omul modern), ci şi de abolirea anului trecut şi a timpului scurs. Acesta este şi sensul purificărilor rituale: o* ardere*, o anulare a păcatelor şi a greşelilor individului şi ale comunității în ansamblu, şi nu doar o simplă purificare.*"[217]

Tendința omului religios de a aboli istoria se regăseşte şi în trasformările care au loc în memoria colectivă a societăților tradiționale. Astfel, un erou istoric, care a trăit într-o perioadă bine delimitată în timp de vestigiile istorice, este transformat de memoria colectivă a unei societăți în erou mitic[218].

### 3.4 Activitățile semnificative – repetarea gesturilor exemplare

Omul religios are sens în măsura în care participă la sacru. Pentru acesta au sens doar acele activități care repetă actele, gesturile exemplare ale zeilor sau ale eroilor civilizatori. Actele importante ale vieții, „alimentație, sexualitate, ceremonii, vânătoare,

[214] „[...] omul culturilor arhaice suportă greu «istoria» şi se străduieşte s-o abolească periodic.", Mircea Eliade, 1999, p. 40.
[215] „Alungarea demonilor şi a duhurilor, mărturisirea păcatelor, purificările şi, mai ales, revenirea simbolică la haosul primordial, toate acestea înseamnă abolirea timpului profan, a timpului vechi în care s-au realizat, pe de o parte evenimentele lispite de sens, pe de alta, toate abaterile.", Mircea Eliade, 2008, p. 407.
[216] Mircea Eliade, 1999, p. 76.
[217] Mircea Eliade, 2007, p. 61.
[218] *Idem*, p. 45.

pescuit, război, muncă etc."[219] au un model exemplar revelat de zei în timpurile mitice, şi învăţate de oameni prin ritualuri sau prin citirea miturilor[220]. Pentru a fiinţa cu adevărat, omul religios repetă gesturile exemplare relatate de mit, şi care sunt sacre, pentru că zeii sau eroii civilizatori n-au dezvăluit decât acte sacre: „*El nu devine cu adevărat om decât dacă se supune învăţăturii miturilor, dacă-i imită pe zei*."[221]

Astfel, pentru omul societăţilor arhaice, orice activitate care nu are un model arhetipal, este o activitate profană, care nu are semnificaţie, nu este reală, ci iluzorie şi zadarnică, prin urmare acesta încearcă să o abolească periodic prin regenarea lumii sau prin mărturisirea „păcatelor"[222]. Omul arhaic refuză să se accepte ca fiinţă istorică; el repetă gesturile altuia, un model arhetipal, pentru a trăi într-un prezent atemporal. Se constată o tendinţă a omului arhaic de a deveni „arhetipal" şi „paradigmatic"[223].

După cum spune Mircea Eliade, putem citi în această încercare a omului societăţilor arhaice de a repeta gesturile exemplare, o intenţie antiistorică, un refuz de a acorda istoriei o importanţă sau de a valoriza timpul. Dacă nu i se acordă importanţă, timpul istoric nu există, dar în acelaşi timp nu există nici povara pe care acest timp istoric o exercită asupra omului modern, care trăieşte în istorie şi care trebuie să suporte consecinţele actelor sale, deoarece timpul istoric este ireversibil[224]. Prin urmare, putem spune că omul societăţilor arhaice şi tradiţionale refuză istoria, pentru a nu se pierde în profan, adică într-o viaţă a cărui gesturi nu au semnificaţie, care nu participă la realitate[225] – pentru că singurul care este real este sacrul.

Într-o lume în care toate activităţile vitale au un model divin sau mitic, în care existenţa umană are sens pentru că participă la sacralitatea şi realitatea Lumii, suferinţa are şi ea un sens, o semnificaţie. Semnificaţia suferinţei este dată fie de un prototip mitic, cum se întâmplă în cazul ritualurilor de iniţiere, în care omul trebuie să parcurgă o serie de încercări, asemeni Eroului mitic, fie este dată de ordinea (cosmică) incontestabilă[226]. Pentru primitiv, dar şi pentru omul religios al societăţilor tradiţionale, suferinţa are o cauză explicabilă printr-o greşeală personală, sau printr-o acţiune nefastă

[219] Mircea Eliade, 1999, p. 39.
[220] Mircea Eliade, 2007, pp. 73-78.
[221] *Idem*, p. 77.
[222] *Ibid.*
[223] Mircea Eliade, 1999, p. 38.
[224] *Idem*, pp. 84-85.
[225] *Ibid.*, p. 90.
[226] *Ibid.*, pp. 96-98.

a unei forțe magice. În măsura în care cauza este dezvăluită (prin intermediul preotului sau a vrăjitorului/ şamanului), suferința devine inteligibilă şi, deci, suportabilă[227].

Dacă vânătorul a încălcat un tabu, dispariția vânatului poate fi explicată prin supărarea unui zeu, iar suferința rezultată este înțeleasă şi se iau măsurile necesare pentru înduplecarea zeului sau contracararea acțiunii magice. Ceea ce este important de reținut este că în acest context suferința este tulburătoare doar atâta timp cât nu i se cunoaşte cauza, care de cele mai multe ori constă în depărtarea de la o anumită normă. După ce cauza a fost identificată, suferința poate fi integrată într-un sistem şi explicată[228]. Pentru societățile primitive şi arhaice suferința nu este niciodată absurdă.

### 3.5 Concluzii

La întrebarea „Cine este omul religios?" am răspuns prin schițarea unui portret al acestuia care se poate desprinde din lucrările lui Mircea Eliade. Am ales să ne referim la Eliade deoarece, după cum am arătat în capitolul anterior, abordarea sa este cea mai adecvată studerii fenomenului religios, ținând cont de complexitatea acestuia.

Principala caracteristică a omului religios este aceea de a încerca în permanență să fie în contact cu sacrul în spațiu şi timp. Pentru omul religios este reală doar o lume a hierofaniei, care uneşte sacrul şi profanul. Prin urmare, omul religios va încerca să invoce sau să provoace în toate activitățile semnificative ale vieții sale hierofania, manifestarea sacrului în profan, deci singura modalitate de contact cu sacrul care să nu-i fie fatală.

Sacrul este căutat de omul religios atât în spațiu, cât şi în timp sau în activitățile semnificative ale vieții sale. Pentru a trăi în spații „sacre" omul religios îşi consacră casa, templul, satul, oraşul prin repetarea gesturilor divine sau urmarea unui model de construcție divină (fie că ne referim la construirea lumii sau la a unui templu). Idealul situării în sacru este trăirea în Centrul Lumii, de aceea pentru omul religios există nenumărate Centre: corpul, casa, templul, oraşul, țara; tot ce este semnificativ pentru omul religios este situat în Centru.

Pentru a se situa în timpul sacru, omul religios repetă gesturile zeilor în încercarea de a deveni contemporan cu aceştia sau abolind timpul profan prin

[227] *Ibid.*, p. 98.
[228] *Ibid.*, p. 98.

ceremoniile de reînnoire a anului, a lumii, a vieții. Gesturile sale repetă gesturile zeilor sau ale eroilor civilizatori, ceea ce, din nou, îi asigură contactul cu sacrul şi cu dimensiunea sa spirituală.

Este ca şi cum, omul religios, „condamnat" să trăiască în profan şi conştient fiind de acest lucru, vrea să compenseze acestă condiție a sa încercând cu toate forțele sale şi în toate modurile posibile, să se situeze în sacru, în contact cu zeii, cât mai mult posibil. Omul total despre care vorbeşte Mircea Eliade este omul îndreptat atât spre latura sa maerială, cât şi spre latura sa spirituală, adică omul care îşi regăseşte ambele dimensiuni (Figura 4.2).

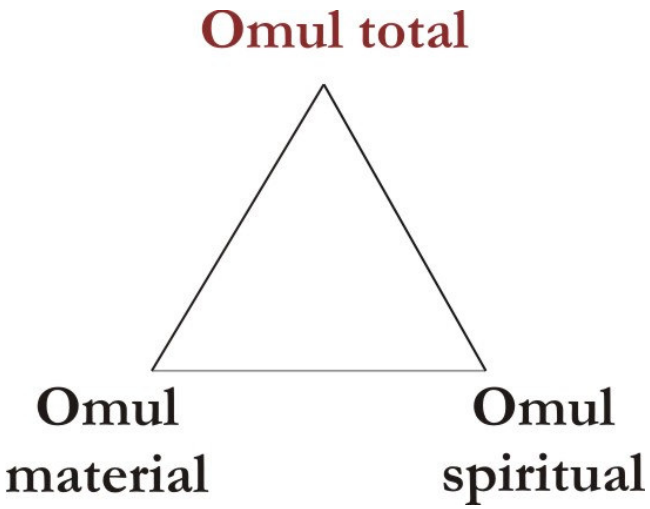


**Figura 3.2 Omul total este cel orientat atât spre material, cât şi spre spiritual**

Constatăm în cazul lui *homo religiosus*, al *omului total* descris de Mircea Eliade, o supralicitare a dimensiunii spirituale, la fel cum în cazul omului modern areligios vom constata o supralicitare a dimensiunii materiale. *Homo religiosus* poate fi numit omul total în măsura în care conştientizează ambele dimensiuni ale existenței sale: materială şi spirituală, în măsura în care, „condamnat" la o existență materială încearcă să o depăşească şi să-şi asume atât o condiție materială, cât şi o condiție spirituală. Pentru Eliade omul religios este un om total deoarece pentru acesta atât profanul, cât şi sacrul sunt două modalități de a exista în lume. Estimăm că un echilibru în orientarea spre

latura materială şi cea spirituală ar putea duce la un nou om total, care ar putea fi „*homo sui transcedentalis*" despre care vorbeşte Basarab Nicolescu[229].

### 3.6 Contribuţii personale

Contribuţiile personale în economia acestui capitol sunt:

- Realizarea unui „portret" al omului religios, după cum reiese din lucrările lui Mircea Eliade;
- Aplicarea ternarului Sacru – Profan – Hierofanie la viaţa lui *homo religiosus*;
- Identificarea ternarelor care se obţin prin contextualizarea în spaţiu şi timp a ternarului Sacru – Profan – Hierofanie;
- Prezentarea modalităţilor la care apelează omul religios pentru a invoca sau provoca hierofania, deci a fi în contact cu sacrul;
- Interpretarea omului total, adică a lui *homo religiosus*, prin prisma ternarului materialitate – spiritualitate – non-dualitate, pentru a arăta că acesta este un om total datorită atenţiei pe care o acordă atât dimensiunii materiale, cât şi celei spirituale, dar reprezintă doar o treaptă spre adevăratul om total, care caută echilibrul între cele două.

[229] Basarab Nicolescu, 1999, pp. 80-88.

# Capitolul 4. Omul modern/ contemporan în fața istoriei şi a secularizării

Omul modern[230], spre deosebire de omul societăților arhaice, a pierdut abilitatea de a se raporta la sacru în tot ceea ce face. Activitățile sale zilnice nu mai au o semnificație religioasă, locuința sa nu mai reflectă un model divin, lumea sa este tot mai desacralizată. Conform teoriei clasice a secularizării, în societatea contemporană occidentală se constată un declin al creştinismului, ca urmare a modernizării – pe măsură ce societățile se modenizează, devin mai complexe, mai raționale, mai individualiste şi mai puțin religioase[231].

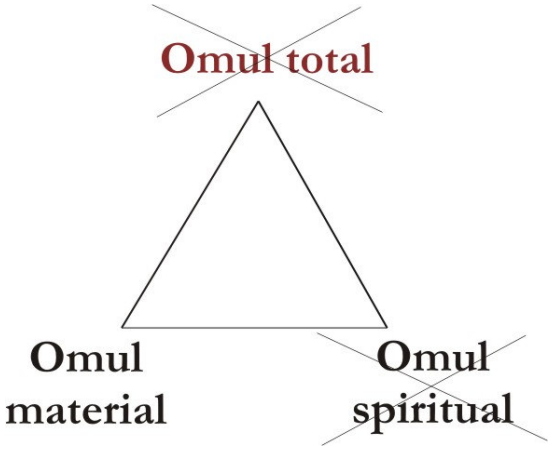


**Figura 4.1 Omul modern areligios îşi pierde dimensiunea spirituală şi „totalitatea"**

Se constată în societatea modernă o tendință tot mai mare de a acorda preponderent atenție aspectului material şi prea puțin dimensiunii spirituale. Avântul pe care îl ia aspectul material în viața omului modern este evidențiat de uimitoarea dezvoltare tehnologică, dar aceasta este însoțită, după cum observă Basarab

[230] Când facem referire la „omul modern" pe întreg parcursul acestui capitol, nu avem în vedere toți oamenii contemporani, ci doar aceia care aderă la ideile prezentate în continuare, în special la omul modern areligios, deşi unele idei se aplică şi omului modern religios.
[231] Philip S. Gorski, 2003, p. 111.

Nicolescu[232], de o foarte mare sărăcie spirituală, care se manifestă prin teamă, violenţă, ură şi dogmatism.

Omul modern areligios, care îşi pierde dimensiunea spirituală, îşi pierde caracterul de „om total" despre care vorbeşte Mircea Eliade. Fără a mai fi orientat spre ambele sale dimensiuni, omul modern areligios, este pus în faţa dezechilibrului (care poate să ia diferite forme, de la dezechilibrul psihic până la cel fiziologic şi boală) şi a scindării personalităţii sale. Sub semnul aceluiaşi pericol stă, însă, şi omul modern religios, care poate fi oricând dus de valul materialităţii – dezvoltarea tehnologică poate să aibă implicaţii extrem de utile şi benefice, dar pericolul pierderii sau ignorării dimensiunii spirituale este pe măsura beneficiilor.

Efectele pe care desacralizarea lumii le are asupra omului modern pot fi îngrijorătoare atât la nivel individual, cât şi la nivel social. Viktor Frankl vorbeşte de vidul existenţial al omului modern, care nu îşi găseşte sensul vieţii[233]. Piezându-şi totalitatea, omul modern nu îşi mai regăseşte locul în lume; simte că a pierdut ceva, dar nimic nu reuşeşte să umple acest gol. Carl Gustav Jung menţionează compartimentarea conştiinţei omului modern şi pericolul scindării dintre conştiinţa civilizată şi instinctele primare, ceea ce duce la un grad ridicat de disociere şi confuzie psihică[234]. Mircea Eliade, într-un interviu realizat de Paul Barbăneagră, afirmă că o societate total areligioasă ar fi în pericol de a se autodistruge[235].

### 4.1 Teroarea istoriei

În mod aparent, pentru omul modern al societăţilor contemporane timpul nu mai prezintă o structură discontinuă sau circulară. Începând cu religia iudaică timpul ciclic se transformă într-un timp liniar, istoric[236]. Dar, dacă privim mai atent, constatăm, însă, că şi pentru omul modern există „rupturi" în timp, perioade de timp calitativ diferite – avem, astfel, timpul sărbătorilor, al petrecerilor sau festivităţilor, timpul spectacolelor, timpul unei iubiri, timpul poveştilor sau al filmelor[237]. Avem, de asemenea, locuri speciale: „ţinutul natal, locul primei iubiri, o stradă ori un colţ din primul oraş străin

[232] Basarab Nicolescu, 2008.
[233] Viktor E. Frankl, 2008, p. 15.
[234] Carl Gustav Jung, 1964, pp. 83-84.
[235] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films
[236] Mircea Eliade, 1999.
[237] Mircea Eliade, 2007.

văzut în tinereţe"[238], care reprezintă locuri privilegiate, aparţinând parcă unei realităţi calitativ diferite de cea a experienţei zilnice.

Dar înainte să analizăm modalităţile de camuflare ale timpului sacru şi ale spaţiului sacru în profan, în societatea contemporană areligioasă, vom prezenta modul în care Mircea Eliade descrie trecerea de la timpul ciclic al societăţilor arhaice, la timpul istoric cu care se confruntă omul modern.

Trecerea de la un timp ciclic, periodic regenerat prin ritualuri, la un timp istoric are loc odată cu apariţia religiilor monoteiste, în special a iudaismului. Pentru evrei, evenimentele, religioase sau profane, au loc într-un timp istoric. Ele nu pot fi abolite şi orice act are o consecinţă în timpul istoric. Astfel, orice îndepărtare de Iahve, orice complăcere în păcat erau pedepsite de divinitate prin catastrofe naturale sau militare. Profeţii Vechiului Testament sunt cei care valorizează pentru prima dată istoria şi reuşesc să depăşească viziunea tradiţională a ciclurilor[239].

În această perspectivă liniară pe care o promovează profeţii, evenimentele istorice sunt valorizate pentru că reprezintă o teofanie, pentru că „sunt determinate de voinţa lui Dumnezeu"[240]. Dacă în concepţia ciclică zeii interveniseră în lume în *illo tempore*, iar repetiţia periodică a gesturilor lor asigura perenitatea şi sanctificarea Lumii prin reîntoarecerea în acel timp primordial, Dumnezeul poporului evreu intervine în timpul istoric, ireversibil. În acest context manifestările divine devin preţioase tocmai pentru că reprezintă un moment istoric, irepetabil. De exemplu, salvarea din Egipt şi miracolul trecerii Mării Roşii a avut loc într-un anumit moment istoric al poporului evreu[241].

Dar noua valorizare a timpului istoric nu reuşeşte să elimine ideea de ciclu temporal. Chiar şi în viziunea istorică putem să facem referire la repetare, doar că de această dată regenerarea şi reînnoirea Lumii nu mai are loc anual, ci va avea loc o singură dată, la sfârşitul timpurilor[242]. Credinţa într-un viitor timp mitic eshatologic face ca istoria şi evenimentele sale să fie suportabile, atât la nivel individual, cât şi la nivel social.

Pe de altă parte, în „societăţile istorice", ideea de cliclu este valorizată la nivel cosmic. Întâlnim, în acest sens, două viziuni: una care presupune repetarea infinită a

[238] *Idem*, p. 21
[239] Mircea Eliade, 1999.
[240] *Idem*, p. 104.
[241] *Ibid.*, p. 105.
[242] *Ibid.*, p. 105.

ciclurilor cosmice, cum se întâmplă în tradiția indiană, şi o alta care presupune existența unui singur ciclu, a unui timp finit, încadrat de două „infinituri atemporale", conform tradiției iudaice sau a celei creştine[243]. Prin situarea omului într-un ciclu cosmic (fie că este repetabil sau nu), acestuia îi revine un destin istoric, fatal în măsura în care se înscrie pe o traiectorie descendentă a ciclului în care se încadrează. Pentru a înțelege raportarea omului la istorie este important de reținut că în această viziune a ciclurilor cosmice, momentul istoric este întotdeauna tragic, nedrept, haotic, specific perioadei care precede catastrofa finală: „momentul istoric contemporan este inferior altor «vârste» (de aur, de argint etc.), dar chiar în cadrul vârstei actuale (adică al ciclului actual) «momentul» în care trăieşte omul se agreavează pe măsură ce timpul trece."[244].

La fel ca şi în cazul societăților arhaice, omul societăților tradiționale reuseşte să suporte suferința pe care o aduc evenimentele istorice (personale sau colective), adică să suporte istoria, pentru că toate acestea au un sens. Evenimentele istorice fiind supuse voinței lui Dumnezeu, toate catastrofele sau suferințele omului au o semnificație, nu sunt arbitrare[245].

Omul societăților arhaice şi tradiționale este antiistoric. El se apără de istorie fie abolind-o printr-o regenerare periodică a lumii, fie prin atribuirea unei semnificații metaistorice evenimentelor istorice[246]. În ambele situații, evenimentele istorice erau integrate unor sisteme bine articulate în care atât Cosmosul, cât şi existența umană aveau un sens, o rațiune clară de a fi.

Din perspectiva filosofiilor istoriciste, sensul evenimentelor istorice este dat de însăşi realizarea lor[247]. Deci catastrofele, evenimentele negative ale istoriei, nu mai au drept explicație intervenția unei „forțe" divine la fel ca în viziunea tradițională iudaică, de exemplu. „Răul" făcut de om, prin comportamentul său, unui alt om, este extrem de dificil de integrat într-un sistem de explicații coerent, care să dea sens lumii, existenței umane şi mai ales suferinței. În trecut oamenii au suportat „teroarea istoriei" pentru că suferința avea un sens sau pentru că ştiau că va avea un sfârşit. Pentru omul contemporan, creator de istorie, care elimină din explicațiile sale intervenția divină, „teroarea istoriei" este tot mai greu de explicat şi de suportat[248].

[243] *Ibid.*, p. 115.
[244] *Ibid.*, pp. 127-128.
[245] *Ibid.*, p. 129.
[246] *Ibid.*, p. 137.
[247] *Ibid.*, p. 144.
[248] „e sigur că nici una dintre filosofiile istoriciste nu-l poate apăra de teroarea istoriei", *Ibid.*, p. 152.

Fiind creată şi susţinută de o putere superioară, indiferent că numim această putere Dumnezeu, Univers, forţă vitală sau orice alt nume i-am da, lumea şi ceea ce se întâmplă în lume are sens. Chiar şi ştiinţa modernă, prin teoria bootstrap-ului, care surprinde unitatea lumii, a ajuns să constate că dezvoltarea universului are coerenţă: „o vastă autoconsistenţă pare să guverneze evoluţia universului, autoconsistenţă care priveşte deopotrivă interacţiunile fizice şi fenomenele vieţii. Galaxiile, stelele, planetele, omul, atomul, lumea cuantică par unite printr-o singură şi aceeaşi autoconsistenţă."[249]. În această lume caracterizată de autoconsistenţă, de coerenţă, deci de sens, omul este singurul care are capacitatea de a alege, are liberul arbitru şi în acelaşi timp are posibilitatea de a se autodistruge. Momentan, această posibilitate de autodistrugere a speciei umane se poate realiza pe trei planuri, după cum observă Basarab Nicolescu: „materială, biologică şi spirituală"[250].

Odată cu desacralizarea naturii, omul încearcă să pună stăpânire pe ea, de multe ori punând în pericol echilibrul şi coerenţa care sunt în mod obişnuit o caracteristică a vieţii naturale. Văzându-se singur stăpân al lumii, omul areligios se vede pus faţă în faţă cu semenii săi, care la fel ca şi el au capacitatea de a alege binele sau răul (şi chiar binele unora poate însemna răul altora). Soarta sa şi a lumii nu mai este în mâinile unei puteri superioare, ci în mâinile sale şi a semenilor săi. Dar exemplele pe care ni le evocă chiar istoria recentă a ultimului secol, dacă e să ne gândim la cele două războaie mondiale, efectele nazismului sau ale comunismului, ne arată că semenii omului modern areligios, care deţin puterea, pot oricând să aleagă răul pentru semenii lor.

Pus în faţa unei puteri superioare omul îşi găseşte sensul său şi al lumii în autoconsistenţa pe care o regăseşte în natură. Pus în faţa semenilor săi, însă, omul se găseşte în faţa tuturor posibilităţilor, chiar a răului colectiv. În faţa „terorii istoriei", omul se poate lăsa pradă disperării provocate de „prezenţa sa într-un univers istoric în care cvasitotalitatea fiinţelor umane trăieşte pradă unei terori continue (chiar dacă nu e întotdeauna conştientizată)"[251] sau se poate apăra de această disperare prin credinţă.

[249] Basarab Nicolescu, 2002, p. 89.
[250] Basarab Nicolescu, 1999, p. 11.
[251] Mircea Eliade, 1999, p. 154.

## 4.2 Raționalitatea, negarea conținuturilor simbolice şi scindarea personalității omului modern

Mitul este una dintre formele de povestire care se întâlneşte în societățile arhaice şi care relatează un eveniment pe care omul primtiv îl crede ca fiind adevărat[252]. Prin faptul că mitul relatează un eveniment ce s-a petrecut în *illo tempore*, acesta reprezintă o istorie exemplară[253]. Fiind o relatare a creației unei „situații" sau a unui eveniment cosmic primordial, mitul relatează cum a apărut ceva – Lumea, Cerul, oamenii, plantele, animalele, comportamentele – şi care este sensul acestor lucruri, al acestor „realități sacre"[254].

Una dintre funcțiile pe care le îndeplineşte mitul pentru omul primitiv este să dea un sens ordinii universului – este ceea ce Joseph Campbell numeşte funcția cosmologică[255]. În societatea modernă această funcție nu mai este îndeplinită de mitologie, ci a fost preluată de către ştiință. Pentru a înțelege ordinea universului, originea planetelor sau a stelelor, omul modern nu mai apelează la mit, ci la ştiință, iar explicațiile ştiințifice pot genera aceeaşi stare de uimire şi reverență pe care omul primitiv o regăsea în mit[256].

Am putea spune, deci, că pentru omul modern, mitul nu mai reprezintă o istorie adevărată. Mitul este alungat din conştiința omului modern ca ceva fantastic sau irațional. Dar reprezentările, simbolurile miturilor omului primitiv se regăsesc în conținuturile inconştientului uman, mai precis, în ceea ce Carl Gustav Jung numeşte inconştientul colectiv. Recunoaştem aceste motive mitologice în imaginile colective care apar în visele oamenilor[257].

Pentru omul religios al societăților arhaice şi tradiționale mitul este o hierofanie, o cale de acces către sacru. Considerând mitul doar o povestire, omului modern îi scapă dimensiunea sacră pe care o are mitul sau simbolul. Chiar dacă lumea capătă sens pentru omul modern prin ştiință şi explicațiile pe care i le oferă aceasta, alungând mitul în domeniul fantasticului şi iraționalului, omul modern se privează de accesul la sacru. Pentru că, aşa cum am arătat în capitolul 2 al acestei lucrări, *accesul la sacru este*

[252] Joseph Campbell, 1998.
[253] Mircea Eliade, 2008. p. 434.
[254] Mircea Eliade, 2007, p. 74.
[255] Joseph Campbell, 1998.
[256] *Idem.*
[257] Carl Gustav Jung, 1964, p. 67.

*posibil doar prin hierofanie*, care poate lua forma unei povestiri mitice, a unor gesturi rituale sau a unui simbol.

Dar prin natura sa, omul nu reuşeşte să se desprindă cu totul de sacru. Chiar dacă renunță la mit, inconştientul său este populat cu imagini mitice sau simboluri, care se adresează direct integralității sale. Din nefericire pentru el, după cum vom vedea în continuare şi după cum reiese din lucrările lui Carl Gustav Jung, ignorând simbolurile inconştientului omul modern se expune altor pericole.

Inconştientul colectiv este populat cu conținuturi primordiale, formate prin evoluția psihicului uman de-a lungul timpului: arhetipurile. Acestea reprezintă o tendință instinctivă de a forma reprezentări ale unui motiv arhetipal, cum este tendința instinctivă de a clădi cuiburi în cazul păsărilor. La fel cum organismul omului s-a dezvoltat prin evoluție, este posibil să se fi dezvoltat şi psihicul. Istoria minții umane presupune dezvoltarea biologică, preistorică şi inconştientă a minții în cazul omului arhaic. [258].

La fel cum conştientul este preocupat de viitor şi posibilitățile sale, şi inconştientul are aceleaşi preocupări pe care le exprimă în vise. Inconştientul pare să poată analiza şi să tragă concluzii din fapte la fel ca şi conştientul, doar că inconştientul deliberează instinctiv, fiind ghidat în principal de tendințe instinctive, reprezentate de forme corespunzătoare ale gândirii, de arhetipuri. Arhetipurile au propria lor inițativă şi energia lor specifică, produc sens, semnificație, în forma lor simbolică şi funcționează ca nişte complexe. Dar în timp ce complexele personale nu produc decât erori personale (*personal bias*), arhetipurile creează mituri, religii şi filosofii, care influențează națiuni şi epoci ale istoriei[259].

Jung susține că mintea s-a dezvoltat până la starea actuală a conştiinței natural (non-reflexiv, nu prin propria putere), la fel cum o ghindă creşte într-un stejar. Mintea este în continuă dezvoltare şi este influențată atât din exterior, cât şi din interior. Forțele care acționează din interior nu sunt conştiente şi nu sunt sub controlul minții (conştientului). În mitologie aceste forțe au fost numite *mana*, demoni sau zei şi sunt astăzi active la fel ca întotdeauna[260].

Omul modern refuză să admită dependența sa de puteri care sunt dincolo de controlul său, cum ar fi conținuturile inconştientului. Pentru a-şi menține această

[258] *Idem*, p. 67.
[259] *Ibid.*, pp. 78-79
[260] *Ibid.*, pp. 81-82

credință, omul modern plătește prețul sub forma unei lipse remarcabile de introspecție. Însă zeii şi demonii săi nu au dispărut, doar că au alte nume şi îl fac să fie neliniştit, îl duc la complicații psihice şi la diferite forme de dependență. „Conştiința civilizată" s-a separat de instinctele sale primare. Dar, deşi omul doreşte să se creadă stăpânul propriului suflet (stăpân pe sine), atâta timp cât nu îşi poate controla propriile emoții şi stări emoționale sau conținuturile inconştientului, cu siguranță nu este propriul său stăpân, iar arhetipurile nu pot fi stăpânite pentru că ele sunt autonome [261].

Refuzând să conştientizeze conținuturile „primitive" ale inconştientului său, omul modern este scindat între conştientul rațional şi inconştientul refuzat, dar nu mai puțin real. Însă, trăind într-o viață extrem de compartimentată, omul modern nu vede scindarea dintre conştiința civilizată şi instinctele primare (respectiv arhetipuri) – aspecte diferite ale vieții sale sunt ținute în sertare diferite. Astfel că, după părerea lui Jung, mintea culturală modernă este caracterizată printr-un grad ridicat de disociere şi confuzie psihică, atât la nivel individual, cât şi la nivel social[262].

Disocierea (individuală şi socială) explică de ce atât de mulți oameni din societatea occidentală se simt neajutorați. De exemplu, Jung afirmă că foarte mulți oameni şi-au pierdut încrederea în religie pentru că aceştia nu mai înțeleg religia. Atâta timp cât viața poate merge înainte fără religie, acestă pierdere nu se observă. Dar când apare suferința lucrurile stau altfel: în aceste momente oamenii încep să caute să înțeleagă care este sensul vieții, sensul suferinței[263].

La fel ca şi omul societăților arhaice sau tradiționale, pentru a face față suferinței, omul modern trebuie să o înțeleagă, să îi găsească un sens. Dacă acest lucru nu se întâmplă se poate ajunge la diverse forme de patologie psihică, după cum susțin atât Carl Gustav Jung, cât şi Viktor Frankl.

După părerea lui Frankl, sentimentul de vid existențial cu care se confruntă omul modern a apărut în urma pierderii de către acesta a instinctelor şi pulsiunilor sau a normelor culturale tradiționale, care să îi spună ce să facă, ce este bine[264]. În lipsa acestor îndrumări, omul ajunge la conformism, totalitarism sau nevroză noogenă[265].

Motivația primordială a omului este, în viziunea lui Frankl, sensul, deoarece: „omul este astfel structurat, că are o atare constituție, încât fără sens pur şi simplu nu se

[261] *Ibid.*, pp. 82-83
[262] *Ibid.*, pp. 83-84
[263] *Ibid.*, pp. 87.
[264] Viktor E. Frankl, 2008, , p. 16.
[265] *Idem*, p. 16.

descurcă"[266]. Iar pentru a face față dificultăților vieții și suferinței, omul are nevoie să găsească semnificația acestora, pentru că ceea ce contează „este deci poziția, atitudinea cu care primește loviturile inevitabile ale destinului, ale vieții. A smulge și a extrage sens acestei vieți îi este, așadar, acordat și îngăduit omului până la ultima suflare"[267].

Jung afirmă că în epoca modernă, când domeniul psihiatrului se suprapune peste domeniul teologiei, oamenii simt că ar avea sens, sau că ar fi o diferență semnificativă dacă ar avea o credință pozitivă într-un mod de viață semnificativ („a meaningful way of life") sau în Dumnezeu și în imortalitate[268].

Dar, în multe situații, omul modern încearcă să arate că nu există dovezi științifice care să susțină credința sau poate chiar să regrete pierderea credinței. Jung consideră că nu ar trebui să ne privăm de un lucru util cum este credința și efectul pozitiv pe care îl poate avea asupra omului, mai ales în situații de criză, cu atât mai mult cu cât a căuta dovezi pentru susținerea credinței e că este la fel de greu ca și să arăți că nu există o realitate transcendentă[269].

Din perspectiva lui Carl Gustav Jung, există motive pentru care să cultivăm astfel de gânduri care nu pot fi dovedite: pentru că pot fi utile, pot să dea un sens vieții omului. Omul poate să treacă peste cele mai grele încercări, când este convins că acestea au un sens. Este rolul simbolurilor religioase să dea sens vieții omului. Simbolurile nu au fost inventate în mod conștient, ele s-au produs[270].

Din păcate, secolul XX – susține Jung – a arătat ce înseamnă ca porțile lumii subterane a inconștientului să fie deschise: de la începutul acestui secol lumea trăiește într-o stare de schizofrenie, de scindare, reflectată și la nivel social, de exemplu, prin scindarea între capitalism și comunism, al cărui simbol a fost „Cortina de fier". Omul modern nu înțelege cât de mult îl afectează „raționalismul" său, care i-a distrus capacitatea de a răspunde la simbolurile și ideile numinoase, și care îl pune la mila „lumii subterane" a psihicului său. S-a eliberat de superstiții, dar în acest proces și-a pierdut valorile spirituale într-un grad periculos. Tradiția sa morală și spirituală s-a dezintegrat, iar acum plătește prețul pentru această scindare în dezorientarea și disocierea lumii întregi[271].

[266] *Ibid.*, p. 21.
[267] *Ibid.*, p. 24.
[268] Carl Gustav Jung, 1964, p. 87.
[269] *Idem*, p. 89.
[270] *Ibid.*, p. 89.
[271] *Ibid.*, pp. 93-94.

În dorința de a cunoaşte şi a pune sub semnul raţiunii lumea în care trăieşte, omul contemporan a dezbrăcat toate lucrurile de misterul şi numinozitatea lor; nimic nu mai e sfânt. Înțelegerea ştiinţifică s-a dezvoltat, iar lumea a devenit dezumanizată. Omul se simte izolat în cosmos, pentru că nu mai este implicat în natură şi şi-a pierdut identitatea inconştientă emoțională cu fenomenele naturale. Acestea şi-au pierdut încet implicațiile simbolice. Contactul său cu natura s-a destrămat şi odată cu asta s-a pierdut şi energia emoțională profundă pe care o oferea această conexiune simbolică. Această pierdere e compensată de către simbolurile din visele noastre. Lumea omului modern pare să fie curățată la suprafață de orice superstiții, dar lumea sa internă încă se hrăneşte cu simboluri, nu este eliberată încă[272].

Înțelegerea acestor simboluri, comunicate de inconştient prin vise şi care se dovedesc a fi semnificative, este importantă în procesul de individuație, proces prin care individul integrează conştient conținuturile inconştientului în încercarea de a deveni complet. Înțelegerea simbolurilor viselor, a simbolurilor arhetipale, este importantă pentru a opri procesul de scindare al omului modern.

Punând accentul pe raționalitate şi refuzând formele pe care le ia hierofania, omul modern areligios îşi refuză accesul la sacru, şi prin urmare la o parte a sa. Dacă revenim la modul în care am definit Subiectul în modelul transdisciplinar al Realității, am postulat existența mai multor niveluri de Realitate ale Subiectului (reprezentate în Figura 4.2), care împreună cu zona de non-rezistență corespunzătoare, formează Subiectul transdisciplinar. Ce înseamnă refuzul sacrului pentru omul modern în acest context?

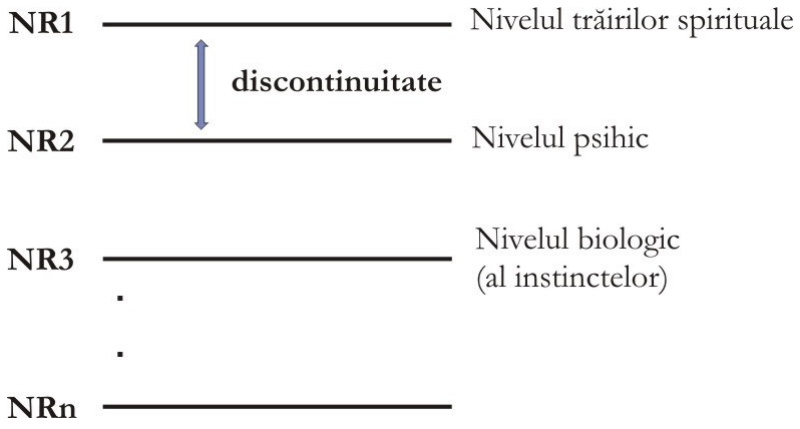


**Figura 4.2 Nivelurile de Realitate ale Subiectului transdisciplinar**

[272] *Ibid.*, p. 96.

Omul religios este omul al cărui sens şi coerenţă sunt date de situarea în sacru. Prin natura sa şi modul de desfăşurare a vieţii sale fiind legat de material, iar prin tendinţa sa permanentă spre sacru fiind orientat spre dimensiunea spirituală, omul religios este omul total. Am putea înţelege această sintagmă de „om total" ca referindu-se la omul care îşi găseşte centrul, care îşi integrează toate dimensiunile... să fie oare acest lucru desprins de încercarea omului religios de a se situa în permanenţă în Centru după cum observă Mircea Eliade? Credem că cele două lucruri sunt strâns legate.

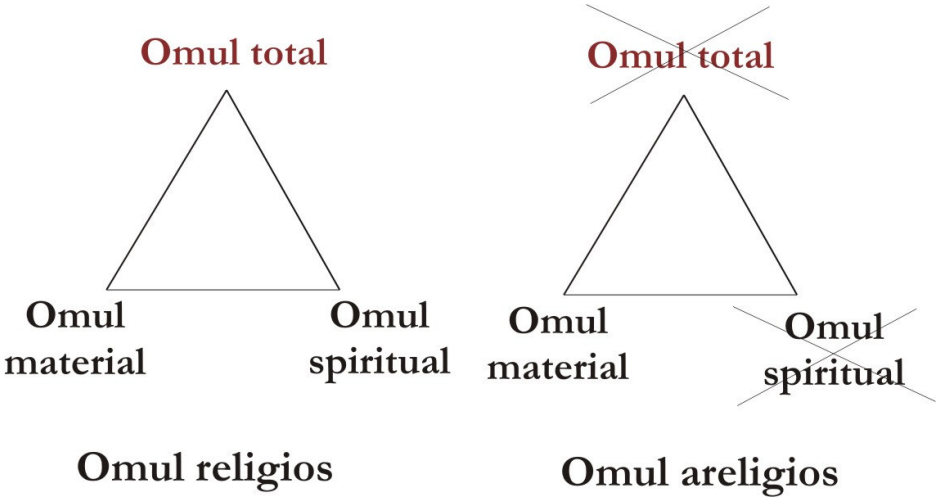


**Figura 4.3 Omul religios şi omul areligios**

Omul areligios, pe de altă parte, negând conţinuturile inconştientului, negând valoarea hierofanică a miturilor, ritualurilor şi simbolurilor, care îl pun în legătură cu sacrul şi cu integralitatea sa, îşi pierde Centrul, îşi pierde totalitatea. Pierzându-şi centrul şi verticalitatea, el se dezintegrează. Nu ne mirăm, prin urmare, de diagnosticul de schizofrenie pe care îl pune Jung societăţii moderne şi omului modern sau nevrozei în care estimează Eliade că s-ar sfârşi o omenire areligioasă. Tot ce îi rămâne omului areligios este centrarea pe aspectul material... şi *homo economicus* este în plină glorie.

### 4.3 *Homo economicus* şi pericolul pierderii dimensiunii spirituale

Carlos Rodriguez-Sickert defineşte *homo economicus* ca fiind acel individ care acţionează astfel încât să-şi crească la maxim binele personal în faţa constrângerilor cu

care se confruntă[273]. Rădăcinile acestei imagini a omului se întind în trecutul omenirii până la John Stuart Mill[274], referiri la aceasta găsindu-se în cărţile lui. Studiul originilor acestui concept, însă, nu este unul uşor pentru cercetătorii din domeniul ştiinţelor economice. John Stuart Mill consideră că economia politică este centrată în jurul dorinţei de posesiune a avuţiilor de către om, care este capabil să judece şi să compare mijloacele prin care astfel finalităţi pot fi obţinute. Pornind de la această idee se dezvoltă perspectiva individualismului metodologic care vede raţionalitatea instrumentală şi interesul material personal ca două trăsături ale naturii umane[275].

Teoria expectanţelor raţionale este cea care dezvoltă un model raţional al comportamentului economic. Teoria respectivă predomină încă mediul economic, cu toate dovezile contrare, unele majore, cum ar fi criza economică actuală de la nivel global[276]. Cu toate acestea, cea mai mare parte a rezultatelor predicţiilor realizate ne arată că încercarea de a transforma ştiinţele economice într-un aparat matematic de predicţie a eşuat[277]. În rândul cercetătorilor din domeniul ştiinţelor economice se avansează tot mai mult ideea că este necesară o nouă abordare a comportamentului economic, o abordare orientată mai degrabă spre ştiinţele socioumane, decât spre matematică[278].

Pentru foarte mult timp ştiinţele economice au încercat să aplice un model determinist al comportamentului economic al omului, pe baza căruia să poată face predicţii exacte – tendinţă care are la bază postulatele ştiinţei moderne formulate de Galileo Galilei şi care se întâlneşte în toate disciplinele ştiinţei moderne, inclusiv în cele sociale. Se constată, însă, că un astfel de model nu este posibil sau realist. Dacă John Stuart Mill vorbea despre orientarea omului spre acumularea de valori, iar Thomas Hobbes făcea referire la egoismul acestuia, ambii autori erau, însă, conştienţi de complexitatea naturii umane[279]. Ca modelele din ştiinţele economice să poată explica ceea ce se întâmplă în realitate ar trebui, la rândul lor, să ţină seama de această complexitate.

Experienţele zilnice şi criza economică şi socială de la nivel mondial infirmă, însă, mitul omului economic raţional şi interesat doar de binele personal, care îşi caută

[273] Carlos Rodriguez-Sickert, 2009, pp. 223-230.
[274] *Idem.*
[275] *Ibid.*.
[276] Anatole Kaletsky, 2009.
[277] Richard H. Thaler, 2000, pp. 133-141.
[278] Anatole Kaletsky, 2009; Thaler, 2000, pp. 133-141.
[279] Carlos Rodriguez-Sickert, 2009, pp. 223-230.

satisfacţia în acumularea de bunuri şi valori. Am văzut că Viktor Frankl susţine că vidul existenţial pe care îl resimte omul modern nu poate fi umplut nici cu bunuri materiale şi nici cu plăceri şi satisfacţii personale[280]. Ajungem, astfel, la „paradoxul hedonistic" conform căruia *homo economicus* sau oricine îşi caută fericirea pentru sine, nu o va găsi, dar cel care îi ajută pe ceilalţi o va găsi[281]. Acumularea de valori şi bunuri nu duce, în final, la mai multă fericire şi stare de bine, psihică sau fizică, ci uneori are chiar efectul advers[282]. Se pare că satisfacţia poate fi atinsă mai degrabă prin dăruirea omului, prin capacitatea lui de a transcende propriile nevoi şi interese[283].

### 4.4 Omul areligios şi experienţa sacrului – camuflarea sacrului

Odată cu apariţia religiilor monoteiste, zeii au fost alungaţi din lume şi pentru prima dată omul a putut studia ştiinţific lumea în care trăieşte pentru că materia a devenit materie inertă[284]. Astfel, filosofii Greciei antice au încercat pentru prima dată să explice lumea fără a lua în considerare o intervenţie divină. Dezvoltarea ştiinţei moderne, care a început în secolul al XVII-lea, a contribuit apoi în mare măsură la explicarea lumii altfel decât pe bază de mituri. Dar dacă oamenii de ştiinţă şi filosofii secolului al XVII-lea erau credincioşi şi erau convinşi că prin descoperirile lor dezvăluie tainele lumii create de Dumnezeu, dezvoltarea tehnologică şi dezvoltarea evoluţionismului vor schimba radical perspectiva omului asupra lumii şi relaţia dintre ştiinţă şi religie.

Ultimele etape ale desacralizării Cosmosului, a lumii, a vieţii, a omului şi a istoriei – afirmă Mircea Eliade[285] – nu a fost compensată din punct de vedere religios. Au fost propuse, în schimb, alte teorii şi ideologii. Pornind de aici se pot surprinde structurile specifice omului modern: existenţa umană fără semnificaţie, omul care trăieşte într-o natură fără model, fără creator, fără sfârşit. Structurile mentale ale omului areligios, par să derive din dezastrele provocate de reducţionism şi maeştrii acestuia

[280] Viktor E. Frankl, 1992, p. 113.
[281] James Konow şi Joseph Earley, 2008, pp. 1-33.
[282] *Idem.*
[283] Viktor E. Frankl, 2008.
[284] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films
[285] *Idem.*

(Marx, Nietzsche şi Freud) şi implică renunțarea la vocația primordială a omului, şi prin urmare, dispariția omului.[286]

Pentru omul areligios toate activitățile vitale sunt desacralizate[287]. Acesta respinge transcendența, relativizează realitatea şi se îndoieşte uneori de sensul existenței. În comparație cu omul religios al societăților arhaice şi tradiționale, omul areligios modern îşi asumă o nouă stare existențială, în care refuză „orice chemare la transcendență" şi se consideră pe sine subiect şi agent al Istoriei[288].

Am putea spune că în timp ce omul religios îşi asumă o existență teocentrică, omul areligios îşi fundamentează existența pe o perspectivă antropocentrică. Astfel, în cazul antropologiilor existențialismului sartrian, a marxismului şi a freudismului, omul este absolutizat şi desprins de orice condiționare exterioară, ceea ce presupune o negare a lui Dumnezeu, dar şi a unei misiuni prestabilite a omului, care nu trebuie să răspundă în fața nimănui „de propria sa origine"[289].

Moştenitor al lui *homo religisus*, omul areligios se făureşte pe sine încercând să se lepede de orice moştenire religioasă, să se golească de orice semnificație transumană. După cum spune Mircea Eliade, omul modern areligios „*se făureşte* pe sine, şi nu ajunge să se făurească întru totul decât în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este prin excelență o piedică în calea libertății sale. Omul nu va deveni el însuşi decât atunci când va fi în întregime demistificat, şi nu va fi cu adevărat liber decât după ce va fi ucis pe ultimul zeu."[290].

Însă, dacă idealul omului areligios este desacralizarea personală, desacralizarea lumii în care trăieşte şi uciderea ultimului zeu, existența sa este una extrem de tragică, idealul propus fiind fie irealizabil, fie foarte greu de atins. Această existență asumată de omul areligios presupune o permanentă luptă cu moştenirea primită de la strămoşul său religios, moştenire care ia forma unor comportamente sau ritualuri, care chiar dacă au pierdut orice urmă de semnificație religioasă persistă în viața sa. Însă lupta cea mai grea se duce în interiorul său, deoarece inconştientul său este populat de credințele şi simbolurile de care vrea să se lepede, dar asupra cărora nu are nici un control.

Din perspectiva lui Eliade, la fel ca din cea a lui Jung, conținuturile inconştientului fiind rezultatul trăirilor legate de aspecte existențiale ale strămoşului

[286] *Ibid.*
[287] Mircea Eliade, 1957, 2007, p. 126.
[288] *Idem*, p. 153.
[289] Mario Germinario, 1997, p. 72.
[290] Mircea Eliade, 1957, 2007, p. 153.

omului modern, adică ale lui *homo religiosus*, acestea fac referire la aspecte religioase sau integrează imagini primordiale în mod simbolic.

> „*În general, majoritatea celor «fără religie» mai împărtăşesc pseudoreligii şi mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce omul profan este urmaşul lui* homo religiosus *şi nu–şi poate anula propria istorie, altfel spus comportamentele strămoşilor săi religioşi, datorită cărora este ceea ce este. Cu atît mai mult cu cît o mare parte a existenţei sale se hrăneşte din pulsiuni izvorîte din adîncul fiinţei, din zona numită inconştient. Un om exclusiv raţional este o abstracţiune, nu poate fi întîlnit în realitate. Orice fiinţă omenească este alcătuită deopotrivă din activitate conştientă şi experienţe iraţionale. Or, conţinutul şi structurile inconştientului prezintă asemănări izbitoare cu imaginile şi figurile mitologice.*"[291]

Omul areligios în totalitate, „în stare pură", este foarte greu de găsit în realitate, chiar şi în cele mai desacralizate societăţi. Am putea spune că, deşi a alungat zeii din lume, omul areligios îi păstrează înlăuntrul său: prin comportamente, ritualuri (chiar golite de o semnificaţie religioasă), mituri şi simboluri[292].

Superstiţiile şi tabuurile au o structură şi origine magico-religioasă. Sărbătorile, precum Anul Nou, repetă ritualurile de întoarcere în Haos şi apoi regenerarea periodică a lumii, întâlnite la popoarele arhaice. Structura unui ritual de înnoire se întâlneşte şi în celebrarea căsătoriilor sau a naşterii unui copil, în sărbătorirea mutării în casă nouă.

Figuri, motive şi simboluri mitice se regăsesc în filmele omului modern: lupta dintre Erou şi Monstru, călătoriile iniţiatice, Infernul, Paradisul, ieşirea din timpul obişnuit. În ultimii ani am fost martorii unei explozii de filme a căror acţiune se petrece într-o *altă* lume decât lumea noastră de fiecare zi, asigurând ieşirea din spaţiul şi timpul obişnuite. Să amintim doar câteva, care au avut un succes mondial deosebit şi care sunt reprezentative pentru motivele şi simbolurile mitice pe care le ilustrează: Stăpânul inelelor, Avatar, Piraţii din Caraibe, Harry Potter. Lectura unei cărţi permite, de asemenea, ieşirea din timpul istoric obişnuit, la fel cum se întâmpla în cazul rostirii miturilor în societăţile arhaice.

---

[291] *Idem*, p. 158.
[292] „Majoritatea celor «fără religie» au încă un comportament religios, chiar dacă nu-şi dau seama.", *Ibid.*, p. 154.

Numeroase activităţi ale omului modern areligios mai păstrează încă structura scenariilor iniţiatice: iniţierile care au loc în mediul militar sau încercările la care sunt supuşi cei care doresc să intre într-o frăţie universitară (exemple abundente prezentate în filmele americane). Chiar viaţa de zi cu zi este privită ca o continuă iniţiere: „Orice existenţă umană este alcătuită dintr-un şir de încercări şi cuprinde experienţa repetată a «morţii» şi a «învierii».”[293]

Psihanaliza reprezintă un exemplu deosebit de scenariu iniţiatic, în care pacientul trebuie să coboare în străfundurile inconştientului său unde se luptă cu „monştrii” trecutului său pentru a-şi putea recăpăta sănătatea şi a învia într-o nouă viaţă.

Analizând comportamentul omului modern areligios, constatăm că, la nivel inconştient, acesta mai păstrează un comportament religios, sau remanenţele unui astfel de comportament. Omul modern areligios nu mai are acces direct la sacru, ci indirect, prin camuflarea sacrului în profan (spaţiul şi timpul profan, activităţile profane), care reprezintă „ultima etapă a desacralizării lumii”[294].

Omul contemporan trece printr-o criză religioasă în sensul în care activităţile sale, în special referindu-ne la cele tehnologice, nu au o bază religioasă, o justificare religioasă[295]. O posibilă ieşire din această criză este descoperirea lui *homo religiosus* şi a simbolurilor religioase. O societate total areligioasă nu este posibilă pentru că s-ar autodistruge în câteva generaţii datorită neurasteniei sau unui suicid colectiv susţine Mircea Eliade: „Dacă Dumnezeu nu există, totul e cenuşă”[296].

Descoperirea omului religios (*homo religiosus*) are ca şi consecinţă faptul că nu mai putem să considerăm religiile şi oamenii religioşi ca fiind etape depăşite ale evoluţiei spirituale a omului[297]. O direcţie de urmat ar fi să căutăm modalităţile de camuflare a sacrului în profan, în activităţile zilnice, în ceea ce ne este aproape. În acest fel viaţa noastră poate deveni mult mai bogată: „Ea merită cu adevărat să fie trăită pentru că lumea care se deschide, această lume necunoscută sau camuflată, plină de mesaje şi plină de speranţă este chiar lângă noi, şi nu mai e opacă.”[298] Nu ne mai simţim ca într-o celulă pentru că totul e simbol şi e deschidere spre ceva cu siguranţă pozitiv pentru că e vorba de ceva transuman, depăşind condiţiile gândirii umane.

[293] *Ibid.*, p. 158.
[294] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films
[295] *Idem.*
[296] *Ibid.*
[297] *Ibid.*
[298] *Ibid.*

Înțelegerea semnificației miturilor şi a simbolurilor religioase, a revelațiilor, deschide perspective şi dă posibilitatea cunoaşterii unor niveluri de existență şi a unor niveluri de realitate care erau înainte ocultate, inaccesibile[299]. Astfel, lumea în care trăieşte omul modern nu ar mai fi una fără semnificație, o lume tragică şi lipsită de sens.

Atât din perspectiva lui Eliade, cât şi din cea a lui Carl Gustav Jung, după cum am văzut anterior, deschiderea spre omul religios şi simbolurile sale pot reprezenta o soluție pentru ieşirea din criza actuală a omului modern areligios.

## 4.5 Concluzii

Din punct de vedere transdisciplinar, pierderea dimensiunii spirituale a omului modern presupune pierderea verticalității sale, dată de existența mai multor niveluri de Realitate, adică reducerea la un singur nivel de Realitate şi transformarea Subiectului în Obiect, ceea ce din punctul de vedere al ştiinței moderne s-a întâmplat deja. Din fericire, omul mai are câteva căi de salvare, perspectiva ştiințifică fiind doar una din atât de multe altele, dar chiar şi aceasta poate să reabiliteze verticalitatea şi integralitatea omului în măsura în care conştientizează existența mai multor niveluri de Realitate şi se deschide dialogului cu alte forme de cunoaştere, precum arta şi Tradiția.

O altă cale de scăpare a omului este dată de chiar natura sa. Omul este parte integrantă a universului, univers care pare să fie guvernat de o *autoconsistență*. Doar omul, în încercarea sa de a stăpâni universul, scapă acestei autoconsistențe – încercarea omului de a stăpâni lumea devine o „rupere" a autoconsistenței universului. „Reintegrarea" omului în universul din care face parte, poate să îl ajute să scape de pericolul iminent al autodistrugerii. Desigur, nu ne referim aici la o perspectivă utopică sau idilică de reîntoarcere a omului la stadiul „primitiv", ci de căutarea locului pe care acesta îl are în raport cu întreg universul. Este, de fapt, ceea ce omul caută în mod instinctual prin încercarea de a umple vidul existențial, dar care nu se poate realiza fără conştientizarea nivelurilor multiple ale Subiectului şi ale Obiectului şi fără acțiunea mediatoare a Terțului Ascuns. Raportatea omului nu ar mai trebui să se facă doar la nivel individual şi social, ci şi la nivel cosmic[300].

[299] *Ibid.*
[300] Janina Flueraş, 2010.

## 4.6 Contribuţii personale

Contribuţiile personale aduse în cadrul acestui capitol includ:

- Prezentarea unei imagini de ansamblu a omului modern areligios şi a pericolelor cu care se confruntă în urma pierderii religiozităţii;
- Lecturarea acestor pericole prin prisma ternarelor transdisciplinare: Subiect – Obiect – Terţ Ascuns, respectiv Materialitate – Spiritualitate – Non-dualitate;
- Evidenţierea modului în care abordarea transdisciplinară poate să contribuie la salvarea omului modern de la autodistrugere prin salvarea verticalităţii sale, respectiv umplerea golului existenţial şi găsirea sensului prin restabilirea armoniei în dinamismul relaţiei Subiect – Obiect – Terţ Ascuns.

# Capitolul 5. Abordarea psihologică a fenomenului religios

## 5.1 Abordările psihologice ale fenomenului religios

### 5.1.1 Evoluția interesului pihologiei pentru studierea fenomenului religios

Studiul psihologic al fenomenului religios a avut un parcurs influențat, în mare parte, de relația dintre ştiință şi religie, în măsura în care psihologia a încercat să se impună ca o disciplină ştiințifică cu o metodologie riguroasă şi un aparat matematic de analiză a datelor similar ştiințelor exacte. Rezolvarea conflictelor dintre ştiință şi religie, susține Argyle[301], a fost rezolvată prin constatarea că ştiința se ocupă de lumea exterioară, iar religia de lumea interioară, deci prin stabilirea unor domenii separate, independente[302]. Dar cum şi psihologia se ocupă de lumea interioară într-un mod ştiințific, noi conflicte au apărut între psihologie şi religie. Anumite curente din psihologie, cum sunt psihanaliza şi behaviorismul, au dus la îndepărtarea de studiul fenomenului religios[303]. De fapt, relațiile dintre psihologie (ca ştiință) şi religie au variat de la conflict la dialog, trecând prin poziția de independență, după cum arată anumiți autori[304]. De asemenea, se pot menționa şi încercări de a integra ştiința şi religia[305].

O revitalizare a domeniului psihologiei religiei s-a constatat doar în a doua jumătate a secolului al XX-lea, iar interesul crescând pentru acest domeniu este atestat de numărul tot mai mare de cărți, reviste, articole şi cercetări în domeniu[306].

#### 5.1.1.1 Interesul fondatorilor

În anii de pionierat ai psihologiei ca ştiință (1880-1930), unii dintre „părinții fondatori" au fost preocupați de fenomenul religios şi au considerat că este o datorie a

[301] Michael Argyle, 2000.
[302] Ian G. Barbour, 2006.
[303] Michael Argyle, 2000.
[304] Ian G. Barbour, 2006; William B. Parsons şi Diane Jonte-Pace, 2001.
[305] Ian G. Barbour, 2006.
[306] Richard L. Gorsuch, 1988; Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003; Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park, 2005

lor să studieze aspectele psihologice ale religiozității[307]. În această perioadă domeniul era cunoscut ca „psihologia religiei" (*psychology of religion*) şi se referea la „analiza semnificațiilor, originilor şi pattern-urilor psihologice în ideația şi practica religioasă"[308]. Temele abordate variau de la rugăciune, convertire, paranormal până la studiul comparativ al religiei şi legătura dintre religie şi societate.

Pozițiile psihologilor respectivi erau, de asemenea variate. Astfel, întâlnim interesul lui William James față de experiența religioasă individuală sau încercarea lui James Pratt de a valoriza experiențele şi practicile religioase obişnuite, dar şi critica religiei ca fiind irațională cum o consideră James Henry Leuba sau Sigmund Freud[309]. În opoziție şi ca o reacție la teoria fostului său maestru, Carl Gustav Jung dezvoltă o teorie a personalității în cadrul căreia elementul religios este constitutiv ființei umane în măsura în care arhetipuri, cum ar fi acela de Dumnezeu, aparțin inconştientului colectiv, chiar dacă pe parcursul vieții o persoană nu ajunge să-şi integreze conştient acest arhetip[310].

Constatăm că în această perioadă de început a existat o tendință de a oferi o perspectivă integrativă asupra personalității şi a rolului pe care îl are religia în viața omului. Teorii precum sunt cele ale lui Freud sau Jung iau în considerare omul ca o personalitate, ca un întreg, spre deosebire de teoriile actuale care încearcă să evidențieze relații fragmentare între anumite aspecte ale vieții psihice şi religie.

### 5.1.1.2 Declinul interesului pentru psihologia religiei

În a doua jumătate a anilor 1920 şi până la mijlocul anilor 1960 s-a constatat o scădere a interesului psihologilor pentru domeniul religios. Mai multe ipoteze au fost avansate pentru a explica acest declin[311]:

- *Căutarea obiectivității* – conform acestei ipoteze, psihologii s-au distanțat de fenomenul religios în încercarea de a se încadra într-o direcție de cercetare ştiințifică, urmând modelul fizicii. În aceeaşi perioadă departamentele de psihologie din universități se desprind de departamentele de filosofie unde s-

[307] Richard L. Gorsuch, 1988; William B. Parsons şi Diane Jonte-Pace, 2001; Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003.
[308] William B. Parsons şi Diane Jonte-Pace, 2001.
[309] *Idem*.
[310] Carl Gustav Jung, 2003; Michael Palmer, 1999.
[311] Richard L. Gorsuch, 1988; Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003.

au constituit inițial. Tot pentru a câştiga şi a-şi menține un statut de cercetători, psihologii au încercat să stea departe de subiectele „tabu", care puteau fi considerate prea filosofice sau teologice.

- *Teoria relevanței personale* – susține că e mai puțin probabil ca psihologii să se implice personal în domeniul religios, comparativ cu alți cercetători[312] deoarece nu-i văd relevanța în viața altor persoane din moment ce pentru ei nu este important. Această ipoteză se bazează pe ideea că persoanele religioase, dacă vor să ajute oamenii se implică în domeniul teologic, pe când persoanele nereligioase, pentru a-i ajuta pe alții fac psihologie.
- *Ipoteza „loviturii pe la spate"* (*the backlash hypothesis*) – susține că liderii religioşi (protestanți şi catolici) au avut o atitudine negativă față de psihologie, ceea ce a dus la retragerea persoanelor religioase din domeniul psihologiei. Ulterior, unii teologi catolici şi protestanți, care au devenit psihologi, au ajuns la concluzia că amenințarea psihologiei nu este atât de periculoasă cum este ignorarea ei, ceea ce a dus la creşterea interesului față de aceasta.
- *Ipoteza maturizării psihologiei* – unii autori consideră că acest declin şi revitalizarea psihologiei religiei este un semn al maturizării sale. Numeroase alte arii ale psihologiei au avut un parcurs similar. A existat în psihologie o perioadă (după cele două războaie mondiale) în care s-a evitat asemănarea cu filosofia sau teologia, iar studiul s-a concentrat asupra comportamentului. Dar după stabilirea granițelor psihologiei ca ştiință, interesul pentru arii cum ar fi psihologia cognitivă şi psihologia religiei a renăscut.

Aceste ipoteze ale parcursului psihologiei religiei se bazează pe preocupările personale ale psihologilor şi pe amenințările pe care le-au resimțit datorită statutului psihologiei ca disciplină ştiințifică. Dacă astfel de interese personale influențează relația dintre psihologie şi religie, perspectiva pe care psihologii o au asupra lumii poate genera în viitor noi probleme domeniului psihologiei religiei[313].

Un rol important în îndepărtarea psihologiei de religie în această perioadă l-a avut dezvoltarea a două curente destul de influente la vremea respectivă: psihanaliza şi behaviorismul[314].

[312] Richard L. Gorsuch, 1988.
[313] *Idem*.
[314] Michael Argyle, 2000.

*Psihanaliza*. Principalele cărți în care Freud, părintele psihanalizei, își expune teoria despre religie sunt: *Totem şi tabu* din 1913, *Viitorul unei iluzii* din 1927, *Angoasă şi civilizație* din 1930 şi *Moise şi monoteismul* din 1939[315]. Elementul comun al acestor cărți şi postulatul fundamental al teoriei sale asupra religiei este că religia este o nevroză. Nevroza stă la originea şi menținerea religiei. În măsura în care Freud consideră că nevroza este rezultatul sexualității reprimate, el „sexualizează religia", după cum arată Palmer[316].

În *Totem şi tabu*, Freud[317] încearcă să arate că religia s-a format ca rezultat al complexului lui Oedip dezvoltat de copil față de tatăl său. Ucigându-şi tatăl, fiul ajunge să fie copleşit de vină, angoasă, ceea ce îl duce la dezvoltarea unor ritualuri, la fel cum se întâmplă în nevroză. Tot aici, Freud ne arată cum s-a întâmplat acest lucru şi care este originea religiei: „într-o zi, frații alungați s-au coalizat, şi-au ucis şi mâncat tatăl şi, în felul acesta au pus capăt hoardei paterne. [...] Prin actul consumării corpului tatălui, ei realizau identificarea cu el, însuşindu-şi fiecare o parte din puterea sa. Prânzul totemic, care probabil este prima sărbătoare a omenirii, ar fi, aşadar, recapitularea şi rememorarea actului criminal, memorabil, în care şi-au aflat început atât de multe lucruri: organizațiile sociale, îngrădirile morale şi religia." [318]

> „*Religia totemică a rezultat din conştiința de vinovăție a fiilor, ca o încercare de liniştire a acestui sentiment de culpabilitate şi de obținere a reconcilierii cu tatăl jignit, printr-o supunere retrospectivă. Toate religiile de mai târziu nu sunt decât tot atâtea încercări de rezolvare a aceleiaşi probleme, încercări care variază cu gradul de civilizație în care au luat naştere şi care nu diferă unele de altele decât prin calea urmată pentru a găsi soluția, însă toate reprezintă reacții față de acelaşi mare eveniment prin care a debutat civilizația şi care de atunci încoace n-a încetat să neliniştească umanitatea*."[319].

Dovezile, în mare parte antropologice, istorice, genetice şi psihologice, propuse de Freud pentru a arăta că religia nu este decât o nevroză sexuală şi o iluzie, au fost

[315] Michael Palmer, 1999.
[316] *Idem*.
[317] Sigmund Freud, 1993.
[318] *Idem*, pp. 165-166.
[319] *Ibid.*, p. 169.

discreditate de diverşi autori de-a lungul timpului[320]. Dacă ideea conform căreia imaginea lui Dumnezeu este o proiecţie a imaginii tatălui are anumiţi susţinători, celelalte idei privind aspectul nevrotic al religiei şi originea acesteia nu sunt considerate a avea un suport serios[321]. Pe de altă parte, în numeroase cercuri ştiinţifice, psihanaliza este discreditată, considerându-se că nu este falsificabilă, deci nu poate fi o teorie ştiinţifică.

*Behaviorismul*. Psihologii behaviorişti, printre care îi putem enumera pe J.B. Watson şi B.F. Skinner, acordă atenţie doar comportamentului, considerând că acesta este singurul aspect obiectiv care se poate observa şi măsura. Aceştia ignoră în totalitate aspectele legate de conştiinţă, gânduri sau emoţii.

Skinner, mai radical, consideră că oamenii (a) răspund stimulărilor din mediu şi (b) operează asupra mediului pentru a obţine anumite consecinţe. La baza condiţionării operante stă ideea conform căreia noi ne comportăm în modul în care o facem pentru că acest comportament a avut anumite consecinţe în trecut. De exemplu, fobia de câini este un răspuns învăţat pe baza experienţei anterioare neplăcute legată de câini (m-a muşcat un câine, sau în mod repetat am fost pus în situaţia în care câinii erau agitaţi şi agresivi în preajma mea).

Asumpţiile care stau la baza behaviorismului sunt următoarele[322]:

- behaviorismul este naturalist – lumea materială este realitatea ultimă şi totul poate fi explicat în termeni de legi ale naturii. Omul nu are suflet sau minte, ci doar creier care răspunde stimulilor externi.
- behaviorismul ne învaţă că omul nu este nimic mai mult decât o maşină care răspunde la condiţionare – Skinner afirmă că „mintea şi procesele mentale sunt metafore şi ficţiuni"; comportamentul este pur şi simplu o parte a biologiei organismului. Skinner recunoaşte că viziunea lui îl dezbracă pe om de demnitatea şi libertatea sa, dar insistă asupra faptului că *omul ca şi fiinţă spirituală nu există*.
- behaviorismul ne învaţă că nu suntem responsabili pentru acţiunile noastre – dacă suntem maşini, fără minte sau suflet, reacţionând la stimuli şi operând asupra mediului, având anumite aşteptări (scopuri), atunci orice facem este inevitabil. Sociobiologia compară omul cu un computer. Dar de aici, precum şi

[320] Michael Palmer, 1999.
[321] Michael Argyle, 2000.
[322] D. Cohen, 1987.

din celelalte asumpții, rezultă conflictul behaviorismului cu perspectiva creştină asupra vieții.

- behaviorismul este manipulativ – nu încearcă atât să înțeleagă comportamentul uman, cât să-l prezică şi să-l controleze, sau ceea ce Skinner numeşte să-l „modeleze" (*shaping*): controlând recompensele şi pedepsele poți modela comportamentul unei alte persoane. Ca şi psihiatru, Skinner încearcă să modeleze comportamentul pacienților astfel încât aceştia să reacționeze într-un mod acceptat social.

Unii behaviorişti atacă religia susținând că o pot explica în termeni de procese de învățare: se poate datora faptului că cei implicați au fost recompensați pentru comportamentul religios[323].

### 5.1.1.3 Revitalizarea domeniului psihologiei religiei. Tendințe integrative.

Sfârşitul secolului al XX-lea şi începutul secolului al XXI-lea au fost marcate de o creştere a interesului față de studiul fenomenului religios în psihologie[324].

După cum arată Paloutzian şi Park[325], în ultimele două decenii s-au dezvoltat în cadrul psihologiei religiei modele conceptuale complexe şi integrative. Întrebările cercetătorilor se întind pe o arie largă, de la neuropsihologie la psihologie socială şi transculturală (*cross-cultural*). Tendințele de integrare a informațiilor nou acumulate au urmat două direcții: (1) integrarea acestora în cadrul specific al psihologiei religiei şi (2) integrarea lor în cadrul mai larg al psihologiei ca întreg.

Fiind tot mai evidentă nevoia de a avea o teorie, un model conceptual, psihologii care s-au aplecat asupra studiului fenomenului religios au încercat să conceptualizeze procesele psihice care mediază religiozitatea. Deoarece nu există un cadru conceptual care să integreze toate aspectele disciplinei, Paloutzian şi Park[326] propun o serie de teme integrative ca set de idei care se regăsec în cele mai multe cercetări din domeniu:

- *Problema paradigmei* – e nevoie de o paradigmă care să constituie un cadru pentru cercetare, dezbateri şi gândire, o umbrelă sub care să se desfăşoare cercetările din diverse domenii şi subdomenii. Paradigma interdisciplinară

[323] Michael Argyle, 2000.
[324] William B. Parsons şi Diane Jonte-Pace, 2001; Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003; Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park, 2005; Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[325] Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park, 2005.
[326] *Idem.*

multinivelară (*multilevel interdisciplinary paradigm*) este o soluţie la această problemă, propusă de Emmons şi Paloutzian, care „recunoaşte valorile datelor la multiple niveluri de analiză făcând în acelaşi timp asumpţii nereductive asupra fenomenului religios şi spiritual”[327].

- *Metode şi teorie* – de-a lungul timpului, precum şi la momentul actual, în domeniul psihologiei religiei există un dezacord puternic privind teoriile care explică fenomenul religios, precum şi metodele care pot fi folosite în investigarea sa. Acest lucru face ca domeniul psihologiei religiei să ofere o perspectivă fragmentară şi foarte diversificată asupra fenomenelor studiate, după cum vom vedea în cele ce urmează. Paloutzian şi Park sunt de părere că modul în care va fi rezolvată această problemă va afecta viitorul psihologiei religiei ca disciplină ştiinţifică.
- *Problema semnificaţiei* – studierea sensului (*meaning*) a constituit un curent aparte în cercetarea din domeniul psihologiei religiei, dar se pune problema în ce măsură conceptul de sens (semnificaţie) este suficient de puternic pentru a se acomoda abordărilor foarte variate care au apărut în psihologia religiei în ultimii ani. Găsirea răspunsului la această problemă este esenţială pentru propunerea unei teorii care să explice procesele implicate în religiozitate şi să capteze înţelegerea religiei ca sistem de semnificaţii.
- *Calea psihologiei religiei* – pentru ca o ştiinţă să înflorească, trebuie să existe o masă critică de idei şi cunoştinţe care să constituie un punct de pornire ce să stimuleze extinderea sa. În psihologia religiei există numeroase teme de cercetare la ora actuală, care pot constitui tot atâtea căi de dezvoltare a domeniului. Printre acestea putem enumera: dezvoltarea religioasă şi spirituală din copilărie până la vârsta a treia, rolul religiei în familie (în căsătorie şi în îngrijirea copiilor), neuropsihologia experienţelor religioase şi spirituale, abordările cognitive ale religiei, emoţiile şi religia, relaţia dintre personalitate şi religiozitate, relaţia dintre religiozitate şi comportamentul social, religia şi sensul, convertirea, experienţele mistice, spirituale şi religioase, practicile religioase, fundamentalismul religios, violenţa religioasă, religia şi moralitatea, relaţia dintre religiozitate şi sănătatea mentală sau fizică, aspectul adaptativ al religiozităţii etc.

[327] Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003, p. 395.

- *Rolul psihologiei religiei* – în legătură cu această temă, la momentul actual, există mai multe întrebări pe care şi le pun psihologii decât răspunsuri: Care este scopul psihologiei religiei? Cui se adresează? Cum se subordonează domeniului larg al psihologiei? Cum pot fi folosite cunoştinţele achiziţionate?

După cum putem constata, psihologia religiei se prezintă ca o disciplină ştiinţifică mai degrabă la început de drum, cu toate caracteristicile acestei perioade, în special cu o perspectivă extrem de fragmentată asupra fenomenului pe care îl studiază. Dar înainte de a prezenta în câteva cuvinte această perspectivă, limitele sale şi direcţiile de cercetare care se pot urma, este important să menţionăm disputa încă actuală a termenilor de „spiritualitate" şi „religie"/ „religiozitate" care definesc obiectul de studiu al domeniului.

## 5.2 Religiozitate vs. spiritualitate

Domeniul psihologiei religiei a fost în permanenţă confruntat cu nevoia de a-şi defini obiectul şi aria de studiu, o mulţime de definiţii şi conceptualizări ale religiei şi spiritualităţii întâlnindu-se în literatura de specialitate[328]. În ultimele decenii termenul de spiritualitate a fost tot mai frecvent folosit în psihologia religiei ceea ce a dus la o confuzie privind delimitarea spiritualităţii de religie, şi în cel mai radical caz la o perspectivă dualistă asupra domeniului pe care îl definesc[329].

Însă problema delimitări conceptuale a domeniului psihologiei religiei a existat şi înainte de impunerea conceptului de spiritualitate în măsura în care nu s-a reuşit să de ajungă la un consens în definirea religiei. Astfel, Wilhelm Stahlin, în 1914, consideră că fiecare cercetător investighează ceea ce el desemnează ca fiind religia, în timp ce Yinger[330] susţine că orice definiţie a religiei este satisfăcătoare doar pentru autorul său.

Zinnbauer & Pargament[331] identifică trei abordări ale cercetării tradiţionale, care subliniază aspecte diferite în definirea „religiozităţii" şi a „spiritualităţii", care sunt incluse sub cupola mai largă a termenului de religie:

[328] Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003; Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park, 2005; Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[329] Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[330] Jacob A. Belzen**,** 1999.
[331] Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.

- *abordările substantivale* „definesc religia prin substanța sa: sacrul”[332]. De exemplu, Argyle şi Beit-Hallahmi consideră că religia este: „un sistem de credințe într-o putere divină sau supranaturală, şi practici de venerare şi alte ritualuri îndreptate spre o astfel de putere”[333].
- *abordările funcționale* pun accentul pe scopul pe care religiozitatea îl are în viața omului. Astfel, religiozitatea este văzută de către Batson şi colaboratorii săi ca fiind „orice noi ca indivizi ajungem să atingem personal prin întrebările cu care ne confruntăm pentru că suntem conştienți că noi, ca şi ceilalți, suntem vii şi vom muri”[334].
- *abordările tradiționale* se referă la aspectele personale (individuale) ale religiozității. O astfel de definiție este dată de William James, ilustrând centrarea asupra „sentimentelor, actelor şi experiențelor oamenilor individuali în însingurarea lor, în măsura în care se conştientizează pe sine ca fiind în relație cu orice ar putea considera ca divin”[335].

De-a lungul dezvoltării dezbaterilor privind definirea religiei şi spiritualității, s-au conturat câteva opoziții între cele două concepte[336]:

(1) *substantival vs. funcțional* – în cazul religiei accentul se pune pe aspectul substantival: religia este legată de o credință formală, practici de grup şi instituționalizare. În cazul spiritualității accentul se pune pe aspectul funcțional în măsura în care aceasta este reprezentată sub forma eforturilor individuale de a atinge o diversitate de scopuri sacre sau existențiale în viață.

(2) *static vs. dinamic* – religia este văzută ca ceva static, referirile făcându-se la „ceea ce religia este”, iar spiritualitate este asociată cu verbe şi adjective dinamice şi după cum constată Hill şi colaboratorii[337] este asociată în discurs cu cuvinte cum a fi: împlinit, mişcător, important.

(3) *obiectiv şi instituțional vs. subiectiv şi personal* – numeroşi autori pun în opoziție aspectele „instituționale”, „organizate” şi „sociale” ale religiei cu calitățile „personale”, „transcendente” ale spiritualității.

[332] *Idem*, p. 22.
[333] Michel Argyle and Benjamin Beit-Hallahmi, 1975, p. 1.
[334] Bateson şi colab., cf. Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[335] William James, 1962, p. 42.
[336] Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[337] *Idem*.

(4) *bazat pe credinţă vs. bazat pe emoţii* – atât în scrierile teoretice, cât şi în constatările empirice, religia este văzută ca ceva bazat pe credinţă, în timp ce spiritualitatea este văzută ca ceva bazat pe emoţii. De exemplu, Elkins şi colaboratorii definesc religia ca fiind „instituţională, dogmatică şi teologică", iar spiritualitatea ca fiind „un mod de a fi la care se ajunge prin conştientizarea unei dimensiuni transcendente şi care este caracterizată prin anumite valori identificabile legate de sine, alţii, natură, viaţă şi orice este considerat Ultim" [338].

(5) *negativ vs. pozitiv* – în numeroase lucrări spiritualitatea este asociată cu o valenţă pozitivă: „cel mai înalt potenţial uman", „stări afective plăcute". Religia este asociată cu aspecte negative: „credinţă lumească" (*mundane faith*), „doctrină depăşită", „obstacol instituţional în faţa potenţialelor umane"[339].

Constatăm că în cadrul acestor opoziţii religia este prezentată ca ceva depăşit, limitat şi rigid, iar spiritualitatea este prezentată în termeni mult mai pozitivi. În general, utilitatea polarizării religiozităţii şi spiritualităţii este neclară[340]. Acestă polaritate pare să fie legată şi de utilizarea greşită a cuvintelor. De multe ori opoziţia se face între religie şi spiritualitate, nu între religiozitate şi spiritualitate. După cum arată Miller şi Thorensen[341], comparaţia ar trebui să se facă între religiozitate, definită în termeni de credinţe şi practici individuale, respctiv spiritualitate, văzută ca „o activitate umană sacră", nu între spiritualitate şi religie, ultima fiiind caracteriazată ca un fenomen instituţional.

Ca şi răspuns la această dezbatere, Zinnbauer & Pargament[342] subliniază faptul că religiozitatea şi spiritualitatea sunt ambele concepte multidimensionale şi această opoziţie existentă în literatura de specialitate nu este decât un demers reducţionist. Prin urmare, în analizarea celor două concepte este nevoie, pe de o parte, de colaborarea cu alte ştiinţe, şi pe de altă parte, de modele mult mai complexe, care să recunoască existenţa mai multor niveluri ale realităţii şi ale fenomenelor psihologice. Printre nivelurile multiple pe care le împărtăşesc cele două concepte, autorii menţionează: biologicul, senzaţia, afectul, cogniţia, comportamentul, identitatea, sensul (*meaning*),

[338] *Idem.*
[339] *Ibid.*
[340] *Ibid.*
[341] William R. Miller şi Carl E. Thorensen, 2003.
[342] Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.

moralitatea, relațiile, rolurile, creativitatea, personalitatea şi autoconştientizarea[343]. Unele dintre acestea sunt niveluri de Realitate, altele de organizare.

Cu toate că literatura de specialitate prezintă numeroase diferențe între religiozitate şi spiritualitate, există şi referiri la suprapunerea celor două concepte[344]. *Elementul central al acestei suprapuneri este „căutarea sacrului"* sau cum spun Emmons şi Paloutzian „Miezul sacru (*the sacred core*) este ceea ce este central în amândouă experiențele, religioasă şi spirituală" [345].

### 5.3 Motivația religioasă

În viața sa de zi cu zi, precum şi pe termen lung, omul are nevoie să găsească o coerență şi un sens a ceea ce face. Lipsa unui sens în viață poate să ducă la anumite tulburări, pe care Viktor Frankl[346] le-a numit nevroze existențiale (nevroze noogene). După cum susține Emmons[347], deşi aproximativ 98% din ADN-ul uman este identic cu cel al celor mai apropiați veri filogenetici, oamenii sunt singura specie căutătoare de sens (*meaning seeking*) de pe planetă. Cercetătorii din domeniul neuropsihologiei încearcă să explice cum evoluția filogenetică a dus la modificarea structurilor cerebrale astfel încât acestea să susțină experiența spirituală şi religioasă[348].

Religia poate să ofere un sistem de semnificație, adică să dea un sens vieții oamenilor[349]. Studiile din domeniul psihologiei religiei încearcă mai nou să studieze cât mai extensiv modul în care religia ca sistem de semnificație (*meaning*) contribuie la îmbunătățirea vieții unui om. Studiile cele mai numeroase se constată în domeniul sănătății, unde se constată o calitate a vieții mai ridicată pentru persoanele religioase, comparativ cu persoanele nereligioase[350].

Încercând să răspundă la întrebarea „De ce se implică oamenii în comportamente religioase care presupun de multe ori un sacrificiu?", Atran ajunge la concluzia că este

[343] *Idem.*
[344] Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003; Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[345] Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003, p. 382.
[346] Viktor Frankl, 2008.
[347] Robert A. Emmons, 2005.
[348] Andrew B. Newberg şi Stephany K. Newberg, 2005.
[349] Viktor Frankl, 2008; Crystal L. Park, 2005.
[350] Robert A. Emmons, 2005; Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park, 2005.

vorba de mai mult decât de explicaţii cognitive. Motivaţia trebuie analizată în acest sens[351].

Studiul motivaţiei religioase este destul de dispersat şi redus. Astfel, Neyrinck şi colaboratorii[352] relizând o căutare pe PsychInfo a articolelor publicate şi folosind cuvintele cheie „motivaţie", „religie", respectiv „motivaţie şi religie" găseşte 15.552 de referiri pentru primul termen, 4997 pentru cel de-al doilea şi doar 120 de referiri la ambii termeni.

Cea mai puternică direcţie de studiu a fost dată de cercetăriile şi teoria lui Allport referitoare la orientarea religioasă[353]. Conform acestei teorii, oamenii pot să aibă o orientare religioasă intrinsecă sau o orientare religioasă extrinsecă.

O persoană orientată intrinsec este aceea care consideră că religia este cel mai important aspect al vieţii sale, care îi dă sens şi în jurul căreia sunt orientate celelalte aspecte ale vieţii. În cazul unei astfel de persoane credinţele şi valorile religioase sunt interiorizate „fără nici o rezervă"[354]. În cazul unei persoane orientate extrinsec religia este ceva mai degrabă periferic şi un mijloc de a atinge alte scopuri[355]. Altfel spus, o persoană orientată intrinsec trăieşte religia, iar o persoană orientată extrinsec mai degrabă se foloseşte de religie.

Pornind de la această teorie Allport şi Ross au dezvoltat un instrument de evaluare a orientării religioase, care a fost adaptat ulterior de Gorsuch şi Venable[356] astfel încât să poată fi folosit şi în cazul copiilor şi asolescenţilor. Chestionarul nou rezultat, Scala de orientare religioasă pentru orice vârstă, poate fi folosit, conform autorilor, începând cu clasa a V-a[357].

Pornind de la această scală foarte multe studii au investigat relaţia dintre orientarea religioasă şi diferite aspecte ale personalităţii (anxietate, prejudecată, teama de moarte, starea de bine, comportamentul prosocial, „locus of control", autocontrol, sociabilitate, responsabilitate, toleranţă etc.), precum şi relaţia dintre scalele propuse: de orientare extrinsecă şi de orientare intrinsecă[358]. Numeroase controverse există încă în acest domeniu în legătură cu aspectele evaluate de această scală. Una dintre probleme se

[351] Cf. S.A. Karabenick şi M.L. Maehr, 2005.
[352] B. Nyerinck, W. Lens şi M. Vansteenkiste, 2005.
[353] Richard L. Gorsuch şi G. Daniel Venable, 1983; Masters, 1991.
[354] B. Nyerinck, W. Lens şi M. Vansteenkiste, 2005.
[355] *Idem*.
[356] Richard L. Gorsuch şi G. Daniel Venable, 1983.
[357] *Idem*.
[358] Richard L. Gorsuch şi G. Daniel Venable, 1983; Masters, 1991; Lee A. Kirkpatrick şi Ralph W. Hood, 1990b.

referă la faptul că cele două scale nu reprezintă factori ortogonali, deci nu se exclud reciproc, o corelație între scorurile la cele două dimensiuni fiind posibilă: persoanele care cred, care trăiesc religia, nu este exclus să o şi folosească[359].

Cel mai problematic aspect ar fi faptul că deşi există foarte multe cercetări care investighează orientarea religioasă şi s-au descoperit numeroase relații cu alte dimensiuni ale personalității sau între scale intrumentului, acestea nu au dus la o modificare adecvată a teoriei lui Allport[360]. Cu toate aceste dificultăți, Scala de orientare religioasă este una dintre cele mai folosite şi studiate scale din domeniul psihologiei religiei, beneficiind de o mare bază de date empirice.

O altă direcție de studiu a motivației religioase, care se dezvoltă vertiginos în ultima perioadă, este evaluarea scopurilor personale[361]. Cercetările s-au concentrat, în primul rând, să înțeleagă cum sunt relaționate scopurile personale cu nivelele de fericire şi satisfacție a vieții pe termen lung şi cum să se folosească aceste cunoştințe în intervenții privind starea de bine (*subjective well-being*), respectiv, care sunt scopurile care contribuie cel mai mult la o stare de bine[362].

Oamenii petrec o mare parte a vieții lor zilnice reflectând asupra, decizând între şi urmărind realizarea scopurilor lor importante şi semnificative, scopuri care le ordonează şi structurează viața. Klinger susține că preocupările şi emoțiile noastre sunt legate de natura scopurilor noastre şi de statutul realizării lor. Atingerea scopurilor este un element major în experiențierea stării de bine[363].

Cercetările din domeniu au ajuns să contureze o taxonomie a sensului vieții bazată pe investigații realizate pe o populație eterogenă[364]. Această taxonomie include următoarele categorii:

- realizare/ muncă (*achievement/ work*) – include angajamentul față de propria muncă, credința în valoarea sa şi plăcerea provocării
- relații/ intimitate (*relationships/ intimacy*) – include relaționarea cu ceilalți, increderea în ceilalți, a fi altruist şi de ajutor

[359] Lee A. Kirkpatrick şi Ralph W. Hood, 1990a, 1990b; Masters, 1991.
[360] *Idem.*
[361] Robert A. Emmons, C. Cheung şi K. Tehrani, 1998; Robert A. Emmons, 2005.
[362] Robert A. Emmons, 2005.
[363] *Idem.*
[364] *Ibid.*

- religie/ spiritualitate (*religion/ spirituality*) – o relație personală cu Dumnezeu, a crede într-o viață de după (*afterlife*) şi contribuția la o comunitate de credință sunt expresii ale religiei/ spiritualității
- autotranscendență/ generativitate (*selftranscendence/ generativity*) – cuprinde contribuția pe care cineva o are față de societate, moştenirea pe care o lasă.

Se pare că scopurile relaționate consistent cu starea de bine sunt cele din categoriile: intimitate, generativitate şi spiritualitate[365].

Starea de sănătate fizică şi mentală, precum şi calitatea vieții a fost pusă în relație, în cadrul unor studii recente, cu experiența spirituală şi religioasă trăită de oameni în viața de zi cu zi[366]. Interesul psihologilor pentru experiența religioasă se regăseşte încă începând de la William James. Experiențele şi trăirile spirituale sunt o parte a vieții de zi cu zi a multor oameni. Pentru a evalua aceste trăiri, institutul american de sănătate (NIH – *National Institute of Health*) împreună cu Institutul Fetzer, au susținut dezvoltarea unui instrument multidimensional de evaluare a mai multor aspecte religioase din viața oamenilor: suportul social religios, sensul oferit de religie, practica religioasă privată şi publică, angajamentul, valorile religioase etc.[367]. Printre aceste scale se numără şi Scala de experiență spirituală zilnică a cărei itemi încearcă să surprindă experiența obişnuită de zi cu zi, mai degrabă decât anumite comportamente şi credințe particulare[368].

Deocamdată cercetările au arătat că scopurile religioase sunt relaționate pozitiv cu o calitate ridicată a vieții şi cu o stare de bine. În contextul studiului pe care îl propunem, dorim să investigăm care ar fi o taxonomie posibilă a scopurilor religioase, urmând ca pe viitor să se investigheze relația dintre diferitele categorii de scopuri religioase şi starea de bine, respectiv alte aspecte ale calității vieții.

[365] *Ibid.*
[366] Lynn G. Underwood şi Jeanne A. Teresi, 2002; Lynn G. Underwood, 2006.
[367] Lynn G. Underwood, 2006.
[368] Lynn G. Underwood şi Jeanne A. Teresi, 2002.

## 5.4 Studiul psihologic al fenomenului religios – perspective fragmentare. Limitele abordărilor psihologice şi direcţii de studiu.

Dorinţa psihologiei de a se impune ca disciplină ştiinţifică se pare că a influenţat şi influenţează modul de studiu al fenomenului religios. Pe de o parte, am văzut că una dintre explicaţiile declinului interesului faţă de fenomenul religios se bazează pe tendinţa psihologiei de a se dovedi o adevărată ştiinţă, desprinsă de filosofie sau teologie şi evitând orice subiect tabu care i-ar putea afecta imaginea. Pe de altă parte, constatăm în psihologie, la fel ca şi în celelalte ştiinţe, o tendinţă spre o fragmentare tot mai mare şi spre aprofundarea unui domeniu cât mai ţintit.

Dacă în prima parte a secolului al XX-lea psihologii încercau să mai vadă omul ca un întreg, la momentul curent studiile devin tot mai ţintite, cercetătorii se apleacă asupra unor aspecte tot mai minuscule, uitând că, în final, obiectul de studiu al psihologiei este omul ca întreg. Cu referire la psihologia religiei, putem spune că dacă la început teorii ale personalităţii cum sunt psihanaliza lui Freud sau psihologia analitică a lui Jung încercau să prezinte o teorie a personalităţii care să explice toate aspectele vieţii umane, inclusiv comportamentul religios, la ora actuală cercetările sunt tot mai fragmentate, fără să existe vreun semn al intenţiei de a pune toate bucăţile de puzzle împreună.

De fapt, a reface puzzle-ul care este omul din punct de vedere psihologic, sau din punctul de vedere al psihologiei religiei, este destul de greu datorită neînţelegerilor de la nivel metodologic şi conceptual. În psihologia religiei, ca şi în cazul altor ramuri ale psihologiei, de altfel, lipseşte un consens privind metodologia care să fie utilizată pentru un anumit aspect studiat. O problemă la fel de dificilă de rezolvat este şi cea a consensului privind definirea termenilor, a conceptelor utilizate. Şi acestea sunt doar dificultăţile întâlnite la nivel elementar, la care se adaugă multitudinea teoriilor, uneori contradictorii, privind unul şi acelaşi aspect investigat.

Fragmentarea excesivă din dorinţa de a studia o mică părticică a omului cât mai bine, ne face la un moment dat să „nu mai vedem pădurea de copaci". În acest context, este foarte greu de adunat la un loc toate piesele puzzle-ului şi de refăcut imaginea de ansamblu. În acelaşi timp se ajunge la punerea unor întrebări şi realizarea unor studii cel puţin inutile. De exemplu, Pitts[369] ajunge la o explicaţie tautologică în urma analizării

[369] Chris J. Boyatzis, 2005.

modului în care copii îl concep pe Dumnezeu conform căreia mediul religios în care au crescut copiii influenţează conceptul pe care aceştia îl au despre Dumnezeu.

Din fericire, dezvoltarea psihologiei religiei are şi numeroase aspecte pozitive. În primul rând, interesul crescut al cercetătorilor faţă de acest domeniu a dus la dezvoltarea cercetărilor şi la creşterea numărului de cercetători implicaţi activ în domeniu. De asemenea, propunerea unei paradigme interdisciplinare multinivelare (*multilevel interdisciplinary paradigm*)[370] conferă un cadru mai adecvat pentru studierea unui fenomen atât de complex cum este fenomenul religios şi deschiderea spre colaborarea cu alte discipline ştiinţifice.

Dezvoltarea a numeroase mijloace de măsurare a religiozităţii şi a diferitelor aspecte (dimensiuni) legate de aceasta este un progres lăudabil. Precauţiile sunt necesare însă, datorită confuziilor conceptuale; două chestionare care poartă acelaşi nume sau nume similare, pot să măsoare lucruri diferite, fiind necesară de fiecare dată studierea modului în care autorul (autorii) chestionarului au definit conceptul măsurat.

Direcţiile de studiu în psihologia religiei, chiar dacă se vor desfăşura sub umbrela paradigmei interdisciplinare multinivelare se prevăd a fi tot mai fragmentare, tot mai îndepărtate de scopul ultim de înţelegere a omului ca întreg. Din fericire, există direcţii de studiu cu o aplicabilitate practică ridicată şi care se interesează de bunăstarea omului, cum ar fi cazul relaţiei dintre religiozitate şi sănătatea mentală şi fizică.

[370] Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003.

# Capitolul 6. Sacrul şi modelul transdisciplinar al Realităţii

## 6.1 Sacrul şi zona de non-rezistenţă a modelului transdisciplinar al Realităţii

### 6.1.1 Afirmarea sacrului în sânul ştiinţei

Descoperirile fizicii cuantice au dus la naşterea în chiar sânul ştiinţei a nevoii de a afirma existenţa sacrului, chiar dacă mulţi oameni de ştiinţă nu susţin încă o astfel de poziţie. Ştiinţa modernă, în încercarea de a căuta adevărul despre lume, formulat în legi matematice universale, s-a distanţat de orice ţine de cultură, artă, religie şi spiritualitate. Anumiţi oameni de ştiinţă, cum ar fi de exemplu Steven Weinberg, au ajuns să susţină ideea că doar ştiinţa, prin descoperirea legilor impersonale şi eterne, poate descoperi adevărul, o conciliere şi comunicare între ştiinţă şi cultură fiind imposibilă[371].

Dezvoltarea, pe baza unei metodologii riguroase, a unui model al Realităţii în care este inclus sacrul, şi afirmarea necesităţii unui dialog între ştiinţă, Tradiţie şi artă, ne duce la cuvintele lui André Scrima, care scrie că „Nu există ştiinţă religioasă ori filozofică ori ştiinţă pur şi simplu, care să nu se deschidă, mai devreme sau mai târziu, spre domeniul specific spiritualităţii, fie pentru a-l configura, fie pentru a pătrude în el pe cât este posibil, fie pentru a-l respinge.”[372].

Fizica cuantică a arătat că este imposibilă atingerea imparţialităţii totale a cercetătorului într-un univers cu entităţi inseparabile, între care există o relaţie de interdependenţă, identitatea fiecăruia fiind dată tocmai de această relaţionare. Se constată, de fapt, o *participare* a subiectului cunoscător la procesul cunoaşterii. În aceste condiţii, conceptul de „obiectivitate”, cum este văzut de ştiinţa modernă, nu mai este aplicabil. O nouă obiectivitate se cere formulată în ştiinţa contemporană, o obiectivitate care să nu mai fie legată doar de obiect, ci care să ia în considerare interacţiunea dintre Subiect şi Obiect.[373]

Modelul transdisciplinar al Realităţii[374], formulat de Basarab Nicolescu, specialist în fizica particulelor, afirmă existenţa sacrului atât în ceea ce priveşte

[371] Basarab Nicolescu, 2002, pp. 144-145.
[372] André Scrima, 2008, p. 26.
[373] Basarab Nicolescu, 2002, p. 143.
[374] Basarab Nicolescu, 1999.

Obiectul, cât şi Subiectul şi dincolo de ele, unind Subiectul şi Obiectul. Este important de subliniat legătura dintre perspectiva transdisciplinară asupra sacrului şi ştiinţă, deoarece acest fapt marchează un moment important în evoluţia relaţiei dintre formele de cunoaştere şi în evoluţia conştiinţei umane.

Atât Mircea Eliade[375], cât şi Thierry Magnin[376] susţin ideea dezvoltării ştiinţei moderne ca urmare a desacralizării lumii de către religiile monoteiste iudeo-creştine. Ştiinţa modernă, dezvoltată începând cu secolul al XVII-lea, în încercarea de a fi obiectivă, se rupe total de cultură şi de religie. Iar faptul că acum se naşte în chiar sânul ştiinţei nevoia de a reveni la sacru este un lucru semnificativ. Dacă la început tot ce era real, pentru omul religios al societăţilor arhaice şi tradiţionale, era ceea ce intra în sfera sacrului[377], odată cu dezvoltarea ştiinţei moderne, real devine ceea ce ne spun datele empirice, tratate cu obiectivitate şi imparţialitate, fără implicare din partea cercetătorului.

Perspectiva transdisciplinară marchează o anumită maturizare a omului, care devine capabil să depăşească perspectivele anterioare şi să le integreze: Realitatea este şi ceea ce ne spun datele empirice şi ceea ce este dincolo de ele şi nu are rezistenţă şi ceea ce este înlăuntrul nostru. Realitatea transdisciplinară este dată de relaţia dinamică dintre Subiect, Obiect şi Terţul Ascuns. Nici unul dintre elementele acestei triade nu se poate defini în afara acestei ecuaţii dinamice fără a deforma Realitatea. Nici unul nu poate exista fără celelalte două. Reducerea la oricare dintre cele trei faţete ale Realităţii este distructivă: „Realitatea redusă la Subiect a născut societăţile tradiţionale, care au fost înlăturate de modernitate. Realitate redusă la Obiect a dus la sisteme totalitare. Realitatea redusă la sacru a dus la fanatisme şi integrisme religioase. O societate viabilă nu poate fi decât aceea în care cele trei faţete ale Realităţii sunt reunite în mod echilibrat."[378]

### 6.1.2 Sacrul văzut prin prisma transdisciplinarităţii

*Sacrul şi zona de transparenţă*. În modelul transdisciplinar al Realităţii, sacrul ţine de zona de transparenţă, adică de zona de non-rezistenţă a Obiectului, care uneşte

[375] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films.
[376] Thierry Magnin, 2003, p. 105.
[377] Mircea Eliade, 2007.
[378] Basarab Nicolescu, 1999, p. 86.

nivelurile de Realitate ale Obiectului, zona de non-rezistenţă a Subiectului, care uneşte nivelurile de percepţie şi zona de non-rezistenţă aflată între Subiect şi Obiect şi care le uneşte pe acestea din urmă[379]. Prin urmare, zona de transparenţă întrepătrunde nivelurile de Realitate ale Obiectului, precum şi nivelurile de Realitate ale Subiectului, dar datorită limitării simţurilor şi instrumentelor noastre nu putem surprinde ce se ascunde dincolo de acest văl[380].

*Sacrul – constitutiv Subiectului şi Obiectului.* Sacrul există imanent şi ireductibil sau, cum spune Basarab Nicolescu, sacrul este „înţeles ca prezenţă în lume a ceva *în mod ireductibil real*, pe care nici un demers raţional al cunoaşterii nu-l poate ignora"[381]. Dacă Eliade susţinea că sacrul este un element constitutiv al fiinţei umane, al conştiinţei omului[382], Basarab Nicolescu, prin modelul transdisciplinar al Realităţii pe care îl propune, merge mai departe, susţinând ideea că sacrul este constitutiv atât Subiectului, cât şi Obiectului (ne amintim că zonele de non-rezistenţă întrepătrund nivelurile de Realitate ale Subiectului şi Obiectului) şi dincolo de acestea, le leagă şi le permite interacţiunea. Prin urmare, regăsim sacrul şi în lumea externă, şi în lumea internă. Fapt paradoxal într-o logică binară, sacrul este în acelaşi timp *imanent*, veşnic prezent în noi şi printre noi, şi *transcendent*, veşnic dincolo, veşnic ascuns privirii noastre directe. Pentru a „transcende" acest paradox e nevoie de convergenţa cunoaşterii şi a trăirii. Experienţa spirituală am putea spune că este o sclipire, o intuire a sacrului, un terţ între cunoaştere raţională şi trăirea interioară.

În modelul transdisciplinar al Realităţii nu se spune nimic despre caracteristici ale sacrului cum ar fi puterea şi eficienţa, pe care le întâlnim, de exemplu, la Eliade[383]. Dar acestea sunt subînţelese prin însăşi faptul că Terţul-sacru[384], asigurând armonia dintre Subiect şi Obiect, asigură autoconsistenţa lumii în care trăim, sau altfel spus, sacrul este cel care susţine lumea.

[379] Basarab Nicolescu, 1999; Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004.
[380] Basarab Nicolescu, 2002, p. 103.
[381] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 155.
[382] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films.
[383] Mircea Eliade, 2007.
[384] Una din faţetele Terţului Ascuns, situat în zona de non-rezistenţă, corespunzătoare sacrului, este aceea de Terţ-sacru, cf. Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004.

*Sacrul care leagă*. În acest context putem înțelege ce înseamnă că sacrul este „*ceea ce uneşte*”[385], pentru că zona de non-rezistență este absolut transparentă pentru noi, dar ea asigură comunicarea şi transmiterea informației între nivelurile de Realitate (prin intermediul terțului logic inclus) şi între Subiect şi Obiect, prin intermediul Terțului Ascuns. Noi nu putem surprinde această transparență, dar îi vedem efectele în autoconsistența lumii, în armonia dintre Subiect şi Obiect, şi puşi în fața acestei evidențe suntem nevoiți să recunoaştem că „Realitatea înglobează şi Subiectul şi Obiectul şi sacrul, care sînt trei fațete ale aceleiaşi unice Realități.”[386].

Luarea în considerare a aspectului ternar al Realității este importantă pentru că Terțul-sacru este cel care permite şi mijloceşte comunicarea dintre Subiect şi Obiect, păstrându-le, însă, identitatea, diferența[387]. Nu se ajunge la o contopire a Subiectului cu Obiectul, ci la un „dialog” – cunoaşterea exterioară şi cea interioară sunt simultane şi sunt unite prin înțelegere. Dacă nu se ajunge la această cunoaştere simultană, nu putem vorbi de înțelegere, ci de confuzie. Iar înțelegerea reprezintă, de fapt, comunicarea armonioasă dintre Subiect şi Obiect, armonie care nu ar fi posibilă fără acțiunea Terțului-sacru.

Deoarece din punct de vedere transdisciplinar sacrul se suprapune cu zona de non-rezistență, noi nu putem avea un acces direct la acesta, dar intuiția, „privirea poetică”[388] şi tăcerea plină, asemeni vidului cuantic plin, ne mijlocesc trăirea unui sentiment al sacrului, „sentimentul că ceva leagă ființele şi lucrurile şi sădeşte astfel, în adâncurile ființei umane, sentimentul de respect absolut față de alteritățile unite prin viața comună pe un unic şi acelaşi Pământ.”[389]

*Sacrul rațional, dar neraționalizabil*. Atât în abordările anterioare ale sacrului (fenomenologică sau hermeneutică[390]), cât şi în cazul abordării transdisciplinare, se subliniază faptul că sacrul este ceva ce nu poate fi cuprins cu mintea, este ceva ce nu poate fi raționalizat. Fiind situat în zona de non-rezistență, care prin definiție este ceva ce scapă conceptualizărilor noastre, „Sacrul este rațional, dar nu este raționalizabil.”[391] De asemenea, după cum vom vedea în ultimele două părți ale acestui capitol, deşi sacrul

[385] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 155.
[386] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 35.
[387] *Idem*, pp. 34-35.
[388] *Ibid.*, p. 35.
[389] Basarab Nicolescu, 2009b, p. 156.
[390] Julien Ries, 2000.
[391] Basarab Nicolescu, 2002, p. 103.

este neraționalizabil şi transparent în fața conceptualizărilor noastre, el este într-o oarecare măsură comunicabil, putem avea acces la el, dar într-un mod incomplet şi limitat.

*Surprinderea a ceea ce traversează şi este dincolo de toate religiile şi formele de spiritualitate*. Perspectiva transdisciplinară asupra sacrului poartă în ea amprenta autorului *Manifestului* transdisciplinarității, care, datorită formației sale de fizician cuantic şi a lecturilor şi preocupărilor filosofice, epistemologice, literare sau, mai cuprinzător spus, culturale, are capacitatea de a trece *dincolo* de orice disciplină, limbaj, formă concretă. Poate că pentru mulți oameni încastrați în gândirea binară specifică unui singur nivel de Realitate, sacrul privit transdisciplinar poate părea o simplă abstracțiune. Dar, între abstracțiune şi încarnarea sacrului într-o anumită formă religioasă, transdisciplinaritatea încearcă să surprindă trăirea care reuşeşte să transgreseze orice granițe, fie ele religioase, de limbaj, de timp. De fapt, ne întoarcem la sacrul atemporal şi aspațial al lui Eliade, la un sacru care, după cum este normal, transcende spațiul, timpul şi, am putea spune, formele.

Pentru o privire superficială „sacrul transdiciplinar" poate părea în contradicție cu o anumită religie, dar de fapt acesta exprimă chiar una dintre ideile de bază ale transdisciplinarității: „*Transdisciplinaritatea nu este nici religioasă, nici areligioasă: este transreligioasă*."[392] Perspectiva transdisciplinară a sacrului ar trebui să fie în armonie cu toate formele de exprimare religioasă sau spirituală pentru că încearcă să suprindă ceea ce le este comun tuturor şi le traversează pe toate. Găsim aici sursa atitudinii transreligioase, care promovează căutarea trăsăturilor comune şi respectul reciproc între diferitele forme de religie şi spiritualitate, care promovează unitatea în diversitate. Surprindem, astfel, acțiunea Terțului Ascuns, care permite dialogul între Subiect şi Obiect, păstrându-le diferența: odată ce te-ai recunoscut în celălalt şi îl vezi în acelaşi timp diferit şi asemănător poți să-l accepți să trăiască alături de tine, pentru că, până la urmă, esența ființei umane este aceeaşi.

[392] Basarab Nicolescu, 1999, p. 150.

### 6.1.3 Tăcerea minții obișnuite

Dificultatea surprinderii sacrului din perspectivă transdisciplinară este absolut normală pentru modul nostru obişnuit de gândire: toată viața am făcut exerciții de dezvățare a coexistenței contrariilor, exerciții de aplicare a logicii binare a terțului exclus. Ceea ce ține de sacru şi de religiozitate, însă, nu este în concordanță cu o gândire binară, ci cu o gândire simbolică, pe care o putem înțelege, mai degrabă, prin logica terțului inclus.

În surprinderea aspectelor legate de sacru, a ceea ce traversează toate formele de manifestare religioasă, întâlnim dificultăți similare cu paradoxurile lumii cuantice. Ca să înțelegi lumea cuantică, este nevoie să înveți mai întâi să reduci la tăcere gândirea obişnuită şi să ajungi la o liniştire a minții, la contemplație. Acest demers presupune un anumit efort: „Putem totuşi să percepem această lume dacă facem efortul de a integra în noi înşine informația paradoxală care ne este furnizată de teoria şi experiența ştiințifică. Acest efort porneşte în primul rând de la dobândirea liniştii interioare: reducerea la tăcere a gândirii obişnuite, bazată pe percepția la scară macrofizică."[393]

> „*A reduce la tăcere gândirea obişnuită înseamnă şi abolirea noianului de imagini macrofizice care o însoțesc. În acest moment de răgaz, derutant şi resimțit ca destabilizator de gândirea obişnuită, descoperim că există, în propria noastră funcționare, un nivel de percepție naturală a unității contradictoriilor. Aşa cum lumea cuantică se află ascunsă în lumea macrofizică, acest nou grad de percepție este ascuns în percepția noastră obişnuită, macrofizică.*"[394]

Prin urmare, a înțelege sacrul aşa cum este definit prin modelul transdisciplinar al Realității necesită un efort, *efortul de a reduce la tăcere gândirea rațională*, care funcționează în parametri binari, pentru a trăi ceea ce se află dincolo de această gândire. Pentru a înțelege ce este sacrul care traversează timpul, spațiul şi formele, este nevoie de o împreunare a trăirii şi a gândirii. Doar când reduci mintea obişnuită la tăcere îți dai seama că dincolo de tot ce cunoşti rațional mai este ceva, însă numai sub condeiul riguros al gândirii poți da glas acestei trăiri. După cum vom prezenta în continuare,

[393] *Idem*, p. 82.
[394] *Ibid.*, p. 83.

experiența sacrului, experiența religioasă, este un terț între cunoaşterea rațională (catafatică) şi trăirea prezenței tainice[395] (cunoaşterea negrăită, apofatică).

Efortul necesar pentru liniştirea minții şi căutarea trăirii nu este, desigur, la îndemâna oricui. Un asemenea demers necesită o pregătire, o căutare permanentă, care durează uneori timp îndelungat. Acest lucru este valabil fie că ne referim la transdisciplinaritate, fie la o anumită tradiție religioasă. Când Basarab Nicolescu şi Michel Camus dialoghează cu suplețe despre sacru şi Terțul iubitor[396], uneori în registre diferite (datorită experiențelor diferite pe care le-au trăit), dar mereu convergent, este important să ne amintim că ambii relatează despre căutări îndelungate şi, chiar despre experiențe fundamentale[397]. Sacrificiul lui René Daumal este, de asemenea, grăitor în acest sens: pentru a ajunge la „construirea ființei" şi la întâlnirea cu sine însuşi, s-a supus unor experiențe prin care şi-a şubrezit sănătatea[398].

Sacrul se revelează celui care îl caută. Nu oricine poate ajunge la o astfel de înțelegere. Doar cel care este dispus să transgreseze comoditatea obişnuințelor şi modelelor lumii, doar cel care asemeni monahilor din pustia Egiptului, face eforturi să fie ca un mort pentru lume[399], poate avea şansa unei întâlniri *autentice* cu sacrul.

Drumul căutării spirituale este, însă, presărat cu pericole, pentru că sacrul poate fi în acelaşi timp atât benefic, cât şi distructiv. După cum observă Paul Tillich, misterul şi ambiguitatea sacrului fac ca acesta să pară în acelaşi timp ca fiind creator sau distrugător[400].

Pentru a concluziona am putea spune că sacrul văzut din perspectivă transdisciplinară nu este în contradicție cu nici o religie sau formă de exprimare spirituală, tocmai pentru că încearcă să surprindă ceea ce le traversează pe toate. Dimpotrivă, în această încercare, perspectiva transdisciplinară aruncă o punte de dialog fiecărei religii.

În continuare vom încerca să surprindem câteva elemente de convergență între modelul transdisciplinar al Realității (şi modul în care sacrul este surprins de acesta) şi

[395] Ioan Tulcan, 2009, p. 136.
[396] Terțul iubitor reprezintă „acțiunea intim unită" a terțului logic inclus, a terțului ontologic şi a terțului tainic inclus (Terțul Ascuns), cea care permite comunicarea dintre Subiect şi Obiect, păstrându-le identitatea/ diferența, adică permite unitatea în diversitate şi diversitatea în unitate, cf. Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, pp. 32-33.
[397] *Idem*.
[398] Basarab Nicolescu, 2009b, pp. 323-337.
[399] *Patericul*, p. 220.
[400] Paul Tillich, 2007, p. 35.

Tradiţia creştină ortodoxă. Am ales raportarea la această tradiţie religioasă, pe de o parte datorită experienţei personale ca şi creştin ortodox (fiind registrul în care există o rezonanţă între Subiectul şi Obiectul acestei teze) şi, pe de altă parte, datorită sublinierii de către Tradiţia ortodoxă a importanţei cunoaşterii apofatice, esenţiale în experienţierea sacrului, a sentimentului religios.

## 6.2 Elemente ale modelului transdisciplinar al Realităţii în Tradiţia creştină ortodoxă

### 6.2.1 Apofatism şi catafatism în cunoaşterea sacrului şi a lui Dumnezeu

Cunoaşterea ştiinţifică, religia şi arta îşi au rădăcinile adânc înfipte în aceleaşi întrebări fundamentale, legate de sensul vieţii, sensul omului, ordinea cosmosului, locul naturii în cunoaştere etc[401]. Odată cu triumful gândirii analitice, cu încercarea omului de a pune stăpânire pe natură şi a-i descifra „mecanismul" pentru a-l transpune în legi universale, odată cu reducerea adevărului la adevărul dovezilor empirice şi al ştiinţei, aceasta din urmă am putea spune că şi-a uitat originile. Vedem astăzi atât de multe exemple de *ştiinţă făcută de dragul ştiinţei*, uitând că finalitatea sa ultimă este de a încerca să răspundă unor întrebări fundamentale pentru om, întrebări care sunt acum considerate neştiinţifice şi alungate în „«infernul iraţionalului», domeniu rezervat poetului, misticului sau filosofului"[402].

În secolul al XX-lea, însă, ştiinţa atotputernică a fost pusă în faţa propriei imagini în oglindă, ştiinţa şi-a întâlnit limitele în domeniile ei de apogeu: matematica şi fizica cuantică. Teorema formulată de Kurt Gödel susţine că „*un sistem de axiome suficient de bogat, fără contradicţie internă, este în mod necesar deschis (vor exista întotdeauna rezultate adevărate, dar care nu pot fi demonstrate)*, şi deci un sistem închis suficient de bogat *este în mod necesar contradictoriu*."[403]. Este ceea ce Basarab Nicolescu numeşte „apariţia gândirii apofatice în sânul ştiinţei", care, de altfel apare şi în cazul mecanicii cuantice[404]. Am putea spune că ştiinţa ajunge la un moment dat într-un loc unde gândirea raţională îşi atinge limitele, unde cunoaşterea este în mod necesar

[401] Basarab Nicolescu, 2003, p. 92.
[402] *Idem*, p. 92.
[403] Basarab Nicolescu, 2002, pp. 74-75.
[404] Basarab Nicolescu, 2003, pp. 93-94.

tăcută (în fața misterului, a tainei, a ceea ce este dincolo de văl), loc în care se conştientizează necesitatea unei altfel de cunoaşteri, a unui apofatism ştiinţific, prin analogie cu apofatismul religios.

În Tradiția creştină ortodoxă se vorbeşte de o cunoaştere catafatică şi o cunoaştere apofatică a lui Dumnezeu[405]. Cunoaşterea catafatică este cunoaşterea rațională, comprehensibilă[406], prin care ajungem să „Îl cunoaştem pe Dumnezeu numai în calitate de cauză creatoare şi susținătoare a lumii”[407]. Prin cunoaşterea catafatică am putea înțelege acea cunoaştere a lui Dumnezeu care se adresează raționalității noastre, pe care o putem cuprinde cu mintea. În limbaj transdisciplinar, aceasta ține de cunoaşterea sau *recunoaşterea* sacrului, în Realitate, adică în ceea ce este *rezistent* conceptualizărilor noastre, corespunzător nivelurilor de Realitate şi de percepție din modelul transdisciplinar al Realității. Cosmosul care poartă în el „pecetea unei raționalități”[408], respectiv autoconsistența care guvernează evoluția universului[409], ne vorbesc despre o cauză creatoare şi susținătoare universului, despre sacru, despre Dumnezeu.

Cunoaşterea rațională, însă, este extrem de limitată în ceea ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu, pentru că reuşeşte să surprindă doar „urmele” lui Dumnezeu în lume. Tradiția ortodoxă vorbeşte, însă, de o cunoaştere directă a lui Dumnezeu, o cunoaştere prin trăire: „un fel de experiență a prezenței Lui tainice”[410]. Aceasta este cunoaşterea apofatică, pe care părintele Dumitru Stăniloae o defineşte ca fiind o cunoaştere negrăită, „pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată de ea, depăşeşte putința de definire prin cuvinte”[411].

Referindu-se la aceeaşi cunoaştere apofatică, Vladimir Lossky vorbeşte de o „*teologie a contemplației şi a tăcerii*”[412], care implică „deschiderea gândirii noastre spre o realitate care o depăşeşte. Este vorba de un mod de a gândi, în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă şi cuprinsă, mortificată şi însufleţită de credința contemplativă”[413].

[405] Dumitru Stăniloae, 2003; Vladimir Lossky, 2006; Ioan Tulcan, 2009.
[406] Ioan Tulcan, 2009, p. 135.
[407] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 115.
[408] Ioan Tulcan, 2009, p. 96.
[409] Basarab Nicolescu, 2002, p. 89.
[410] Ioan Tulcan, 2009, p. 136; Dumitru Stăniloae, 2003, p. 115.
[411] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 115.
[412] Vladimir Lossky, 2006, p. 5, sublinierea autoarei.
[413] *Idem*, p.5.

La fel cum „apofatismul matematic şi cuantic" evidenţiază veşnica deschidere a cunoaşterii ştiinţfice, cunoaşterea apofatică din Tradiţia ortodoxă oferă deschidere unităţii cunoaşterii teologice. Această idee este surprinsă de Lossky în fragmentul următor:

> „*Teologia înţeleasă ca* sophia *se înrudeşte atât cu* gnosis*, cât şi cu* episteme*. Ea se exprimă raţional, însă caută întotdeauna să treacă dincolo de concepte. Intervine aici un moment necesar al* neputinţei *gândirii umane în faţa tainei care doreşte să se facă cunoscută. O teologie care se constituie în sistem închis este întotdeauna primejdioasă. Ea încarcerează în sfera închisă a gândirii realitatea spre care trebuie să se deschidă gândirea.*"[414]

Cunoaşterea apofatică mai este cunoscută şi prin denumirea de „calea negativă"[415], în sensul în care prin trăirea unei experienţe directe a tainei lui Dumnezeu, omul se recunoaşte pe el şi lumea în care trăieşte infinit de mic în raport cu infinitul de negrăit al lui Dumnezeu. Prin urmare, ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu în ceea ce nu este printr-o serie de negaţii: Dumnezeu nu este iubire, este mai presus de iubire, Dumnezeu nu este bunătate, este mai presus de bunătate, Dumnezeu nu este infinit, este mai presus de infinit. Dar este important de precizat, că în teologia ortodoxă se face diferenţierea între cunoaşterea apofatică răsăriteană şi „via negativă" a creştinismului occidental[416]. Dacă „via negativa" din teologia occidentală se referă la o negare discursivă[417], în Tradiţia ortodoxă accentul se pune pe trăire, pe experienţa directă, deoarece pentru cunoaşterea apofatică „atributele lui Dumnezeu nu sunt numai gândite, ci experiate întrucâtva direct."[418].

Accesul la sacru din perspectivă transdisciplinară, precum cunoaşterea lui Dumnezeu în Tradiţia creştină ortodoxă, se poate face pe cale raţională sau pe calea apofatică. Astfel, referindu-se la cunoaşterea apofatică, Basarab Nicolescu adaugă celor două tipuri de apofatism religios (unul experimentabil, dar neraţionalizabil, altul care nu este nici experimentabil, nici raţionalizabil) şi un apofatism ştiinţific, care este şi

[414] *Ibid.*, pp. 6-7.
[415] *Ibid.*, p. 14.
[416] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 116.
[417] Basarab Nicolescu, 2003, p. 97.
[418] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 116.

experimentabil şi raţionalizabil, cele trei tipuri de apofatism întâlnindu-se în cunoaşterea transdisciplinară[419].

Apofatismul reprezintă, astfel, un punct de convergenţă şi de dialog între cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea religioasă. Acest dialog poate să joace un rol important în definirea unui nou tip de umanism, demn de secolul XXI, susţine Basarab Nicolescu[420], un umanism în care se formulează o nouă obiectivitate, terţ între obiectivitatea ştiinţei moderne şi subiectivism, o obiectivitate a cărui „garanţie" şi rigurozitate este dată de permanenta interogaţie în raport cu cunoaşterea exterioară, trăirea interioară şi convergenţa (armonia) dintre acestea. Noul umanism, marchează, de fapt, noua etapă în evoluţia conştiinţei umane despre care vorbeam la începutul acestui capitol.

Complementaritatea dintre cunoaşterea prin raţiune şi cunoaşterea prin experienţă, sau altfel spus, unirea în înţelegere a cunoaşterii exterioare şi a cunoaşterii interioare[421], a cărei importanţă pentru cunoaşterea ştiinţifică este în mod repetat subliniată de Basarab Nicolescu, se regăseşte la fel de insistent în Tradiţia creştin-ortodoxă în ceea ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu. De altfel, părintele Dumitru Stăniloae îşi intitulează subcapitolul în care descrie formele de cunoaştere a lui Dumnezeu drept „Nedespărţirea cunoaşterii raţionale şi apofatice a lui Dumnezeu"[422], *nedespărţirea* fiind aici cuvântul cheie.

Cunoaşterea apofatică nu se poate exprima fără a face apel la cunoaşterea catafatică[423], pentru că aşa cum spune părintele Stăniloae, „cunoaşterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la teremenii cunoaşterii intelectuale, umplându-i însă cu un înţeles mai adânc decât îl pot reda noţiunile intelectuale"[424]. Sfinţii Părinţi alternează în vorbirea lor despre cunoaşterea lui Dumnezeu cele două căi de cunoaştere, raţională (catafatică) şi apofatică[425]. Cunoaşterea apofatică este considerată, însă o cunoaştere superioară celei catafatice, „mai adecvată", cunoaşterii lui Dumnezeu, aceasta din urmă cerându-se a fi „completată printr-o cunoaştere superioară, care este o recunoaştere a înseşi tainei Lui, o cunoaştere

[419] Basarab Nicolescu, 2003, p. 97.
[420] *Idem*, p. 98.
[421] Basarab Nicolescu, 1999, 2009b, 2010.
[422] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 115.
[423] Ioan Tulcan, 2009, p. 136.
[424] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 115.
[425] „Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte de asemenea despre ambele căi ale cunoaşterii lui Dumnezeu, uneori diferenţiindu-le, alteori îmbinându-le. Dar mai mult vorbeşte de cunoaşterea apofatică, pentru că, şi după el, în ea este inclusă cea catafatică sau afirmativ-raţională.", *Idem*, p. 126.

apofatică, o sesizare într-un mod superior a bogăției Lui infinite, care tocmai de aceea e cu neputință de înțeles şi de exprimat."[426].

Ideea pe care dorim să o subliniem aici este că adevărata cunoaştere nu se poate atinge decât prin unirea cunoaşterii raționale şi a celei experiențiale, lăsând o deschidere spre ceea ce nu poate fi nici experimentat, nici trăit, dar intuim că există. Ştiința are de câştigat din dialogul cu Tradiția în special în ceea ce priveşte limitele sale, conştientizarea importanței pe care o are Subiectul în relația sa dinamică cu Obiectul şi Terțul Ascuns în ceea ce priveşte cunoaşterea, respectiv, în ceea ce priveşte atitudinea pe care să o adopte acolo unde se întâlneşte cu limitele sale. Metodologia transdisciplinară şi modelul transdisciplinar al Realității oferă posibilitatea unui astfel de dialog şi mijloacele de atingere a unei cunoaşteri care să fie în acelaşi timp a Obiectului şi a Subiectului, care însă, nu este posibilă fără acțiunea Terțului Ascuns.

Un alt punct de convergență între gândirea ortodoxă şi modelul transdisciplinar al Realității este legat de *antinomia* cunoaşterii lui Dumnezeu, respectiv a sacrului. Dumnezeu este în acelaşi timp cunoscut şi necunoscut, imanent şi transcendent. Sfinții Părinți din Tradiția creştină spun că Dumnezeu este „Cel cu multe nume" şi „Cel căruia nu i se potriveşte nici un nume"[427]. Tradiția creştină explică acest lucru prin faptul că pe Dumnezeu îl putem cunoaşte prin *lucrările* sale, prin *energiile necreate*, dar după *ființă* rămâne veşnic necunoscut[428]. Astfel, se explică paradoxul simultaneității imanenței şi transcendenței sale: după ființa sa Dumnezeu este transcendent, nu ajungem niciodată să îl cunoaştem, dar după lucrările (energiile necreate) el este imanent, veşnic prezent printre noi şi în noi[429].

Tot astfel, ceea ce ține de zona de transparență, respectiv sacrul, din modelul transdisciplinar al Realității, sunt ascunse pentru totdeauna[430]. Dar circularea informației prin nivelurile de Realitate ale Obiectului şi prin nivelurile de Realitate ale Subiectului, circulație armonizată de activitatea Terțului Ascuns, informează nivelurile de Realitate, lasă urme prin care noi putem avea conştient acces la sacru, la ceea ce am putea numi

[426] *Ibid.*, p. 120.
[427] Ioan Tulcan, 2009, p. 135.
[428] „Putem cunoaşte pe Dumnezeu după efectele lucrărilor Lui în lume. Dacă în ființa Sa Dumnezeu nu poate fi cunoscut, fiind *anonimus* (fără nume), il cunoaştem după lucrările Sale, în calitate de *polinimos* (cel cu multe nume).", *Idem*, p. 153.
[429] „...Dumnezeu rămâne transcendent, radical transcendent prin natura Sa, în însăşi imanența manifestării Sale.", Vladimir Lossky, 2006, p. 11.
[430] Basarab Nicolescu, 1999.

informaţia spirituală. Astfel, sacrul rămâne veşnic ascuns şi fără formă, accesibil, însă prin ceea ce lasă în urma sa.

În consecinţă, ca să avem acces la sacru avem nevoie să apelăm la ternarul: cunoaştere, înţelegere, fiinţă. Înţelegerea poate avea loc doar prin unificarea celor două forme de cunoaştere, aparent contradictorii, complementare însă când reuşim să depăşim aparenţele: cunoaşterea raţională (catafatică) şi cunoaşterea tainică a trăirii prezenţei tăcute (apofatică). Altfel spus, ca să înţelegem sacrul din punct de vedere transdisciplinar (şi în numeroase Tradiţii se subliniază acelaşi lucru) avem nevoie să ajungem la o unificare a fiinţei: a nivelurilor trăirilor noastre interioare, şi în acelaşi timp a unificării cunoaşterii interioare şi exterioare. În afară şi înăuntrul nostru devin unificate, sau cum mărturiseşte Basarab Nicolescu despre experienţa sa fundamentală, „Punctul singular, fiinţa mea, îmi apărea dintr-o dată solidar cu exteriorul, în aparenţă indiferent la existenţa mea."[431].

Sacrul se cere cunoscut cu întreaga noastră fiinţă: gândire, sentimente şi instincte. Dar pentru a ajunge aici este nevoie de efortul unificării fiinţei, de unde şi exerciţiile de controlare a corpului, minţii şi a sentimentelor din cadrul diferitelor tradiţii religioase sau spirituale. Toate au ca scop, unificarea fiinţei, ajungerea la inimă, care reprezintă centrul omului, şi o poartă către celelalte lumi, către Cer şi Infern: „Dacă individul îşi atinge centrul fiinţei, el se depăşeşte pe sine; pătrunzând până la locul inimii, poate comunica cu celelalte centre în Centrul unic; poate intra şi ieşi, iar poarta cerului, ca şi porţile infernului i se deschid."[432]. Înţelegem, astfel, de ce Paul Tillich spune că credinţa ca preocupare ultimă, ca act centrat, este un act al „personalităţii totale"[433], al personalităţii ca întreg.

Dacă accesul la sacru presupune participarea întregii fiinţe, constatăm că reintroducerea Subiectului în cercetare este esenţială. În contextul în care Rudolf Otto spunea că domeniul religios este un domeniu al experienţei umane în care apare ceva ce îi este propriu doar lui şi poate fi observat doar din interior[434], intuim o oarecare sterilitate a cercetărilor din domeniul psihologiei religiilor sub imperativul imparţialităţii şi obiectivităţii cercetătorului. Nu poţi ajunge să înţelegi cât mai deplin ceea ce studiezi,

[431] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 11.
[432] André Scrima, 2008, p. 65.
[433] Paul Tillich, 2007, p. 23.
[434] Rudolf Otto, 2005, p. 10.

dacă nu participi cu întreaga fiinţa la obiectul studiat, dacă nu trăieşti înlăuntrul tău, ceea ce observi în afară.

Este necesar să explicităm aici, ce înseamnă din punct de vedere transdisciplinar această unificare a fiinţei, respectiv unificarea lui „înlăuntru" şi „în afară". Unificarea fiinţei presupune conştientizarea simultană a mai multor niveluri de Realitate şi corespunde terţului inclus ontologic[435]. Dar ca aceasta să fie posibilă este necesară în prealabil acţiunea terţului inclus logic, care unifică două niveluri de Realitate adiacente. Unificarea lumii exterioare şi a lumii interioare este posibilă datorită Terţului Ascuns, care unifică Subiectul cu Obiectul prin asigurarea unui izomorfism (a unei armonii) între fluxul de informaţie care străbate nivelurile de Realitate ale Obiectului şi fluxul de informaţie care străbate nivelurile de Realitate ale Subiectului[436].

Când Subiectul şi Obiectul sunt unificate prin acţiunea de mediere a Terţului Ascuns, zona de transparenţă devine zonă de rezistenţă absolută: „Acordul dintre nivelurile de Realitate şi nivelurile de percepţie este răspunzător de transmutaţia non-rezistenţei în rezistenţă absolută. Sacrul capătă un statut de Realitate de acelaşi rang ca şi nivelurile de Realitate, fără a constitui totuşi un nou nivel de Realitate, deoarece scapă oricărei cunoaşteri."[437].

### 6.2.2 Transparenţa lui Dumnezeu la părintele Dumitru Stăniloae

Tot aşa cum, din perspectivă transdisciplinară, sacrul scapă oricărei cunoaşteri, în Tradiţia creştin-ortodoxă, Dumnezeu nu poate fi niciodată pe deplin cunoscut. Pe drumul căutării sale creştinul trăieşte un permanent paradox: pe de o parte Dumnezeu este necunoscut prin fiinţa Sa, iar pe de altă parte el se revelează prin lucrările sale, respectiv, cu cât înaintează cineva în cunoaşterea lui Dumnezeu, cu atât mai mult îşi dă seama că „[...] Dumnezeu este prin fire ceea ce e mai presus de orice cunoaştere şi înţelegere [...]"[438].

La fel cum teorema lui Gödel ne spune că lumea, Obiectul, nu va putea fi niciodată cunoscut în întregime, că întotdeauna cunoaşterea va fi una deschisă, în Tradiţia ortodoxă cunoaşterea lui Dumnezeu este mereu incompletă, pentru că fiinţa sa

[435] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 32.
[436] Basarab Nicolescu, 1999, p. 66.
[437] *Idem*, pp. 85-86.
[438] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 128.

este veşnic ascunsă omului. Adică, în ambele cazuri avem de a face cu o *transparenţă* a conceptelor, cu ceva care scapă în permanenţă cuvintelor, imaginilor sau altor încercări de a-l imobiliza.

Am spus că cele două forme de cunoaştere a lui Dumnezeu sunt inseparabile, apofatismul având nevoie, pentru a se exprima, de apelul la cunoaşterea raţională. Dar tocmai pentru că apofatismul presupune menţinerea misterului lui Dumnezeu, exprimarea sa raţională va fi mereu incompletă. Prin urmare, când ne referim la ceea ce cunoaştem despre Dumnezeu, trebuie să conştientizăm faptul că taina Sa nu poate fi cuprinsă în cuvinte, că este nevoie de o flexibilitate în conceptualizarea Sa, pentru că dacă absolutizăm orice e spus în cuvinte, îl limităm, de fapt, pe Dumnezeu la limitele înţelegerii şi exprimării noastre. Ideea exprimată de părintele Stăniloae este că există o anumită transparenţă a oricărui înţeles referitor la Dumnezeu, cuvintele fiind neîncăpătoare pentru acesta.

> *„Orice înţeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o* transparenţă*, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui şi la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înţelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele Lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenţia noastră concentrându-se asupra înţelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz «înţelesul» respectiv devine un «idol», adică un fals dumnezeu.* Înţelesul sau cuvântul folosit trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el*, ca depăşind orice înţeles, ca punându-Se în evidenţă, când un aspect, când altul, al infinitei Lui bogăţii."*[439]

Sfântul Dionisie Areopagitul spune că ceea ce exprimă cuvintele nu sunt decât „simboluri sensibile" legate de tainele lui Dumnezeu[440], de unde apare şi necesitatea de a trece mereu dincolo de ceea ce spun cuvintele sau ceea ce exprimă simbolurile. Cunoaşterea lui Dumnezeu, capătă astfel un dinamism, tocmai datorită caracterului său apofatic. Pe Dumnezeu nu îl putem cunoaşte odată pentru totdeauna, şi asta se datorează limitelor cunoaşterii noastre (în special a celei raţionale, care se exprimă în cuvinte), ci în încercarea de a-L cunoaşte trebuie în permanenţă să trecem dicolo de cuvinte. Pe de o

[439] *Idem*, p. 129, sublinierea autoarei.
[440] *Ibid.*, p. 129.

parte avem nevoie de cuvinte pentru a ne exprima, pe de altă parte, avem nevoie „să ne ridicăm dicolo de ele, în experienţa tainei lui Dumnezeu şi a lucrărilor Sale”[441].

Acest dinamism permanent necesar în cunoaşterea lui Dumnezeu, în taina (transparenţa) sa, este similar accesului la sacru, la zona de transparenţă a modelului transdisciplinar al Realităţii, care implică circularea fluxului de informaţie prin nivelurile de Realitate şi „urmele” pe care le lasă în trecerea sa. Mişcarea prin nivelurile de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului este în acelaşi timp ascendentă şi descendentă. Sursa, „*izvorul* acestei duble mişcări simultane şi necontradictorii”[442] este zona de rezistenţă absolută, este sacrul. Dar o condiţie a cunoaşterii, a accesului la sacru, este, în ambele cazuri, mişcarea, dinamismul. Cunoaşterea sacrului şi a lui Dumnezeu presupune o permanentă mişcare.

### 6.2.3 Purificarea – condiţie a cunoaşterii apofatice

A surprinde ceva din transparenţa sacrului, respectiv a lui Dumnezeu, adică a conştientiza prezenţa sa tainică, presupune un efort constant. Apofatismul, religios sau ştiinţific, începe acolo unde mintea e nevoită să tacă. Dar a face „mintea obişuită” să tacă, să se liniştească, sau măcar să renunţele la unele obiceiuri, cum ar fi gândirea binară, sau patimile trupului şi ale minţii, necesită strădanii permanente.

Am văzut înainte că ceea ce putem să exprimăm în cuvinte despre Dumnezeu şi tainele sale este întotdeauna insuficient, şi trebuie să facem în permanenţă efortul să trecem dincolo de semnificaţia de moment a cuvintelor, de orizontul pe care acestea ni-l oferă. Avem de a face aici cu o gândire simbolică. Putem să exprimăm în cuvinte ceva din cunoaşterea lui Dumnezeu doar în mod simbolic. Iar aceste simboluri, spune părintele Stăniloae, reprezintă de fapt „trepte numeroase de sensuri, trepte suprapuse şi, până nu ajungem la ele, nebănuite. Noi trebuie să urcăm mereu la alte sensuri ale lor, la alte trepte şi apoi să ne ridicăm dincolo de toate sensurile lor.”[443]. Astfel, efortul este continuu, nu putem spune la un moment dat că am înaintat destul şi ne putem opri.

De asemenea, Sfântul Grigorie de Nyssa, la fel ca şi alţi Sfinţi Părinţi, de altfel, consideră că o condiţie a cunoaşterii apofatice este „purificare sufletului de pasiuni, pentru ca cel ce vrea să contemple să nu mai rămână închis exclusiv în orizontul văzut

[441] *Ibid.*, p. 130.
[442] Basarab Nicolescu, 1999, p. 149.
[443] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 130.

al lucrurilor"[444]. Am putea spune că pentru a ajunge să simțim prezența tainică a lui Dumnezeu este necesar să ne distragem atenția de la lumea în care trăim, să ne lepădăm de ea, să fim morți pentru ea.

O apoftegmă din *Patericul* pustiului egiptean, atribuită lui Avva Macarie Egipteanul ne relatează cum acesta îl trimite pe un frate în cimitir să certe morții. În altă zi îl trimite să îi laude. Iar cuvântul de zidire pe care i-l transmite în final este că un călugăr trebuie să fie precum morții, nimic din lumea asta să nu-l mişte[445]. Pentru asceții din pustia Egiptului, a deveni călugăr însemna moartea pentru lumea în care au trăit până atunci, singura preocupare a lor fiind să trăiască pentru a se mântui, pentru ca la sfârşitul drumului să ajungă să îl cunoască pe Dumnezeu. Grăitoare şi anecdotică este, în acest sens, apoftegma în care avva Arsenie vrea să rupă testamentul trimis în urma morții unei rudenii, spunând „Eu am murit înaintea aceluia, care a murit abia acum."[446] Pentru cel care vrea să-l cunoască pe Dumnezeu, lepădarea obiceiurilor şi a poftelor lumeşti este esențială, dar fiind un lucru greu de realizat, dacă nu chiar imposibil (ceea ce nu-l împiedică pe un bun credincios să urmeze cu stăruință acest drum împotriva căderilor), necesită un efort permanent.

Tot astfel, pentru a înțelege modelul transdisciplinar al Realității, modul în care sacrul este surprins în acest model şi cum aplicăm aceste cunoştințe în viața de zi cu zi, necesită efortul de a depăşi obişnuințele de gândire pe care le-am deprins de-a lungul vieții. În primul rând e nevoie să înțelegem şi să aplicăm aici logica terțului inclus, cea care este în acord cu gândirea simbolică, şi care ne permite trecerea de la un nivel de Realitate la altul, adică depăşirea discontinuităților şi a paradoxurilor de gândire (paradoxuri doar în raport cu gândirea binară şi logica terțului exclus). Apoi, e nevoie să reînvățăm să trăim, să ființăm, să trecem cunoştințele care ne vin din exterior, de la Obiect, prin propria trăire, sau cum spune Basarab Nicolescu, să le testăm în permanență, să aplicăm metodologia îndoielii[447]. Şi în final, după ce am deprins cât de cât să ne liniştim mintea, poate lucrul cel mai greu de învățat, este să ascultăm tăcerea, să încercăm să surprindem ce se află dincolo de cuvinte, de gesturi, de imagini.

Demersul se realizează treptat, iar rezultatul depinde de pregătirea fiecăruia, de drumul parcurs deja. Dacă în Tradiția creştină ortodoxă se vorbeşte de o „teologie a

[444] *Idem*, p. 126.
[445] *Pateric*, pp. 220-221.
[446] *Idem*, p. 61.
[447] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 13.

participării de diferite grade, urcate prin purificare"[448], din perspectivă transdisciplinară putem vorbi de niveluri de ființă, adică de acțiunea într-o mai largă sau mai redusă măsură a terțului ontologic, în funcție de deschiderea fiecăruia. În Tradiția creştină vorbim de purificare, ca şi condiție a cunoaşterii prezenței tainice a lui Dumnezeu, iar transdisciplinaritatea ne permite să vorbim de tăcerea minții, înțelegere (în sensul de unire a cunoaşterii şi a trăirii), flexibilitate şi logica terțului inclus ca şi condiții pentru a avea acces la informația spirituală, la urmele sacrului pe care circulația fluxului de informație le lasă în trecerea sa prin nivelurile de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului.

### 6.3 Cunoaşterea sacrului din punct de vedere transdisciplinar

#### 6.3.1 Simbolismul în cunoaşterea sacrului şi limitele gândirii binare

În căutarea şi exprimarea sacrului avem nevoie să trecem în permanență dincolo de cuvinte, pentru că acestea nu sunt niciodată suficiente în a transmite negrăitul. În finitudinea lor, cuvintele nu pot conține infinitul. Singurul mod de comunicare posibil în domeniul religios este cel simbolic, pentru că deşi sugerează o semnificație, simbolul lasă deschisă calea căutării nesfârşite a altor semnificații, simbolul lasă cunoaşterea deschisă.

De exemplu, în Tradiția creştin ortodoxă calea simbolică este considerată cea mai adecvată pentru exprimarea cunoaşterii apofatice[449], pentru că simbolul păstrează misterul prin nenumăratele falduri ale posibilelor semnificații.

Pentru André Scrima, limbajul are mai multe grade de semnificație, de polisemie[450]. La cel mai de jos grad avem univocitatea, cuvântul care se epuizează prin ceea ce spune şi care este specific cunoaşterii ştiințifice; în acest caz închiderea limbajului este maximă. Metafora deschide limbajul, prin faptul că semnificația sa se ascunde dincolo de ceea ce spune, dar odată cu „traducerea" acestei semnificații îşi poate pierde din deschidere.

Simbolul, însă, oferă cea mai mare deschidere/ polisemie. Simbolul este obiectiv, pentru că nu este o creație a omului, ci îl precede pe om. Astfel, la un moment

[448] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 137.
[449] Ioan Tulcan, 2009, p. 26.
[450] André Scrima, 2008, pp. 39-41.

dat pot întrevedea un anumit sens al unui simbol, dar nenumărate alte sensuri rămân de descoperit, sau cum ar spune părintele Stăniloae, numeroase trepte de sensuri rămân de urcat[451]. Însă, simbolul nu vorbeşte doar părţii conştiente din om, el se adresează întregii fiinţe, făcând posibilă „comunicarea între toate nivelurile fiinţei"[452].

Fiind un fel de paznic al misterului, putem înţelege de ce simbolul este singurul adecvat în comunicarea cunoaşterii apofatice. Trăirea prezenţei tainei a ceea ce este „*cu totul altul*" nu poate fi niciodată epuizată prin limbaj. Doar simbolul poate dezveli şi acoperi în acelaşi timp ceea ce vrea să transmită, pentru că adresându-se întregii fiinţe el este trăit, chiar dacă mintea raţională nu-l poate cuprinde în întregime.

Importanţa simbolului este dată de faptul că acesta este o *hierofanie*. Între două contradictorii: sacrul şi profanul, hierofania este singura care le captează pe amândouă, pentru că este manifestarea sacrului în profan. Simbolul, ca şi formă de herofanie, captează această revelare, alături de alte hierofanii: mit, ritual, şi chiar metafora artistică – în măsura în care permite nevăzutului să se reveleze. Sacrul şi profanul, definite prin opoziţie unul cu celălalt, pot fi aduse împreună doar prin hierofanie, printr-o revelare, manifestare (am putea spune deliberată sau invocată) a sacrului în profan.

La fel ca şi în cazul cunoaşterii Obiectului, a cunoaşterii ştiinţifice, şi în cazul cunoaşterii sacrului, respectiv a Terţului Ascuns am putea vorbi de „incompletitudinea cunoaşterii". Dacă în primul caz mai degrabă cunoaştem, în al doilea caz ne dăm seama că mai degrabă nu cunoaştem, ideea de incompletitudine fiind cea care le uneşte. În faţa acestei incompletitudini, însă, un limbaj care se vrea precis şi prin urmare închis, rămâne mut. Logica terţului exclus rămâne neputincioasă în faţa acestor contradictorii: şi cunoscut, şi necunoscut; şi revelat, şi ascuns pentru totdeauna; şi transcendent şi imanent. Doar prin logica terţului inclus, aceste contradictorii se pot concilia.

Am putea spune că logica terţului inclus este logica specifică domeniului spiritual. Cum altfel am putea înţelege, de exemplu, că Dumnezeu este „*întunericul supraluminos*"[453]? O astfel de sintagmă este incompatibilă cu gândirea binară, cu logica terţului exclus. Dar caracterul antinomic al cunoaşterii lui Dumnezeu este frecvent exprimat în Tradiţia ortodoxă.

Interpretarea binară elimină posibilitatea gândirii apofatice, este reducţionistă. Evident, trăirea prin care se ajunge la cunoaşterea apofatică, cunoaşterea apofatică în

[451] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 130.
[452] André Scrima, 2008, p. 41.
[453] Dumitru Stăniloae, 2003, p. 137.

sine, de îndată ce încearcă să se înscrie în cuvintele şi raţionalitatea gândirii catafatice cade sub incidenţa raţionalizării. Dar în măsura în care este trăire şi comuniune cu Dumnezeu sau cu sacrul, nici o judecată de valoare nu i se poate pune, pentru că în anumite limite este neraţionalizabilă. Pur şi simplu este trăirea unei prezenţe tăcute şi plină de un înţeles, dar un înţeles care nu poate fi cuprins în cuvinte, cel puţin nu fără a ştirbi din frumuseţea şi plinătatea sa. Credem că apariţia unui conflict între religie şi religiozitate se datorează încercării de a interpreta în registrul logicii binare o anumită Tradiţie religioasă, iar această încercare face imposibilă concilierea contrariilor şi reduce totul la un singur nivel de realitate. Totul ţine de lectura pe care o aplicăm unei Tradiţii: cu logică binară sau cu logica terţului inclus?

## 6.4 Concluzii

În multe privinţe transdisciplinaritatea nu spune lucruri noi despre sacru, lucruri care să nu fi fost spuse înainte de tradiţiile religioase sau diferitele mişcări spirituale. Noutatea adusă de transdisciplinaritate în ceea ce priveşte sacrul este, pe de o parte, faptul că se naşte în sânul ştiinţei nevoia de conştientizare a sacrului, şi se urmăreşte o metodologie riguroasă. Pe de altă parte, transdisciplinaritatea încearcă să surprindă *ceea ce traversează* şi este *dincolo* de toate formele de experienţă şi exprimare spirituală şi religioasă. Rezultatul întreprinderii noastre de a sintetiza aici perspectiva transdisciplinară asupra sacrului ne arată că ceea ce s-a conturat până în prezent în acest sens poate fi surprins în următoarea „schiţă" a sacrului:

- imanent şi transcendent în acelaşi timp;
- raţional, dar neraţionalizabil, într-un cuvânt transparent;
- transparent şi, totuşi, rezistenţă absolută în condiţiile armoniei în comunicarea dintre Subiect şi Obiect;
- constitutiv Subiectului, Obiectului şi Terţ mediator între acestea;
- în permanent dialog cu Subiectul căutător de sens şi mediator al dialogului dintre Subiect şi Obiect;
- izvor al autoconsistenţei lumii externe şi interne.

Desigur, viitoarele cercetări vor aduce mai multe clarificări asupra sacrului văzut din perspectivă transdisciplinară. Este o filă din marea enciclopedie a

transdisciplinarității, care încă se scrie şi, datorită structurii gödeliene a cunoaşterii, va continua veşnic să se scrie.

## 6.5 Contribuții personale

Obiectivul acestui capitol este de a elabora o reprezentare cât mai cuprinzătoare a imaginii pe care o avem despre sacru privit din perspectivă transdisciplinară, pentru a putea în continuare să motivăm utilizarea unei abordări transdisciplinare în studiul sacrului.

Principalele contribuții personale aduse pentru atingerea acestui obiectiv sunt:

- sintetizarea perspectivei transdisciplinare asupra sacrului şi dezvoltarea ideilor respective;
- dezvoltarea comparației pe care Basarab Nicolescu o face între apofatismul ştiințific şi apofatismul religios;
- sublinierea elementelor comune ale perspectivei transdisciplinare şi ale Tradiției ortodoxe în ceea ce priveşte cunoaşterea sacrului, respectiv a lui Dumnezeu;
- Sublinierea necesității utilizării logicii terțului inclus cu referire la experiența religioasă şi spirituală, limbajul simbolic fiind cel mai adecvat pentru exprimarea fenomenului religios.

# Capitolul 7. Necesitatea unei abordări transdisciplinare în studiul sacrului

## 7.1 Sacrul opus profanului şi limitele unei abordări disciplinare

Aşa cum am menţionat în al doilea capitol, unde sunt prezentate abordările sacrului şi principalele aspecte care îl caracterizează, o primă definiţie, după cum spune Roger Caillois, este că acesta se opune profanului: „În fond, singurul lucru care se poate afirma cu îndreptăţire despre sacru în general este conţinut în definiţia însăşi a termenului: anume că se opune profanului."[454].

Etimologic, cuvântul sacru vine din lat. *sacer*, care înseamnă "ceea ce nu poate fi atins fără a întina, dar şi ceea ce nu poate fi atins fără a fi întinat"[455]. Observăm, astfel că termenul are un dublu aspect: pe de o parte este ceva pozitiv, sfânt, iar pe de altă parte este ceva negativ, blestemat. În dialectica sacrului, la care face referire Roger Caillois, există o polaritate[456]: dorinţă şi teamă, fascinaţie şi respingere, sau „tremendum" şi „fascinans" folosind terminologia lui Rudolf Otto[457]. În cultura ortodoxă, sacrul îşi pierde conotaţia negativă, astfel încât ne rămâne doar semnificaţia de sfânt.

Mircea Eliade subliniază şi el faptul că sacru este ceva opus profanului, aceasta fiind principala şi prima sa caracteristică[458]. De fapt, întreaga carte „Sacrul şi profanul" surprinde dialectica dintre cele două aspecte posibile ale unui lucru, ale unui spaţiu, ale unui timp sau ale unei fiinţe. În principiu, ce este profan nu poate fi sacru şi ce este sacru nu poate fi profan. Sacrul şi profanul se exclud reciproc. Pentru Eliade "...*sacrul* şi *profanul* sunt două modalităţi de a fi în Lume, două situaţii existenţiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale."[459], dar rămân două situaţii contradictorii, contradicţie pe care omul religios al societăţilor arhaice şi tradiţionale caută să o anuleze prin încercarea permanentă de a aboli profanul şi a se situa în sacru.

[454] Roger Caillois, 2006, p. 13.
[455] Basarab Nicolescu, 1999, p. 148.
[456] Roger Caillois, 2006, p. 41.
[457] Rudolf Otto, 2005.
[458] Mircea Eliade, 2007, p.12.
[459] *Idem*, p. 15.

Sacrul aparţine unei lumi nevăzute, o lume care se situează dincolo de lumea noastră, o lume pe care nu o vedem, dar în care credem. Una din temele evidenţiate într-un studiu în care s-a investigat modul de reprezentare a spiritualităţii în cazul unui grup de tineri români este tocmai „o lume nevăzută dincolo de lumea noastră”[460]. În acest context ne punem întrebarea: cum este posibil să avem acces la această lume nevăzută, la această lume pe care nu o putem atinge? Iar răspunsul la această întrebare nu poate fi înţeles decât în spirit transdisciplinar, pentru că răspunsul este: „printr-o taină”, prin taina coexistenţei contrariilor, taină care nu poate fi abordată printr-o logică la un singur nivel de realitate şi excluzând Terţul Ascuns dintre Subiect şi Obiect. Cunoaşterea sacrului este posibilă prin hierofanie, prin taina manifestării sacrului în profan, sau cum spune Mircea Eliade: „Este mereu aceeaşi taină: manifestarea a ceva care este «altfel», a unei realităţi care nu aparţine lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră «naturală», «profană».”[461].

Omul de ştiinţă modern, care conceptualizează lumea la un singur nivel de realitate este, însă, orb în faţa tainei. Din perspectiva unui cercetător disciplinar caracteristica de bază a cercetării ştiinţifice este susţinerea ipotezelor cu date empirice. Chalmers subliniază faptul că pentru majoritatea cercetătorilor „ştiinţa este o structură construită pe fapte”, marele merit al lui Galilei fiind atitudinea sa faţă de fapte, construirea teoriei pornind de la fapte[462].

În măsura în care sacrul ţine de o lume diferită de a noastră, pe care nu putem să o vedem, nu îl putem atinge şi măsura. Prin urmare, nu îl luăm în considerare. În modelele realităţii bazate pe cercetarea ştiinţifică empirică sacrul nu poate fi surprins, deci nu există. În cercetarea empirică pozitivistă realitatea este explicată fără a ţine cont de existenţa sacrului, care nu este necesar pentru aceste explicaţii.

Să luăm exemplul neurobiologiei. Andrew Newberg şi colaboratorii săi descriu în cărţile “*De ce nu dispare Dumnezeu: ştiinţa creierului şi biologia credinţei*” şi “*Cum ne schimbă Dumnezeu creierul (Descoperirile inovatoare ale unui prestigios neurolog)*” care este substratul neuronal al credinţei şi rolul structurilor componentelor creierului în formarea credinţelor şi trăirea experienţelor religioase[463].

[460] Oana Negru şi Anca Mustea, 2009, pp. 53-66
[461] Mircea Eliade, 2007, p. 15.
[462] A.F. Chalmers, 1999, pp. 1-2.
[463] Andrew Newberg şi Mark Robert Waldman, 2009; Andrew Newberg, Eugene D’Aquili şi Vince Rause, 2008.

Este fascinant modul în care ştiinţa şi tehnologia pot evidenţia rolul fiecărei structuri a creierului în realizarea comportamentului, convingerilor şi trăirilor religioase. Dar această perspectivă, oricât de fascinantă, este una unidirecţională, în care nu se postulează existenţa sacrului, a divinităţii, ci doar se investighează ce se întâmplă în creierul omului indiferent de existenţa sau absenţa divinităţii. După cum observă foarte pertinent Basarab Nicolescu, atâta timp cât ştiinţa modernă vede universul ca o maşină „perfect reglată şi perfect predictibilă, atunci Dumnezeu putea fi redus la starea de simplă ipoteză, deloc necesară pentru explicarea funcţionării universului."[464]. Această perspectivă a ştiinţei moderne se păstrează şi astăzi, când se încearcă să se explice faptul că realitatea credinţei este dată de specificul talamusului, o structură cerebrală cu un important rol de releu al informaţiei, care este responsabil de crearea senzaţiei de realitate[465]. Prin urmare, conform cercetărilor neurobiologice, orice este prezentat în mod repetat talamusului, după o vreme este perceput de acesta ca fiind real. Deci, realitatea existenţei lui Dumnezeu, sau a unei lumi nevăzute, a sacrului, este dată, de fapt, de activitatea talamusului.

Altfel spus, din punct de vedere neurobiologic, realitatea lui Dumnezeu este în mintea noastră: „[...] Dumnezeu nu poate exista în calitate de concept sau ca realitate în altă parte decât în minte. În acest sens, atât experienţele spirituale, cât şi cele de natură materială banală sunt făcute reale pentru minte exact în acelaşi fel – prin puterile de procesare ale creierului şi prin funcţiile cognitive ale minţii. Indiferent care ar fi natura ultimă a experienţei spirituale – dacă este în fapt o percepţie a unei realităţi spirituale sau doar o interpretare a purelor funcţii neurologice – tot ceea ce este semnificativ în spiritualitatea umană se întâmplă în minte."[466].

În relaţia bidirecţională dintre planul sacrului, al lui Dumnezeu, şi cel al cercetătorului, respectiv cel al omului, ştiinţa empirică surprinde doar mişcarea omului spre Dumnezeu/ sacru, oferind, prin urmare, o imagine trunchiată a realităţii, o imagine fără sacru, fără Dumnezeu.

[464] Basarab Nicolescu, 1999, p. 17.
[465] „Avansăm mai departe ipoteza că asimetria talamică poate face conceptele spirituale să pară foarte reale, în mod similar cu obiectele pe care creierul le percepe în lume.", Andrew Newberg şi Mark Robert Waldman, 2009, p. 302.
[466] Andrew Newberg, Eugene D'Aquili şi Vince Rause, 2008, pp. 57-58.

## 7.2 Necesitatea studierii transdisciplinare a sacrului şi a motivaţiei religioase

### 7.2.1 Sacrul ca parte a Realităţii transdisciplinare

Modelul transdisciplinar al Realităţii aduce o schimbare radicală în acest sens. Prin postularea zonelor de non-rezistenţă ale Subiectului şi Obiectului se ţine cont de existenţa sacrului, care aparţine acestei zone. Prin urmare, din punct de vedere transdisciplinar, *sacrul există*.

Din perspectivă transdisciplinară, Basarab Nicolescu defineşte sacrul, în acord cu Mircea Eliade, ca fiind „prezenţă a ceva de domeniul realului ireductibil în lume”[467]. Să ne amintim că Realul se referă la „ceea ce este”, ascuns pentru totdeauna[468] la fel ca şi lumea aflată dincolo de lumea noastră, căreia îi aparţine spiritualitatea şi religiozitatea, o lume pe care nu o putem vedea, dar în care credem[469].

Sacrul nu este raţionalizabil, dar este raţional[470]. Fiind „ceea ce leagă”[471], sacrul asigură unitatea în diversitate a Subiectului şi Obiectului transdisciplinar. În zona de transparenţă, care uneşte Subiectul şi Obiectul, asigurând comunicarea dintre acestea, care corespunde sacrului, la întâlnirea dintre Subiect şi Obiect, se află Terţul tainic ascuns, „Terţul-sacru”[472].

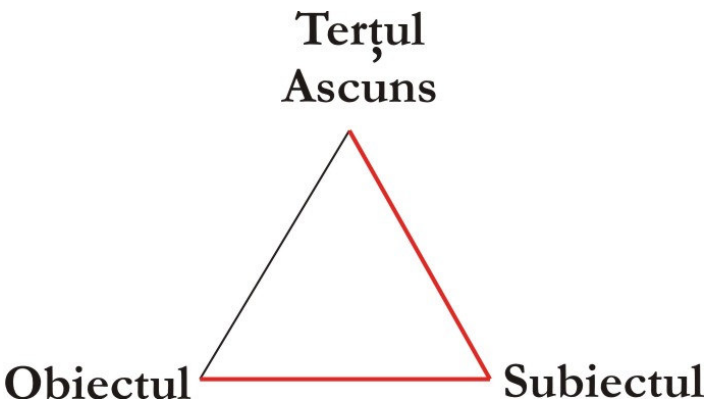


**Figura 7.1 Orientarea bidirecţională a Subiectului**
**în triada Obiect – Subiect – Terţ Ascuns**

[467] Basarab Nicolescu, 2002, p. 103.
[468] *Idem*, p.102.
[469] Oana Negru şi Anca Mustea, 2009, p. 60.
[470] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 92.
[471] *Idem*, p. 92.
[472] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 35.

Conform modelului transdisciplinar al Realității, avem triada Obiect – Subiect – Terț Ascuns în care Subiectul se află în același timp în relație atât cu Obiectul, cât și cu Terțul Ascuns, relații reprezentate prin linii îngroșate în Figura 1. Dacă înlocuim în ecuație termenii de Subiect, Obiect și Terț cu noțiuni pe care le folosim în mod curent, ajungem să afirmăm ceea ce Tradiția susține de sute și mii de ani: omul are o dublă natură – el este îndreptat în același timp spre lume și spre spiritual, sacru, divin.

Ceea ce se afirmă prin modelul transdisciplinar al Realității, în ceea ce privește sacrul și raportarea omului la sacru, este o cunoaștere pe care o regăsim în Tradițiile religioase, inclusiv în Tradiția creștină. Ceea ce aduce nou modelul transdisciplinar, însă, este metodologia științifică prin care să se înnoiască relația dintre Subiect și Obiect, verticalitatea Subiectului, dar am putea spune în același timp și a Obiectului. Lumea se orientează din nou spre înalt.

În modelul transdisciplinar al Realității, Subiectul, Obiectul și Terțul Ascuns (mediator între Subiect și Obiect) sunt trei fațete ale aceleiași Realități, care se află într-o permanentă relație dinamică: „Realitatea înglobează și Subiectul și Obiectul și sacrul, care sunt trei fațete ale aceleiași unice Realități”[473].

### 7.2.2 Coerența și rolul Terțului ascuns ca mediator între Subiect și Obiect

Omul ca subiect al cunoașterii este un căutător al sensului, adică se caută pe sine însuși și locul pe care îl ocupă în lume, caută să înțeleagă rostul lumii și finalitatea sa, altfel spus, caută coerența, lipsa contradictoriilor, sau mai precis, din perspectivă transdisciplinară am putea spune *coexistența contradictoriilor*. Această coerență este imposibil de găsit la un singur nivel de realitate, unde contradictoriile nu pot fi conciliate, nivel la care funcționează știința modernă bazându-se pe logica binară a terțului exclus.

Din punct de vedere transdisciplinar, coerența presupune un *echilibru dinamic* în relația dintre Subiect, Obiect, Terț Ascuns, echilibru corespunzător stării T la care face referire Ștefan Lupașcu în tridialectica sa[474]. Important de subliniat aici este ideea de *echilibru dinamic*. Echilibrul riguros dintre actualizare și potențializare, corespunzător stării T, nu se poate menține în spațiul-timpul continuu în care trăim deoarece „spațiu-

[473] *Idem*, p. 35.
[474] Basarab Nicolescu, 2002, p. 201; Basarab Nicolescu, 2009a, p. 43.

timpul asociat cu starea T este de o natură diferită de spațiu-timpul continuu"[475]. În acest context înțeleg prin echilibru dinamic, faptul că echilibrul Subiectului între Obiect şi Terțul Ascuns, la fel ca şi starea T între potențializare şi actualizare, nu se poate menține, nu poate persista în lumea noastră. Dar în permanenta „pendulare" a Subiectului între Obiect şi Terțul Ascuns, trecerea prin starea de echilibru, chiar un moment infinit de scurt, îi dă Subiectului posibilitatea intuirii acestei stări, a intuirii coerenței lumii văzute şi nevăzute şi a sa în lume. Aceeaşi dinamică se aplică fiecăruia dintre cele trei elemente ale triadei. Rezultă de aici un dinamism al relației triadice Obiect – Subiect – Terț Ascuns.

În această triadă, Terțul Ascuns, situat între Subiect şi Obiect are rolul de a media relația dintre cele două, de a le ține unite, păstrându-le identitatea, terțul tainic inclus fiind cel „care unifică Subiectul şi Obiectul, păstrându-le diferența"[476]. Terțul logic inclus, este şi el important în asigurarea coerenței, el fiind cel prin care contradictoriile de la un nivel de Realitate sunt unite la un nivel de Realitate imediat următor. Dacă terțul inclus asigură circularea informației între nivelurile de Realitate, Terțul Ascuns asigură coerența prin circularea informației între Subiect şi Obiect.

### 7.2.3 Criza de sens a omului modern şi excluderea terțului

În condițiile în care realitatea este văzută pe un singur nivel, cum se întâmplă în cazul cunoaşterii ştiințifice moderne, relația ternară dintre Subiect, Obiect şi Terțul Ascuns, este transformată într-o relație binară, Subiect – Obiect.

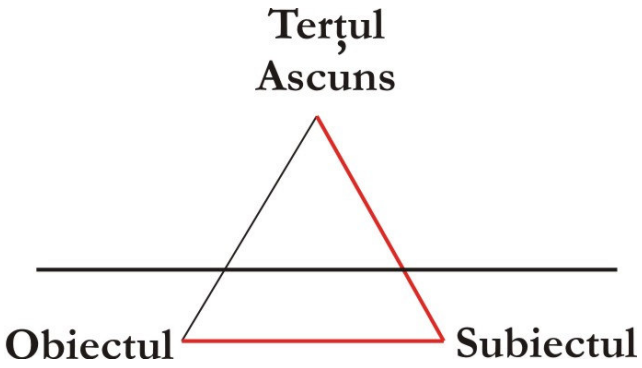


**Figura 7.2 Reducerea relației ternare la o relație binară între Subiect şi Obiect**

[475] Basarab Nicolescu, 2002, p. 206.
[476] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, pp. 34-35.

Ignorarea Terţului Ascuns presupune că ceea ce dă coerenţă relaţiei dintre Subiect şi Obiect nu se mai ia în considerare. Prin urmare este imposibil de realizat o comunicare adecvată între Subiect şi Obiect dacă se exclude Terţul Ascuns, care are rolul de mediator între ele şi care, după cum am precizat anterior, le dă unitate păstrându-le identitatea. Riscul, în aceste condiţii, este multiplu: (1) centrarea pe Obiect, care duce la dizolvarea Subiectului în Obiect, (2) centrarea pe Subiect, care duce la dispariţia Obiectului şi reconstruirea acestuia de către Subiect şi (3) centrarea pe distanţa dintre Subiect şi Obiect, care devine un obstacol. Aceste situaţii ale cunoaşterii sunt, de fapt, ipostaze ale relaţiei Subiect – Obiect întâlnite deja în istoria cunoaşterii şi a teoriei cunoaşterii în trei perioade distincte: premodernitate, modernitate şi postmodernitate[477]. Prima situaţie corespunde raportului Subiect – Obiect din premodernitate, cea de-a doua este specifică postmodernităţii, iar ultima este caracteristică modernităţii.

Pe de altă parte, este imposibil de atins coerenţa, şi deci găsirea sensului omului, la un singur nivel de realitate. Găsirea coerenţei implică lipsa contradicţiilor, coexistenţa contrariilor, iar acest lucru este posibil doar prin considerarea nivelurilor de Realitate ale Subiectului şi ale Obiectului deoarece terţul logic inclus se situează la un alt nivel de Realitate decât contradictoriile A şi non-A[478].

Prin urmare, în găsirea coerenţei este necesară în acelaşi timp existenţa terţului logic inclus, pentru asigurarea coerenţei între nivelurile de Realitate ale Obiectului şi nivelurile de percepţie ale Subiectului, şi existenţa Terţului Ascuns ca mediator între Subiect şi Obiect. Parafrazându-l pe Basarab Nicolescu, care referindu-se la structura complexă a nivelurilor de Realitate consideră că „fiecare nivel este ceea ce este pentru că toate celelalte niveluri există în acelaşi timp”[479], am putea spune că: *Subiectul este ceea ce este pentru că Obiectul şi Terţul Ascuns există în acelaşi timp*. Evident, postulatul este valabil pentru oricare dintre elementele triadei. Eliminarea oricăruia dintre ele duce la dezechilibru.

Prin urmare, datorită complexităţii fenomenului, orice abordare disciplinară, care se realizează luând în considerare un singur nivel de Realitate şi care nu are ca obiectiv înţelegerea lumii, fragmentează cunoaşterea şi realizează doar un decupaj al Realităţii.

[477] Basarab Nicolescu, cf. Gabriel Memelis, Adrian Iosif şi Dan Răileanu, 2010, pp. 105-106.
[478] Basarab Nicolescu, 1999, pp. 37-38.
[479] Basarab Nicolescu, 2009a, p. 99.

Acest decupaj este, însă, insuficient deoarece „Întregul este mai mult decât suma părților.”.

Aplicând grila prezentată omului religios al societăților arhaice şi tradiționale, aşa cum îl prezintă Mircea Eliade[480], constatăm că pentru acesta existența avea un sens în măsura în care sacrul se manifesta în lume. Adică putem spune că sensul (coerența) este dat de „impregnarea”/ informarea permanentă a Obiectului şi Subiectului de către Terțul Ascuns, de către sacru.

Criza de sens a omului modern poate fi înțeleasă în acest context astfel: reducerea la un singur nivel de realitate produce dezechilibru. Subiectul orientat doar spre Obiect, privat de partea ființei sale orientată spre Terțul Ascuns, este în dezechilibru, în cădere liberă, asemeni păsării care este rănită la o aripă şi care nu se mai poate menține în aer. Orientat doar spre dimensiunea sa materială, omul se dezvoltă diform, ignorând o parte a nevoilor sale, omul se privează chiar fără să ştie de totalitatea ființei sale.

Viktor Frankl consideră că exacerbarea orientării omului spre aspectul material sau spre plăcere este, de fapt, o mască a vidului existențial cu care se confruntă omul modern sau o compensare pentru acest „vacuum existențial”[481]. Pentru a masca, a acoperi lipsa de sens a vieții sale, omul caută să umple golul ivit cu acumularea de obiecte materiale sau cu activități care îi creează plăcere. S-a dezvoltat o adevărată industrie de servicii şi obiecte care să-i creeze plăcere omului modern, dar de care nu are cu adevărat nevoie[482]: parcuri de distracție, mall-uri, jocuri pe calculator etc.

Din perspectiva lui Mircea Eliade, toate activitățile vitale ale vieții omului moden sunt desacralizate[483]. Chiar şi în cazul unor societăți tradiționale, de exemplu în comunitățile rurale de la noi din țară, gesturi care aveau inițial conotație religioasă se pierd. Câți dintre noi au prins acele timpuri în care pâinea era începută doar după ce i se făcea cruce şi câți dintre noi mai repetăm aceste gesturi? Şi dacă acesta este unul dintre gesturile cele mai frecvent întâlnite, care leagă o activitate obişnuită, dar vitală, de aspectul religios, ce putem să spunem despre semnificația religioasă sau spirituală a muncii noastre prin care ne câştigăm pâinea: construirea de computere, realizarea de

[480] Mircea Eliade, 2007, 1999, 2008.
[481] Viktor E. Frankl, 1992, p. 113.
[482] *Idem.*
[483] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films; Eliade, 2007.

softuri, ridicarea unei locuințe, vânzarea de produse cosmetice, predarea cursurilor la şcoală, scrierea unui articol, repararea drumurilor, gătirea mâncării într-un fast-food?

În acest context, perspectiva transdisciplinară este esențială în medierea dialogului dintre ştiință şi religie pentru resemnificarea religioasă a activităților obişnuite. Cum se va face acest lucru?... Este o filă din istoria omenirii pe care viitorul o va scrie. Cert este că omul modern orientat doar spre dimensiunile „pământeşti" ale vieții sale este în pericol de a se autodistruge, atât pe sine ca individ, cât şi ca specie. Sindromul de burnout, de epuizare prin muncă, devine tot mai frecvent în tot mai multe medii de lucru şi ia proporții epidemice datorită cerințelor mediului de lucru tot mai ostil şi mai competitiv[484]. Numeroase studii arată efectele negative ale sindromului de burnout atât în ceea ce priveşte sănătatea mentală, cât şi cea fizică[485]. Pe de altă parte, ca specie, omenirea dispune de diverse şi numeroase mijloace de a distruge întreaga planetă. Pericolul distrugerii este, de fapt, triplu: material, biologic şi spiritual[486].

### 7.2.4 Transdisciplinaritatea ca mediator în dialogul dintre ştiință, artă şi Tradiție

Terțul tainic inclus, Terțul Ascuns, care uneşte Subiectul şi Obiectul păstrându-le identitatea, acest terț-sacru, este „infinit inaccesibil şi insondabil", după cum spune Michel Camus[487]. Însă, tot terțul-sacru este cel care, atunci când există un acord între nivelurile de Realitate ale Obiectului şi nivelurile de percepție ale Subiectului, poate face o mutație între non-rezitență şi rezistență, poate metamorfoza transparența în rezistență[488].

Privirea poetică este cea care îi permite omului, ca Subiect cunoscător, să surpindă metamorfozarea transparenței în rezistență[489]. Pentru a surprinde această metamorfoză omul dispune de intuiție, un fel de privire „dincolo" într-o lume pe care Henri Corbin[490] o numeşte „*mundus imaginalis*", o lume cu funcție simbolică, care leagă printr-o relație simbolică universurile între ele. Prin simbol, prin relaționarea mai multor semnificații, putem avea acces la „lumea nevăzută". Acest simbol poate să fie unul religios sau o metaforă artistică. Metafora şi simbolul religios permit, prin

[484] Christina Maslach şi Michael P. Leiter, 1997, p. 1.
[485] Kirsi Ahola, 2007.
[486] Basarab Nicolescu, 1999, p. 11.
[487] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 34.
[488] *Idem*, p. 35.
[489] *Ibid.*, p. 35.
[490] Henri Corbin, 1964.

capacitatea de intuiție a omlui, surprinderea metamorfozării transparenței în rezistență, accesul la sacru. În acest context, perspectiva transdisciplinară este esențială în dialogul dintre ştiință, Tradiție şi artă ca forme de cunoaştere pentru construirea unui model coerent al Realității.

Pe de altă parte, înțelegerea simbolurilor şi a metaforelor presupune luarea în considerare a terțului logic inclus, deoarece avem de a face cu coexistența mai multor semnificații contradictorii, sau care se exclud reciproc. Logica simbolică nu este compatibilă cu logica binară a terțului exclus; ea poate fi explicată doar prin logica terțului inclus.

### 7.2.5 Experiența misterului

Un alt aspect important legat de postularea unei zone de transparență este cel al păstrării misterului. Deoarece există lucruri pe care nu le putem cunoaşte direct, pe care le putem cel mult intui, pentru că nu avem acces direct la zona de non-rezistență, dar ea există, putem spune că misterul este imanent în lume. Acelaşi lucru este surprins de perspectiva gödeliană asupra cunoaşterii[491]. Taina face parte din lume. Acest aspect este cu atât mai important cu cât vorbim despre sacru. Pentru că manifestarea sacrului în profan este o taină[492].

Misterul este un element esențial al trăirii religioase. Misterul este cel care trezeşte în om reverența în fața necunoscutului, în fața a ceva ce reprezintă „posibilitatea imposibilului". Sacrul este pentru omul religios, forță, eficiență, realitate[493]. Este vorba de o forță dincolo de orice posibilități ale omului, este deschiderea spre miracol. Prezența misterului face posibil miracolul, iar în experiența religioasă posibilitatea miracolului, credința în acesta, este întotdeauna importantă, este o parte centrală a credinței.

Misterul apare, în concepția lui Rudolf Otto, chiar pe treapta cea mai de jos a sentimentului numinos în religia primitivilor[494]. Acest mister religios, un sentiment de mirare în fața tainei, este ceva „cu totul altul", ceva ce este altfel decât lucrurile obişnuite, inteligibile, ceva ce pare de neînțeles. În fața acestei taine a manifestării

[491] Basarab Nicolescu, 1998, pp. 385-403.
[492] Mircea Eliade, 2007, p. 15.
[493] *Idem.*
[494] Ruolf Otto, 2005, p. 38.

miracolului, omul resimte o reverență în același timp înfiorătoare și fascinantă: „*mysterium tremendum*" și „*mysterium fascinans*"[495].

Același lucru descris de Otto poate fi observat și în cazul revelației supranaturale din Tradiția religioasă monoteistă. Adevărurile revelate prin revelația supranaturală, sunt inaccesibile pe altă cale pentru om, sunt mistere care transcend puterea de înțelegere a intelectului uman[496].

### 7.2.6 Concilierea între *homo economicus* și *homo religiosus*

Eliminarea Terțului Ascuns și centrarea Subiectului exclusiv asupra Obiectului a dat naștere, în timp, lui *homo economicus*. Carlos Rodriguez-Sickert definește *homo economicus* ca fiind acel individ care acționează astfel încât să-și crească la maxim binele personal în fața constrângerilor cu care se confruntă[497]. Încercarea de a găsi rădăcinile acestei imagini a omului nu este una ușoară pentru cercetătorii din domeniul științelor economice, însă referiri la aceasta s-au găsit în cărțile lui John Stuart Mill[498]. Conform lui John Stuart Mill, economia politică este centrată în jurul idei că omul dorește să posede avuții și este capabil să judece și să compare mijloacele prin care finalitățile pot fi obținute. Pornind de la această idee se dezvoltă perspectiva individualismului metodologic care vede raționalitatea instrumentală și interesul material personal ca două trăsături ale naturii umane[499].

Un model rațional al comportamentului economic a fost dezvoltat, teoria expectanțelor raționale predominând încă mediul economic, cu toate dovezile contrare, unele majore, cum ar fi criza economică actuală de la nivel global[500]. Încercarea de a transforma științele economice într-un aparat matematic de predicție a eșuat, după cum ne arată cea mai mare parte a rezultatelor predicțiilor realizate[501]. În rândul cercetătorilor din domeniul științelor economice se pune tot mai pregnant necesitatea unei noi abordări a comportamentului economic, o abordare orientată mai degrabă spre științele socioumane, decât spre matematică[502].

[495] *Idem.*
[496] Ioan Chirilă, 2008, pp. 252-253.
[497] Carlos Rodriguez-Sickert, 2009, pp. 223-230.
[498] *Idem.*
[499] *Ibid.*
[500] Anatole Kaletsky, 2009.
[501] Richard H. Thaler, 2000, pp. 133-141.
[502] Anatole Kaletsky, 2009; Richard H. Thaler, 2000, pp. 133-141.

Dacă pentru foarte mult timp ştiinţele economice au încercat să aplice un model determinist al comportamentului economic al omului, pe baza căruia să poată face predicţii exacte, se constată că un astfel de model nu este posibil sau realist. Dacă John Stuart Mill vorbea despre orientarea omului spre acumularea de valori, iar Thomas Hobbes făcea referire la egoismul acestuia, ambii autori erau, însă, conştienţi de complexitatea naturii umane[503]. Ca modelele din ştiinţele economice să poată explica ceea ce se întâmplă în realitate ar trebui, la rândul lor să ţină seama de această complexitate.

Mitul omului economic, raţional şi interesat doar de binele personal, care îşi caută satisfacţia în acumularea de bunuri şi valori este infirmat de faptele vieţii de zi cu zi. S-a ajuns astfel la „paradoxul hedonistic" conform căruia *homo economicus* sau oricine îşi caută fericirea pentru sine, nu o va găsi, dar cel care îi ajută pe ceilalţi o va găsi[504]. Acumularea de valori şi bunuri nu duce, în final, la mai multă fericire şi stare de bine, psihică sau fizică, ci uneori are chiar efectul advers[505].

Acest lucru ne aminteşte de afirmaţiile lui Viktor Frankl în legătură cu încercarea inutilă a omului contemporan de a umple vidul existenţial cu bunuri şi plăceri[506]. Satisfacţia poate fi atinsă mai degrabă prin dăruirea omului, prin capacitatea lui de a transcende propriile nevoi şi interese[507].

Care este, în aceste condiţii, salvarea omului economic din calea nefericirii? Dezvoltatea tehnologiei poate să îi ofere această salvare, îi poate da un sens? Îşi poate găsi omul salvarea reducând totul la Obiect? Răspunsul este inevitabil: nu. Motivele pentru care răspunsul este „nu" au fost, în parte, detaliate mai sus. Omul ca şi Subiect cunoscător nu-şi poate găsi sensul şi armonia decât în relaţie directă şi simultană cu Obiectul şi Terţul Ascuns.

Pe de altă parte, salvarea omului de pericolul tehnoştiinţei, pusă uneori în slujba conflictelor între culturi şi religii, dar şi de pericolul absolutizării imaginii lui *homo economicus*, nu poate să vină decât printr-un dialog abordat cu o atitudine transdisciplinară. Un astfel de dialog presupune o atitudine transculturală şi transreligioasă, care să permită „unitatea în diversitate şi diversitatea în unitate"[508].

[503] Carlos Rodriguez-Sickert, 2009, pp. 223-230.
[504] James Konow şi Joseph Earley, 2008, pp. 1-33.
[505] *Idem.*
[506] Viktor E. Frankl, 1992, p. 113.
[507] Viktor E. Frankl, 2008.
[508] Basarab Nicolescu, 2008.

O atitudine transculturală şi transreligioasă presupune deschiderea spre căutarea lucrurilor care te leagă de ceilalţi, indiferent care sunt diferenţele de natură culturală, religioasă, etnică etc. În măsura în care omul este capabil să îşi transceandă proprile nevoi (dorinţe egoiste uneori), cum susţine Frankl, şi să se vadă în ceilalţi, să se regăsească în diversitatea lor, ar trebui să fie incapabil să îşi pună propriile interese înaintea oricui altcuiva şi să acţioneze cu egoism.

Atitudinea transdisciplinară face posibilă concilierea lui *homo religiosus*, care îşi găseşte locul şi sensul în lume, cu *homo economicus*, orientat spre acumularea de bunuri. Doar printr-o atitudine transdisciplinară, care permite deschidere şi dialog între culturi, religii, ştiinţă (sau mai precis tehnoştiinţă), *homo economicus* îşi poate transcende propriile motivaţii egoiste şi îşi poate găsi locul împreună cu ceilalţi oameni, indiferent de statutul socio-economic pe care îl au, adică, asemeni lui *homo religiosus*, îşi poate regăsi întregul fiinţei şi locul în lume.

### 7.2.7 Concluzii şi contribuţii personale

Căutând descrierea unei imagini cât mai exhaustive a rolului pe care îl are abordarea transdisciplnară în studiul sacrului, am încercat, de fapt, să subliniem atuurile de care pot beneficia cercetările din psihologia religiei dacă îmbină în mod complementar metodologia disciplinară cu cea transdisciplinară. Înainte de a estima impactul unei astfel de comuniuni, să recapitulăm aceste atuuri:

(1) postularea existenţei sacrului prin considerarea zonelor de transparenţă;
(2) conştientizarea dublei naturi şi orientări Subiectului către Obiect şi către Terţul-sacru;
(3) imposibilitatea unei relaţii adecvate între Subiect şi Obiect în lipsa Terţului mediator (deoarece sensul poate fi găsit doar în armonia dintre Subiect şi Obiect atinsă prin medierea Terţului);
(4) transdisciplinaritatea ca mediator între ştiinţă şi religie pentru resemnificarea religioasă a activităţilor obişnuite ale vieţii de zi cu zi;
(5) transdisciplinaritatea ca mediator între ştiinţă, Tradiţie şi artă ca forme de cunoaştere pentru construirea unui model coerent al Realităţii;
(6) transdisciplinaritatea ca mediator între *homo economicus* şi *homo religiosus*;

(7) metafora şi simbolul – căi de acces la sacru prin metamorfozarea transparenței în rezistență sub „privirea poetică”[509] a Subiectului

(8) recuperarea misterului şi a posibilității miracolului prin postularea zonelor de transparență şi a naturii göedeliene a cunoaşterii.

Ținând cont de acestea, un prim impact pe care complementaritatea metodologiei disciplinare din psihologia religiei şi cea transdisciplinară îl poate avea asupra studiilor privind fenomenul religios, este reintroducerea Subiectului şi Terțului în ecuație. Asemeni majorității cercetărilor moderne şi cele din psihologia religiei se centrează mai degrabă pe distanța „obiectivă” dintre omul ca obiect al cercetării şi omul ca subiect al cunoaşterii. Cercetările cantitative care urmăresc acest tip de relaționare aparțin curentului principal din psihologie şi pierd din vedere particularitățile fenomenului, interogațiile şi raportarea Subiectului. O tendință mult mai adecvată în psihologia religiei ar fi, într-o primă etapă, complementaritatea studiilor cantitative şi a celor calitative, astfel încât un tablou cât mai complet şi unitar să se construiască în timp.

Propunerea lui Robert Emmons şi a lui Ray Paloutzian de a folosi o paradigmă interdisciplinară multinivelară (*multilevel interdisciplinary paradigm*), vag formulată de cei doi[510], îşi poate găsi forma în modelul transdisciplinar al Realității. În cazul acestui model, avem atât o abordare multinivelară a Obiectului, cât şi a Subiectului şi, în plus, postularea zonelor de transparență justifică şi susțin ideea incompletitudinii cunoaşterii. Modelul transdisciplinar al Realității şi abordarea transdisciplinară pot să ofere cercetătorilor din domeniul psihologiei religiei mijloacele de a depăşi constrângerile pe care le-au resimțit de multă vreme, şi care sunt, de fapt, constrângerile impuse de perspectiva disciplinară, abordată la un singur nivel de realitate, a ştiinței moderne.

Adoptarea unei atitudini transdisciplinare, caracterizată de rigurozitate, toleranță, transculturalitate şi transreligiozitate este necesară pentru deschiderea psihologiei religiei spre dialogul cu arta şi Tradiția. Aceeaşi atitudine şi deschidere spre dialog este utilă şi în relaționarea psihologiei religiei cu alte discipline.

[509] Basarab Nicolescu şi Michel Camus, 2004, p. 35.
[510] Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, 2003, pp. 377-402.

# Capitolul 8. Rezultate empirice în sprijinul unei abordări transdisciplinare a nevoii de sacru

Două studii calitative au fost realizate pentru a evidenția necesitatea depășirii limitelor disciplinare şi adecvarea unei abordări transdisciplinare în cazul temei acestei teze. În primul studiu se urmăreşte identificarea modului în care un grup de tineri îşi reprezintă spiritualitatea şi diferența dintre spiritualitate şi religiozitate. Tematica se sprijină pe modul în care cele două aspecte sunt conceptualizate în psihologia religiei, pentru a investiga, pe de o parte cum sunt văzute spiritualitatea şi religiozitatea de către participanții la studiu şi, pe de altă parte pentru a identifica aspecte pe care abordarea disciplinară le trece cu vederea datorită limitelor sale inerente, care îşi au rădăcinile în principiile ştiinței moderne.

În cel de-al doilea studiu s-a urmărit modul în care participații au abordat o serie de teme care legate de aspecte relevante pentru a încerca să răspundem la întrebarea: „Are omul modern nevoie de sacru?". Printre aceste teme se numără: „lucrurile care dau sens vieții omului", „dimensiunea spirituală/ religioasă a omului" şi „sensul omului – între ştiință şi religie".

Am ales o abordare calitativă pentru a fi în acord cu modelul transdisciplinar al Realității şi cu metodologia transdisciplinară, singura care permite surprinderea relației dintre Subiectul şi Obiectul cunoaşterii. Atât în cazul primului studiu, unde s-a cerut participanților să definească din punct de vedere personal spiritualitatea şi religiozitate, cât şi în cadrul celui de-al doilea studiu în care participanții au fost rugați să redacteze un eseu despre una din teme, accentul s-a pus pe caracterul personal, iar lipsa unui timp limitat considerăm că este, de asemenea importantă. Raportarea cercetătorului la datele adunate a implicat o adevărată dialectică între cercetător şi textul analizat. Aspectele surprinse în analiză şi prezentate în continuare sunt rezultatul căutării cercetătorului, de care suntem conştienți. Colaborarea cu un al doilea cercetător în analiza datelor a ridicat şi mai mult provocarea hermeneutică şi dialectică – inerogarea a fost triplă: față de textul răspunsurilor, față de cercetătorul colaborator şi față de propria înțelegere.

Pentru a analiza răspunsurile participanților, în cazul fiecărui studiu s-a folosit ca metodă analiza tematică. Înainte de a trece la prezentarea rezultatelor vom menționa

câteva aspecte legate de această metodă de analiză. Aceasta este o procedură calitativă de analiză a datelor, care apelează la o strategie în care datele calitative sunt segmentate, categorizate, sintetizate, pentru ca în final să fie reconstruite astfel încât să surprindă cele mai importante concepte din setul respectiv de date[511]. Acest tip de analiză se foloseşte în numeroase domenii de cercetare, de la matematică şi chimie până la antropologie culturală şi psihologie, fiind considerată de multe ori un mijloc de comunicare între cercetătorii dintre diferitele domenii ştiinţifice[512].

În realizarea anlizei tematice am urmat etapele descrise de Braun şi Clarke[513]. Procesul realizării unei analize tematice presupune parcurgerea următoarelor etape:

(a) familiarizarea cu datele brute prin transcrierea definițiilor personale ale spiritualității şi religiozității, respectiv a eseurilor, este urmată de citirea şi recitirea textului şi extragerea ideilor inițiale;

(b) generarea codurilor inițiale de către doi cercetători în mod independent, ataşând datele care au fost reprezentative pentru fiecare cod;

(c) organizarea codurilor în teme preliminare;

(d) revizuirea temelor din perspectiva relațiilor cu codurile generate (Nivelul 1) şi din perspectiva analizei întregului set de date, prin realizarea unei hărți tematice (Nivelul 2);

(e) definirea şi numirea temelor prin rafinarea permanentă a fiecărei teme;

(f) redactarea rezultatelor cercetării privind temele identificate prin stabilirea de relații între temele respective, întrebările cercetării şi literatura de specialitate privind definirea spiritualității şi a religiozității[514].

Datele adunate de la participanți au fost analizate de către doi cercetători (autoarea tezei şi o mai veche colaboratoare), în mod independent, rezultând un prim set de teme. Ulterior, cercetătorii respectivi au lucrat împreună pentru a discuta temele, a le rafina şi a stabili harta tematică.

[511] L. Ayress, 2008.
[512] Benjamin F. Crabtree & William L. Miller, 1999.
[513] Virginia Braun şi Victoria Clarke, 2006.
[514] *Idem.*

## 8.1 Definirea spiritualității în cazul unui grup de tineri[515]

### 8.1.1 Obiectivele cercetării

În acest studiu exploratoriu ne-a interesat să le cerem participanților să definească în mod personal spiritualitatea, pentru a evidenția modul în care un grup de tineri români percep şi interpretează acest concept. Am optat pentru o abordare calitativă care permite poziționarea cercetătorului față de obiectul studiat şi ne permite, de asemenea, accesul la structurile personale de semnificație ale participanților şi importanța asociată de aceştia conceptului de spiritualitate. O abordare inductivă considerăm că permite o mai bună înțelege a complexității fenomenului.

### 8.1.2 Participanții

La studiu au participat un număr de 25 de persoane. Participanții au fost studenți la facultatea de psihologie a unei univeristății din vestul României. În accea ce priveşte afilierea religioasă, majoritatea participanților ($n$ = 23) s-au declarat a fi creştini ortodocşi, în timp ce doi participanți au menționat că sunt agnostici. Toți participanții au luat parte la studiu pe bază de voluntariat.

### 8.1.3 Procedura

Participanții au luat parte la studiu în grup. La sfârşitul unei ore de curs li s-au prezentat la început condițiile de confidențialitate şi anonimat, precizându-se că răspunsurile pe care le vor nota sunt confidențiale şi anonime şi că nu există o limită de timp pentru notarea acestora. Apoi li s-a cerut participanților să noteze cum definesc ei spiritualitatea, din punctul lor personal de vedere, iar apoi să prezinte care cred ei că sunt diferențele dintre spiritualitate şi religiozitate după părerea lor.

[515] Studiul a fost publicat în revista cotată ISI „European Journal of Science and Theology", cf. Negru şi Mustea, 2009.

### 8.1.4 Rezultatele studiului

În urma realizării analizei tematice au fost identificate cinci teme majore, care reflectă modul în care participanţii definesc spiritualitatea: spiritualitatea ca dezvoltare personală, spiritualitatea ca lume personală internă, spiritualitatea ca relaţie între individ şi divinitate, spiritualitatea ca lume nevăzută dincolo de lumea noastră, respectiv interdependenţa intrinsecă dintre spiritualitate şi religiozitate. În continuare sunt prezentate aceste teme alături de citate din definiţiile date de participanţi (care pot fi consultate în Anexa 1). Pentru a asigura anonimitatea răspunsurilor participanţilor am codat fiecare răspuns cu un indicativ de la p1 (participantul 1) la p25 (participantul 25), fiecare citat fiind urmat de codul corespunzător participantului care a dat definiţia respectivă.

*Spiritualitatea ca dezvoltare personală*

În cadrul acestei teme participanţii au văzut spiritualitatea ca mijloc de dezvoltare individuală din perspectivă socială, morală, culturală şi emoţională. Aceasta include străduinţele participanţilor pe parcursul întregii vieţi de a deveni o persoană mai bună: "Cred că de spiritualitatea ţine şi de modul cum evoluăm noi ca fiinţă şi cum ne dezvoltăm în societate […], spiritualitatea se raportează la credinţa noastră în mai multe lucruri, cum ar fi în oameni, societate" (p8). Căutarea autoconştientizării şi autoîmplinirii reprezintă principalele roluri ale spiritualităţii în această abordare, de exemplu: " Cred că a fi spiritual înseamnă a fi împăcat cu tine însuşi şi a fi deschis la a te cunoaşte mai bine, din interior." (p7) şi "Spiritualitatea […] constă în dorinţa de implicare, de înţelegere şi de unificare cu divinitatea" (p21). Se consideră că există o dimensiune înnăscută a dezvoltării spirituale, care "implică o afinitate pentru lucrurile de natură spirituală, o înţelegere înnăscută, perfecţionată prin educaţie" (p21). Deoarece în această abordare spiritualitatea implică dimensiunile socială şi morală, există cu siguranţă un nivel de autodeterminare în ceea ce priveşte dezvoltarea spirituală, caracterizat de verbe de acţiune cum ar fi a dori, a risca, a evolua, a fi deschis spre noi experienţe. Prin urmare, spiritualitatea are rădăcini care preced individul, dar evoluţia sa este în controlul acestuia, prin decizii şi acţiuni intenţionate.

*Spiritualitatea ca lume personală interioară*

Unii participanți conceptualizează spiritualitatea ca fiind „înăuntrul" omului; „sufletul" (p5), " ceva din interiorul omului, […] E ceva mai mult legat de suflet" (p11), care se bazează pe "Credința interioară a omului, […] concepții, idei, sentimente, autorecunoscute de om, neimpuse de nimeni" (p19). Această lume interioară este strâns legată de suflet, care "reprezintă esența noastră ca ființe umane" (p7), care durează "peste ani şi ani, chiar şi atunci când trupul în care se află nu va mai fii" (p7) şi "va merge în Rai sau în iad" (p6) când persoana moare. Distincția dintre Suflet/ spirit şi corp este foarte pregnantă, sufletul fiind legat de divinitate, direct sau indirect. Există un puternic accent asupra naturii personale a acestei lumi interioare, care poate fi saturată/ impregnată de divin, dar care este organizată în jurul totalității "sentimentelor şi gândurilor care reflectă din sufletul unui om" (p23) şi prin urmare devine "[…] un întreg sau aproape un întreg, aici incluzând şi religia" (p11). Integralitatea lumii interioare şi a sinelui trupesc, într-o căutare a autocompletării apare ca idee recurentă în cadrul acestei teme; sufletul sau spiritul este o dimensiune esențială, cu o puternică relevanță personală, necesară individului pentru a se defini pe sine ca ființă umană.

*Spiritualitatea ca relație dintre individ şi divinitate*

Relația dintre individ şi divinitate reprezintă o relație în permanentă evoluție, care presupune "[…] RELAȚIONARE, TRĂIRE, COMUNICARE între OM şi DIVINITATE […] manifestată pe toate planurile (social, familial, personal)" (p1). Această relație se poate referi la o căutare a divinității – " Omul spiritual este cel care caută divinitatea, care are o relație cu aceasta" (p2), cât şi la o apropiere de divinitate: "cât de apropiată mă simt de Dumnezeu şi cât de mult respect ceea ce ne spune prin cuvântul Lui" (p9). Calitatea intrinsecă a acestei relații rezidă în natura sa autentică şi personală, însemnând "să ai o relație cu Dumnezeu, o trăire autentică" (p22), " relație strânsă cu Dumnezeu" (p23), respectiv "spiritualitatea ține mai mult de legătura personală cu Dumnezeu" (p25). Divinitatea este percepută ca ceva ce persoana spirituală caută şi de care are nevoie, fiind abordată cu smerenie, respect şi trăiri emoționale pozitive. Este o divinitate pe care cei mai mulți participanți o văd ca fiind pozitivă, înțelegătoare şi necesară pentru dezvoltarea personală.

*Spiritualitatea ca lume nevăzută dincolo de lumea noastră*

Spiritualitatea se referă la o lume nevăzută, care nu poate fi atinsă, dar în a cărei realitate credem. Structura acestei dimensiuni reiese din afirmații precum: „Spiritualul reprezintă, pentru mine, o lume aparte, nevăzută" (p2) sau „Spiritualitatea pentru mine înseamnă spirit – este un lucru care nu se vede, nu se poate atinge şi totuşi există." (p4). De asemenea, spiritualitatea descrie o „entitate intangibilă", definită ca ceva nevăzut, deoarece oamenii acceptă "un «ajutor extern» de la ceva pe care nu îl putem vedea dar care există" (p10). Această lume nevăzută devine reală prin credință deoarece spiritualitatea se referă atât la "Dincolo de ceea ce vedem", cât şi la "Ceea ce doar putem crede" (p18). De cele mai multe ori această lume nevăzută, dincolo de lumea noastră, este una superioară, deasupra lumii în care trăim şi la care ne referim ca fiind sfântă, cum reiese din afirmația: "Pentru mine când mă gândesc la cuvântul spiritual mă gândesc la ceva sfânt şi mă gândesc la o altă lume, o lume deasupra acestei lumi în care trăim." (p22).

*Interdependența intrinsecă dintre spiritualitate şi religiozitate*

Relația dintre spiritualitate şi religiozitate este văzută din două puncte de vedere diferite de către participanții la studiu. Unii participanți văd aceste două concepte ca fiind intrinsec legate: una nu poate să existe fără cealaltă. Alți participanți le văd ca fiind opuse, cu un accent pozitiv pe spiritualitate şi o perspectivă negativă asupra religiozității.

Conform primei perspective, "există o strânsă relație" (p11) între religiozitate şi spiritualitate. Pentru anumiți participanți nu există diferențe între cele două concepte: "Nu cred că există diferență între cele două, cred că sunt legate între ele." (p11) sau una nu poate fi conceptualizată fără cealaltă – "Sincer mă întreb dacă se poate ca o persoană religioasă se poate întâmpla să nu fie spirituală." (p10). În unele cazuri religiozitatea este văzută ca o formă pe care spiritualitatea o ia: "Religiozitatea este interpretarea dată de diverse grupuri de oameni, noțiunii de spiritualitate." (p17). Doar o persoană cu adevărat religioasă poate fi considerată spirituală din perspectiva unuia dintre

participanți: "Diferența după părerea mea nu există pentru că spiritual poate fi doar cine este şi religios în adevăratul sens al cuvântului." (p16).

În a doua abordare, participanții se concentrează asupra diferențelor dintre spiritualitate şi religiozitate, deoarece, din această perspectivă, „Religiozitatea nu poate fi confundată cu spiritualitatea" (p24). În acest context accentul se pune pe valența negativă a religiozității, comparată cu perspectiva pozitivă asupra spiritualității. Participanții subliniază caracterul individual şi personal al spiritualității, prezentat anterior, în opoziție cu aspectul colectiv şi tradițional al religiozității: „Pentru mine diferența dintre religiozitate şi spiritualitate se caracterizează prin felul în care percep religia, religia pentru mine este ca un fel de lege moştenită din părinți, bunici etc., iar spiritualitatea este ceea ce simt doar eu..." (p12). Religiozitatea, văzută ca o lege şi o tradiție (mai degrabă în sensul de obicei), este descrisă de unii participanți ca fiind ceva negativ datorită caracterului său dogmatic: „Religia presupune anumite dogme şi idei preconcepute care nu trebuie contestate ci luate ca atare." (p19) sau „Religiozitatea implică o îndoctrinare religioasă, credință oarbă să zicem. Are o viziune limitată […]. Spiritualitatea, spre deosebire de religiozitate, constă în dorința de implicare, de înțelegere şi de unificare cu divinitatea." (p21). Religiozitatea este considerată ca fiind ceva ce ține de „reguli", în timp ce spiritualitatea este concepută ca ceva ce se concentrează pe „legătura personală cu Dumnezeu" (p25).

### 8.2 Sensul omului şi regăsirea dimensiunii spirituale

#### 8.2.1 Obiectivele cercetării

Ideea care stă la baza acestui studiu este că „omul este un căutător de sens", adică un căutător al coerenței lumii şi a sa în lumea din care face parte. În mod natural omul, pe care l-am putea numi şi omul total, are o dublă natură: materială şi spirituală. Subiectul este într-o permanentă oscilație între Obiect şi Terțul Ascuns, sau ar trebui să fie. Ceea ce am urmărit în cadrul acestui studiu a fost să investigăm:

(1) dacă printre lucrurile care dau sens omului se găseşte şi aspectul spiritual de care *homo economicus* are nevoie pentru a-şi regăsi integralitatea şi sensul,

(2) cum se raportează omul la dimensiunea sa spirituală şi

(3) în căutarea coerenței, cum se raportează omul la cele două surse care îi oferă explicații legate de sensul universului, al lumii, al vieții şi al omului: ştiința şi religia.

### 8.2.2 Participanții

La studiu au participat 23 de persoane cu vârsta cuprinsă între 19 şi 46 de ani. Contactarea participanților s-a făcut direct sau prin email. Aceştia au participat pe bază de voluntariat (un număr mai mare de participanți a fost contactat – nu am putut lua în considerare, însă, decât numărul celor care au răspuns solicitărilor). Deoarece participanții au avut posibilitatea să aleagă ce temă vor aborda, avem un număr diferit de răspunsuri pentru fiecare situație, astfel:

- 13 participanți au realizat un eseu cu tema „lucrurile care dau sens vieții omului"
- 8 participanți au realizat un eseu cu tema „sensul omului – între ştiință şi religie"
- şi 2 participanți au realizat un eseu cu tema „dimensiunea spirituală/ religioasă a omului".

Dintre aceşti participanți, unul singur a ales să redacteze câte un eseu pentru fiecare temă, restul au redactat un singur eseu.

### 8.2.3 Procedura

Participanților la studiu li s-a cerut direct sau prin email să redacteze un eseu despre una sau mai multe dintre temele menționate: „lucrurile care dau sens vieții omului", „dimensiunea spirituală/ religioasă a omului" şi „sensul omului – între ştiință şi religie". Am ales să dăm participanților posibilitatea să aleagă tema pe care o vor trata din mai multe teme pentru ca implicarea personală şi angajamentul în cele scrise să fie cât mai profund. Nu a existat o limită de timp în care participanții să redacteze eseul, fiecare fiind lăsat liber să îşi aleagă momentul şi timpul de care au avut nevoie.

Considerăm că acesta este un aspect deosebit de important, care vine în contradicție cu procedurile care se folosesc în alte studii, de identificare a scopurilor personale, de exemplu, şi în care li se cer participanților să noteze în 5-10 minute scopurile cele mai importante sau lucrurile care dau sens vieții lor. Considerăm că aceste lucruri necesită o implicare ridicată din partea participanților şi chiar o reflectare, uneori mai îndelungată, motiv pentru care am ales procedura descrisă mai sus.

După redactarea eseului, participanții au înmânat cercetătorului sau au trimis pe email eseul realizat. Eseurile au fost apoi analizate printr-o analiză tematică a căror rezultate le vom prezenta în continuare. Eseurile pot fi consultate pe larg în anexele 2-4 ale lucrării.

### 8.2.4 Rezultatele studiului

*Lucrurile care dau sens vieții*

În urma analizei eseurilor despre lucrurile care dau sens vieții omului, am identificat o serie de teme care vor fi prezentate şi discutate în continuare. O primă temă se referă la faptul că *sensul trebuie găsit*, trebuie să căutăm şi să găsim un sens în fiecare situație de viață: „Omul poate găsi sau descoperi un sens în fiecare situație de viață, chiar şi în situațiile cele mai dificile şi lipsite de speranță" (p1). Dar pentru a afla care este sensul vieții sau al unei situații trebuie „să meditățm puțin asupra" (p1) acestei întrebări petru că „Fiecare din noi avem un scop în această viață, nouă ne rămâne doar să-l recunoaştem" (p1).

Pentru unii căutarea sensului poate fi un proces de durată, alții pot ajunge mai repede să descopere acest sens, după cum menționează un participant: „Unii poate ştiu care e adevăratul lor sens al vieții, însă alții au nevoie poate, de zeci de vieți pentru a afla care e sensul ei." (p5). Ceea ce apare pregnant în cadrul acestei teme, la mai mulți participanți, este faptul că sensul vieții trebuie căutat activ, noi suntem cei care dăm sens vieții – „Nu viața are sens, ci noi dăm sens vieții." (p13) – şi în final, „alegerea ne aparține" (p12).

O a doua temă care se evidențiază în cadrul eseurilor analizate este aceea că *sensul diferă de la o persoană la alta şi de la un moment la altul*. În funcție de valorile pe care le au, oamenii găsesc lucruri diferite care să le dea sens vieții: „Sunt o mare varietate de lucruri care dau sens unei vieți." (p5). Putem să apreciem ceea ce consideră alții important, pentru că se potrivesc valorilor noastre, sau dimpotrivă, putem să constatăm, cum spune unul dintre participanți, că „există multe lucruri care dau sens vieții lor [altor oameni], unele situate sus pe scara mea de valori, altele jos, foarte jos." (p3).

Sensul vieții diferă şi de la un moment al vieții la altul pentru că: „Omul este înconjurat de multe lucruri şi trăieşte multe trăiri şi situații pe parcursul vieții." (p4). „Sensul vieții diferă de la o vârstă la alta." (p6). „Fiecare om se bucură de viață în felul său.", însă, „Pe măsură ce înaintăm în vârstă lucrurile care dau sens vieții noastre se schimbă." (p7)

Unii participanți consideră că sensul poate să fie dat de două aspecte – de materialism şi spiritualism: „Totuşi ideile care stau la baza sensului vieții omului nu pot fi decât două, materialism versus spiritualism, orice altă abordare ar fi subordonată acestor două aspecte." (p10). Să fie oare un exemplu de înflorire a gândirii binare?

Reținem, în legătură cu această temă, faptul că omul se află într-o permanentă căutare a sensului vieții şi a sensului situațiilor pe care le trăieşte. Putem găsi o multitudine de lucruri care ne sau sens dacă suntem dispuşi să ne punem întrebarea. „Unii spun că sensul vieții este acela de a iubi şi de a fi iubit, alții spun că sensul vieții este acela de a strânge cât mai multe cunoştințe şi de a evolua cât mai mult. Însă eu cred că fiecare îşi poate creea câte un sens al vieții mai devreme sau mai târziu, îl vom afla cu cu adevărat care este el. Şi atunci ne vom ghida mereu după el." (p5)

*Iubirea, dimensiunea afectivă* a ființei umane, prin importanța care li se acordă, par să fie o reacție la „impersonalismul" lumii în care ne regăsim uneori. Iubirea este importantă în toate formele în care o regăsim: „*Dragostea* este un lucru important pentru mine. Ştiu că ea există în mai multe forme, nu le am pe toate, dar am o bună parte din ele" (p3). Importanța iubirii în cazul uneia dintre participante reiese din faptul că primul lucru care îl consideră important pentru fetițele sale este afectivitatea: „Şi din tot ceea ce încerc să fac pentru ele, pe primul loc se află afectivitatea. Cred că asta le include pe toate: dacă ne iubim ce contează că am uitat să ne pieptănăm sau am mâncat doar pâine şi margarină toată ziua?" (p3). Prezența afectivității pare să treacă peste orice dificultate.

Trăirea este importantă, nu doar ca sentiment de afectvitate, ci şi ca experiență interioară: „Pentru mine sensul vieții e iubirea, credința, cunoaşterea, arta. Ca să le simt, trebuie să le experimentez, să le trăiesc, să las să vibreze în mine cu intensitate fiecare emoție şi trăire." (p.13)

*Sensul este un fel de motor al vieții.* Dacă îl găseşti te ajută să mergi mai departe, să faci față dificultăților, să te trezeşti în fiecare dimineață: „Pentru fiul meu mă trezesc în fiecare dimineață şi iau viața în piept ca să-i netezesc lui drumul. Tot ce fac sau ce

voi face este legat de el. El este cel mai important, este raţiunea mea de a trăi. Pentru că fiul meu este cel care a dat cu adevărat sens vieţii mele" (p11). Din perspectiva unei participante, a afla care este sensul vieţii echivalează cu răspunsul la întrebarea: „De ce vă sculaţi dimineaţa?" (p 1).

*Uneori sensul înseamnă să apreciezi „micile bucurii cotidiene"*. Pentru omul care „pare să fie încolţit de societatea de azi." (p2), sensul vine din „chiar micile bucurii cotidiene: raza soarelui, surâsul copiilor, o mâncare gustoasă, o petrecere bună, umorul – ne fac să ne simţim fericiţi." (p6) sau „Aş putea începe de la acele lucruri mărunte care ne umplu de fericire şi ne înveselesc viaţa." (p9). În condiţiile unei vieţii agitate, răspunsul căutării sensului pare să fie „Simplitatea – reducerea nevoilor, focalizarea întregii fiinţe asupra priorităţilor." (p2), indiferent cât de mărunte ne-ar părea acestea.

Sensul vieţii este regăsit de unii participanţi în *familie*, *credinţă* şi uneori *prieteni*: „Lucrurile care dau sens vieţii mele sunt familia şi Dumnezeu." (p8). Credinţa se poate referi la Dumnezeu – „Credinţa îmi dă putere şi sens în tot ceea ce fac, în toată viaţa mea." (p1) –, la sine: „credinţa pe care o am atât, în mine cât şi pentru Divinitate" (p1), sau la ceva pe care îl numim transcendent: „să găsim legătura cu transcendentul, dând astfel sens vieţii şi morţii" (p6).

*Cunoaşterea* este un alt lucru care conferă pentru anumiţi oameni sens vieţii: „Ştiinţa este unul din lucrurile care dau sens vieţii mele deoarece mă fascinează să descopăr lucruri noi şi să citesc informaţii interesante despre acţiunile, descoperirile şi progresul uman." (p 7).

*Sensul omului – între ştiinţă şi religie*

În ceea ce priveşte raportarea sensului vieţii omului la ştiinţă şi la religie, recunoaştem relaţiile dintre acestea două prezentate de Ian Barbour[516] în cartea sa *Când ştiinţa întâlneşte religia. Adversare, străine sau partenere?*. Astfel, ştiinţa şi religia sunt văzute ca fiind opuse, independente, relaţionate sau în strânsă colaborare. În funcţie de perspectiva pe care persoana o adoptă, îşi caută resursele şi sensul în ştiinţă, în religie sau în amândouă.

Pentru o parte dintre participanţi poziţionarea este atât de radicală, încât ştiinţa şi religia devin ireconciliabile. De exemplu, anumite întrebări sunt văzute ca ţinând

[516] Ian Barbour, 2006.

exclusiv de domeniul religiei: „Sensul omului, al vieții lui pe pământ nu poate fi explicat de nici o știință." (p2). De asemenea, unii constată incompatibilitatea științei cu anumite întrebări: „Părerea mea este că omul a fost creat de Dumnezeu cu scopul de a se bucura de tot ce-i oferă viața. Știința nu găsește suficiente răspunsuri la multe dintre întrebările noastre care își găsesc răspuns în religie. Cu toate că apreciez și admir știința, religia îmi conferă mai multă încredere în ceea ce privește întrebările legate de existența umană și de existența universului și a tuturor corpurilor cerești." (p. 5).

Astfel, știința devine incompatibilă cu căutarea răspunsurilor la unele întrebări ale vieții, sau este tolerată în măsura în care nu contravine învățăturilor religioase: „Nu sunt împotriva științei, atâta timp cât ea nu contrazice cuvântul lui Dumnezeu, dar a te bizui pe înțelepciunea ta este o greșeală pe care oamenii o fac adeseori și apoi suferă consecințele." (p3)

Sunt, de asemenea, și participanți care surprind o strânsă relaționare între știință și religie. Știința, prin descoperirile sale, ne readuce în pragul credinței: „În acest mileniu, ne aflăm la o întrepătrundere a științei cu religia, tot ce s-a descoperit în domeniul științei până în prezent, ne invită la o cunoaștere a unei dimensiuni religioase a omului." (p1). Este ceea ce am încercat să evidențiem discutând despre apofatismul științific și cel religios.

Uneori, în relația dintre știință și religie, deși văzute în strânsă legătură: „În încercarea de a alege între cele două posibilități am găsit și optat pentru a treia alternativă care se bazează pe faptul că religia și știința nu sunt exclusive." (p8), apare ideea independenței acestora. Este un fel de camuflare a independeței într-o bună relaționare. Suntem de acord cu amândouă, dar de fapt, fiecare ne oferă răspunsuri la alt fel de întrebri sau situații. De exemplu, „putem fi sceptici până la momentul în care apare o situație pe care știința nu o poate explica, în acest caz intervine acceptarea explicației care ne-o oferă religia" (p1). Sau credința și raționalizarea (problematizarea) sunt două domenii diferite: „Am învățat *să cred* în calitate de persoană religioasă, am învățat *să problematizez*, să caut răspunsuri cât mai adevărate în calitate de persoană curioasă și științifică. Iar existența mea este ghidată atât de credință cât și de cunoaștere." (p8).

Ajungem la o a treia relație între știință și religie, pe care am putut să o identificăm în eseurile participanților: independența. Astfel, „Știința și religia pot fi două modalități de explicare a existenței omului. Religia explică proveniența omului,

dumnezeirea nemurirea sufletului din el; ştiinţa explică modalitatea în care omul îndeplineşte funcţiile de fiinţă bio-fizio-psiho-socială, comportamentul, modalitatea de relaţionare, funcţionare din punct de biologic, chimic, astfel că ştiinţe ca medicina, antropologia, psihologia studiază şi descoperă providenţa divină în ceea ce a fost creat – omul" (p7). Pentru unii „religia este ceea ce am moştenit cu toţii iar ştiinţa este ceea ce descoperim." (p4). Din perspectiva unor participanţi, posibilitatea de a alege ne este uneori limitată: „Ideea este că ştiinţa face parte din viaţa noastră *volens nolens*, pe când religia ne-o alegem, dacă o vrem." (p. 6)

### 8.3 Concluzii

În urma analizei tematice a datelor primului studiu am identificat cinci teme majore care se conturează în reprezentarea grupului de tineri asupra spiritualităţii. Trei dintre aceste teme subliniază caracterul individual al spiritualităţii care este văzută (1) ca dezvoltare personală, (2) drept o lume personală interioară şi (3) ca o relaţie personală între individ şi divinitate. Caracterul personal şi individual al personalităţii este frecvent menţionat în literatura de specialitate din psihologia religiei[517].

O altă caracteristică a spiritualităţii este faptul că aceasta este percepută de psihologia simţului comun a participanţilor noştri ca o lume nevăzută, dincolo de lumea noastră, intangibilă şi care devine reală prin credinţele noastre. Cu siguranţă această temă nu este întâlnită prea des în cărţile şi articolele care ţin de domeniul cercetării în psihologie – aspect ce este strâns legat de una din limitele cercetării ştiinţifice. Cercetarea ştiinţifică se bazează în cea mai mare parte pe date empirice, caracterul său empiric fiind trăsătura sa definitorie[518]. Din moment ce spiritualitatea este ceva legat de o lume nevăzută, este ceva greu de atins şi de demonstrat.

Relaţia dintre spiritualitate şi religiozitate reflectată în definiţiile participanţilor este similară modului în care relaţia dintre cele două concepte este reflectată în literatura psihologică. Găsim, pe de o parte, o accentuare a aspectului pozitiv al spiritualităţii şi, pe de altă parte, sublinierea caracterului negativ al religiozităţii[519]. Acest lucru se poate datora utilizării alternative a noţiunilor de „*religie*" şi „*religiozitate*", confuzie întâlnită,

[517] Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[518] A.F. Chalmers, 1999.
[519] Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.

de asemenea, în psihologia religiei[520]. Perspectiva negativă pe care participanţii o au asupra religiozităţii este legată de caracterul dogmatic al religiei, aspect puternic criticat de unii participanţi. Această respingere poate fi consecinţa faptului că unii participanţi văd dogmele ca nişte constrângeri impuse de tradiţie, nefiind în total acord cu experienţele şi nevoile personale. După cum am subliniat anterior, lecturarea scrierilor şi a tradiţiilor religioase în registru binar le conferă acestora un caracter constrângător şi contradictoriu uneori cu trăirile religioase ale persoanelor. Pentru a putea înţelege aceste tradiţii trecerea dincolo de dialectica binară la una ternară este necesară. Altfel, după cum reiese din studiul de faţă, aspectul personal fiind extrem de important pentru participanţi, spiritualitatea este conceptualizată ca fiind ceva personal şi mult mai pozitiv decât religiozitatea, care este instituţionalizată şi are un caracter colectiv.

Pentru a aprofunda înţelegerea şi reprezentarea spiritualităţii propunem două perspective metodologice, care pot da o cu totul altă deschiere asupra subiectului. Aceste direcţii sunt cu atât mai adecvate cu cât, atât participanţii la studiu, cât literatura de specialitate din psihologia religiei, subliniază caracterul personal al spiritualităţii. Prin urmare propunem:

(1) pe de o parte, o abordare centrată pe evaluarea scopurilor personale, care să urmărească atât caracterul cantitativ, cât mai ales aspectul calitativ – relevanţa combinării cercetării cantitative şi calitative în psihologia religiei fiind prezentată în capitolul anterior drept o consecinţă a aplicării unei grile transdisciplinare studierii nevoi de sacru;

(2) abordarea transdisciplinară, a nevoii de sacru – motivaţie pe larg argumentată în capitolul anterior din punct de vedere teoretic. Importanţa folosirii unei abordări transdisciplinare este cu atât mai ridicată cu cât aceasta poate facilita dialogul dintre disciplinele ştiinţifice (printre care se numără şi psihologia religiei), artă şi Tradiţie. Pe de altă parte, modelul transdisciplinar al Realităţii, prin conceptualizarea zonei de non-rezistenţă şi a Terţului Ascuns[521], surprinde ceea ce disciplinei ştiinţifice îi scapă, şi anume, ceea ce este „o lume nevăzută, dincolo de lumea noastră”.

[520] *Idem*.
[521] Basarab Nicolescu, 1999, 2002, 2009a, 2009b.

Rezultatele celui de-al doilea studiu surprind complexitatea ce caracterizează căutarea sensului vieții, a coerenței. Pe de o parte avem o multitudine de lucruri care pot să dea sens vieții noastre şi care diferă în funcție de valorile pe care le avem. Astfel, în funcție de valorile diferite, oamenii îşi vor găsi sensul în aspecte şi lucruri diferite. În acest context, o atitudine transdisciplinară, de acceptare şi respect a celuilalt, care este diferit de noi (cu scopuri, valori şi lucruri care îi dau sens diferite), dar căutând ca şi noi acelaşi lucru: sensul, coerența, reîntregirea ființei.

Pe de altă parte, acest drum al căutării sesului pare să nu se termine niciodată. Lucrurile care dau sens vieții par să se schimbe pe parcursul întregii vieți. Căutarea, interogarea şi necesitatea de a fi veşnic „treziți", veşnic aici şi acum, este continuă. Şi este firesc acest lucru dacă îl interpretăm prin prisma modelului transdisciplinar al Realității. Subiectul se află în permanentă relație şi dialog cu Obiectul şi Terțul Ascuns. Sensul îi este dat de găsirea coerenței, care înseamnă starea de echilibru între acestea două. Dar starea T „nu este din lumea noastră", nu poate persista decât un moment infinit de scurt. Noi putem intui această stare pentru moment, apoi echilibrul se pierde şi reluăm căutarea. Întreaga viață presupune căutare.

O abordare transdisciplinară a spiritualității poate avea mai multe avantaje. Pe de o parte, o astfel de abordare, prin însăşi definiția sa, surprinde nu doar ceea ce este cuprins între granițele disciplinare (bazându-se pe cunoştințele adunate de abordările discipinare), ci şi ceea ce este desupra, între şi dincolo de granițele disciplinare, adică Subietul şi interacțiunea Subiect – Obiect, mediată de Terțul Ascuns. Acest aspect, dublat de atitudinea transdisciplinară, asigură dialogul necesar între ştiință, artă şi Tradiție, indispensabil pentru studiul a ceea ce este „lumea nevăzută dincolo de lumea noastră" la care se referă spiritualitatea.

Pe de altă parte, modelul transdisciplinar al Realității, prin conceptualizarea pe care o are asupra sacrului şi prin Terțul Ascuns, surprinde exact acea parte a lumii care nu poate fi surprinsă în conceptualizările corespunzătoare ştiinței clasice, bazate pe o gândire binară şi situate pe un singur nivel de Realitate.

Prin urmare, abordarea transdisciplinară a sacrului, a spiritualității şi a dimensiunii spirituale a omului, ne permite să depăşim limitele demersului ştiințific (datorate faptului că demersul ştiințific analizează doar acea parte a Realității care rezistă,

corespunzătoare nivelurilor de Realitate). Transdisciplinaritatea ne permite să ţinem seama şi de ceea ce este dincolo de privirea şi atingerea noastră.

### 8.4 Contribuţii personale

Am putea spune că întreg capitolul reprezintă contribuţiile personale pe care le aducem în sprijinul faptului că cea mai adecvată modalitate de a studia nevoia de sacru şi nevoia de sens a omului contemporan este o abordare transdisciplinară, care trebuie să fie folosită simultan cu abordarea disciplinară. În acest capitol am prezentat rezultatele a două studii care surprind, pe de o parte faptul că spiritualitatea ţine de o lume nevăzută, la care pentru a ajunge trebuie să mergem dincolo de ştiinţă (la Tradiţie, la artă), iar pe de altă parte am evidenţiat complexitatea căutării sensului de către om. Găsirea sensului echivalează cu reconsiderarea dimensiunii spirituale, cu regăsirea contactului cu sacrul. Pentru unii oameni aceasta se realizează direct, prin stabilirea unei relaţii cu Dumnezeu, pentru alţii se realizează indirect, prin găsirea unor lucruri care contează în viaţă.

Rezultatele studiilor şi exemplele oferite, subliniază nevoia unei abordări transdisciplinare a tematicii tratate în cadrul acestei teze. Complexitatea fenomenului însă, face dificilă surprinderea lui în câteva exemple de studii. La fel ca şi sensul omului, această căutare poate să fie una permanentă. Contează, însă, deschiderea cu care abordezi aceste lucruri – deschiderea spre dialog, dar şi spre necunoscut.

# Capitolul 9. Concluzii generale

## 9.1 Concluzii

În cadrul acestei teze, studiul sacrului şi nevoia de sacru a omului religios al societăţilor arhaice şi tradiţionale, precum şi a omului contemporan sunt analizate dintr-o perspectivă transdisciplinară, care vine să completeze perspectiva disciplinară, interdisciplinară şi pluridisciplinară, care au la bază principiile ştiinţei moderne. Ştiinţa modernă s-a îndepărtat de obiectivele sale iniţiale de a răspunde unor întrebări esenţiale pentru om: Cine este omul şi care este rolul/ sensul său în această lume? Care este sensul universului? etc. Cuceririle ştiinţei moderne sunt impresionante şi admirabile, însă, prin metodologia sa şi prin excesiva fragmentare ştiinţa şi-a pierdut scopul iniţial şi caracterul ontologic.

*Transdisciplinaritatea – o nouă viziune asupra lumii, a omului şi a cunoaşterii*. Transdisciplinaritatea vine să ofere o nouă perspectivă (integrativă) asupra lumii, cunoaşterii şi omului[522], prin aceasta conferind din nou un statut ontologic rezultatelor ştiinţei. Perspectiva transdisciplinară asupra lumii (universului) ne oferă o imagine complexă, multinivelară, având la bază o tructură ternară (Subiect – Obiect – Terţ Ascuns/ Sacru), a cărei autogenerare, autoconsistenţă, sens şi valoare sunt date de perpetua mişcare a informaţiei prin nivelurile de Realitate[523]. Pentru a tinde spre unitatea cunoaşterii, dinamica dintre Subiect, Obiect şi Terţul Ascuns, precum şi dinamica fluxului de informaţie prin nivelurile de Realitate ale Subiectului şi Obiectului sunt esenţiale, în raport cu viziunea disciplinară, care se situează la un singur nivel de Realitate.

Viziunea transdisciplinară despre cunoaştere ne arată că pentru a face faţă complexităţii, un nou tip de raţionalitate este necesar, o raţionalitate care are la bază logica terţului inclus. De asemenea, cunoaşterea transdisciplinară este în acelaşi timp exterioară (ştiinţifică) şi interioară (trăire) – cunoaşterea transdisciplinară se bazează pe disciplinaritate, pe cunoaşterea ştiinţifică, dar aceasta trebuie dublată, în acelaşi timp, de

[522] O prezentare extrem de închegată şi coerentă asupra viziunii transdisciplinare a lumii, cunoaşterii şi omului se găseşte în cartea coordonată de doamna Mirela Mureşan, 2010, pp. 13-40.
[523] Janina Flueraş, 2010.

o cunoaştere interioară, de explorarea ecourilor pe care cunoaşterea exterioară le are înlăuntrul fiinţei umane. Astfel, cunoaşterea transdisciplinară presupune unirea cunoaşterii ştiinţifice cu trăirea interioară pentru a ajunge la înţelegere, demers care necesită permanentul efort al interogaţiei personale.

De asemenea, cunoaşterea transdisciplinară presupune căutarea sensului, a coerenţei dată de izomorfismul şi sincronizarea mişcării fluxului de informaţie prin nivelurile de Realitate ale Subiectului şi Obiectului, posibile prin acţiunea Terţului Ascuns. Găsirea sensului prin integrarea nivelurilor de Realitate ale Subiectului şi Obiectului prin acţiunea Terţului-sacru se poate realiza pe mai multe planuri, după cum prezintă atât de frumos Janina Flueraş[524] – la nivelul existenţei înseamnă *a deveni o fiinţă*: „o entitate integrată, unificată cu sine, prin integrarea sacrului", la nivelul cunoaşterii înseamnă *a înţelege*: „a cunoaşte prin intermediul sacrului", iar la nivelul acţiunii înseamnă *a crea*: „a acţiona prin intermediul sacrului".

Viziunea transdisciplinară despre om presupune nu doar raportarea acestuia la nivel individual şi social, ci şi la nivel cosmic. Omul desprins de universul din care face parte nu are cum să-şi găsească sensul, la fel cum nu putem înţelege funcţionarea piesei unui mecanism fără să o raportăm la acesta şi la funcţionalitatea sa. Poate cel mai important aspect al viziunii transdisciplinare despre om se referă la reconstituirea verticalităţii omului – necesitatea integrării nivelurilor multiple de Realitate ale Subiectului fără a le reduce la unul singur. Evoluţia viitoare a omului va implica dezvoltarea capacităţii sale de integrare, de unire a centrelor personale şi, în acelaşi timp, de autotranscendenţă.

*Evoluţia studiului sacrului în treptele ternarului Obiectivitate – Subiectivitate – Complexitate*. Privit din această perspectivă, studiul sacrului ne dezvăluie o evoluţie în trepte de la obiectivitate, la subiectivitatea şi apoi la recunoaşterea complexităţii sale. Sacrul, după cum observă şi Wunenburger[525], este o noţiune privilegiată de oamenii de ştiinţă (în special în ştiinţele socio-umane) şi este de dată destul de recentă, dacă ne gândim că dezvoltarea acestora a luat amploare doar în ultimul secol. Cum este definit şi conceptualizat sacrul depinde de abordarea în care se situează cercetătorii, de conceptele cu care este relaţionat şi de metodele folosite[526]. Astfel, sacrul este studiat *în*

[524] *Idem*, p. 29.
[525] Jean-Jaques Wunenburger, 1990.
[526] *Idem*, p.69.

*mod obiectiv* prin prisma pozitivistă a sociologiei, etnografiei şi antropologiei. Accentul pe *subiectivitate* şi *reintroducerea a ceea ce este „cu totul altul"* (a Terţului Ascuns) sunt aduse de abordările fenomenologice. *Complexitatea* fenomenului este recunoscută de abordarea hermeneutică a lui Mircea Eliade.

*Studiul sacrului – studiul hierofaniei, terț între sacru şi profan*. Tot Mircea Eliade ne descoperă şi faptul că sacrul poate fi studiat doar prin ceea ce este în acelaşi timp sacru şi profan, prin *hierofanie*. El surprinde existența unui izomorfism între diferitele religii considerate primitive şi religiile „superioare", arătând că şi primele au un sistem de credințe religioase la fel de coerent şi răspunzând aceloraşi funcții ca şi în cazul celor din urmă.

*Omul religios – omul total care integrează atât dimensiunea materială, cât şi cea spirituală*. Portretul omului religios pe care l-am schițat pornind de la opera lui Mircea Eliade, ne arată că *homo religiosus* este cel care caută să se situeze mereu în contact cu sacrul în spațiu, timp şi prin activități. Omul religios descris de Eliade încearcă în permanență să invoce sau să provoace hierofania în spațiu şi timp pentru a recrea spațiul şi timpul sacre de la începutul timpurilor, când omul trăia în strânsă legătură cu divinitatea. Acest om religios, al societăților arhaice sau tradiționale, este un om total în măsura în care el este orientat atât spre latura sa materială prin viața profană de zi cu zi, cât şi spre latura sa spirituală prin încercarea sa permanentă de a se situa în sacru în spațiu şi timp.

*Omul modern, orientat predominant spre latura sa materială, îşi pierde centralitatea şi integralitatea tinzând spre scindarea personalității*. Omul modern religios sau areligios, este confruntat, pe de o parte, cu teroarea istoriei, a răului gratuit (fără explicații substanțiale) făcut de un om altui om, a suferinței fără sens. Pe de altă parte acesta se confruntă cu predominanța raționalității în detrimentul sentimentului şi a simbolului. Reprimarea conținuturilor inconştientului (cu rădăcini adânci în experiențele religioase ale strămoşului omului modern, *homo religiosus*) duce la scindarea personalității acestuia, dar şi a societății. Omul contemporan se mai confruntă, de asemenea, şi cu sentimentul de vid existențial, pe care oricât ar încerca, *homo economicus* nu-l poate umple cu bunuri materiale sau cu plăceri.

Spre deosebire de omul religios, care prin încercarea sa de a se situa permanent în contact cu sacrul era în legătură atât cu latura sa materială, cât şi cu cea spirituală, omul modern, orientat predominant spre material este în dezechilibru, în cădere liberă. Dacă omul religios al societăţilor arhaice şi tradiţionale era centrat pe sacru, pe latura spirituală, iar omul modern este centrat pe latura materială, un nou salt pare firesc în evoluţia omului: saltul spre acel om care oscilează într-un echilibru dinamic între latura sa materială şi cea spirituală. Acest om ar putea fi: *homo sui transcedentalis*[527].

*Desacralizare sau metamorfozarea nevoii de sacru?* Jean-Jacques Wunenburger[528] se întreabă dacă putem să vorbim de o secularizare sau este vorba de o metamorfozare a sacrului în societatea occidentală. Teoriile sociologice susţin două poziţii contradictorii: teoriile clasice ale secularizării consideră că o secularizare a societăţilor occidentale a avut loc ca urmare a modernizării, pe când „modelul economiilor religioase" afirmă că variaţiile transistorice (*transhistorical*) şi cele dintre diferite naţionalităţi (*cross-national*) se datorează diferenţelor dintre „pieţele religioase" – cu cât sunt mai libere pieţele religioase, cu atât mai vitală va fi religia[529].

Psihologia religiei ne arată, dintr-o altă perspectivă, că aparenta secularizare, scăderea interesului oamenilor în societatea occidentală faţă de religie, este compensată, pe de altă parte cu o creştere a interesului pentru spiritualitate. În încercarea de a înţelege asemănările şi diferenţele dintre spiritualitate şi religiozitate, Zinnbauer şi Pargament analizează mai multe definiţii şi abordări ale celor două concepte[530], evidenţiind aspectul contradictoriu pe care acestea îl au în reprezentarea oamenilor. Religia (respectiv religiozitatea – de multe ori cele două concepte sunt utilizate alternativ) este prezentată ca ceva depăşit, limitat şi rigid, iar spiritualitatea este prezentată în termeni mult mai pozitivi. Acelaşi lucru este evidenţiat în cadrul primului nostru studiu empiric, unde spiritualitatea este văzută ca fiind ceva pozitiv, pe când religiozitatea capătă o conotaţie negativă, în special datorită caracterului dogmatic al religiei. Zinnbauer & Pargament[531] subliniază faptul că religiozitatea şi spiritualitatea sunt concepte multidimensionale şi că această opoziţie existentă în literatura de

[527] Basarab Nicolescu, 1999.
[528] *Ibid.*
[529] Philip S. Gorski, 2003, p.110.
[530] Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, 2005.
[531] *Idem.*

specialitate nu este decât un demers reducţionist. Elementul comun, observă cei doi autori, este „miezul sacru”[532].

Constatăm astfel, că interesul pentru sacru, pentru transcendent persistă, chiar dacă poate nu în acelaşi fel şi în aceeaşi măsură. Însă acest interes nu se mai înscrie, de multe ori, în special în societatea occidentală, în liniile unei anumite confesiuni religioase. Mulţi oameni preferă, se pare, o căutare personală a sacrului, indiferent că acesta este numit Dumnezeu, Universul sau cu oricare alt nume. Căutarea personală, fără restricţiile unei dogme şi ale unei religii instituţionalizate, este tot mai mult preferată în societatea occidentală unde libertatea omului este dusă atât de mult la extreme încât fiecare om poate crea un chip personal al sacrului, respectiv al lui Dumnezeu. Dar considerăm că pericolul devierii este pe măsura libertăţii respective.

*La sacru are acces cel care caută şi e dispus să facă sacrificii.* Căutarea sacrului este o condiţie necesară pentru găsirea acestuia. La sacru ajunge doar cel care caută şi care este dispus să facă eforturi deosebite pentru a trece dincolo de obişnuinţele şi graniţele lumii vizibile. Pentru că sacrul nu poate fi perceput niciodată direct, dar prin intermediul hierofaniei (a manifestării sacrului în profan) putem ajunge la ceea ce este pentru totdeauna ascuns, voalat.

Din perspectivă transdisciplinară sacrul este ceea ce este ascuns pentru totdeauna, dar şi ceea ce leagă: Subiectul de Obiect, nivelurile de Realitate între ele, asigurând prin circularea fluxului de informaţie, autoconsitenţa şi perenitatea lumii şi a noastră. Deşi nu poate fi surprins în concepte (nu este raţionalizabil), sacrul este raţional şi este un element constitutiv al lumii în care trăim şi al conştiinţei omului.

*Sacrul – ceea ce traversează şi este dincolo de toate religiile şi formele de manifestare spirituală*. Perspectiva transdisciplinară asupra sacrului nu trebuie confundată cu o religie sau o filosofie. Modelul transdisciplinar al sacrului schiţat în această teză nu se poate substitui nici unei religii. Poate, însă, să constituie obiectul dialogului dintre orice religie sau mişcare spirituală pentru că surprinde elementele comune ale acestora, surprinde ceea ce le leagă, ceea ce le traversează şi este dincolo de ele.

[532] *Ibid.*

Am subliniat faptul că modelul transdisciplinar al sacrului nu este în opoziţie cu nici o religie, ci dimpotrivă, un element de legătură, în cadrul analizei pe care am realizat-o în ceea ce priveşte cunoaşterea sacrului şi cunoaşterea lui Dumnezeu în Tradiţia creştină ortodoxă. Dintre elementele comune pe care le-am identificat enumerăm: cunoaşterea catafatică (raţională) şi cunoaşterea apofatică (prin trăirea prezenţei tainice a sacrului/ a lui Dumnezeu), care sunt de nedespărţit, trasparenţa sacrului şi transparenţa lui Dumnezeu în Tradiţia ortodoxă, care poate fi cunoscut doar după lucrările sale, dar nu şi după fiinţă, efortul constant (purificarea) necesar pentru a ajunge la cunoaşterea apofatică, şi caracterul simbolic al gândirii religioase.

*Necesitatea studierii transdisciplinare a sacrului.* Am identificat mai multe motive pentru care studiul transdisciplinar al sacrului este cel mai adecvat:

- sacrul face parte din Realitatea transdisciplinară;
- Terţul Ascuns are un rol mediator între Subiect şi Obiect, ceea ce dă sentimentul de coerenţă, echivalent cu găsirea sensului, pe care omul modern, în postura de *homo economicus*, îl caută uneori cu asiduitate în bunuri materiale şi în plăceri;
- criza de sens a omului modern este legată de excluderea Terţului Ascuns şi negarea sau ignorarea dimensiunii sale spirituale;
- necesitatea ca transdisciplinaritatea să fie mediatoare în dialogul dintre ştiinţă, artă şi Tradiţie în studierea sacrului;
- reconsiderarea experienţei misterului în investigarea sacrului;
- concilierea dintre *homo religiosus* şi *homo economicus* prin intermedierea transdisciplinarităţii.

Considerarea acestor aspecte poate să aibă consecinţe semnificative asupra modului în care sunt realizate cercetările şi sunt interpretate rezultatele în psihologia religiei, dar şi în cadrul altor abordări disciplinare, pluridisciplinare şi interdisciplinare. Transdisciplinaritatea, ca metodă complementară de studierea a sacrului, trecând dincolo de orice graniţe disciplinare, prin încercările de integrare a informaţiei într-un model unitar, multinivelar, centrat pe relaţia dinamică Subiect – Obiect – Terţ Ascuns, poate reinvesti cunoştinţele ştiinţifice cu un caracter ontologic, poate da acestor cunoştinţe finalitatea pe care ar trebui să o aibă în înţelegerea omului, nu raportat doar la el însuşi, ci şi la universul din care face parte şi relaţia sa cu acest univers.

## 9.2 Direcţii de studiu

*Necesitatea dialogului sub cupola atitudinii transdisciplinare*. Concluziile acestei teze ne evidenţiază faptul că în studiul sacrului accentul trebuie pus pe dialog: dialogul dintre disciplinele ştiinţifice, dintre ştiinţă, artă şi Tradiţie, dintre diferitele religii şi forme de manifestare spirituală. Acest dialog este important să se desfăşoare sub cupola transdisciplinarităţii şi sub semnul atitudinii transdisciplinare.

În studiul sacrului veşnic voalat, dialogul permanent dintre oameni, discipline, forme de cunoaştere, religii etc., în care am putea încadra chiar dialogul cu sine (permanenta interogaţie), ne pare a fi mai important chiar decât încercarea de a stabili un limbaj transdisciplinar. Pentru că, acolo unde conceptele, cuvintele, reprezentările sunt întotdeauna insuficiente, dialogul, deschiderea şi simbolul ne par cel mai adecvat limbaj. Orice altă formă de limbaj decât cea simbolică (cu semnificaţii multiple şi inepuizabile), poate constitui baza unei noi derive. Reluând ideea părintelui Dumitru Stăniloae, am putea spune că atunci când e vorba de cunoaşterea sacrului trebuie să încercăm întotdeauna să trecem dincolo de semnificaţia de moment a cuvintelor, reprezentărilor, conceptualizărilor. Dificultăţile revelaţiei sunt strâns legate de limitele raţiunii noastre[533], dar cunoaşterea apofatică ne dezvăluie misterul şi fascinaţia a ceea ce ni se dezvăluie printr-o prezenţă tainică, ce nu poate fi cuprinsă de limitele raţiunii, dar care ne solicită un permanent dialog cu noi înşine.

Prin urmare, considerăm că studiul sacrului şi a nevoii de sacru a omului contemporan, presupune un permanent dialog şi efort de integrare. În acest sens, cercetătorul trebuie să fie deschis dialogului cu cercetători din diferite domenii ştiinţifice, cu artişti, cu preoţi şi teologi ai diferitelor confesiuni religioase, cu orice om (indiferent de profesia sau orientarea sa), cu operele înaintaşilor noştri, cu sine şi cu datele pe care le adună, şi, de asemenea, cu noul şi necunoscutul. Dată fiind natura temei de studiu, sacrul la care avem acces doar prin informaţia pe care o lasă în urma sa, nu vedem un punct final al acestui dialog, motiv pentru care deschiderea trebuie să fie permanentă, fără preconcepţii, care pot îngreuna sau chiar împiedica cu totul înţelegerea.

[533] Ioan Chirilă, 2008.

În acest dialog, un rol deosebit de important îl are luarea în considerare a principiului transdisciplinar al relativității, care ne spune că nu avem un nivel de Realitate fundamental şi prin urmare nici un nivel de Realitate nu este mai important decât altul. La fel şi în studierea sacrului, nici o poziție nu este mai importantă decât alta, nici o poziție nu este privilegiată. Pentru a putea adopta o atitudine transdisciplinară este nevoie să ținem cont de acest principiu, care stă la baza descoperirii a ceea ce uneşte, traversează şi este dincolo de orice religie şi manifestare religioasă.

*Direcții de studiu în abordarea transdisciplinară a sacrului.* Ceea ce am reuşit să realizăm în această teză este un prim pas în studierea transdisciplinară a sacrului: schițarea unui model transdisciplinar al sacrului, evidențierea motivelor pentru care studiul transdisciplinar al sacrului este cel mai adecvat şi susținerea unor idei prezentate cu câteva date empirice. Toate acestea reprezintă primii paşi ai unui drum infinit, dar cu cât vom merge mai departe pe acest drum, cu atât mai multe vom înțelege despre latura spirituală a omului, despre sacrul care leagă şi susține lumea, fiind parte din noi şi din lumea care ne înconjoară.

Direcțiile de studiu şi aplicație sunt nenumărate, iar parcugerea drumului va deschide în permanență alte direcții. Fără pretenția de a epuiza ceea ce se deschide acum în fața noastră, vom enumera câteva dintre aceste direcții:

- dezvoltarea modelului trasdisciplinar al sacrului pe care l-am schițat în această teză;
- aducerea la masa dialogului asupra sacrului a unor cercetători din diferite domenii, artişti, preoți sau practicanți ai diferitelor religii şi mişcări spirituale. O primă experiență de acest fel a avut loc la Arad în cadrul atelierului de lucru transdisciplinar „Nevoia de sacru în societatea românească contemporană" desfăşurat în perioada 19-20 septembrie 2009 în cadrul conferinței internaționale „Psihologul în comunitate". Rezultatele încurajatoare subliniază necesitatea unui astfel de dialog la scară cât mai mare;
- promovarea unei atitudini transreligioase;
- aducerea de dovezi empirice pentru susținerea modelului transdisciplinar al sacrului. În acest sens, un deziderat deocamdată neîmplinit al acestei

cercetări, dar început şi care se află în desfăşurare, este realizarea unor interviuri prin care să se investigheze nevoia de sacru a omului contemporan, nevoia de sens şi mijloacele prin care se caută împlinirea acestuia. Deoarece la sacru ajunge cel care caută, iar în societatea actuală ne confruntăm cu o criză existenţială şi cu o predominare a materialului, una dintre piedicile întâlnite în realizarea interviurilor a fost reticenţa oamenilor de a răspunde unor întrebări care li se păreau „prea filosofice" pentru că nu aveau obişnuinţa să şi le pună, sau preferau să le ignore în fuga lor faţă de confruntarea cu propria persoană[534].

Am prezentat doar câteva direcţii de studiu, dar suntem convinşi că drumurile care se deschid în faţa celui care doreşte să studieze sacrul şi nevoia de sacru din punct de vedere transdisciplinar sunt nenumărate.

*Impactul abordării transdisciplinare asupra psihologiei religiei*. Metodologia transdisciplinară şi modelul transdisciplinar al Realităţii poate influenţa cercetarea şi intervenţia psihologică (şi a psihologiei religiei în mod special). Influenţa pe care această nouă viziune o are despre lume, despre om şi despre cunoaştere, ar putea fi regăsită pe viitor sub următoarele aspecte:

- utilizarea complementară a metodelor cantitative (predominante la ora actuală) cu metodele calitative în studiul oricărei teme abordate în psihologia religiei;
- reconsiderarea Subiectului (ceea ce se întâmplă într-o oarecare măsură în cercetările calitative unde se recunoaşte că acesta nu poate să fie total obiectiv) şi promovarea unei integrări a cunoaşterii exterioare cu cea interioară, cu trăirea;
- atenţia sporită acordată dialogului – un efort deosebit ar putea fi necesar pentru promovarea unui dialog autentic, în care cercetătorul să audă ceea ce îi spune participantul, nu să filtreze ceea ce i se spune printr-o grilă personală;
- deschiderea psihologiei religiei, nu doar spre alte discipline ştiinţifice, ci şi spre artă şi diferitele Tradiţii şi manifestări religioase şi spirituale. Putem, astfel, evita o situaţie similară cu cea întâlnită în legătură moralitatea, unde

[534] Ghidul de interviu utilizat este prezentat în Anexa 5

psihologia a abordat această temă mult timp fără a face nici o referire la religie şi religiozitate, total desprinsă de orice Tradiţie spirituală[535];

- considerarea complexităţii fenomenului studiat şi recunoaşterea limitelor cercetării.

Complementaritatea dintre abordarea disciplinară şi cea transdisciplinară, în care există un permanent efort de integrare a cunoştinţele dobândite prin cercetarea disciplinară într-un model complex al Realităţii, este un deziderat pentru reinvestirea cunoştinţelor cu un statut ontologic.

Ne aşteptăm, de asemenea, ca transdisciplinaritatea să aibă un impact în intervenţia psihologică, complexitatea, logica terţului inclus, dialogul autentic caracterizat printr-o atitudine transdisciplinară fiind aspecte esenţiale pentru o intervenţie adecvată. Oscilaţia Subiectului într-o relaţie dinamică între Obiect şi Terţul Ascuns, deci dubla natură a omului, trebuie luată în considerare într-o intervenţie psihologică.

[535] Anca Mustea, Oana Negru şi Adrian Opre, 2010.

**Rezumat**

O abordare transdisciplinară, complementară celor disciplinare, pluri- şi interdisciplinare, a fost utilizată pentru a analiza nevoia de sacru a omului contemporan. Dacă ultimele abordări văd realitatea redusă la obiect şi situată la un singur nivel de realitate, din punct de vedere transdisciplinar accentul se pune pe caracterul multinivelar şi complex al Realităţii, precum şi pe interacţiunea dintre Subiect, Obiect şi Teţul Ascuns, acestea având la bază logica terţului inclus. Finalitatea abordării transdisciplinare este unitatea cunoaşterii, redarea caracterului ontologic cunoştinţelor ştiinţifice şi reintegrarea Subiectului la nivel, nu doar individual şi social, ci şi pe plan cosmic.

Teoriile referitoare la sacru, concept folosit predominant în mediul ştiinţific, au evoluat de la perspectiva *obiectivă* şi reducţionistă a teoriilor sociologice şi etnologice, trecând prin *subiectivitatea* teoriilor fenomenologice şi *complexitatea* abordării hermeneutice, până la abordarea *multinivelară* şi *complexă* a transdisciplinarităţii. Analiza realizată evidenţiază un *homo religiosus* total, orientat atât spre dimensiunea sa materială, cât şi spre cea spirituală, care caută în permanenţă să se situeze în sacru, acesta constituind un element central al conştiinţei sale. În comparaţie, omul contemporan, religios sau nu, dând întâietate raţionalităţii şi aspectului material, îşi pierde tot mai mult dimensiunea spirituală, ceea ce constituie un pericol pentru integritatea şi supravieţuirea sa.

Privind sacrul din punct de vedere transdisciplinar se conturează o imagine în care acesta este: imanent şi transcendent, raţional, dar neraţionalizabil, într-un cuvânt transparent şi, totuşi, rezistenţă absolută în condiţiile armoniei în comunicarea dintre Subiect şi Obiect, constitutiv Subiectului, Obiectului şi Terţ mediator între acestea, în permanent dialog cu Subiectul căutător de sens şi mediator al dialogului dintre Subiect şi Obiect, izvor al autoconsistenţei lumii externe şi interne.

Abordrarea transdisciplinară a sacrului ni se pare cea mai adecvată, pe de o parte pentru că *sacrul face parte din modelul transdisciplinar al Realităţii*, iar pe de altă parte, pentru necesitatea de a media *dialogul* dintre diferitele religii, manifestări ale spiritualităţii sau forme de cunoaştere. Rezultatele empirice subliniază necesitatea unei abordări transdisciplinare a sacrului şi a fenomenului religios pentru a reda caracterul ontologic cunoştiinţelor ştiinţifice.

**Abstract**

A transdisciplinary approach, complementary to the disciplinary, multi- and inter-disciplinary ones, was used to analyze the need for the sacred of the contemporary man. If the last approaches see reality as reduced to the object at a single level of reality, from a transdisciplinary point of view, the emphasis is on the multilevel and complex character of Reality, as well as on the interaction between the Subject, the Object and the Hidden Third, all based on the logic of included middle. The finality of transdisciplinary approach consist in the unity of knowledge, the reconsideration of the ontological character of scientific knowledge, and the reconsideration of the Subject, not only at an individual and social level, but at cosmic level as well.

The theories concerning the sacred, concept mainly used by scientists, evolved from the *objective* and reductionist perspective of sociological and ethnological theories, passing through the *subjectivity* of phenomenological theories and the *complexity* of hermeneutics, to the *multilevel* and *complex* approach of transdisciplinarity. Our analysis highlights the existence of a total *homo religiosus*, oriented towards both, material and spiritual dimensions, who continually tries to place himself in contact with the sacred, this being a central element of his consciousness. In opposition to this, there is the contemporary man, religious or not, giving preference to the rationality and to the materiality, who looses more and more his spiritual dimension, which constitutes a danger for its integrity and survival.

Considering the transdisciplinary point of view, an image of the sacred emerges: immanent and transcendent, rational, bun non-rationalizable, in a single word transparent, though still absolute resistance in the context of the harmony and communication between the Subject and the Object, constitutive part of the Subject and of the Object, and mediating Third between them, permanently in dialogue with the Subject in search for meaning, and mediator of the dialog between the Subject and the Object, source of the self-consistency of outer and inner world.

The transdisciplinary approach seems to be the most adequate to study the sacred, because *the sacred is part of the transdisciplinary model of Reality*, and on the other hand, because of the need to mediate the dialogue between different religions, manifestations of spirituality or forms of knowledge. The empirical results emphasize

the need for a transdisciplinary approach of the sacred and religious phenomena in order for scientific knowledge to regain its ontological character.

**Résumé**

Une approche transdisciplinaire, complémentaire aux celles disciplinaire, multi- et interdisciplinaires, a été utilisé pour analyser le besoins du sacré de l'homme contemporain. Si les dernières approches, voient la réalité réduite à l'objet et à un seul niveau de réalité, du point de vue transdisciplinaire, l'accent est mis sur le caractère complexe et aux plusieurs niveaux de la Réalité, aussi que sur l'interaction entre le Sujet, l'Objet et le Tiers Caché, en se basant sur la logique du tiers inclus. La finalité de l'approche transdisciplinaire est l'unité de la connaissance, la restauration du caractère ontologique des connaissances scientifiques et la réinsertion du Sujet, pas seulement au niveau individuel et social, mail aussi au niveau cosmique.

Les théories du sacré, un concept utilisé principalement dans le milieu scientifique, ont évoluées à partir d'une perspective *objective* et réductionniste des théories sociologiques et ethnologiques, à travers la *subjectivité* de théories phénoménologiques et la *complexité* de l'approche herméneutique, jusqu'à l'approche *complexe* et *au multiples niveaux de Réalité* de la transdisciplinarité. L'analyse réalisée montre un *homo religiosus* total, orienté vers sa dimension matérielle aussi que vers celle spirituelle, qui cherche toujours le sacré, élément central de sa conscience. En comparaison, l'homme contemporain, religieux ou pas, donnant la préférence à la rationalité et à l'aspect matériel, perd de plus en plus la dimension spirituelle, ce qui constitue une menace pour sa intégrité et sa survie.

Regardant le sacré du point de vue transdisciplinaire une image s'expose dans laquelle il est : immanent et transcendant, rationnel, mais non rationalisable, dans un mot transparent, pourtant résistance absolue dans la condition de l'harmonie et de la communication entre Sujet et Objet, constitutif du Sujet et de l'Objet, et Tiers médiateur entre ceux-ci, en permanent dialogue avec le Sujet qui cherche le sens, et médiateur du dialogue entre Sujet et Objet, source de l'autoconsistance du monde extérieur et intérieur.

L'approche transdisciplinaire nous semble d'être la plus approprié à l'étude du sacré, d'abord parce que *le sacré fait partie du modèle transdisciplinaire de la Réalité*, et d'autre part, pour la nécessité de la *médiation du dialogue* entre les différentes religions, des manifestations de la spiritualité ou des formes de connaissance. Les résultats empiriques soulignent la nécessité d'une approche transdisciplinaire du sacré et

du phénomène religieux pour redonner le caractère ontologique des connaissances scientifiques.

**Bibliografie principală:**

Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri (arhetipuri şi repetare)*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, traducere din limba franceză de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu

Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, ediţia a III-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, traducere din limba franceză de Brânduşa Prelipceanu

Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ediţia a IV-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, traducere din limba franceză de Mariana Noica, cu o prefaţă de Georges Dumézil

Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, traducere din limba franceză de Horia Mihail Vasilescu

Basarab Nicolescu, *Noi, particula şi lumea*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, traducere din limba franceză de Vasile Sporici

Basarab Nicolescu (ed.), *Le sacré aujourd'hui*, Rocher, Colecţia „Transdisciplinarité", Monaco, 2003

Basarab Nicolescu, „Le tiers et le sacré", în Basarab Nicolescu (ed.), *Le sacré aujourd'hui*, Rocher, Colecţia „Transdisciplinarité", Monaco, 2003

Basarab Nicolescu, „Transdisciplinarity – past, present and future", în Bertus Haverkort şi Coen Reijntjes (eds.) *Moving worldviews – reshaping sciences, policies and practices for endogenous sustainable development*, Compas Editions: Holland, pp. 142-166, 2006

Basarab Nicolescu, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jakob Bohme*, ediţia a III-a, cu o prefaţă de Antoine Faivre, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2007, traducere din limba franceză de Aurelia Batali

Basarab Nicolescu, „Spiritual dimension of democracy – utopia or necesity", în Andrei Marga, Theodor Bercheim şi Jan Sadlak (eds.), *Living in Truth*, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2008

Basarab Nicolescu, *Ce este Realitatea? – reflecţii în jurul operei lui Stephane Lupasco*, Editura Junimea, Colecţia ANANTA. Studii transdisciplinare, Iaşi, 2009a, traducere din limba franceză de Simona Modreanu

Basarab Nicolescu, *În oglinda destinului: eseuri autobiografice*, Editura Ideea Europeană, Bucureşti, 2009b

Basarab Nicolescu, „Disciplinary Boundaries – What AreThey and How They Can Be Transgressed?", articol trimis pentru publicare în numărul special „Research Across

Boundaries – Advances in Integrative Meta-studies and Research Practice" al revistei Integral Review – A transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Practice, 2010

Basarab Nicolescu şi Michel Camus, *Rădăcinile libertăţii*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2004, traducere din limba franceză de Carmen Lucaci

Rudolf Otto, *Sacrul: despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, traducere din limba germană de Ioan Milea

Russ Volckmann, „Transdisciplinarity: Basarab Nicolescu Talks with Russ Volckmann", Integral Review, nr. 4, pp. 73-90, 2007

**Bibliografie secundară:**

*** *Patericul sau apoftegmele părinţilor din pustiu: text integral*, ediţia a III-a adăugită, Editura Polirom, Iaşi, 2007, traducere, studii şi prezentări de Cristian Bădiliţă

Kirsi Ahola, *Occupational burnout and health*, Finnish Institute of Occupational Health, Helsinki, 2007

Michael Argyle, *Psychology of religion (an introduction)*, Routledge, London, 2000

Paul Barbăneagră, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, interviu realizat de Paul Barbăneagră cu Mircea Eliade şi editat în 1987, FR3 – Cluny Tele Films

Ian G. Barbour, *Când ştiinţa întâlneşte religia. Adversare, străine sau partenere?*, Editura Curtea Veche, Colecţia Ştiinţă şi Religie, Bucureşti, 2006, traducerea din limba engleză de Victor Godeanu

Jacob A. Belzen, „Religion as embodiment. Cultural–psychological concepts and methods in the study of conversion among "bevindelijken."", Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 38, pp. 236–253, 1999

Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, ediţia a II-a revizuită, Editura Nemira, Bucureşti, 2006, traducere din limba franceză de Dan Petrescu

Joseph Campbell, *The Myths and the Masks of God*, High Bridge Company, Minneapolis, 1998

A.F. Chalmers, *What is this thing called science?*, ediţia a III-a, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1999

Ioan Chirilă, „The «Difficulties» of Revelation and «Limits» of Reason", Transdisciplinarity in Science and Religion, nr. 4, pp. 249-268, 2008

Bernard C.K.Choi şi Anita W.P. Pak, „Multidisciplinarity, interdisciplinarity and transdisciplinarity in health research, services, education and policy: 1. Definitions, objectives, and evidence of effectiveness", Clinical and Investigative Medicine, vol. 29, nr. 6, pp. 351-364, 2006

D. Cohen, „Behaviorism", în R.L. Gregory (ed.) *The Oxford Companion to the Mind,* Oxford University Press, New York, 1987

Henri Corbin, *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*, 1964, http://www.hermetic.com/bey/mundus_imaginalis.htm, accesat în data de 21.02.2010

Georges Dumézil, „Prefață", în Mircea Eliade *Tratat de istorie a religiilor*, ediția a IV-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, traducere din limba franceză de Mariana Noica

Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Editura Polirom, Colecția Plural, Iaşi, 1995, traducere din limba franceză de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu

Robert A. Emmons, „Striving for the sacred: personal goals, life meaning, and religion", Journal of Social Issues, vol. 61, nr. 4, pp. 731-745, 2005

Robert A. Emmons, C. Cheung şi K. Tehrani, „Assessing spirituality through personal goals: implication for research and subjective well-being", Social Indicators Research, vol. 45, pp. 391-422, 1998

Robert A. Emmons, şi Ray F. Paloutzian, „The psychology of religion", Annual Review of Psychology, vol. 54, pp. 377-402, 2003

Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning: an Introduction to Logotherapy*, ediția a IV-a, Beacon Press, Boston, 1992

Viktor E. Frankl, *Teoria şi terapia nevrozelor (Introducere în logoterapie şi analiza existențială)*, Editura Trei, Bucureşti, 2008, traducere din limba germană de Daniela Ştefănescu

Sigmund Freud, *Totem şi tabu*, Editura Mediarex, Bucureşti, 1993, traducere revizuită de Dr. Leonard Gavriliu

Sigmund Freud, *Opere. Vol. 3 Psihologia inconştientului*, Editura Trei, Bucureşti, 2000, traducere din limba germană de Gilbert Lepădatu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu

Sigmund Freud, *Opere. Vol. 10 Introducere în psihanaliză*, Editura Trei, Bucureşti, 2004, traducere din limba germană de Ondine Dăscălița, Roxana Melniciu, Reiner Wilhelm

Mario Germinario, *Omul fără vocație*, Editura Studia, Cluj-Napoca, 1997, traducere de Ştefan Damian şi Iulian Mihai Damian

Philip S. Gorski, „Historicizing the secularization debate", în Michele Dillon (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, New York, 2003

Richard L. Gorsuch, „Psychology of religion", Annual Review of Psychology, vol. 39, pp. 201-221, 1988

Richard L. Gorsuch şi G. Daniel Venable, „Development of an „age universal" I-E scale." Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 22, pp. 181-187, 1983

Steven Hawking şi Leonard Mlodinow, *O mai scurtă istorie a timpului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, traducere din limba engleză şi postfață de Gheorghe Stratan

Carl Gustav Jung, „Approaching the unconscious", în Carl Gustav Jung şi M.-L. von Franz (eds.) *Man and his Symbols*, Anchor Press, London, 1964

Carl Gustav Jung, *Opere complete. Vol. 1 Arhetipurile şi inconştientul colectiv*, Editura Trei, Bucureşti, 2003, traducere din limba germană de Dana Verescu şi Vasile Dem. Zamfirescu

Anatole Kaletsky, „Goodbye, homo economicus", Prospect magazine, nr. 157, 2009, http://www.prospectmagazine.co.uk/2009/04/goodbyehomoeconomicus/, accesat în data de 07.05.2010

S.A. Karabenick şi M.L. Maehr**,** „Introduction", Motivation and Religion. Advances in Motivation and Achievement, vol. 14, pp. 1-9, 2005

Lee A. Kirkpatrick şi Ralph W. Hood, „Rub-a-dub-dub: who's in the tub? Reply to Masters", Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 30, nr. 3, pp. 318-321, 1990a

Lee A. Kirkpatrick şi Ralph W. Hood, Intrinsic-extrinsic religious orientation: the boon or bane of contemporary psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, nr. 4, pp. 442-462, 1990b

James Konow şi Joseph Earley, „The Hedonistic Paradox: Is *homo economicus* happier?", Journal of Public Economics, vol. 92, pp. 1-33, 2008

Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, ediție electronică Apologeticum, Editura Sofia, Bucureşti, 2006, traducere de Lidia şi Remus Rus

Stéphane Lupasco, *Les trois matieres: essai*, Rene Julliard, Paris, 1960

Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, Editura Fundaţiei „Ştefan Lupaşcu", Colecţia Transpuneri, Iaşi, 2000, traducere din limba franceză de Vasile Sporici

Ştefan Lupaşcu, *Liogică şi contradicţie*, Editura Fundaţiei „Ştefan Lupaşcu", Colecţia Transpuneri, Iaşi, 2005, traducere din limba franceză de Vasile Sporici

Thierry Magnin, „Une reflexion chrétienne sur le sacré et le profane", în Basarab Nicolescu (ed.), *Le sacré aujourd'hui*, Rocher, Colecţia „Transdisciplinarité", Monaco, 2003

Christina Maslach şi Michael P. Leiter, *The Truth about Burnout: How Organization Cause Personal Stress and What to Do About It*, John Wiley & Sons, San Francisco, 1997

Kevin S. Masters, „Of boons, banes, babies and bath water: a reply to the Kirkpatrick and Hood discussion of intrinsic-extrinsic religious orientation", Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 30, nr. 3, pp. 312-317, 1991

Gabriel Memelis, Adrian Iosif şi Dan Răileanu, *Realitatea transdisciplinară: o fuziune de orizonturi ale teologiei, ştiinţei şi filosofiei*, Editura Curtea Veche, Colecţia Ştiinţă şi Religie, Bucureşti, 2010

Oana Negru şi Anca Mustea, „Understanding spirituality – an exploratory study on Romanian youth and new methodological directions", Eurpean Journal of Science and Theology, vol. 5, nr. 4, pp. 53-66, 2009

Andrew Newberg, Eugene D'Aquili şi Vince Rause, *De ce nu dispare Dumnezeu: ştiinţa creierului şi biologia credinţei*, Editura Curtea Veche, Colecţia Ştiinţă şi Religie, Bucureşti, 2008, traducere din limba engleză de Ramona Neacşa

Andrew B. Newberg şi Stephany K. Newberg, „The neuropsychology of religious and spiritual experiences", în Ray F. Paloutzian & Crystal L. Park (eds.) *Handbook of the Psychology of Religon and Spirituality*, The Guilford Press, New York, 2005

B. Nyerinck, W. Lens şi M. Vansteenkiste, „Goals and regulations of religiosity: a motivational analysis", Motivation and Religion. Advances in Motivation and Achievement, vol. 14, pp. 75-103, 2005.

Michael Palmer, *Freud şi Jung despre religie*, Editura IRI, Bucureşti, 1999

Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park, „Integrative themes in the current science of the psychology of religion" în Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park (eds.) *Handbook of the Psychology of Religon and Spirituality*, The Guilford Press, New York, 2005

Crystal L. Park, „Religion and meaning" în Ray F. Paloutzian şi Crystal L. Park (eds.) *Handbook of the Psychology of Religon and Spirituality*, The Guilford Press, New York, 2005

Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, traducere din limba italiană de Roxana Utale

Carlos Rodriguez-Sickert, „Homo economicus", în Ian Peil şi Irene Van Staveren (eds.) *Handbook of Economics and Ethics*, Edward Elgar Publishing, pp. 223-230, 2009

André Scrima, *Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, traducere din franceză şi engleză de Anca Manolescu

Lee Smolin, *Spaţiu, timp, univers: trei drumuri către gravitaţia cuantică*, ediţia a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, traducere din limba engleză de Anca Vişinescu

pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediţia a III-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003

Richard H. Thaler, „From Homo Economicus to Homo Sapiens", Journal of Economic Perspective, vol. 14, nr. 1, pp. 133-141, 2000

Paul Tillich, *Dinamica credinţei*, Editura Herald, Bucureşti, 2007, traducere de Sorin Avram Vîrtop

Ioan Tulcan, *Teologia: Ştiinţa mărturisitoare despre Dumnezeu*, ediţia a III-a, Editura „Oastea Domnului", Sibiu, 2009

Lynn G. Underwood, „Ordinary spiritual experience: qualitative research, interpretative guidelines, and population distribution for the Daily Spiritual Scale", Archive for the Psychology of Religion, vol. 28, nr. 1, pp. 181-218, 2006

Lynn G. Underwood şi Jeanne A. Teresi, „The Daily Spiritual Experience Scale: development, theoretical description, reliability, exploratory factor analysis, and preliminary construct validity using health-related data", Annals of Behavioral Medicine, vol. 24, nr. 1, pp. 22-33, 2002

Brian J. Zinnbauer şi Kenneth I. Pargament, "Religiousness and Spirituality", în Ray F. Paloutzian and Crystal L. Park (eds.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, The Guilford Press, New York, 2005

**Bibliografie generală:**

Jacob A. Belzen, „Paradoxes: An essay on the object of the Psychology of Religion", în Jan G. Platvoet şi Arie L. Molendijk (eds.) *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Brill, Leiden, 1999

Jacob A. Belzen (ed.), *Aspects in Contexts: Studies in the History of Psychology of Religion*, Rodopi, International Series in the Psychology of Religion, Amsterdam, 2000

Jacob A. Belzen (ed.), *Psychohistory in Psychology of Religion: Interdisciplinary Studies*, Rodopi, International Series in the Psychology of Religion, Amsterdam, 2001

Jacob A. Belzen, şi Jozef Corveleyn (eds.), *Crossing Boundaries in the Psychology of Religion: Case Studies in Cross-National and Cross-Denominational Context*, Abo Akademi University, Religionsveteskapliga skrifter nr. 42, 1999

Pompiliu Crăciunescu, *Strategiile fractale*, Editura Junimea, Iaşi, 2003

Mihai Drăgănescu, *Societatea conştiinţei*, Institutul de Cercetări pentru Inteligență Artificială al Academiei Române, 2007

René Girard şi Gianni Vattimo, *Adevăr sau credință slabă? Convorbiri despre creştinism şi relativism*, Editura Curtea Veche, Colecția Știință şi Religie, Bucureşti, 2009

Emanuela Ilie, *Basarab Nicolescu: eseu monografic*, Editura Timpul, Iaşi, 2008

Cristinel Ioja, *Homo Economicus: Iisus Hristos, sensul creației şi insuficiențele purului biologism*, Editura Marineasa, Timişoara, 2010

Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor ştiințifice*, Editura Humanits, Bucureşti, 1999, traducerea din limba engleză de Radu J. Bogdan

Jean-Yves Leloup, *Profunzimile uitate ale creştinismului: convorbiri cu Karin Andréa de Guise*, Editura Curtea Veche, Colecția Știință şi Religie, Bucureşti, 2008, traducere din limba franceză de Gabriela Sandu

Ştefan Lupaşcu, *Universul psihic: sfîrşitul psihanalizei*, Institutul European pentru Cooperare Cultural Ştiințifică, Iaşi, 2000, traducere şi studiu introductiv de Vasile Sporici

Thierry Magnin, *A deveni tu însuți în lumina ştiinței şi a* Bibliei, Editura Curtea Veche, Colecția Știință şi Religie, Bucureşti, 2007, traducere din limba franceză de Alexandra Corina Stavinschi

Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2003

Manfred A. Max-Neef, „Commentary. Foundations of transdisciplinarity", Ecological Economics, vol. 53, pp. 5-16, 2005

Cătălin Moşoia, *În dialog cu: G. Memelis, Şt. Trăuşan Matu, P. Clayton, B. Nicolescu, J. Staune, ... despre ştiinţă şi religie*, Editura Curtea Veche, Colecția Ştiinţă şi Religie, Bucureşti, 2007

Basarab Nicolescu, „Transdisciplinarity as a Methodological Framework for Going beyond the Science-Religion Debate", Transdisciplinarity in Science and Religion, nr. 2, pp. 35-60, 2007

Basarab Nicolescu, „Câteva considerații asupra neo-ateismului contemporan", Tabor, nr. 5, august 2008

Basarab Nicolescu şi Magda Stavinschi (eds.), *Science and Orthodoxy, a Necessary Dialogue*, Editura Curtea Veche, Colecția Ştiinţă şi Religie, Bucureşti, 2006

Kenneth A. Reynhout, „The Hermeneutics of Transdisciplinarity: A Gadamerian Model of Transversal Reasoning", Transdisciplinarity in Science and Religion, nr. 2, pp. 77-101, 2007

Pavel R. Rican, „Spirituality: The Story of a Concept in the Psychology of Religion", Archives for the Psychology of Religion, vol. 26, pp. 135-156, 2004

Vasile Tonoiu, *În căutarea unei paradigme a complexității*, Editura IRI, Bucureşti, 1997

John Van Breda, „Towards a Transdisciplinary Hermeneutics: A New Way of Going Beyond the Scince-Religion Debate", Transdisciplinarity in Science and Religion, nr. 2, pp. 103-156, 2007

**Publicații şi conferințe personale:**

**a. Publicații**

Anca Mustea, „The crisis of the modern man in the context of secularization and a possible answer from a transdisciplinary perspective", Revista de administrație publică şi politici sociale, nr. 4, 2010, *în curs de publicare*

Anca Mustea, Oana Negru şi Adrian Opre, „Morality and religion: a psychological perspective". Journal for the Study of Religions and Ideologies, vol. 9, nr. 26, pp. 18-35, 2010

Oana Negru şi Anca Mustea, „Understanding spirituality – an exploratory study on Romanian youth and new methodological directions", Eurpean Journal of Science and Theology, vol. 5, nr. 4, pp. 53-66, 2009

Eva Kallay, Anca Mustea şi Oana Negru, „Abordări teoretice ale spiritualității din perspectiva scopurilor personale şi a transdisciplinarității", Studii şi cercetări din domeniul ştiinţelor socio-umane, Volumul 18, pp. 80-88, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2009

**b. Conferințe**

Anca Mustea, „Motivația religioasă şi nevoia de sens a omului contemporan", lucrare prezentată la conferința Zilele Academice Arădene, Universitatea de Vest „Vasile Goldiş", 14 – 16 mai 2010, Arad

Anca Mustea, „Necesitatea unei abordări transdisciplinare în studierea sacrului" lucrare prezentată la workshop-ul „Interacțiunea între ştiință, spiritualitate, artă şi societate – aspecte transdisciplinare", 17 aprilie 2010, Cluj-Napoca

Anca Mustea şi Oana Negru, „The Psychologist's Opening Toward the Spiritual Dimension of Human" lurare prezentată la conferința internațională „Psihologul în comunitate", 17 – 20 septembrie 2009, Arad

Anca Mustea şi Oana Negru, „Religious Personal Goals, Motivation and Spiritual Experience in an Orthodox Christian Romanian Sample" lucrare prezentată la conferința internațională „The 2009 Congress of the International Association for the Psychology of Religion", 23 – 27 august 2009, Viena

Anca Mustea, 8 – 10 mai 2009 participare la Zilele Academice Arădene, Universitatea de Vest „Vasile Goldiş", cu lucrarea „Un model transdisciplinar al educației", Arad

Anca Mustea, „Metodologia transdisciplinară în cercetarea psihologică" lucrare prezentată la Conferința Națională de Psihologie, 23 – 25 mai 2008, Timişoara

# Anexe

Anexa 1 – Definițiile spiritualității şi religiozității date de participanții la primul studiu..... 191
Anexa 2 – Eseurile cu tema „lucrurile care dau sens vieții”..... 201
Anexa 3 – Eseurile cu tema „sensul omului între ştiință şi religie”..... 215
Anexa 4 – Eseurile cu tema „dimensiunea spirituală/ religioasă a omului”..... 226
Anexa 5 – Ghidul de interviu..... 230

## Anexa 1 – Definițiile spiritualității şi religiozității date de participanții la primul studiu

*Participantul 1*

Spiritualitate – emergența dintre bagajul sufletesc inițial şi cel dobândit, pe parcursul vieții, la nivel de RELAȚIONARE, TRĂIRE, COMUNICARE între OM şi DIVINITATE şi manifestată pe toate planurile (social, familial, personal).

Religiozitatea este o disfuncție a spiritualității. Religiozitatea presupune respectare unor dogme, nu neapărat înțelese, acceptate, pe când spiritualitatea este atingerea acelei stări pentru care dogmele au fost instituite, respectiv trăirea manifest a unei comuniuni cu divinitatea. Războaiele religioase sunt un exemplu ce subliniază diferența dintre religiozitate şi spiritualitate.

*Participantul 2*

Spiritualul reprezintă, pentru mine, o lume aparte, nevăzută; presupune prezența unei entități supreme, care guvernează această lume ordonată (Universul), dându-i scop şi, implicit, sens. Spiritualitatea presupune interes față de această lume „paralelă" dar care, de fapt, interferează cu lumea văzută (...), curiozitate față de legitățile ei (în sesnul descoperiri acestora, investigării relațiilor dintre ele etc.). Spiritualitatea este starea în care spiritul (duhul) guvernează asupra acțiunilor sufletului şi trupului, luând decizii corecte, potrivit unor precepte morale supreme, cu care sufletul şi trupul nu sunt de acord, la un momant dat (pt că sunt incomode, merg împotriva sentimentelor persoanei etc.).

Spiritul este absolut necesar în viață, dându-şi (...) şi coordonând întreaga activitate a persoanei. Este vizibilă diferența dintre persoanele preocupate de spiritualitate şi cele care nu sunt. Cu toate acestea, există persoane „ne-spirituale", care sunt morale (şi poate cu chiar un comportament mai moral decât unele persoane „spirituale"), datorită faptului că aceste persoane neinteresate de spiritual respectă anumite principii morale ale societății.

Religozitatea presupune încrederea într-o comunitate religioasă, rspectarea anumitor legi/ reguli. Religiozitatea nu implică o relaționare personală cu divinitatea, ci participarea la evenimente religioase (cu frecvență, ca un membru al unui club). Religiosul este dedicat unui cadru/ unei comunități, nu unei entități religioase.

Omul spiritual este cel care caută divinitatea, care are o relație cu aceasta. El este „credinciosul", nu „religiosul".

Omul spiritual poate fi şi cel care nu şi-a finalizat căutările (încă nu a găsit ce a căutat), însă se află „pe cale", într-o direcție bună, are intenții, scopuri, pe care le urmează.

*Participantul 3*

Spiritualitate

- Mod de a acționa
- Mod de a gândi
- Mod de a percepe lucrurile
- Rezultatul educației primite şi autoeducației
- Trăsătură a caracterului
- Spiritualitatea poate caracteriza o persoană, un grup, o regiune, o națiune.

Religiozitatea – credința anumitor persoane, starea prin care se manifestă, anumit ritual.

*Participantul 4*

Spiritualitatea pentru mine înseamnă spirit – este un lucru care nu se vede, nu se poate atinge şi totuşi există. Precum sufletul omenesc şi el există, însă nu se poate dovedi, s-a încercat de repetate ori să se dovedească printr-un experiment, s-a luat ca obiect de studiu o persoană care era pe moarte, iar acea persoană a fost cântărită înainte de a muri şi după. S-a constatat că acea persoană, după ce a murit, a avut câteva grame mai puțin decât înainte să moară. Însă acestea nu au fost dovezi clare că există într-adevăr sufletul şi că se poate măsura.

Aşa este şi cu spiritul omenesc, el nu se poate măsura, cântări sau dovedi că există. Spiritul este sufletul, se spune că este duhul sfânt care fiecare persoană o are în ea.

Diferența dintre spiritualitate şi religiozitate este în primul rând faptul că pentru existența religiei există anumite dovezi că există, ca de exmplu biblia etc., însă între cele două totuşi există o legătură strânsă. Până şi în biblie se poate citi despre spirit, despre sufletul omenesc, duhul sfânt.

*Participantul 5*

Spiritualitatea – este „înăuntru" omului; sufletul

Religiozitatea se referă la religie, cât de religioasă este o persoană. Cât de mult crede o persoană în religie, în Dumnezeu şi tot ceea ce şine de asta. Spiritualitatea în deosebire de religiozitate nu se observă la nici o persoană. Spiritualitatea este sufletul omului.

*Participantul 6*

Prin spiritualitate înțelegem duhul, spiritul unei persoane, care atunci când moare va merge în Rai sau în iad. Acest lucru depinde foarte mult de viața pe care o ducem pe Pământ. Dacă avem o viață spirituală, dacă suntem credincioşi, dacă urmărim cele 10 porunci (Decalogul) şi bineînțeles vor trebui respectate, evident că noi oamenii nu respectăm întotdeauna ceea ce trebuie să facem.

Religia înseamnă un cult, o tradiție din moşi strămoşi, pe care noi o ducem mai departe prin copiii noştri.

La naştere primim o religie, pe parcursul anilor când creştem, ne maturizăm, unii îşi dau seama că nu fac parte din religia respectivă, sau nu se simt bine, de exemplu religia Baptistă susține că Iisus Hristos s-a botezat la vârsta de 30 de ani. Aici vreau să arăt că oamenii când se nasc, nu au nici o putere să aleagă ce religie să aibe, ei aleg la o anumită vârstă, când consideră ei.

*Participantul 7*

Consider că spiritul reprezintă esența noastră ca ființe umane. Se spune că spiritul este ceea ce dăinuie peste ani şi ani, chiar şi atunci când trupul în care se află nu va mai fii, este ceea ce ne menține în viață, ce ne dă tărie, aşadar, spiritualitatea trebuie să fie o noțiune, un termen care semnifică cum te vezi tu, ca om, atunci când îți oferi timp să meditezi asupra ta. Cred că a fi spiritual înseamnă a fi împăcat cu tine însuşi şi a fi deschis la a te cunoaşte mai bine, din interior.

Cred că religiozitatea se referă mai mult la partea divină, la credință, iar spiritualitatea, deşi are legătură cu divinitatea, ține mai mult de om, de sentimentele şi felul său de a fi, de a-şi trăi viața.

*Participantul 8*

Consider că spiritualitatea ține mai mult de ceea ce credem noi, de credințele noastre. Cred că de spiritualitate ține şi modul cum evoluăm noi ca ființă şi cum ne dezvoltăm în societate.

Cred că diferența dintre religiozitate şi spiritualitate este faptul că religiozitatea ține de credința noastră în Dumnezeu şi divinitate, pe când spiritualitatea se raportează la credința noastră în mai multe lucruri, cum ar fi în oameni, societate.

*Participantul 9*

Pentru mine spiritualitatea înseamnă ceea ce mă face cu adevărat să mă simt „curată" sufletește. Fiecare dintre noi înțelegem spiritualitatea diferit. Din acest motiv fiecare considerăm că a fi spiritual înseamnă altceva pentru fiecare în parte. Spiritualitatea în ceea ce mă priveşte constă în cât de apropiată mă simt de Dumnezeu şi cât de mult respect ceea ce ne spune prin cuvântul Lui.

Diferența dintre religiozitate şi spiritualitate în viziunea mea, ar fi că în ceea ce priveşte religiozitatea ne raportăm la Biblie şi la ceea ce ar trebui să respectăm în funcție de confesiunea de care aparținem; pe când spiritualitatea este o stare sufletească, ceea ce respect şi ceea ce fac pentru a mă simți bine şi împăcată cu mine însămi; fără a avea mustrări de conştiință.

*Participantul 10*

Spiritualitate – pornind de la cuvântul spirit tind să cred că este vorba despre o entitate, nepalpabilă, dar acceptată ca dogmă. O persoană care acceptă existența spiritului poate deveni credincioasă, poate accepta un „ajutor extern" de la ceva pe care nu îl putem vedea dar care există, poate să influențeze pozitiv anumite situații în viață.

Spiritual – are mai multe înțelesuri.

Aici este mai complicat.

Religiozitate = credința sigură în existența lui Dumnezeu, sau a altei divinități.

Sincer mă întreb dacă se poate ca o persoană religioasă se poate întâmpla să nu fie spirituală.

*Participantul 11*

Spiritual vine de la spirit?... ceva din interiorul omului, care alături de duh devine un întreg sau aproape un întreg, aici incluzând şi religia.

Nu cred că se referă la spiritul de observare.

E ceva mai mult legat de suflet.î

Nu cred că există diferență între cele două, cred că sunt legate între ele.

Religiozitatea este ceva în ceea ce crezi cu adevărat şi eşti gata să îți spui părerea şi să o susții indiferent de părerea altora, iar dacă crezi intervine şi spiritualitatea.

Cam complicat...

*Participantul 12*

Spiritualitatea pentru mine înseamnă ceea ce am în suflet pentru religia mea, ceea ce gândesc şi respectul din mine faţă de religia pe care o am.

Pentru mine diferenţa dintre religiozitate şi spiritualitate se caracterizează prin felul în care percep religia, religia pentru mine este ca un fel de lege moştenită din părinţi, bunici etc., iar spiritualitatea este ceea ce simt doar eu, ce gândesc despre religia mea face parte din spiritualitate pentru mine.

*Participantul 13*

Spiritualitatea este în strânsă legătură cu sufletul unui om.

Spiritual înseamnă Divin. Tot ceea ce este legat de suflet. Ceea ce simte o fiinţă umană.

Religiozitatea se referă la religia fiecărui om, adică în cine crede.

*Participantul 14*

Spiritualitatea înseamnă sufletul omului.

Spiritualitatea ne arată cum e omul, iar religiozitatea în ce crede el.

*Participantul 15*

Pentru mine, „spiritualitatea”, dacă pot să-i spun aşa, se bazează mult pe ideea de auto-realizare. Mă bazez pe mine însumi, încerc să fiu cât mai independent, încerc să profit la maxim de fiecare situaţie. Încerc să-mi trăiesc viaţa la maxim (nu mă refer la beţii şi din alea) deoarece, din câte ştiu, doar pe asta o am.

La capitolul religiozitate nu pot să spun nimic, deoarece nu sunt un om credincios. Nu cred în vreo divinitate (a nu se confunda cu credința pozitivă în neexistența acesteia). Prefer să trăiesc în lumea reală.

*Participantul 16*

Printr-o persoană spirituală eu înțeleg o persoană care în primul rând crede în Dumnezeu, dar nu numai căci crede, ci şi trăieşte ceea ce crede.

Diferența după părerea mea nu există pentru că spiritual poate fi doar cine este şi religios în adevăratul sens al cuvântului.

*Participantul 17*

Uneori termenul „spiritual" este folosit pentru un om inteligent, dacă studiem etimologic cuvântul ar proveni de la spirit. Nu stiu încă dacă spirit este echivalent cu psihic dar cred că este o trăsătură umană care diferențiază oamenii între ei, îi face mai buni, într-un cuvânt „mai verticali".

O altă accepțiune a noțiunii de spiritualitate, aşa cum o văd eu, este ceva venit de la Dumnezeu.

Religiozitatea este interpretarea dată de diverse grupuri de oameni, noțiunii de spiritualitate. Cred că aici se aplică cel mai bine principiul „unitate în diversitate". Noțiunea de spirit (Dumnezeu) este văzută interpretată diferit de grupurile umane, iar a fi religios presupune să respecți anumite dogme specifice religiei alese deşi eu cred că poți fi religios şi poți depăşi „bariere" care nu corespund felului tău de a fi.

*Participantul 18*

Spiritualitate. Dincolo de ceea ce vedem. Ceea ce doar putem crede.

Religia uneori o văd ca şi manipularea unui om sau a unui grup de oameni sau chiar Dumnezeu tocmai pentru a reda un echilibru asupra omenirii, un balans pentru a evita haosul.

*Participantul 19*

Spiritualitate.

Credinţa interioară a omului bazată pe mai multe influenţe, a nu se confunda cu o credinţă în sensul religios, concepţii, idei, sentimente, autorecunoscute de om, neimpuse de nimeni.

Diferenţe între spiritualitate şi religiozitate

Religia presupune anumite dogme şi idei preconcepute care nu trebuie contestate ci luate ca atare.

„Crede şi nu cerceta".

Spiritualitatea, din perspectiva definiţiei dată mai sus este bazată pe credinţa omului autodezvoltată, autodidactă despre concepţiile, ideile şi sentimentele acelui om. O credinţă sau „religie" al lui al acelui om fără idei preconcepute şi dogme impuse de alţii.

*Participantul 20*

Relaţia dintre om şi Dumnezeu. Purificarea sufetului prin rugăciune.

Prin spiritualitate se unesc oamenii, devin un singur suflet (un tot) pe când „religiile" dezbină mai mult sau mai puţin.

Dar pentru înţelegerea mai bună a spiritualităţii trebuie să găsim şi o „religie" în care să ne încadrăm ca oameni. Una fără alta nu pot exista.

*Participantul 21*

Spiritualitate – implică o afinitate pentru lucrurile de natură spirituală, o înţelegere înnăscută, perfecţionată prin educaţie.

Religiozitatea implică o îndoctrinare religioasă, credință oarbă să zicem. Are o viziune limitată, întărită de „crede şi nu cerceta". Spiritualitatea, spre deosebire de religiozitate, constă în dorința de implicare, de înțelegere şi de unificare cu divinitatea.

*Participantul 22*

Pentru mine când mă gândesc la cuvântul spiritual mă gândesc la ceva sfânt şi mă gândesc la o altă lume, o lume deasupra acestei lumi în care trăim.

Dar pentru mine în sens propriu spiritualitatea are legătură cu o relație, sau când mă gândesc la spiritualitate mă gândesc la o relație sau la o persoană care ... dă ducă o viață ..... în relație cu Dumnezeu.

A fi spiritual pentru mine înseamnă să ai o relație cu Dumnezeu, o trăire autentică, pe când religia sau religiozitatea arată apartenența unora la nişte tradiții sau dogme.

Religia pentru mine e zero. Relația contează (cu Dumnezeu).

*Participantul 23*

Spiritualitatea reprezintă totalitatea sentimentelor şi gândurilor care reflectă din sufletul unui om.

Spiritualitatea de află întotdeauna într-o relație strânsă cu Dumnezeu.

Diferența dintre religiozitate şi spiritualitate este că religiozitatea cuprinde: biserica, preoții, rugăciunile, istoria iar spiritualitatea iubirea, dragostea, sentimentele şi energia unui suflet omenesc.

*Participantul 24*

Spiritualitate = cred sau e mult spus cred, pentru mine spiritualitatea este ceva legat de mine personal, nevoi spirituale, de artă, de frumos şi chiar de religie.

Religiozitatea nu poate fi confundată cu spiritualitatea să ai o credinţă în Dumnezeu, chiar dacă aprți oricărei „religii" aici nu apare altceva decât credința ta religioasă.

*Participantul 25*

Spiritual = ceva care ajunge la suflet şi impresionează într-o oarecare măsură.

Spiritualitatea = devoțiune față de lucrurile sfinte, viață interioară.

Religiozitatea ține mai mult de reguli în timp ce spiritualitatea ține mai mult de legătura personală cu Dumnezeu.

## Anexa 2 – Eseurile cu tema „lucrurile care dau sens vieții”

*Participantul 1*

„Mulți oameni sunt fericiți, dar puțini o știu.” ( Mark Twain )

Omul poate găsi sau descoperi un sens în fiecare situație de viață, chiar și în situațiile cele mai dificile și lipsite de speranță, fie prin trăirea a ceva valoros, cum ar fi o relație, fie printr-o creație de valori, poate prin muncă, fie chiar prin suportarea a ceea ce nu poate fi schimbat, de exemplu o boală incurabilă ori pierderea unor persoane dragi, printr-o atidtudine în care își rămâne fidel lui însuși și se poate privi în continuare.

Ce lucruri ori valori dau sens vieții? Ce lucruri dau sens propriei mele vieți? Este o întrebare care din când în când am putea să ne-o punem toți și să medităm puțin asupra ei, pentru a vedea în fiecare situație și în fiecare perioadă a vieții, în care ne-am afla, câte lucruri pot da sens vieții.

Pentru mine unul din cele mai importante lucruri care dau sens vieții mele, este autodepășirea condiției mele.

Ce sens are să stau să mă complac unei situații și să accept lucrurile cum sunt? N-are nici un sens.

Dar cât sens poate avea luarea atitudinii în fața unei situații și depășirea ei, până când vom fi împăcați cu noi înșine?

Însuși propria mea viață, faptul că am ajuns până în această zi să supraviețuiesc fiecărei situații, de-a lungul vieții, fiecare experiență trăită, toate acestea dau un sens vieții.

Poate până acum am vorbit la un nivel mai abstract și formal și poate ar fi mai ușor să dau câteva exemple, pentru a se înțelege mai bine, ce înseamna pentru mine acest sens.

Ce sens a avut pentru mine să mă mut singură într-o țară străină, departe de tot ceea ce cunoșteam până în acel moment și să o iau oarecum de la capăt, prin a-mi face noi contacte, prin a cunoaşte noi locuri, o nouă cultură, etc ?

Toată această experiență a dat un nou sens vieții mele. M-am redescoperit pe mine, am putut să văd cât de puternică pot fi, cât de ușor mă pot adapta noilor situații,

ce minunată este reapropierea de natură, redescoperirea copilului din mine şi câtă linişte spirituală am dobândit.

Toate acestea dau un sens propriei mele vieţi, credinţa pe care o am atât, în mine cât şi pentru Divinitate.

Am să dau un alt exemplu pentru a se contura şi mai mult această notă de sens.

În luna februarie, mă îndreptam spre casă, era puţin înainte de miezul nopţii, şi înainte de a coborâ de pe autostradă, era oprită circulaţia. Văzusem din timp avariile celor din faţă şi am oprit şi eu.

Nimeni nu avea nici un fel de informaţie, era extrem de frig afară şi nu aveam de unde şti cât urma să stăm blocaţi în trafic.

Deja se făcuse din ce în ce mai frig, trecuseră ore, nu mai aveam foarte multă motorină, pentru a ţine motorul pornit, eram extraordinar de obosită, mai aveam şi nevoi personale, vroiam să plec odată de acolo, că mă cam săturasem după 4 ore de stat pe loc, fără să ştiu cât mai urma să dureze şi despre ce era vorba.

Câteva minute mai tarziu, aud la radio, că avusese loc un teribil accident, soldat cu foarte mulţi morţi şi traficul va rămâne blocat în următoarele ore.

În acel moment toate nevoile mele dispăruseră şi mă gândeam la acei oameni. Ce le poţi spune în astfel de situaţii. Şi-au pierdut persoanele dragi, ce sens mai are viaţa pentru ei?

Are şi pentru ei ca şi pentru mine, după această experienţă un mare sens.

Fiecare din noi avem un scop în această viaţă, nouă ne rămâne doar să-l recunoaştem, ăsta este sensul.

După această experienţă, mi-am dat seama cât de multă atenţie am acordat lucrurilor mărunte lipsite de sens şi ce puţin am ajuns să trăiesc cu adevărat.

Din acea zi şi până în prezent, am început să descopăr noi lucruri pline de sens şi să-mi trăiesc fiecare zi făcând şi dorind de la mine şi mai mult. În fiecare zi învăţ şi fac ceva nou, ceva diferit faţă de ce-am făcut până azi, sau o continuare la ce am început ieri şi îmi doresc să continui şi mâine.

Credinţa îmi dă putere şi sens în tot ceea ce fac, în toată viaţa mea.

Fiecare zi din viaţa mea are un sens pentru mine, fiecare lucru pentru care îl fac, fiecare dimineaţă este un nou început şi o nouă provocare a condiţiei umane.

Cred că omul când îşi pierde credinţa, viaţa lui nu va mai avea nici un sens pentru el.

Iar pentru cei care simt că şi-au pierdut oarecum sensul în această viaţă îi rog să-şi pună următoare întrebare: De ce vă sculaţi dimineaţa? (de ce vă ridicaţi din pat?, nu doar de ce deschideţi ochii) şi cine ştie, poate vor avea surprize să descopere cât sens are acest minunat dar pe care l-am primit cu toţii: viaţa noastră.

*Participantul 2*

Existenţa omului pe această planetă datează de mai bine de 2 milioane de ani. Cea mai mare parte a existenţei sale şi-a petrecut-o, deci, în natură, ghidându-se după două instincte fundamentale: supravieţuirea şi reproducerea. Tehnologia din acea vreme se ridica la nivelul de a ascuţi o bâtă din lemn sau la producerea focului. Însă, chiar şi controlul şi producerea consistentă a focului au fost descoperite de numai 9000 de ani. Aşadar, dacă purcedem să comparăm ritmul evoluţiei umane de la apariţia sa şi până în prezent, vom observa un adevăr şocant: rasa umană a avut parte de dezvoltări şi schimbări semnificative ale stilului de viaţă doar pe parcursul a ultimilor 400 de ani, care reprezintă un nesemnificativ 0,01% din durata totală a existenţei omului. Cu alte cuvinte, omul s-a pregătit 99,99% din viaţa sa pentru ceva ce nu mai regăseşte aproape deloc în realitatea contemporană.

Nu e de mirare, atunci, că unii oameni pur şi simplu nu îşi găsesc sensul în viaţă. Suntem nişte maşini învechite, inadaptate acestei lumi care se mişcă mult prea repede pentru ca noi să putem ţine pasul. Un exemplu relevant ar fi frica pe care o are acum un bărbat atunci când doreşte să abordeze sexul opus. Acea frică nu are o explicaţie raţională, însă dacă ne uităm în trecutul îndepărtat, răspunsul este cât se poate de evident: acelaşi scenariu plasat în vremurile în care oamenii erau organizaţi în triburi prezintă riscuri majore pentru bărbat – femeia la care acesta doreşte să atenteze ar putea foarte bine să „aparţină" altcuiva, iar pedeapsa pentru o astfel de ofensă nu putea fi decât o moarte brutală. Chiar dacă bărbatul scapă cu viaţă, femeia îi poate refuza avansurile, ceea ce în ziua de azi nu ar reprezenta deloc o problemă, dar într-un trib restrâns înseamnă dezastru pentru şansele reproductive ale bărbatului.

Omul pare să fie încolţit de societatea de azi. Prea multe reguli, prea mulă hârţogărie şi prea multă tehnologie care duc numai la frustrări repetate şi îl îndepărtează pe om de ceea ce este important şi de ceea ce îi oferă vieţii sale un sens. Şi totuşi, ce e de făcut în această situaţie?

Răspunsul? Simplitatea – reducerea nevoilor, focalizarea întregii fiinţe asupra priorităţilor. Puţine lucruri sunt mai satisfăcătoare – şi în acelaşi timp mai utile pentru dezvoltarea personală – decât a-ţi fabrica un vis, oricât de imposibil, şi de a-l vedea îndeplinit. Apoi, părăsirea zonei de confort, acea rutină care ne amorţeşte creierul, pentru a face zilnic ceva înfricoşător. Este o metodă rapidă şi eficientă pentru a înlocui programarea veche de 2 milioane de ani cu una modernă, care va asigura succesul şi fericirea în aceste timpuri dificile.

*Participantul 3*

Nu pot vorbi în numele celorlaţi, cred că nimeni nu aşteaptă asta de la mine. Din câte am observat eu oamenii, există multe lucruri care dau sens vieţii lor, unele situate sus pe scara mea de valori, altele jos, foarte jos. De fiecare dată când cred că balanţa înclină îngrijorător spre partea pe care eu personal nu o valorizez...mai întâlnesc un om la care recunosc aceeaşi scală, şi asta mă bucură, mă face să cred că suntem mai mulţi.

Voi vorbi deci, de lucrurile care dau sens vieţii mele, în momentul actual. Pe primul loc sunt *copiii* mei, fetiţele mele scumpe şi dulci. Şi rele şi neastâmpărate. Până nu demult, pe primul loc ar fi fost familia, cea care cuprinde şi copiii. Între timp lucrurile au evoluat, deci pe primul loc rămân numai copiii. Şi din tot ceea ce încerc să fac pentru ele, pe primul loc se află afectivitatea. Cred că asta le include pe toate: dacă ne iubim ce contează că am uitat să ne pieptănăm sau am mâncat doar pâine şi margarină toată ziua? Doar ne-am distrat de minune. Apoi urmează educaţia, atât prin prisma educaţiei sociale cât şi cultura, dragostea de frumos şi estetic, valorizarea oamenilor. Caracterul şi formarea lui, deşi sunt încă mici, este pe lista mea de preocupări în ceea ce le priveşte. Încerc să fac asta prin exemplul personal şi prin discuţii despre ele, despre alţi oameni care ne plac sau nu ne plac din acest punct de vedere.

Atunci când îmi mai rămâne timp şi pentru mine, *învăţ*. Acesta este al doilea lucru care dă sens vieţii mele. Îmi place să învăţ lucrând, cu exemple sau probleme de rezolvat, nu stau să memorez, nu, asta mă plictiseşte cel mai mult.

*Prietenii* mei, nu mulţi, nu perfecţi, nu adevăraţi, doar prietenii mei, formează unul din punctele de referinţă a vieţii mele, şi chiar dacă acuma am un nucleu de

prieteni cu care comunic sau mă întâlnesc mai des, nici pe cei mai vechi nu i-am uitat, doar că nu mai avem aceeleaşi drumuri. Dar ei sunt acolo şi sunt ai mei.

*Dragostea* este un lucru important pentru mine. Ştiu că ea există în mai multe forme, nu le am pe toate, da am o bună parte din ele ☺

Să fiu un *om bun*, este un lucru care mă preocupă. Din experienţa mea am reuşit să realizez că pentru a fi un om bun viaţa îmi oferă destule şanse, fără să le cer, de aceea, pentru asta doar stau şi aştept, lucrurile care trebuiesc făcute vin elel singure la mine.

Să citesc o *carte* bună, să văd un *film* bun, chiar *să ies* în societate uneori, sunt alte lucruri pe care le pot pune pe lista mea.

Ştiu că unele lucruri lipsesc din ea, dar deocamdată acestea îmi vin în minte acum, deci trebuie să fie cele mai importante.

*Participantul 4*

Omul este înconjurat de multe lucruri şi trăieşte multe trăiri şi situaţii pe parcursul vieţii. Oamenii însă nu sunt la fel şi trăiesc diferit situaţiile în care cad (?). Omul e făcut să trăiască şi bune şi rele, sunt sentimentele care definesc viaţa, însă el trebuie să aleagă doar cele bune.

După părerea mea, sănătatea e cel mai puternic lucru care poate defini viaţa, restul se câştigă pe parcurs, fiecare cum îşi doreşte. Cred că lucrurile nu au nici o valoare în viaţă, sentimentele, trăirile, dorinţele, sunt parte adevărată din viaţa noastră. Sensul vieţii este dar de Dumnezeu, apoi de părinţii care te educă şi te învaţă cum să creşti, până când singur eşti pregătit să trăieşti şi să înfrunţi situaţiile date de viaţă.

Lucrurile le ai sau nu le ai, sunt trecătoare şi nu aduc nici o satisfacţie sufletească. Iubirea e al doilea sentiment pe care omul trebuie să-l ofere.

Viaţa îţi oferă tot felul de posibilităţi iar oamenii trebuie să profite şi să înveţe să ia cel mai bun din viaţă.

*Participantul 5*

Sunt o mare varietate de lucruri care dau sens unei vieţi.

Lucruri importante sau mai puțin importante dar care până la urmă fac parte din viața noastră şi trebuie să le primim ca atare.

Un lucru important din viața unui om este că trăieşte, că se poate numi om, după care urmează altele mai mari, mai mărunte care de altfel ne trimit dintr-o etapă a vieții în alta. Eu consider că sensul vieții zace în fiecare dintre noi, dacă ne impunem un lucru ne zbatem să-l facem până la capăt, iar dacă nu ne iese, ajungem să ne întrebăm „Ce sens mai are viața?“, „Ce sens mai are să trăiesc?“.

Viața ne-a dat-o Dumnezeu şi doar El ne-o poate lua, de ce să fim trişti, când avem atâtea şanse să fim fericiți?!

Unii spun că sensul vieții este acela de a iubi şi de a fi iubit, alții spun că sensul vieții este acela de a strânge cât mai multe cunoştințe şi de a evolua cât mai mult.

Însă eu cred că fiecare îşi poate creea câte un sens al vieții mai devreme sau mai târziu, îl vom afla cu cu adevărat care este el. Şi atunci ne vom ghida mereu după el.

Încercând să descoperim viața care o trăim ar putea fi şi acesta un sens al vieții, însă viața trebuie trăită aşa cum e ea, pentru că ni s-a dar fără să o cerem şi ni se va lua fără să fim întrebați.

Viața este cea mai mare putere a femeii, pentru că doar ea o poate dărui, este unicul lucru pe care îl ştim când ni s-a dat şi fiecare secundă trebuie trăită ca şi cum ar fi ultima.

Unii poate ştiu care e adevăratul lor sens al vieții, însă alții au nevoie poate, de zeci de vieți pentru a afla care e sensul ei.

*Participantul 6*

Înainte să-mi scriu propria părere, m-am gândit să întreb nişte cunoştințe, ce cred despre această temă. Am fost uimită când unii oameni au stat mirați şi şocați în fața mea spunând următoarele:

„Păi, sincer să fiu încă nu m-am gândit“

„Habar nu am“

„Ființele şi nu lucrurile reprezintă pentru mine sensul vieții“

„Credința şi dragostea de semeni, familia“

„Banii, fără de care nu pot trăi“ – dar care în lipsa lor duc uneori la tragedii devastatoare. Cred că aceşti oameni au alte norme de valori.

Oricare din aceste lucruri ar fi, important este ca omul să găsească mereu un sens al vieţii pentru a putea trece mai departe şi să existe goluri în viaţa ei/lui. Omul aflat în situaţia „de gol" simte uneori spunându-şi că „viaţa nu mai are sens pentru mine, nu mai e pentru ce să trăiesc".

Mai ales pentru populaţia credincioasă, dragostea de semeni, dă sensul vieţii, adică ajutorul acordat unuia celuilalt pe de-o parte iar pe de altă parte îndrumarea semenilor pe calea spre Dumnezeu.

De aceea nevoie să găsim legătura cu transcendentul, dând astfel sens vieţii şi morţii.

Sensul vieţii diferă de la o vârstă la alta. La copii sensul vieţii este reprezentat de micile bucurii date de joc, dragoste, desene animate.

Pentru vârstnici este reprezentat de fiinţele apropiate şi de bucuria acestora în viaţă. Amintirile care sunt de fapt „rămăşiţele trăirilor pozitive şi negative" dau energia necesară de a trece mai departe.

Sensul vieţii cred că este sinonim cu fericirea care este atinsă diferit de la o persoană la alta.

Uneori chiar micile bucurii cotidiene: raza soarelui, surâsul copiilor, o mâncare gustoasă, o petrecere bună, umorul – ne fac să ne simţim fericiţi. Alteori provocările date de obstacole care trebuiesc biruite. Este important să lăsăm în urma noastră „urme" care ne reprezintă: unii concretizate în copii, alţii în lucrări edilitare, construcţii, invenţii, etc., amintirile pe care le lăsăm după noi.

Orice ar însemna sensul vieţii, important e să ne simţim bine şi fericiţi, căci doar astfel putem trăi o viaţă deplină şi cu sens.

*Participantul 7*

Dumnezeu ne-a dat viaţa pentru a ne bucura de ea. Pentru a-şi face viaţa mai frumoasă omul a căutat să progreseze pe toate planurile. Datorită evoluţiei ştiinţei astăzi ne putem bucura de confort şi de numeroasele lucruri interesante descoperite de om până azi.

Fiecare om se bucură de viaţă în felul său. Pentru unii lucrurile care dau sens vieţii lor este goana după progresul ştiinţific, ceea ce este un lucru bun deoarece fără

motivația acestor oameni viața noastră ar fi evoluat mai puțin şi am fi dus un trai simplist.

Ştiința este unul din lucrurile care dau sens vieții mele deoarece mă fascinează să descopăr lucruri noi şi să citesc informații interesante despre acțiunile, descoperirile şi progresul uman.

Arta fotografică este un alt lucru care dă sens vieții mele deoarece mă uimeşte de fiecare dată tendințele acesteia şi evoluția spre numeroase semnificații.

Pe măsură ce înaintăm în vârstă lucrurile care dau sens vieții noastre se schimbă. Astfel peste 10 ani lucrurile care vor da sens vieții mele cu siguranță vor fi altele, probabil de natură familială sau legate de carieră.

*Participantul 8*

Probabil, dacă aş întreba tinerii de vârsta mea, care sunt lucrurile care dau sens vieții lor, aş primi răspunsuri care pentru ei ar fi normale. Ce fel de răspunsuri? Ceva de genul: pentru mine cel mai important lucru este să arăt bine, să merg la sală, să am haine de firmă, să am un iubit bogat şi mai ales tot ce este legat de satisfacția sexuală.

Însă, dacă eu aş fi întrebată acest lucru, sigur aş fi privită ca o ciudată de tinerii care fac parte din generația mea şi nu numai.

Lucrurile care dau sens vieții mele sunt familia şi Dumnezeu.

Deşi, în copilărie lucrurile nu au fost cum mi-aş fi dorit în familia mea, doresc să îmi întemeiez propria familie şi să fiu la fel de iubitoare cu copiii mei cum a fost şi mama mea, să-i învăț lucruri despre ce este bine şi despre ce este rău cum o făcea tatăl meu. Deşi, nu mi-am trăit copilăria alături de amândoi părinții, am fost mereu învățată valorile morale şi mereu încurajată să spun ceea ce gândesc şi simt, să fac doar ceea ce îmi place, nu ceea ce sunt obligată să fac. Ceea ce sper să reuşesc să le transmit şi eu copiilor mei.

Însă cel mai important lucru pe care mi l-a transmis şi învățat familia mea este credința şi iubirea față de Dumnezeu.

Consider că fără iubirea şi ajutorul lui Dumnezeu nu reuşim să facem nimic în viață.

Iubirea față de Dumnezeu şi credința în El mă ajută în tot ceea ce fac zi de zi. Fără de El nu aş fi sănătoasă, nu aş avea o familie, nu aş reuşi în carieră, nu aş avea prieteni, nu mi-aş putea petrece timpul liber.

Deci, pot spune cu mândrie că principalul lucru care dă sens vieții mele este Dumnezeu, ceea ce nu o pot spune mulți.

Şi îi sunt recunoscătoare Lui şi familiei mele pentru ceea ce sunt acum şi pentru tot ceea ce m-au învățat, mai ales lucrurile pe care acum le apreciez. Cred că mulți oameni şi-ar schimba părerea despre lucrurile care sunt cele mai importante în viața lor dacă de mici ar fi învățați acest lucru.

Consider că viața fără Dumnezeu ar fi insuportabilă şi căutarea sensului vieții fără Dumnezeu ar fi o osteneală zadarnică.

Mă bucur că am reuşit să-mi găsesc adevăratele sensuri ale vieții, şi că nu trăiesc dezorientată, în confuzie şi impas, cum o fac mulți oameni în zilele noastre.

*Participantul 9*

Ca primă introducere aş vrea să subliniez faptul că acele persoane cu un bun psihic şi optimism pot face ca lucrurile să dea sens vieții. Aş putea începe de la acele lucruri mărunte care ne umplu de fericire şi ne înveselesc viața. Până şi faptul că te trezeşti dimineață şi te uiți pe fereastră şi vezi oamenii deplasându-se ca nişte furnici fiecare în direcția lui poate să însemne o sumedenie de lucruri, mai exact că a mai trecut o noapte şi ai început o nouă zi, sănătos şi plin de viață.

În prieteni găsesc fericire, comunicare, înțelegere, sprijin, de asemenea şi în relația cu familia mea. O zi plină de muncă care se termină cu succese şi împliniri îmi dau o energie încât pot muta munții din loc. Găsesc linişte în natură, chiar şi într-o singură plimbare prin parc. Zâmbetul şi lumea copiilor îmi înveselesc ziua. Toate aceste lucruri dau sens vieții, lucruri pe care trebuie să le prețuim pentru că sunt daruri de la Dumnezeu primite doar de către noi. Trebuie să ne bucurăm de ele în fiecare zi, în fiecare clipă a vieții pentru că altundeva nu ne vom mai întâlni cu ele.

Trebuie să uităm de toate aspectele negative care ne amărăsc viața şi ne fac să fim mai răi.

Dacă cineva ți-a zâmbit, zâmbeşte-i înapoi şi ziua începe altfel!

*Participantul 10*

Lucrurile care dau sens vieții omului sunt relative, dar făcând excepție de acest relativ, oamenii pot să găsească un sens profund în materialism sau în spiritualism şi de ce nu în spiritism.

Materialismul este o „problemă“ veche a omului şi deşi religia condamnă materialismul sau cel puțin nu-l acceptă, societatea la fel nu îl acceptă şi îl condamnă cu înverşunare în unele cazuri, acesta totuşi dă sens vieții omului.

Depinde de educația oferită copiilor, adolescenților şi mai târziu adulților ca aceştia să fie mai mult sau mai puțin materialişti, este o problemă a secolului curent care are nevoie de multe alte secole să dispară, deşi spiritualitatea câştigă din ce în ce mai mult teren aceasta mai are de luptat multe bătălii până la victoria finală.

Datorită deficienței de educație în acest sens materialismul domină şi va domina viața socială a oamenilor.

Aceasta poate avea şi alte cauze, nu doar educaționale, lipsurile materiale în diferite perioade ale vieții şi abundența materială a semenilor simultan pot crea dorințe materialiste şi un adevărat sens spre câştig şi deținere al persoanei în cauză.

După cum arată şi studiile făcute în acest sens, culturile vestice, mai bogate abundă de materialism, pe când culturile estice mai sărace material dar bogate spiritual nu pun accentul pe material, obiect, tangibil.

Însă datorită culturilor vestice şi fenomenului „globalizării“ civilizațiile sunt influențate de toate aspectele altor civilizații, fie ele negative sau pozitive.

Nu putem numi un om ca fiind spiritual dacă acesta nu „deține“ şi educație pentru acest aspect, şi când spunem educație nu ne referim la acele „pseudo-religii“ care scot din context anumite citate din cărțile specifice lor şi le folosesc pentru a-şi justifica existența, ci doar atunci omul se autoeducă referitor la toate aspectele spirituale, fie ele dintr-o anumită religie, filosofie, credință, etc.

Discuția referitoare la lucrurile care dau sens vieții omului este una nelimitată având în vedere multitudinea de concepte, idei, filosofii, credințe.

Totuşi ideile care stau la baza sensului vieții omului nu pot fi decât două, materialism versus spiritualism, orice altă abordare ar fi subordonată acestor două aspecte.

*Participantul 11*

Nu ştiu dacă ce ceea voi eu este valabil şi pentru ceilalţi, dar fără să citesc sau să mă informez despre ce ar însemna „lucrurile care dau sens vieţii omului“, pot să spun ce este cu adevărat important pentru mine.

Să încep cu începutul. Cu foarte mult timp în urmă (32 de ani), părinţii mei au divorţat. Pe atunci nu puteam să înţeleg cum voi trăi cu familia mea sfâşiată în două părţi (mama cu fratele meu iar eu cu tata). Credeam că sensul vieţii mele este de a-mi reuni familia. Nu mi-a stat în puteri mie să fac acest lucru aşa că viaţa a mers mai departe.

Când aveam 9 ani, a murit bunica mea. Era fiinţa pe care o consideram unică. Pierzând-o pe ea, am pierdut ziceam eu, totul. Dar viaţa a mers din nou mai departe, deşi nu am putut trece decât foarte greu peste pierderea bunicii.

Între timp tatăl meu s-a recăsătorit. Acum ştiu că tot ce făcea mama (vitregă) pentru mine era extraordinar şi că am avut norocul să o am lângă mine. Dar atunci primeam totul printr-o prismă negativăşi nu puteam decât să mă gândesc că dacă mama şi bunica mea ar fi fost lângă mine, mi-ar fi fost cu mult mai bine.

Încet, încet a venit adolescenţa şi odată cu ea primii fiori ai dragostei. Dădea un nou sens vieţii mele, cu totul nou şi necunoscut, dar foarte plăcut. A trebuit să trec şi peste decepţia pricinuită de „prima dragoste“, ca să văd că lumea nu se sfârşeşte aici.

Următorul pas important a fost relaţia cu soţul meu. Planurile despre viitoarea noastră familie, despre casa în care vom locui, a fost următorul ţel spre care ne îndreptam, de data aceasta două persoane. Nu mai eram singură şi asta însemna enorm pentru mine. Mi-am canalizat toate eforturile şi toată energia pentru realizarea acestui lucru şi într-un final ne-am căsătorit şi avem şi casa la care am visat.

Cum era firesc, urma să avem un copil. Nu l-am putut avea la „comandă“ atunci când l-am dorit, a trebuit să fac o operaţie şi diverse tratamente, am pierdut chiar şi o sarcină, aşa că pot spune că singurul lucru care cu adevărat a dat sens vieţii mele este fiul meu.

Abia după ce l-am născut, după ce am venit acasă de la spital, mi-am dat seama că de atunci încolo, nu pot să mai am alt sens în viaţa mea, decât creşterea, educarea şi tot ce implică îngrijirea copilului meu. Tot de atunci învăţ zi de zi cum să fiu o mamă bună, cum să-i fiu alături copilului meu toată viaţa de acum încolo.

Odată cu naşterea lui Radu, toate celelalte lucruri sau persoane, au căzut pe locul 2, 3 etc. Pentru fiul meu mă trezesc în fiecare dimineaţă şi iau viaţa în piept ca să-i netezesc lui drumul. Tot ce fac sau ce voi face este legat de el. El este cel mai important, este raţiunea mea de a trăi. Pentru că fiul meu este cel care a dat cu adevărat sens vieţii mele, mă rog lui Dumnezeu să mă ferească pe mine şi pe toate mamele din lume de pierdere şi suferinţă. Este singurul peste a cărui pierdere nu aş putea trece, aşa cum am trecut peste pierderile din copilărie. Din punctul meu de vedere, asta înseamnă „lucruri care dau sens vieţii omului", adică ceva ce îţi doreşti cu preţul vieţii, şi pe care dacă îl obţii, nu mai renunţi al el niciodată, orice s-ar întâmpla.

*Participantul 12*

După cum enunţa şi Viktor Frankl (psihiatru evreu, supravieţuitor al Holocaustului, care a pus bazele logoterapiei), omul este în căutarea sensului vieţii. Sensul poate fi atât general – atribuit tuturor oamenilor, cât şi particular – specific fiecărui individ în parte (Frankl, 2009).

Unii oameni se mulţumesc să-şi întemeieze o familie şi să aibă un servici bun, care să le asigure un trai decent. Alţii preferă să petreacă timp în compania prietenilor, aceştia fiind ca o a doua familie pentru ei. Unii cred că doar o carieră le-ar putea satisface nevoia de semnificaţie – de aceea o poziţionează pe primul loc, iar viaţa personală rămâne pe un loc secundar sau…inexistent. Altora, împlinirea le vine din contemplarea frumosului aflat în artă sau natură. Unii oameni se bucură de muzică, filme, modă, de ultimele dispozitive apărute pe piaţă („gadgets")...alţi oameni cred în existenţa marii iubiri; o caută, o găsesc, iar când aceasta păleşte, pornesc din nou în căutarea altei mari iubiri…Unii preferă lucrurile preţioase, să meargă în vacanţe exotice, să achiziţioneze maşini scumpe şi…femei decorative…Alţii fac înconjurul pământului în barcă, în balon, cu avionul…sperând să găsească acel „ceva" care să le umple existenţa de sens, fie doar şi pentru o clipă.

Fiecare om are voinţa liberă (sau, altfel spus, liberul arbitru); este dreptul fiecăruia să-şi aleagă drumul în viaţă, însă unii nu fac uz de acest drept şi se lasă în „bătaia vântului": aşteaptă ca lucrurile să li se întâmple fără să mişte un deget, în loc să preia frâiele vieţii lor.

Alții preferă „să abdice“ de la responsabilitatea de a trăi, fie fugind de realitate (apelând la substanțe halucinogene, droguri, medicamente), fie pur şi simplu renunțând la existența lor şi refugiindu-se în moarte – însă „O luptă-i viața; deci te luptă / Cu dragoste de ea, cu dor.“(George Coşbuc, poezia „Lupta vieții“).

Inevitabil, oricare ar fi lucrurile în care ne punem încrederea, acestea ne vor înşela aşteptările, deoarece sunt doar nişte obiecte: ele nu pot satisface nevoile noastre cele mai intime, nu pot umple golul nostru interior. Când ajung în această situație, oamenii apelează la mai multe opțiuni: unii caută să acumuleze mai multe lucruri/să câştige mai mulți bani, alții se sinucid (pe loc sau…lent – printr-o viață dezordonată, consumând toxine, în orice formă ar fi ele) sau…se întorc la Dumnezeu, căci „…El a pus în inima lor şi veşnicia, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârşit.“ (Biblia, Vechiul Testament, Ecclesiastul 3:11).

Responsabili de alegerile noastre suntem în primul rând noi înşine, însă ne influențează hotărâtor şi cei trei factori ai dezvoltării personalității: ereditatea, mediul şi educația.

Părinții nu doar ne transmit zestrea ereditară, ci sunt şi un exemplu, un model urmat îndeaproape de copii: „Părinții sunt slava copiilor lor.“ (Biblia, Vechiul Testament, Pilde, 17:6), iar un proverb românesc spune că „Aşchia nu sare departe de trunchi“...

Mediul are, de asemenea, un rol hotărâtor în orientarea motivațiilor noastre: dacă prietenii noştri sunt preocupați doar de aparențe şi vor să facă pe plac mulțimii, atunci şi noi vom fi la fel. Dacă, din contră, ne înconjurăm de oameni pentru care lucrurile spirituale prezintă importanță, vom deveni şi noi ca aceştia.

În ce priveşte educația, părerea mea este că ea reprezintă cel mai important factor de dezvoltare a personalității, deoarece poate anihila influențele nefaste ale eredității şi mai ales ale mediului. „Deprinde pe tânăr cu purtarea pe care trebuie să o aibă; chiar când va îmbătrâni, nu se va abate de la ea.“ (Biblia, Vechiul testament, Pilde 22:6).

Cum spuneam mai sus, alegerea ne aparține, însă este bine să urmăm îndemnul: „Alege viața, ca să trăieşti tu şi urmaşii tăi“ (Biblia, Vechiul Testament, Deuteronomul 30:19) şi să fim conştienți de consecințele faptelor noastre, pe care inevitabil va trebui

să ni le asumăm: „...ce va semăna omul, aceea va şi secera.“ (Biblia, Vechiul Testament, galateni 6:7).

În concluzie, omul trebuie să trăiască ghidat de spiritul/duhul său, care îşi trage seva din Duhul Sfânt a lui Dumnezeu (se află în conexiune strânsă cu Acesta); mai apoi, sufletul ascultă de spiritul omenesc, după care trupul se supune amândorura.

*Participantul 13*

Fiecare om e diferit. Fiecare om are un sens propriu, diferit de al celorlalţi. Fiecare om dă o valoare diferită aceleiaşi noţiuni. Cred că sensul îl dăm în funcţie de trăirile noastre, de experienţa noastră de viaţă. Probabil că sensul îl dăm şi în funcţie de valorile noastre, de ceea ce înseamnă pentru noi bine şi rău, şi de felul cum ne raportăm acestor două valori.

Nu viaţa are sens, ci noi dăm sens vieţii. Cum? Prin felul în care o trăim, prin felul în care iubim, simţim, gândim... şi zicând asta mă gândeam la nişte versuri vechi, scrise de un poet persan al cărui nume încurcat nu mi-l mai amintesc acum, dar cred că nu e important cel ce le scrie, ci ceea ce transmite.

*“Cred că n-ai dezmierda de n-ai ştii să blestemi,*
*Surâd numai acei care suspină,*
*Şi n-ai zâmbi, de n-ar fi fost să gemi,*
*De n-ai fi plâns n-ai duce-n ochi lumina.*
*Şi dacă singur rana nu-ţi legai,*
*Cu mâna ta n-ai unge răni straine,*
*N-ai jindui după un colţ de Rai*
*De n-ai avea şi-un strop de iad în tine.*
*Şi nu te-nalţi până nu cazi*
*Cu fruntea greu în pulberea amară,*
*Iar dacă-nvii în cantecul de azi*
*E pentru c-ai murit în lacrima de-aseară...”*

Pentru mine sensul vieţii e iubirea, credinţa, cunoaşterea, arta. Ca să le simt, trebuie să le experientez, să le trăiesc, să las să vibreze în mine cu intensitate fiecare emoţie şi trăire.

## Anexa 3 – Eseurile cu tema ,,sensul omului între ştiinţă şi religie"

*Participantul 1*

În acest mileniu, ne aflăm la o întrepătrundere a ştiinţei cu religia, tot ce s-a descoperit în domeniul ştiinţei până în prezent, ne invită la o cunoaştere a unei dimensiuni religioase a omului.

Louis Pasteur, savantul care a revoluţionat medicina prin descoperirile sale, a spus un adevăr profund: ,,Puţină ştiinţă înseamnă ateism, multă ştiinţă înseamnă religie" (În căutarea sensului pierdut, 2008, C.D.Dulcan).

Nu putem ignora acest adevăr, putem fi sceptici până la momentul în care apare o situaţie pe care ştiinţa nu o poate explica, în acest caz intervine acceptarea explicaţiei care ne-o oferă religia - ceea ce nu-i cu putinţă la oameni este cu putinţă la Dumnezeu - acesta ar fi drumul scurt, sau începutul unei treziri a ceea ce fiecare are în interiorul său – sâmburele credinţei - care este un drum mai lung, care presupune căutare, cunoaştere, descoperire şi revelaţie.

Ceea ce este cu adevărat important pentru noi oamenii, este această căutare spre interiorul fiinţei noastre, cei care merg pe acest drum al regăsirii îşi descoperă adevarata misiune pe care o au pe acest pământ: aceea de a dărui din liniştea dobândită, de a-şi ajuta semenii, de a le fi aproape în momente de cumpănă a vieţii.

Să încercăm să ne trezim conştiinţa, este un dar minunat pe care Universul, Dumnezeu, sau fiecare după cum crede, ne-a oferit-o pentru a putea să comunice cu noi.

Să ne oprim o clipă din tumultul vieţii, să ne privim o clipă pe noi, apoi pe cei dragi nouă, pe cei în faţa cărora am greşit cu voie sau fără voie, cu gândul sau cu cuvântul, să lăsăm deoparte orgoliul şi mândria, şi să ne cerem iertare.

De câte ori nu auzim expresia: ,,te iert, dar nu te uit", câţi dintre noi nu am avut situaţii de acest fel!

Iertarea…e începutul căutării sensului adevărat al omului.

Descoperirile de ultimă oră din domeniul fizicii cuantice şi al neuroştiinţelor, pledează pentru ideea că omenirea se află în pragul unei revoluţii în cunoaştere, cunoaşterea ştiinţifică şi cea religioasă vor fuziona într-una singură, care va fi în beneficiul omenirii.

Sensul omului în această dimensiune este dat de fuziunea acestor două tipuri de cunoaştere, de unificarea în spirit ca singura cale spre găsirea acestui sens.

Toţi oamenii acestei planete respirăm acelaşi aer al Universului, avem aceeaşi funcţionare a organismului (doi plămâni, o inimă, un creier, etc), avem aceleaşi drepturi în faţa Sursei. De ce ne credem mai buni unii faţă de alţii?

De ce ne judecăm semenii fără a ne vedea propriile greşeli?

Să învăţăm să fim îngăduitori, să oprim o clipă gândul rău, pentru al înlocui cu unul bun, să luptăm a face saltul conştiinţei noastre la *înţelepciune,* poate fi un demers benefic pentru întreaga omenire şi poate da un sens evoluţiei Omului pe Pământ.

Această selecţie a gândului bun de cel rău, o face creierul nostru (experienţele din laboratoarele de neuroştiinţe), de exemplu gândurile de compasiune şi sentimentele de iubire activează o zona din lobul frontal stâng, iar gândurile de indiferenţă faţă de semeni activează o zonă din lobul frontal drept, se poate înţelege uşor, că de fapt avem înscrise în creierul nostru, în genele noastre toate premisele receptării unei mari lecţii de religie oferită de descoperirile ştiinţifice.

Capacitatea de a distinge binele de rău, de a răspunde prin sănătate şi bucurie la gândul mângâietor al semenilor, şi prin boala şi deprimare la gândul negativ, distructiv, reprezintă cea mai mare lecţie pe care ne-au dat-o şi marile coduri etice lăsate de marii înţelepţi în urmă cu mii de ani, şi *înţelepciunea* micilor celule din organismul nostru care se modifică în consecinţă.

Ştiinţa ne arată că Dumnezeu, Universul creator, există!

*Participantul 2*

Părintele Arsenie Boca spune : „viaţa şi legile depăşesc hotarele ştiinţei şi nu pot fi cuprinse şi ştiute decât de Cel ce a creat viaţa din nimic. Autorul vieţii şi al legilor ei e Dumnezeu, ştiutorul şi susţinătorul lor în desfăşurarea timpului".

Sensul omului, al vieţii lui pe pământ nu poate fi explicat de nici o ştiinţă. Noi suntem fii lui Dumnezeu, după duh suntem făpturi cereşti şi Tatăl Nostru ne-a dat cel mai frumos DAR, ne-a dat viaţa şi ne-a lăsat să petrecem o vreme pe pământ şi să ne întoarcem iarăşi la El. Suntem datori să ştim „ce suntem, cine ni-s părinţii, de unde venim, ce-i cu noi pe-aicea, cum să ne purtăm, cine ne cheamă Acasă" pentru că „de la cârma minţii atârnă încotro pornim şi unde să ajungem". Viaţa aceasta şi toată

înțelepciunea ei, oricât ni s-ar părea de frumoasă, este doar o trecere, un examen personal de slujire şi credință în relația noastră cu Dumnezeu, spre cele veşnice. Omul se deosebeşte de toate creațiile universului prin conştiință, care nu este altceva decât glasul lui Dumnezeu în inima şi mintea noastră.

Ştiința nu a putut explica limitele universului, chiar dacă a găsit şi a stabilit numeroase legi cărora lumea este supusă, nu a putut explica de ce lumea este supusă tocmai acestor legi şi nu altora. Religia răspunde întrebărilor la care ştiința nu poate răspunde, afirmând existența unui Dumnezeu, exterior lumii, pe care a „creat-o din nimic, o conduce şi o susține cu IUBIRE". În marele mister al lumii, atât în infinitul mare, cât şi în infinitul mic, atitudinea ştiințifică poate continua să-şi dezvolte valorile ce-i sunt proprii.

La 60 de ani distanță de scrierile Părintelui Arsenie, prof. Adrian Nuță, vorbeşte şi el despre infinitul mic şi infinitul mare recunoscând faptul că legile sunt fixe şi inflexibile tocmai pentru că sunt abstracte, în timp ce omul este schimbător şi mobil, nonlinear şi ambivalent, creație a unei inteligențe infinite a unui CEVA, în fața căruia „să îngenunchezi". Dumnezeu, spune prof. Adrian Nuță este peste tot, universul este inteligență, nimic nu este separat, totul este în relație cu orice, „natura seamănă cu o apă mişcătoare, în care există stropi, bulboane şi valuri, în care nimic nu este 100% stabil şi a cărei dinamică poate fi doar aproximată, prin ecuații matematice de mare complexitate, iar omul făcând parte din natură nu poate fi altfel".

Iubirea definită de Adrian Nuță „înseamnă abundență, dăruire, împărtăşire, generozitate...în iubire nu există datorii sau compensări"; este curgerea minunată a unui fluviu pe marginea căruia nu stă nimeni care să facă ordine" şi cine ne poate da un exemplu mai puternic de iubire, de iertare şi generozitate decât Cel care ne-a făcut asemeni lui – Dumnezeu.

Sensul omului ? o întrebare căreia ştiința nu-i poate da un răspuns....de ce? Pentru că etapele vieții nu corespund cu etapele rezolvării nici unei ecuații, nici unei legi, există atâtea variabile necunoscute, încât rezultatul ei nu poate fi niciodată nici măcar aproximat. Ştiința se bazează pe principii şi legi cărora le-a putut da răpuns, credința este în schimb ceva care există pur şi simplu. Chiar dacă etapele vieții sunt variabile necunoscute, rezultatul ei final este totuşi cunoscut de Cineva - Dumnezeu ne-a dat fiecăruia un drum, ne-a aşezat pe o cărare, ne-a dat conştiința parcurgerii ei şi tot el ne aşteaptă la celălalt capăt, ne aşteaptă cu drag, să ne întoarcem Acasă...

*Participantul 3*

De-a lungul timpului oamenii au inventat tot felul de lucruri pentru a-şi uşura munca sau pentru a-şi antrena abilităţile lor, uneori spre plăcere alte ori spre folosul comunităţii. Sunt de acord că multe din invenţiile făcute de-a lungul omenirii sunt utile în viaţa de zi cu zi, dar în acelaşi timp au şi efecte negative. Noi suntem nişte simpli oameni care nu ar trebui să ne lăudăm cu ce realizăm sau inventăm noi, ci să lăudăm pe Dumnezeu pentru toate lucrurile bune şi frumoase care ni le-a oferit. Pentru cei care se bizuiesc prea mult pe ştiinţa şi înţelepciunea lor proprie şi îşi dau prea multă importanţă, Dumnezeu le spune cum este privită înţelepciunea oamenilor în cuvântul Său, Biblia:

1 Corinteni 3: 19 zice *"Căci înţelepciunea lumii acesteia este o nebunie înaintea lui Dumnezeu. De aceea este scris: „El prinde pe cei înţelepţi în viclenia lor."*

1 Corinteni 1: 19-27 *"Căci este scris: „Voi prăpădi înţelepciunea celor înţelepţi, şi voi nimici priceperea celor pricepuţi."*

*Unde este înţeleptul? Unde este cărturarul? Unde este vorbăreţul veacului acestuia? N-a prostit Dumnezeu înţelepciunea lumii acesteia?*

*Căci întrucît lumea, cu înţelepciunea ei, n-a cunoscut pe Dumnezeu în înţelepciunea lui Dumnezeu, Dumnezeu a găsit cu cale să mântuiască pe credincioşi prin nebunia propovăduirii crucii.*

*Iudeii, într-adevăr, cer minuni, şi Grecii caută înţelepciune; dar noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care pentru Iudei este o pricină de poticnire, şi pentru Neamuri o nebunie; dar pentru cei chemaţi, fie Iudei, fie Greci, este puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu.*

*Căci nebunia lui Dumnezeu, este mai înţeleaptă decât oamenii; şi slăbiciunea lui Dumnezeu, este mai tare decât oamenii.*

*De pildă, fraţilor, uitaţi-vă la voi care aţi fost chemaţi: printre voi nu Sunt mulţi înţelepţi în felul lumii, nici mulţi puternici, nici mulţi de neam ales.*

*Dar Dumnezeu a ales lucrurile nebune ale lumii, ca să facă de ruşine pe cele înţelepte. Dumnezeu a ales lucrurile slabe ale lumii, ca să facă de ruşine pe cele tari."*

Din păcate astăzi, oamenii pun preţ mai mult pe vorbele unu om decât pe cuvântul lui Dumnezeu, şi ţin mai mult la nişte reguli omeneşti decât la legea lui Dumnezeu. De aceea a ajuns lumea în această stare, pentru că oamenii s-au încrezut

prea mult în ei înşişi sau în alţii, decât să încerce să lase la o parte toate aceste certuri de vorbe, de obiceiuri şi ritualuri păgâne, de păreri omeneşti fără valoare înaintea lui Dumnezeu.

Nu sunt împotriva ştiinţei, atâta timp cât ea nu contrazice cuvântul lui Dumnezeu, dar a te bizui pe înţelepciunea ta este o greşeală pe care oamenii o fac adeseori şi apoi suferă consecinţele. Îmi amintesc de cineva care se lăuda cu tehnologia modernă din ziua de azi, cum omul a evoluat atât de mult şi e atât de inteligent încât a creat computere foarte puternice care fac multe lucruri aparent imposibile pentru alte generaţii de oameni dinaintea noastră. Acea persoană se lăuda şi cu industria de telecomunicaţii, cum un om poate vorbi sau vedea printr-un telefon pe alt om de la celalalt capăt al planetei. Şi după ce a etalat toate avantajele!!! tehnologiei de azi, l-am întrebat simplu: oare Adam în grădina Edenului avea astfel de lucruri? Nu era el mai fericit şi mai liniştit fără toatea acestea? Nici măcar haine nu îi trebuiau, nici locuinţă, nici hrană pentru că Dumnezeu era cel care se îngrijea ca ele să nu îi lipsească şi îi dădea exact ce ştia că are omul nevoie, nici mai mult, nici mai puţin. Oare tehnologia aceasta cu toate minunăţiile de care e în stare, nu e o unealtă de a înrobi omul, de a fi sclavul roboţilor, a maşinăriilor, a băncilor care îţi împrumută bani să "fii în pas cu moda şi tehnologia"? Cât de liber şi liniştit e omul acum? A rămas pe gânduri acel om... poate că îmi dădea dreptate. Nu i-am pretins asta ci doar l-am făcut să analizeze că nu tot ceea ce crează oamenii e întotdeauna în folosul lor.

Probabil dacă nu ar fi fost unii oameni mai sceptici, nu se descopereau atâtea lucruri, dar dacă oamenii ar fi ascultat de la început de Dumnezeu, nici nu mai era nevoie să inventeze ei, ci ceea ce aveau nevoie le era asigurat.

Aşa, oscilând între certitudine şi incertitudine, între entuziasm şi îndoială, oamenii mereu vor căuta perfecţiunea pe care au pierdut-o...

*Participantul 4*

În această lucrarea am să dezbat în câteva cuvinte relaţia dintre ştiinţă şi religie în centrul căreia se află omul menit să aleagă în orice clipă una dintre cele două fundamente ale vieţii.

Îmi voi expune părerea personală atât despre religie cât şi despre ştiinţă, dar în acelaşi timp prefer să rămân neutru pe această temă contopind religia cu ştiinţa.

Pentru că suntem oameni avem nevoie de o mulțime de dovezi sau motive pentru a crede în ceva anume. În acest caz, acest ceva, este religia însăşi. Indiferent de felul sau natura religiei, oamenii aduc dovezi din ce în ce mai exacte legate de această credință. O parte dintre aceşti oameni au suferit în trecut când după cum ştim religia şi ştiința se aflau în ceea ce putem numi un conflict major.

Dar după secole de evoluție iată că ştiința a ajuns la un înalt nivel. În acest timp putem observa cum religia a rezistat diferitelor agresiuni şi chiar s-a extins.

Iată că trăim într-o perioadă în care căutăm soluții pentru orice şi descoperim noi căi prin care ne putem explica existența.

Ramuri ale ştiinței cum ar fi: istoria, arheologia sau fizica ne ajută să înțelegem religia într-un mod unic. Cu toate acestea încercăm să ne găsim sensul între ştiință şi religie iar probabil această nedumerire, acest mister ne face să fim mai curioşi, ne dă avântul de a ne explora şi inteligența pentru a studia aceste taine.

Ca şi concluzie personală aş dori să exprim faptul că religia este ceea ce am moştenit cu toții iar ştiința este ceea ce descoperim.

*Participantul 5*

Din punctul de vedere al ştiinței omul se trage din maimuță. Chiar şi în cărțile de istorie este întipărită o anume imagine a evoluției omului având ca stămoşi maimuța.

Religia contrazice acest lucru spunând că omul este creat „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu".

Părerea mea este că omul a fost creat de Dumnezeu cu scopul de a se bucura de tot ce-i oferă viața. Stiința nu găseşte suficiente răspunsuri la multe dintre întrebările noastre care îşi găsesc răspuns în religie.

Cu toate că apreciez şi admir ştiința, religia îmi conferă mai multă încredere în ceea ce priveşte întrebările legate de existența umană şi de existența universului şi a tuturor corpurilor cereşti.

Mereu au existat şi vor exista dispute între religie şi ştiință dar sper ca într-un final să ajungă la un numitor comun, să colaboreze în vederea obținerii de noi descoperiri miraculoase.

*Participantul 6*

Dacă mă gândesc cum este formulat titlul eseului, imediat vizualizez bietul „om" între două urgii, una fiind ştiinţa iar cealaltă religia, biciuindu-l fără milă. Nu m-am oprit însă la titlu, dar oricum îl văd situat undeva între aceşti doi poli ai existenţei.

Ideea este că ştiinţa face parte din viaţa noastră *volens nolens*, pe când religia ne-o alegem, dacă o vrem. Ca să nu fiu evazivă, voi defini termenul de ştiinţă ca şi tot ceea ce ţine de cercetarea ştiinţifică precum şi rezultatele acesteia, pe care le folosim zi de zi. Când vorbesc de religie nu mă voi referi neapărat la un cult anume ci la credinţa în divinitate, într-o forţă atoputernică şi atotştiutoare.

Aşadar, deşi adevăraţii exegeţi ai ştiinţei sau ai religiei consideră că acceptarea uneia conduce neapărat la refuzarea celeilalte, eu nu sunt atât de radicală, încerc să mă bucur de toate avantajele uneia sau alteia, fără să deranjez pe nimeni.

Cu ştiinţa este mai clar, chiar faptul că scriu pe calculator i se datorează omului de ştiinţă, cel mai mult iubesc faptul că ne aduce atât de aproape unii de alţii (deşi cârcotaşii spun că datorită comunicaţiilor rapide suntem mai singuri ca niciodată). Însă cu religia…aici e altă poveste. Acerbii susţinători ai fundamentalismului ortodox m-ar putea acuza că eu sunt cel „cel călduţ, pe care Dumnezeu îl scuipă de la sânul său" deşi, eu împlinesc cel puţin 7 porunci pentru că aşa îmi este stilul, pe când ei au una şi bună. Dar ei sunt credincioşii.

Pe vremea când mai mergeam şi eu la slujbe (protestante, de obicei), mi se spunea că ştiinţa este de fapt tot voia Domnului, Creatorului, căci el a insuflat ideile inovatoare atunci când a considerat că oamenii sunt pregătiţi pentru anume descoperire sau invenţie. Sau clasicul exemplu cu măruntaiele unui mecanism de ceasornic, care nu se îmbină decât cu un ajutor din afară...(cu referire la creaţia omului) exemplu logic pe care chiar l-am acceptat fără rezerve. În fine, ca un părinte ce mă aflu, într-adevăr, îmi las copiii să experimenteze puţin, până la limita pericolului, apoi le spun ce să facă să rezolve mai uşor problema, şi atenţie!, eu am doar doi copii, mici, dar El, care are atâţia iar unii dintre ei au 86 de ani...

Da, asta voiam să subliniez, dacă ştiinţa este incompatibilă (din punctul de vedere al habotnicilor) cu religia, cine poate să îmi explice de ce la biserica din centrul oraşului meu natal slujba de Înviere se ţine cu ajutorul difuzoarelor...noianul de credincioşi (mă refer la practicanţi, nu ştiu care dintre ei au credinţa în suflet) nu aveau

loc în biserică şi atunci se mulţumeau cu forma audio a Cuvântului, care tot e ceva. Din câte îmi mai amintesc din anii de liceu, amplificarea sunetului este un domeniu al fizicii, fizica este o ramură a ştiinţei, deci preoţii folosesc ştiinţa pentru a propaga Cuvântul Domnului, religia şi credinţa. Cu alte cuvinte, totuşi ştiinţa şi religia nu sunt incompatibile (ca să nu mai spun că father merge la slujbă cu maşina, tramvaiul, trenul, avionul, toate rezultate ale acelei ştiinţe amintite mai devreme).

Poate că lupta încă se mai poartă la nivelul teoriilor creaţioniste sau evoluţioniste, nu ştiu, nici nu mă interesează prea mult, cei care se ceartă pe acestă temă chiar au prea mult timp liber, timp în care ar putea să închine o odă sau să mai inventeze ceva. Sau asta e mai greu...şi atunci hai să-i mai ardem o dezbatere, că asta ne costă doar cuvintele folosite iar lumea ne admiră oricum.

*Participantul 7*

Evoluţionismul ateist este ipoteza care afirmă că speciile de animale s-au transformat unele în altele, de la primele unicelulare până la maimuţă şi om...

Teologia susţine că întreg universul şi chiar omul a fost creat de Dumnezeu, fără ca întâmplarea sau evoluţia să fi avut o contribuţie în ceea ce priveşte existenţa acestora. Am crezut mult timp, şi încă mai cred în teoria pe care teologia o promovează – creaţionismul.

A existat un moment în viaţa mea când am îndrăznit să îmi pun anumite întrebări referitoare la cauza existenţei omului pe pământ. Una din întrebările cele mai importante pe care mi le-am pus a fost următoarea: „De ce am fost creaţi, ca să fim nişte pioni pe tabla de joc a lui Dumnezeu?” , intrebare susţinută de anumite idei: „Dumnezeu a creat omul...acelasi Dumnezeu în omniştienţa Lui ştia că omul va cadea în păcat...acelaşi Dumnezeu avea salvarea omului din păcat, prin trimiterea fiului Său Iisus să moară pentru păcatele omenirii, ca să ducă de fapt pmul de unde a plecat odată...toate acestea, pentru ce? De ce? Care a fost scopul lui Dumnezeu în tot acest proces? Nu am reuşşit să înţeleg, poate nici n-am să înţeleg, însă toate aceste întrebări mi-au pus credinţa la îndoială.

Am început să mă întreb dacă Dumnezeul pe care îl ştiu eu este cu adevărat Dumnezeul adevărat. Am crezut în acelaşi timp că înfăptuiesc un sacrilegiu prin faptul că am ajuns să gândesc într-un asemenea mod, însă am înţeles mai târziu, ca nu comit

nici un sacrilegiu şi că am tot dreptul să îmi pun întrebări, să caut răspunsuri.. pentru că în fond sunt creaţia Celui care cunoaşte toate lucrurile, aşa că eu ca şi creatură a Sa, facută după chipul şi asemănarea Lui, şi El este acela care imi dă acest drept „Puneţi-mă la încercare!"

Ştiinţa şi religia pot fi două modalităţi de explicare a existenţei omului. Religia explică provenienţa omului, dumnezeirea nemurirea sufletului din el; şiinţa explică modalitatea în care omul îndeplineşte funcţiile de fiinţă bio-fizio-psiho-socială, comportamentul, modalitatea de relaţionare, funcţionare din punct de biologic, chimic, astfel ca ştiinţe ca medicina, antropologia, psihologia studiază şi descoperă providenţa divină în ceea ce a fost creat – omul

*Participantul 8*

Trăim într-o eră super-tehnologizată şi super-ştiinţifică. Iar această afirmaţie care tinde să devină un truism, se regăseşte în toate sferele existenţei individuale şi sociale. De aceea, a răspunde la preocuparea legată de sensul omului şi oscilaţia lui între ştiinţă şi religie îşi păstrează actualitatea. Pe de o parte există o explozie a cunoaşterii ştiinţifice, iar pe de altă parte trăim într-o lume în care încă se mai poartă războaie religioase. Prin urmare, cum se construieşte sensul nostru într-o astfel de realitate, sau mai exact, cum îl construim noi? În mod absolut evident sensul pe care îl construim este inextricabil legat de experienţa individuală a fiecăruia, ce este într-o mare măsură determinată de cultura, religia în care ne-am născut şi în care trăim.

În încercarea de a alege între cele două posibilităţi am găsit şi optat pentru a treia alternativă care se bazează pe faptul că religia şi ştiinţa nu sunt exclusive. Consider şi voi căuta să argumentez în continuare ca sensul meu ca om se elaborează undeva la întâlnirea dintre cele două.

Am învăţat *să cred* în calitate de persoană religioasă, am învăţat *să problematizez*, să caut răspunsuri cât mai adevărate în calitate de persoană curioasă şi ştiinţifică. Iar existenţa mea este ghidată atât de credinţă cât şi de cunoaştere. Afirm că cele două direcţii se sprijină una pe cealaltă, nu sunt divergente, ci converg într-un soi de unitate benefică, ce aduce progres personal dar şi general. Cele două moduri de a fiinţa – religios şi ştiinţific - se sprijină pe acelaşi principiu: încrederea în existenţa unui adevăr care trancende. Doar căile de a ajunge la el sunt diferite: revelaţia pentru religie,

confirmarea ipotezelor şi teoriilor pentru ştiinţă. De la tendinţa de antropomorfizare a divinităţii până la suspendarea oricărei pretenţii de reprezentarea a acesteia (modernistă) şi în final până la modul nostru secular de a fiinţa, observăm că dogmatica religioasă s-a rafinat, aşa cum cunoaşterea ştiinţifică se rafinează şi se corectează în permanenţă. Dincolo etapele succesive de evoluţie a teoriei şi dogmaticii rămâne constantă credinţa atât în divinitate cât şi în puterea noastră de a cunoaşte exact realitatea. Sensul nostru religios sau ştiinţific este o chestiune de disponibilitate: disponibilitatea noastră de a accepta *misterele* care ne înconjoară. Ele sunt provocative pentru ştiinţă în sensul în că devin problematizate şi mai departe, obiecte ale cunoaşterii, pe care le definim, explicăm. Iar ceea ce rămâne de nedescifrat este considerat mister doar provizoriu până în momentul în care vom dispune de mijloace de cunoastere adecvate pentru a se preta la explicaţii. În religie misterele sunt luate ca atare, ca modalitate de a întări credinţa noastră în divinitate şi sublimul.

Amândouă, atât ştiinţa cât şi religia, ne relevă limitele noastre. Cunoaşterea ştiinţifică aprofundează uneori misterele şi ne întăreşte credinţa în divinitate. Cum ne putem explica apariţia vieţii? Un evoluţionist va descrie acest fenomen în cele mai mici amănunte, cu o singură excepţie: cum anume s-au corelat atât de mulţi factori la un anumit moment dat pentru a favoriza naşterea primei celule. Se pare că ştiinţa nu poate explica începutul, aşa cum probabil nu va putea explica satisfăcător sfârşitul. Religia admite eternitatea, dincolo de timpul existenţei umane. În ce măsură ne afectează pe noi ca oameni, aceste asumţii? În măsura în care ele ne ghidează comportamentele cele mai diverse şi mai profund decât atât, modul în care ne raportăm la ceea ce ne înconjoară: dogmatic sau nu. Religia şi-a modificat dogma sub presiunea descoperirilor ştiinţifice, a identificării raţionale a unor contradicţii, nepotriviri, a făcut-o mai permisivă la integrarea unor aspecte noi. În calitatea noastră de fiinţe finite vom căuta rezolvări cât mai ştiinţifice la problemele noastre mundane, dar este necesar în acelaşi timp să păstrăm acea modestie şi recunoaştere a limitelor noastre când vine vorba de viitor, eternitate, chiar de aspectele profunde ale propriei persoane.

Indiferent că privim prin lupa cunoaşterii ştiinţifice sau prin prisma religiei, suntem legaţi într-o reţea din care nu ne putem sustrage: există individualitate şi multiplicitate dar într-o unitate. Din perspectiva religiei, sensul meu ca om se construieşte în relaţia mea cu ceilalţi şi în relaţia mea cu divinitatea. Din perspectiva ştiinţei, situaţia este similară: nu există o individualitate total separată de restul. Din

punct de vedere biologic, fizic, chimic, psihologic, etc, provenim şi existăm într-o totalitate atotcuprinzatoare. Numai dispariția se pare că este absolut individuală.

Ceea ce am urmărit să dovedim până aici este faptul că cele două moduri de a dobândi un sens, religios sau ştiințific, nu sunt exclusive, ci converg devenind uneori complementare, îmbogățindu-ne, ajutându-ne să devenim bogați în semnificații.

**Anexa 4 – Eseurile cu tema „dimensiunea spirituală/ religioasă a omului”**

*Participantul 1*

André Malraux: *Secolul XXI va fi unul religios sau nu va fi deloc* – chiar dacă citatul nu este redat într-o formă academică, emoția pe care o generează este una puternică. Capacitatea de predicție pe care a avut-o autorul nu poate fi pusă la îndoială. Secolul XXI a debutat într-uin context în care această afirmație pare mai veridică decât oricând. Cultura spațiului occidental-creştin s-a confruntat cu o problemă care a pus-o în situația de a îşi reconsidera valorile în care crede. Evenimentele produse la 11 septembie 2001 la New York City au pus față în față două modalități de raportare la religie: creştinism vs. islamism. Valorile Occidentului creştin s-au văzut amenințate de o forță mult mai puternică, aceea a credinței religioase fanatice. Oare Occidentul a greşit migrând dinspre credință înspre superficial, dinspre sacru înspre profan sau Islamul dovedeşte o înclinație fanatică spre religios?

Mutațiile produse în sistemul valoric occidental care l-au îndepărat pe creştinul obişnuit de raportarea tradițională la religie îşi au începutul în zorii modernității europene. Reforma a produs o alternativă la creştinismul tradițional cu profunde implicații religioase, ştiințifice, politice şi morale. Ştiința şi-a dezvoltat o metodă proprie de cercetare, politica a dezvoltat modele de organizare în care suveranitatea nu îşi mai are sorgintea în sacru iar morala pare să îşi fi dezvoltat modele proprii de raportare, independent de religie. Modernitatea europeană a propus un nou model de om, mai independent şi mai educat, cu acces la cunoaştere, propunând un Univers cognoscibil în fiecare particulă a sa. În acest context, sensul omului se încarcă în valoare, omul devenind responsabil pentru actele sale din punct de vedere moral. Algoritmul pe care se dezvoltă noua schemă morală îl raportează pe om la datoriile pe care acesta le are față de ceilalți ca ființă autonomă. Umanismul l-a pus pe om în centrul lumii, făcându-l resonsabil pentru tot ceea ce se petrece în jurul său. Secolul XIX s-a sfârşit afirmând că Dumnezeu a murit şi instaurând supremația omului pe Pământ. Secolul XX a fost unul extrem de tulburat trasând granițe, inventând cuvinte noi şi depăşind limite. A dovedit că totul este relativ, inclusiv valorile şi normele în care oamenii cred. A dovedit că politica este doar un instrument pus în mâna cuiva. A

dovedit ca omul poate să păşească în spaţiu şi să ajungă în locuri care păreau de neatins. Tehnologia a facilitat accesul la informaţii care ar fi putut fi străine. Ştiinţa a mers atât de departe încât a realizat prima clonă. Într-o lume care poate fi foarte uşor substituită cu una virtuală, omul mai are nevoie de sacru? De ce s-ar mai raporta la sacru atunci când problemele sale se pot rezolva atât de uşor în lumea cognoscibilă? Există o înclinaţie nemijlocită a omului către sacru sau totul nu este altceva decât o înşiruire de mituri? Dacă afirmăm că totul este relativ cum putem să probăm care dintre credinţele actuale este cea adevărată, de vreme ce nu avem sistemul la care să ne raportăm? Iată doar câteva întrebări la care Secolul XXI trebuie să găsească răspunsuri.

Revenind la ipoteza de început, aceea a Occidentului superficial vs. Islamul fanatic. A ucide în numele unei idei (indiferent care ar fi acestă idee) ni se pare (nouă, creştinilor) inacceptabil. Dar ni se pare inacceptabil tocmai pentru că Umanismul l-a facut pe om responsabil pentru faptele sale şi l-a pus pe picior de egalitate cu zeii din punctul de vedere al capacităţii sale morale. Şi atunci oare care dintre cele două grupuri au dreptate: creştini occidentali care au dobândit capacitate morală sau islamiştii care sunt mânaţi în lupta lor de o forţă mult mai mare, care îi transcede? Secolul XXI afirmă, în acest context, tot mai puternic nevoia umanităţii de a reveni la întrebările sale fundamentale şi de a accentua dimensiunea spirituală asociată umanităţii.

*Participantul 2*

Consider că ne putem referi la spiritualitate atunci când încercăm să vedem dincolo de cuvintele din Biblie, adică să încercăm să le pătrundem sensul şi să le aplicam în viaţa noastră de zi cu zi. Este o deosebire între spiritual şi lumesc. Spiritual e ceea ce ţine de credinţă, de ceea ce înţelegem din ea şi lumesc e ceea ce aparţine de practicile lumeşti şi acţiunile pe care le întreprinde omul pentru a-şi mulţumi Eul. Religiozitatea e diferită de spiritualitate prin faptul că încearcă să îmbine cele două moduri (spiritual şi lumesc). Cum? Prin sărbătorile în cinstea creaturilor sau unor anumite evenimente, cu ocazia cărora oamenii merg la biserică şi ascultă slujba apoi merg acasă şi organizează petreceri şi diferite feluri de distracţie. Religia se bazează pe obiceiuri şi datini omeneşti, pe închinarea la creaturi (moaşte, sfinţi, eroi) şi pe accentuarea (teoretică) a moralităţii. Felul în care oamenii percep acum religia, e un fel de credulitate, un formalism, o teamă superstiţioasă sau o iubire provenita dintr-un

interes. Este o mare deosebire între religia de acum şi credinţa simplă pe care au propovăduit-o Isus şi apostolii Lui. El nu a pus accent pe obiceiuri şi datini ci din contră, le-a condamnat, atât pe ele cât şi pe cei ce le practică. O credinţă sinceră în Dumnezeu nu are nevoie de formalităţi şi ritualuri (majoritatea împrumutate de la păgâni), ci de ascultarea faţă de poruncile lui Dumnezeu. Ca să fim plăcuţi Lui, noi trebuie să ne îndreptăm mintea şi inima spre cuvântul Său, pentru că acolo găsim ce anume trebuie să facem ca să fim credincioşi, şi nu la oameni şi obiceiuri care "în numele credinţei" satisfac poftele cărnii. Dacă procedăm aşa vom înţelege care e diferenţa între spiritualitate şi religiozitate.

Un sens greşit atribuit spiritualităţii vine din cultura orientală şi occidentală, unde spiritualitatea înseamnă să ajungi într-o anumită stare (de bine, de cunoaştere) sau de mântuire prin propriile puteri şi prin meditaţie îndelungată. Un adevărat creştin nu ar trebui să se lase înşelat de astfel de pseudo-stări şi vorbe deoarece însăşi esenţa creştinismului se bazează pe Christos, ca mântuitor şi mijlocitor pentru oameni înaintea lui Dumnezeu, şi a atribui puterea de mântuire noua înşine, unei alte creaturi sau unui obiect este o nesocotire voită a legii lui Dumnezeu şi a jertfei Fiului Său iubit. Cu alte cuvinte, cine crede că prin capacitatea lui mentală sau fizică se poate mântui, se consideră deasupra legii şi a jertfei lui Isus. Oamenii sunt imperfecţi, şi atâta timp cât Dumnezeu nu îi aduce la starea de perfecţiune, nimeni nu poate ajunge prin propiile forţe. Chiar şi cele 10 porunci au fost nişte porunci perfecte, dar pentru că oamenii erau imperfecţi, oricât s-au străduit, nu le-au putut ţine întocmai pe toate. Ele au fost date poporului Israel pentru a-l proteja de practicile celorlalte popoare păgâne, şi pentru a arăta că omul e păcătos. Nimeni în afară de Isus nu le-a putut ţine. Şi chiar dacă ar fi reuşit cineva, mântuirea nu venea prin ţinerea lor, pentru că nu pentru aceea au fost date. (*În adevăr, Legea, care are umbra bunurilor viitoare, nu înfăţişarea adevărată a lucrurilor, nu poate niciodată, prin aceleaşi jertfe care se aduc neîncetat în fiecare an, să facă desăvârşiţi pe cei ce se apropie. Altfel, n-ar fi încetat ele oare să fie aduse, dacă cei ce le aduceau, fiind curăţaţi o dată, n-ar mai fi trebuit să mai aibă cunoştiinţa de păcate? Evrei 10:1; Căci toţi cei ce se bizuie pe faptele Legii sunt sub blestem; pentru că este scris: "Blestemat este oricine nu stăruie în toate lucrurile scrise în cartea Legii, ca să le facă." Şi că nimeni nu este socotit neprihănit înaintea lui Dumnezeu, prin Lege, este învederat, căci "cel neprihănit prin credinţă va trăi." Însă Legea nu se întemeiază pe credinţă; ci ea zice: "Cine va face aceste lucruri va trăi prin ele." Căci, dacă*

*moştenirea ar veni din Lege, nu mai vine din făgăduinţă; şi Dumnezeu printr-o făgăduinţă a dat-o lui Avraam. Atunci pentru ce este Legea? Ea a fost adăugata din pricina călcărilor de lege, până când avea să vină "Sământa" careia Îi fusese făcută făgăduința; şi a fost dată prin îngeri, prin mâna unui mijlocitor. Dar mijlocitorul nu este mijlocitorul unei singure părți, pe când Dumnezeu este unul singur. Atunci oare Legea este împotriva făgăduințelor lui Dumnezeu? Nicidecum! Dacă s-ar fi dat o Lege care să poată da viață, într-adevăr, neprihanirea ar veni din Lege. Dar Scriptura a închis totul sub păcat, pentru ca făgăduința să fie dată celor ce cred prin credință în Isus Hristos.* ***Galateni 3***)

## Anexa 5 – Ghidul de interviu

1. Care crezi că sunt lucrurile care dau sens vieții omului? Cum ai putea explica importanța lor?
2. În cazul tău, care sunt lucrurile care dau sens vieții tale?
3. Ai putea să descrii o situație în care ai simțit că ceva dă sens vieții tale? Cum ai descrie ceea ce ai simțit?
4. Care crezi că sunt întrebările esențiale pe care şi le pune omul de-a lungul vieții?
5. Cine ar trebui să răspundă la aceste întrebări? Unde căutăm răspunsul?
6. Care este/ ar trebui să fie relația dintre ştiință şi religie?
7. Care crezi că sunt întrebările la care ştiința nu are răspuns?
8. Cum crezi că ne-ar putea ajuta arta să găsim răspuns la aceste întrebări (esențiale)?
9. Ce înseamnă/ este sacrul pentru tine?
10. Care este legătura dintre sacru şi viața ta?
11. Care crezi că sunt asemănările şi deosebirile dintre spiritualitate şi religiozitate?
12. Ce înțelegi prin dimensiunea spirituală a omului?
13. În ca măsură crezi că omul contemporan acordă atenție dimensiunii sale spirituale şi cum?
14. Cum se manifestă în viața ta nevoia/ atenția pentru dimensiunea spirituală? Dar pentru sacru?
15. Ai putea descrie un moment din viața ta de intensă trăire spirituală?

16. Asupra căror lucruri ar trebui să se concentreze dialogul dintre ştiință şi religie?