UNIVERSITATEA BABEŞ-BOLYAI

FACULTATEA DE STUDII EUROPENE

ŞCOALA DOCTORALĂ „PARADIGMA EUROPEANĂ”

Teză de doctorat

Conducător ştiinţific:

Acad. prof. univ. dr. Basarab NICOLESCU

Doctorand:

Gabriela NICA

Cluj-Napoca

2012

UNIVERSITATEA BABEŞ-BOLYAI

FACULTATEA DE STUDII EUROPENE

ŞCOALA DOCTORALĂ „PARADIGMA EUROPEANĂ”

Catedrala gotică – mijloc de transmitere a cunoaşterii

Cluj-Napoca

2012

CUPRINS

1. Introducere

1.1 Studiul catedralei gotice: pornind de la discipline, spre transdisciplinaritate

1.2 **Modul în care sunt concepute astăzi fundamentele civilizaţiei europene; neglijarea moştenirii medievale**

1.3 **Demontarea legendei privitoare la Evul Mediu întunecat**

1.4 **Stilul gotic, emblematic pentru arta medievală**

1.4.1 **Originea termenului „gotic“**

1.4.2 **Evoluţia stilului gotic**

1.4.3 **Elementele definitorii ale stilului gotic**

1.4.4 **Modul în care elementele definitorii ale stilului gotic se regăsesc la cele mai importante catedrale gotice**

2. Modalităţi de transmitere a cunoaşterii - spre o educaţie transdisciplinară

2.1 Transdisciplinaritatea şi problema educaţiei

2.2 Necesitatea unui nou tip de educaţie. Raportul Delors şi transdisciplinaritatea

2.3 Educaţia transdisciplinară – educaţie integrală a omului

2.4 Experimente transdisciplinare desfăşurate în România

3. Transumanism şi transistorie: raportul subiect-obiect în scrierea istoriei

3.1 Raportul subiect-obiect în istoriografia antică şi medievală

3.2 Raportul subiect-obiect în istoriografia pozitivistă. Faza inocenţei în scrierea istoriei.

3.3 Depăşirea viziunii pozitiviste

3.4 Raportul subiect-obiect în istoriografia postmodernă. Demitizarea

3.5 Raportul subiect-obiect-terţ în metodologia transdisciplinară. Terţ inclus şi terţ ascuns

4. Sacrul astăzi. Transumanism şi atitudine transreligioasă, ca răspunsuri la expansiunea relativismului şi cinismului

4.1 Depăşirea crizei morale şi spirituale prin revenirea la valorile creştine

4.1.1 John Dewey şi tradiţia religioasă

4.1.2 Giovanni Reale şi revigorarea Europei prin întoarcerea la creştinism

4.1.3 Joseph Ratzinger şi creştinismul considerat ca bastion ultim al libertăţii

4.2 Depăşirea crizei morale şi spirituale prin revenirea la religie

4.2.1 André Marlaux şi modelul de om exemplar, furnizat de religie

4.2.2 Mircea Eliade şi necesitatea existenţei lui Dumnezeu pentru omul contemporan

4.3 Transdisciplinaritatea şi atitudinea transreligioasă

4.4 Soluţia transdisciplinară: atitudinea transreligioasă

4.5 Atitudinea transreligioasă şi transumanismul: caracteristici.

5. Catedrala gotică – spaţiu iniţiatic creştin: Sfintele Taine

5.1 Tipuri de iniţiere în catedrala gotică

5.2 Iniţierea creştină în catedrala gotică

5.3 Cele şapte sacramente

5.3.1 Sacramentul preoţiei

5.3.1.1 Preoţia şi nivelurile de realitate: diferenţe între comunităţile creştine şi comunităţile păgâne.

5.3.1.2 Sacramentul Preoţiei – desfăşurarea ceremonialului şi semnificaţie.

5.3.2. Sacramentul Botezului

5.3.3. Sacramentul confirmării, al confirmaţiunii sau al mirului

5.3.4. Sacramentul euharistiei sau al împărtăşaniei

5.3.5. Sacramentul penitenţei, al spovedaniei sau al iertării

5.3.6. Sacramentul ungerii bolnavilor

5.3.7. Sacramentul căsătoriei

5.4. Rolul preotului în fiecare din cele şapte sacramente

5.5. Concluzii: funcţia integratoare, unificatoare, a celor şapte sacramente

6. Catedrala gotică – spaţiu iniţiatic creştin: ceremonia de încoronare a regelui

6.1 Importanţa ceremoniei încoronării din Catedrala de la Reims, în istoria Franţei

6.2 Sfântul remi şi legenda uleiului miraculos de la Reims

6.3 Legitimarea biblică a ritualului încoronării

6.4 Desfăşurarea şi semnificaţia ritualului încoronării

6.5 Transformarea operată în persoana regelui, în timpul ceremonialului de încoronare

6.6 Degenerarea ritualului încoronării

7. Catedrala gotică, spaţiu iniţiatic: alchimie, arhitectură sacră şi geometrie sacră

7.1 Victor Hugo şi ideea catedralei ca o carte de piatră

7.2 Nicolas Flamel şi „ figurile hieroglifice“ (folosirea artei pentru a transmite cunoştinţe secrete)

7.2.1 Căutarea spirituală a lui Nicolas Flamel şi „Cartea figurilor hieroglifice“

7.2.2 Nicolas Flamel şi cele două căi de transmitere a cunoaşterii alchimice

7.2.3 O abordare pluridisciplinară în epoca medievală

7.2.4. Cine avea acces la iniţierea creştină şi cine avea acces la iniţierea hermetică

7.2.5. Chei de interpretare a simbolurilor religioase oferite de Nicolas Flamel

7.2.6. Studiu de caz: interpretarea alchimică conferită de Nicolas Flamel unei scene care îl prezintă pe Iisus Hristos în postura de judecător

7.3 Fulcanelli şi „Misterul catedralelor“

7.3.1. Originea termenului „gotic“ în opinia lui Fulcanelli

7.3.2. Fulcanelli despre elementele necreştine din catedralele gotice: activităţi laice şi sărbători păgâne

7.3.3. Fecioarele negre din catedralele medievale şi atitudinea transreligioasă

7.3.4. Semnificaţia labirintului în catedrala medievală

7.3.5. Semnificaţia alchimică a planului catedralelor şi a orientării rozetelor în funcţie de punctele cardinale

7.4. Elemente de arhitectură sacră

8. Catedrala gotică – spaţiu sacru transdisciplinar

8.1 Lucian Blaga şi analiza stilurilor arhitecturale, din punct de vedere al raportului cu transcendenţa

8.1.1. Stilul romanic şi preotul substituit transcendenţei

8.1.2. Stilul bizantin şi transcendentul care descinde din înalt

8.1.3. Stilul gotic şi transformarea vieţii în sensul transcendenţei

8.2 Misticismul german medieval, corespondentul goticului pe planul vieţii sufleteşti

8.2.1. Misticismul german din perspectivă transdisciplinară: Jakob Böhme

8.2.2. Organizarea universului la Böhme: potenţialul ascensional al omului şi verticalitatea catedralelor gotice

8.2.3. Contribuţia omului gotic la crearea unei identităţi europene

8.2.4. Importanţa exemplului gotic medieval, pentru depăşirea clivajului actual dintre ştiinţă şi religie

9. Concluzii

10. Bibliografie

11. Anexe

Introducere: contribuţia Evului Mediu

la naşterea Europei actuale

1.1. Studiul catedralei gotice: pornind de la discipline, spre transdisciplinaritate

Un studiu al catedralelor gotice din punctul de vedere al rolului pe care aceste monumente arhitecturale şi edificii religioase l-au avut în transmiterea cunoaşterii necesită, în primul rând, apelul la cunoştinţele pe care ni le pun la dispoziţie mai multe discipline:

1) Istoria, întrucât urmează să studiem construcţii religioase ridicate în urmă cu aproape un mileniu şi rolul lor, în timp;
2) Teologia, întrucât obiectul studiului îl constituie catedralele, construite ca edificii de cult creştine, în cadrul căror au fost şi sunt oficiate în continuare, de către preoţi, ritualurile specifice religiei creştine;
3) Istoria artei şi arhitecturii, deoarece catedralele gotice au marcat o etapă fundamentală în istoria stilurilor artistice, a arhitecturii, sculpturii şi picturii;
4) Ştiinţele educaţiei, deoarece catedralele gotice sunt studiate în rolul lor de transmiţătoare ale cunoaşterii.

Pe lângă aceste discipline care interesează în cel mai înalt grad subiectul tezei noastre, ne interesează şi ingineria sau geometria, dar şi alchimia, care în epoca medievală avea statutul unei adevărate discipline ştiinţifice şi ale cărei simboluri fundamentale se regăsesc în catedralele gotice, aşa cum au demonstrat-o, de-a lungul timpului, numeroşi cercetători, de la alchimişti contemporani cu meşterii constructori ai catedralelor la alchimişti contemporani cu noi, precum Fulcanelli.

Ulterior, pornind de la această bază disciplinară, vom ajunge să descoperim ceea ce se află în interiorul, între şi dincolo de aceste discipline[1], ajungând astfel să studiem problema respectivă din perspectivă transdisciplinară. În capitolele următoare, vom indica viziunea transdisciplinară asupra istoriei în general şi a istoriei artei în special, asupra problemei sacrului şi asupra chestiunii transmiterii cunoaşterii, a ştiinţelor educaţiei.

În ceea ce urmează însă, vom realiza o schiţă preliminară a obiectului cercetări noastre – catedralele gotice – reamintind istoria şi semnificaţia acestora, fără a omite integrarea lor în epoca în care au apărut: epoca medievală.

1.2. Modul în care sunt concepute astăzi fundamentele civilizaţiei europene; neglijarea moştenirii medievale

Principala dificultate ce apare atunci când încercăm să studiem perioada Evului Mediu european constă în faptul că această perioadă este percepută încă drept una străină, drept o ruptură în dezvoltarea firească a culturii şi civilizaţiei europene.

Deşi s-a renunţat treptat la viziunea iluministă, conform căreia Evul Mediu nu însemna decât un mileniu întunecat, caracterizat de obscurantism, superstiţie şi regres, Europa actuală nu îşi asumă încă deplin această perioadă a istoriei sale.

Pentru ilustrarea acestei atitudini, este suficient să amintim modul în care Europa se defineşte pe sine, astăzi.

Cultura europeană este definită astăzi drept o cultură a unităţii în diversitate, fiind însă evidenţiate câteva fundamente comune. Asupra a trei dintre aceste fundamente se cade de acord în toate lucrările de istorie a Europei[2]:

---

[1] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Junimea, Iaşi, 2007, p. 53.

- cultura Greciei antice;
- civilizaţia latină;
- spiritualitatea iudeo-creştină;

Pe lângă aceste fundamente aproape unanim acceptate, în anumite lucrări – de pildă în „Filosofia unificării europene“ a lui Andrei Marga[3] – sunt enumerate, printre fundamentele actualei civilizaţii europene, încă două:

- democraţia parlamentară modernă;

- ştiinţa şi tehnica modernă.

Poate fi remarcat cu uşurinţă faptul că cele cinci elemente amintite pot fi grupate în două mari categorii, în funcţie de epoca în care au apărut şi s-au dezvoltat.

Trei dintre ele aparţin Antichităţii.

Bornele temporare între care putem încadra cultura Greciei antice – primul fundament al culturii europene – sunt cuprinse între secolul VIII a Chr. – secolul în care au fost concepute Iliada şi Odiseea sau în care încep să se desfăşoare Olimpiadele – şi secolul III a Chr. – când elenismul dă naştere ultimelor două monumente de arhitectură care au fascinat Antichitatea, fiind incluse pe lista celebră a aşa-numitelor „şapte minuni ale lumii antice“: Farul din Alexandria şi Colosul din Rodos. Acum trăiesc şi îşi scriu opera filosofii ionieni, atomiştii, Pitagora, sofiştii, Socrate, Platon şi Aristotel, acum apar epopeile lui Homer, tragedia greacă a lui Eschil, Sofocle şi Euripide, oratoria îşi atinge apogeul prin discursurile lui Demostene, acum văd lumina zilei creaţiile artistice ale lui Phidias, Praxiteles sau Scopas[4].

---

[2] Jean-Baptiste Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, PUF, 1965, Vasile Vesa si Adrian Ivan, *Istoria integrarii europene*, Cluj-Napoca, 2001; Adrian Marino, *Pentru Europa*, Iasi, Ed. Polirom, 1995; Jean Carpentier, Francois Lebrun, Istoria Europei, Editura Humanitas, 1997; Serge Berstein, Pierre Milza,*Istoria Europei*, Vol. I-V, Institutul European, Iaşi, 1998.

[3] Andrei Marga, *Filosofia unificarii europene*, Cluj-Napoca, Ed. Biblioteca Apostrof, 1995, p.165-166.

[4] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, Vol. 3, Editura Saeculum I.O., Editura Vestala, 1998, Berstein, Milza, *Vol. I.*

Civilizaţia latină – al doilea fundament al culturii europene – se dezvoltă pe parcursul a mai bine de un mileniu, începând cu 753 a Chr., data legendară a întemeierii Romei, şi sfârşind cu 476 p. Chr., anul în care Odoacru sau Odovacar, căpetenia migratorilor heruli, pune capăt domniei ultimului împărat din Apus, Romulus Augustulus. Instituţiile şi dreptul roman, reţeaua de drumuri, arhitectura, structurile politice apărute ca urmare a necesităţii de a guverna un imperiu în primă ascensiune – primă prefigurare a Europei unite – apar în acest interval de timp[5].

Bazele spiritualităţii creştine – al treilea fundament al culturii europene – sunt fixate, de asemenea, în Antichitate. Începând cu secolul I şi până în secolul al V-lea, este definitivată structura actuală a *Noului Testament*, sunt scrise operele Părinţilor apostolici ai Bisericii, sunt condamnate principalele erezii şi fixate elementele fundamentale ale dogmei, este redactat Simbolul credinţei, au loc primele concilii ecumenice – singurele recunoscute de toate confesiunile creştine[6].

Dacă aceste trei elemente fundamentale care au participat la definirea a ceea ce înţelegem astăzi prin cultură europeană au fost definitivate în prima jumătate a mileniului 1, celelalte două fundamente ale culturii creştine – democraţia parlamentară şi ştiinţa şi tehnica modernă – s-au născut în ultimele cinci sau şase secole, fiind, aşadar, o creaţie a epocilor modernă şi contemporană.

Regimurile politice democratice, dar şi corpusul de principii filosofice şi politice ce au la bază ideea de suveranitate a poporului şi de alegere liberă de către acesta a conducătorilor săi au ca origine evenimente politice, reglementări juridice, scrieri filosofice care pot fi încadrate cronologic, în marea lor majoritate în secolele XVII, XVIII şi chiar XIX, pentru ca sistemele democratice să devină o realitate pe tărâm european abia pa parcursul secolelor XIX şi XX.

În cadrul procesului de naştere a democraţiei moderne, putem aminti, ca repere fundamentale, din punct de vedere politic:

- revoluţia engleză din secolul al XVII-lea,

[5] Berstein, Milza, *Vol. I*; Drimba, *Vol. III.*

[6] Berstein, Milza, *Vol. I*, *Vol. II.*

- războiul de independenţă al coloniilor engleze din America de Nord,
- Marea Revoluţie franceză,
- revoluţiile europene de la 1848.

Din punct de vedere juridic, cele mai importante documente care stau la originile democraţiei actuale sunt:

- redactarea şi adoptarea *Bill of Rights* din 1688, care pune bazele monarhiei constituţionale în Anglia;

- *Declaraţia de Independenţă* din 1776 şi apoi *Constituţia Statelor Unite ale Americii* din 1787;

- *Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului* adoptată de *Adunarea Naţională* din Franţa în 1789.

Din punct de vedere al evoluţiei gândirii politice, autorii cei mai importanţi, în ale căror opere au apărut principiile fundamentale ale democraţiei, sunt britanicii David Hume, şi John Locke, precum şi francezii Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu şi Voltaire[7].

În plus, şi modelele recunoscute de creatorii corpusului de principii care stau la baza regimurilor democratice actuale aparţin, de asemenea, Antichităţii, exemplul preferat, în acest sens, fiind cel al democraţiei ateniene din secolul al V-lea î. Hr.

În ceea ce priveşte ştiinţa şi tehnica modernă, originile acesteia pot fi stabilite în secolele XVI-XVII, marii fondatori fiind Galileo Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630) şi Isaac Newton (1643-1727).

Ştiinţa modernă se defineşte prin metodologia sa, formulată de către Galileo Galilei sub forma a trei postulate[8], valabile şi astăzi:

[7] Berstein, Milza, *Vol. IV*.

1) existenţa legilor universale cu caracter matematic;

2) descoperirea acestor legi prin experienţa ştiinţifică;

3) reproductibilitatea perfectă a rezultatelor experimentale.

Această metodologie, valabilă şi astăzi a fost formulată în secolul al XVI-lea, în zorii epocii moderne. Dezvoltarea ştiinţifică şi tehnică ce au urmat acoperă întreaga epocă modernă şi contemporană.

1.3. Demontarea legendei privitoare la „Evul Mediu întunecat“

Această scurtă trecere în revistă a originilor civilizaţiei şi culturii europene actuale – aşa cum sunt concepute astăzi de către filosofii unificării europene şi nu numai – permite formularea concluziei că în Europa predomină încă şi astăzi o viziune asupra epocii medievale ce îşi are rădăcinile în concepţiile iluministe.

Chiar dacă perioada Evului Mediu nu mai este unanim considerată drept o epocă întunecată şi nu mai este renegată şi regretată, nici nu se consideră că mileniul medieval ar fi produs un element de cultură şi de civilizaţie suficient de semnificativ încât să stea la baza culturii europene actuale.

Singurele epoci productive – atât pe planul ideilor, cât şi al culturii şi civilizaţiei – sunt considerate şi unanim recunoscute ca fiind, aşa cum am arătat mai sus, Antichitatea şi Epoca Modernă.

Într-un asemenea context, deschiderea – element fundamental a ceea ce putem denumi „atitudine transdisciplinară” – devine o condiţie sine-qua-non pentru studierea Evului Mediu european.

[8] Basarab Nicolescu, *În oglinda destinului. Eseuri autobiografice*, Editura Ideea Europeană, Bucureşti, 2009, p. 214.

Timp de secole, începând cu perioada Iluminismului şi având ca apogeu epoca de triumf a pozitivismului, istoriografia a fost dominată de o viziune a unui Ev Mediu întunecat, care a reprezentat o stagnare pe toate planurile:

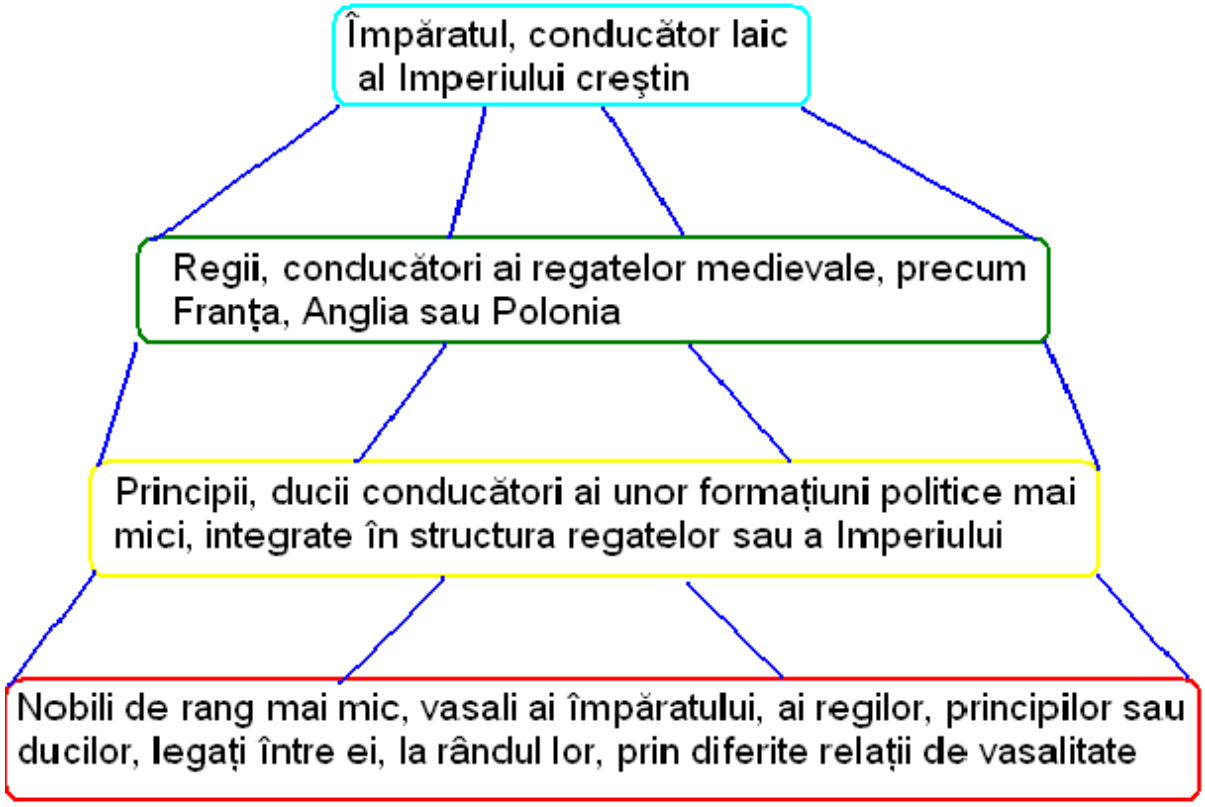
- pe plan politic prin fărâmiţare şi prin nenumărate războaie;
- pe plan economic prin subdezvoltare şi izolare;
- pe plan social, prin ruralizare excesivă şi lipsa de respect faţă de om;
- pe plan spiritual, prin obedienţa totală faţă de Biserică, combinată cu existenţa a diferite superstiţii ridicole;
- pe plan cultural-artistic, prin ignoranţă şi prin subordonarea arhitecturii, picturii, literaturii şi a celorlalte arte faţă de Biserică, într-o lume în care majoritatea covârşitoarea a populaţiei era analfabetă.

Cercetările recente[9] au dus însă mai întâi la o nuanţare a acestei poziţii, şi apoi chiar la o contrazicere flagrantă a unor adevărate clişee care au dominat operele istoricilor din secolele XVIII, XIX şi o bună parte din secolul al XX-lea.

S-a atras atenţia asupra faptului că, departe de a fi caracterizată prin haos şi dezorganizare, structura politică medievală avea o coerenţă deosebită, prin sistemul piramidal care îl avea în fruntea sa, cel puţin la nivel teoretic, pe împărat, căruia îi erau subordonaţi regii, pentru ca aceştia, la rândul lor, să fie seniori ai conducătorilor de principate şi ducate.

Structura politică piramidală, caracteristică societăţii medievale

[9] Le Goff, Jacques, *Civilizaţia Occidentului medieval*, traducere şi note de Maria Holban, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970 ; Idem, *L'homme médieval*, Editions Points, Paris, 1960; Idem, *Pentru un alt Ev Mediu, Vol. I*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.



De asemenea, o instituţie fundamentală a sistemului politic actual, Parlamentul, îşi are originea în adunările de stări medievale, precum Stările Generale din Franţa, Cortesurile din Spania sau Parlamentul englez.

Subdezvoltarea economică medievală a fost pusă, de asemenea sub semnul întrebării, o mărturie a puterii financiare fiind chiar construcţiile laice şi religioase ridicate în această perioadă. De asemenea, dezvoltarea fără precedent a oraşelor din secolul al XII-lea a produs schimbări în structura societăţii ale căror efecte se fac simţite şi astăzi. Atunci s-au pus bazele pe care mai târziu aveau să apară universităţile, bursele şi chiar instituţiile bancare.

Pe plan cultural-artistic, departe de a putea vorbi despre o perioadă de regres, putem cita dezvoltarea fără precedent a arhitecturii în perioada de afirmare a stilului gotic. În secolele XII şi XIII, în Franţa au fost construite nu mai puţin de 80 de mari catedrale gotice, elan constructor unic în istoria Occidentului.

1.4. Stilul gotic, emblematic pentru arta medievală

1.4.1 Originea termenului „gotic “

Goticul este stilul care defineşte, din punct de vedere artistic, perioada de vârf a Evului Mediu Occidental[10]. Ca şi în cazul perioadei în care a apărut, denumirea care i-a fost acordată este una peiorativă.

Termenul de „Ev Mediu“ este un termen folosit pentru prima dată de către umaniştii secolului al XV-lea, care considerau că tocmai depăşiseră o perioadă întunecată din istoria omenirii, a cărei evoluţie, începută în Antichitate, fusese stopată pentru 1000 de ani şi putea, odată cu ei, să continue. Evul Mediu fusese, aşadar, în concepţia lor, o epocă de mijloc, întunecată, între două perioade înfloritoare – Antichitatea şi Epoca Moderă.

Termenul „gotic“ are o istorie similară. Constructorii marilor catedrale nu l-au utilizat niciodată. Denumirea de gotic a fost folosită *a posteriori,* într-un sens peiorativ. Arta gotică era o „artă a goţilor“, artă a unor barbari care uitaseră tehnicile şi canoanele romane. În admiraţia lor idolatră faţă de arta clasică greco-romană, renascentiştii îi reproşau goticului tocmai originalitatea sa. În opinia lor, ruperea continuităţii cu arta pe care o admirau însemnase un imens regres.

Există şi o teorie care infirmă această origine a termenului „gotic“, afirmând că acesta este, mai degrabă, o deformare a cuvântului „goetic“ având sensul de „magic“ şi pus în legătură şi cu cuvântul „argotic“, desemnând o cunoaştere rezervată unui număr restrâns de iniţiaţi.

---

[10] Oprescu, *Manual de istorie a artei. Evul Mediu*, pp. 237-238.

Această din urmă opinie îi aparţine alchimistului contemporan Fulcanelli[11], ea nefiind acceptată de cea mai mare parte a cercetătorilor. Îi vom acorda, totuşi, atenţia necesară, în capitolul în care vom studia catedralele gotice, din punct de vedere al simbolismului alchimic pe care îl poartă şi al importanţei pe care aceste edificii de cult medievale au avut-o în istoria alchimiei.

1.4.2 Evoluţia stilului gotic

Evoluţia stilului gotic a cunoscut mai multe etape[12].

Edificiile apărute între 1130 şi 1150 în regiunea Île-de-France şi numite de contemporani *francigenum opus* sau *ouvrage français*, de exemplu abaţia benedictină Saint-Denis, prezintă deja primele elemente care vor defini stilul gotic: ogiva, avântul spre înălţimi, zvelteţea monumentelor.

Goticul clasic[13] este cuprins între a doua jumătate a secolului al XII-lea şi aproximativ 1230. În această perioadă se construiesc cele mai mari catedrale: Notre-Dame de Paris, Notre-Dame de Reims, Notre-Dame d'Amiens, Notre-Dame de Chartres şi Saint-Etienne de Bourges. Acum este privilegiat colosalul în detrimentul rafinamentului, elanul vertical este din ce în ce mai pronunţat, iar stilul se uniformizează. Datorită soluţiilor tehnice găsite de arhitecţi, lumina inundă edificiile de cult, lucru imposibil în cazul construcţiilor anterioare, romanice.

După 1230. putem vorbi despre etapele de dezvoltare a stilului numite „gothique rayonnant" şi „gothique flamboyant", care nu au însemnat decât fie o imitaţie a modelelor

[11] Fulcanelli, *Misterul catedralelor*, pp. 25-26.

[12] *Ibidem*, pp. 242-245.

[13] *Ibidem*, pp. 237-249; Vieux, Maurice, *Lumea constructorilor medievali*, traducere de Crişan Toescu, prefaţă de Cristian Moisescu, Editura Meridiane, 1981.

anterioare, fie o degradare a lor. Singurul monument demn de atenţie din cele înălţate în această perioadă este catedrala din Beauvais, impresionantă îndeosebi prin dimensiunile sale.

În secolul al XVI-lea, goticul îşi încetează existenţa, fiind definitiv înlocuit de noul stil renascentist.

Pe lângă monumente de pe teritoriul francez, reprezentative pentru etapele stilului gotic în Franţa, noul stil arhitectural s-a răspândit pe un vast teritoriu european.

În Anglia, de pildă, goticul a cunoscut o dezvoltare separată de cea din restul continentului, aici putându-se vorbi de trei mari etape.

Prima etapă de dezvoltare a goticului englez este „goticul primar“ sau „Early English Gothic“ (caracterizat prin monumente care fac trecerea de la stilul romanic la stilul gotic şi care îmbină elemente aparţinând ambelor stiluri).

A doua etapă este „goticul curviliniar“ sau „*Decorated Style“*, cu coloane mai fine şi mai elegante decât în goticul primar, precum şi cu montanţi care separă diferitele părţi ale unei ferestre.

A treia etapă, care începe să se dezvolte spre 1340, este „goticul perpendicular“, tipic britanic. Lumina, acest element fundamental al stilului gotic, începe să inunde edificiile, datorită unor ferestre mari, care urmează anumite linii orizontale şi verticale ce stau la baza termenului „perpendicular“. Apar, de asemenea, bolţile în evantai, care sparg verticalitatea construcţiei şi creează un efect decorativ extrem de interesant.

Construcţiile tipice pentru goticul englez sunt Abaţia Westminster (Westminster Abbey), Catedrala din Peterborough şi King’s College Chapel din Cambridge. Mult mai târziu, spre 1850, goticul a influenţat puternic ridicarea Palatului Westminster.

Pentru construcţiile ridicate în aceeaşi perioadă în Ţările de Jos, sub influenţa goticului francez, este utilizată denumirea de „gotic brabantin“ (de la regiunea belgiană Brabant). Născut în secolul al XIII-lea, goticul brabantin nu a cunoscut exuberanţa şi avântul ce a caracterizat fazele mai târzii ale goticului francez, ci a rămas în permanenţă mai sobru. Caracteristice sunt catedralele din Malines şi Anvers. Caracteristic goticului brabantin este un singur turn prezent pe faţada occidentală, completat cu un pridvor. În schimb, transeptul şi rozetele lipsesc.

Numeroase biserici au fost înălţate în stilul gotic şi în spaţiul german. Domul din Köln reprezintă cel mai reuşit exemplu. În nordul Germaniei şi al Poloniei, piatra înlocuieşte cărămida, ceea ce a avut un efect de limitare a elementelor de decor. Întâlnim acest tip de gotic în Lubeck, Gdansk sau Torun.

În Italia, singurul monument gotic în deplinul înţeles al acestui termen este Domul din Milano. În alte cazuri – precum cel al Bisericii din Siena – se întâlnesc numai anumite elemente gotice.

În Ţările Române[14], stilul gotic a pătruns către jumătatea secolului al XIII-lea, în plină perioadă de dezvoltare a oraşelor transilvane. Monumentele reprezentative sunt Biserica Sfântul Bartolomeu din Braşov, bisericile din Prejmer şi Bistriţa, Biserica Evanghelică din Sebeş, Biserica Neagră din Braşov, Catedrala Sfântul Mihail din Cluj Biserica Sfântul Nicolae din Cluj-Napoca[15].

1.4.3. Elementele definitorii ale stilului gotic

Indiferent de diferenţele regionale sau temporare, goticul are o serie de elemente care îi conferă statutul aparte în istoria arhitecturii şi care permit recunoaşterea unei clădiri ca aparţinând acestui stil.

Istoricul şi arheologul francez Jules Etienne Joseph Quicherat afirma că istoria artei evului mediu nu este decât istoria luptei arhitecţilor cu împingerile şi greutatea bolţilor[16].

---

[14] Vasile Drăguţ, *Arta gotică în România*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1979.

[15] Entz Geza, *Arhitectura Transilvaniei în secolele XI-XIII*, Cluj-Napoca, 1994; Entz Geza, *Arhitectura Transilvaniei în secolele XIV-XVI*, Cluj-Napoca, 1996.

[16] Apud Oprescu, *Manual de istorie a artei. Evul Mediu*, pp. 240.

Această luptă a dat naştere unei descoperiri fundamentale pentru arhitectura evului mediu: ogiva

Conform multor specialişti în arhitectură, arta gotică ar trebui numită şi artă ogivală. După cum spune Louis Charpentier[17], care s-a dedicat cercetării geometriei sacre, aşa cum se regăseşte ea în monumentele megalitice din preistorie, în Marea Piramidă dau şi în catedralele gotice, „Omul, sub ogivă, se ridică în picioare, stă drept, iar vânturile telurice nu pot trece prin om decât dacă acesta are o coloană vertebrală dreaptă. Omul nu poate accede la sferele superioare decât dacă stă drept".

Etimologia susţine aceste interpretări: „ogival" este un epitet derivat din verbul „augere", care înseamnă „creştere", „întărire"[18]. În realitate, din punct de vedere tehnic, arcul gotic este un arc de sprijin. El se întretaie în punctul unde se află cheia bolţii cu un alt arc frânt diagonal şi formează împreună cu acesta o încrucişare de ogive. Caracteristica sa este faptul ca prezintă o viaţă separată faţă de restul construcţiei.

Aşadar, elementul fundamental al stilului gotic este ogiva – stilul gotic fiind denumit uneori „stil ogival".

Ogiva este sistemul de construcţie caracteristic arhitecturii gotice, format din intersecţia a două arcuri de cerc dispuse diagonal, care formează osatura unei bolţi. Acest arc ascuţit, frânt, susţinând bolta unei construcţii este cel care a permis avântul vertical al construcţiilor gotice şi în acelaşi timp luminozitatea specifică acestor construcţii, deoarece a îndepărtat presiunea acoperişului de pe ziduri. Punctul de întâlnire al vârfurilor arcelor este cheia de boltă. Încrucişarea arcelor ogivale dă naştere la forme diferite, de la bolta simplă cu patru părţi (numită cruce de ogivă) la bolţile cu şase sau chiar mai multe părţi, căpătând aspectul unei reţele de nervuri.

Arcul butant este o altă soluţie tehnică descoperită şi utilizată de către constructorii goticului. În cazul bolţilor cu nervuri, aceste nervuri formează arcuri ascuţite, ce transmit greutatea în jos, dau au totuşi nevoie şi de un sprijin lateral. Pentru ca presiunea bolţii asupra zidurilor laterale să nu provoace surparea lor, s-a recurs la forţa de sprijin a arcurilor butante, arcuri de susţinere care sprijină din exterior greutatea bolţii, în puncte bine determinate. În

[17] Louis Charpentier, *Misterele Catedralei din Chartres*, Editura Elit, 2001.

[18] Oprescu, *op.cit.,* 1985, pp. 237-238.

acest scop, arcul de susţinere capătă forma unui stâlp masiv de piatră, de la al cărui capăt superior porneşte un arc ce atinge zidul în locul în care, în interior, se proptesc braţele arcului ogival.

Contrafortul este un alt element care a contribuit la verticalitatea clădirilor construite în stil gotic. Contrafortul are aspectul unei porţiuni îngroşate dintr-un zid care măreşte rezistenţa exteriorului clădirii, preluând o parte din sarcinile şi tensiunile construcţiei, la fel ca arcele şi bolţile.

Catedrala de la Reims, unde se încoronau regii Franţei, reprezintă punctul culminant al artei gotice. Aici se poate examina aspectul ideal sub care se prezintă un interior gotic, precum şi sistemul întrebuinţat pentru boltirea lui. La distanţe regulate se pot vedea apărând arcurile de ogivă care se întretaie în porţiunea lor cea mai ridicată, adică la cheia bolţii.

Ogivei îi corespund in exterior noi organe de sprijin şi de rezistenţă, inexistente în cazul edificiilor romanice, care le-au precedat pe cele gotice: contraforţii şi aşa-numitele arcuri sprijinitoare (*arcs boutants*).

Locul în care se vede cel mai clar rolul acestor contraforţi şi al arcurilor de sprijin este catedrala de la Beauvais. Această construcţie monumentală, deşi neterminată niciodată în totalitate, reprezintă totuşi cel mai îndrăzneţ efort făcut în cadrul arhitecturii gotice pentru a aduce interiorul unei biserici la înălţimi nemaiîntâlnite până atunci, în contextul suprimării zidurilor.

Catedrala din Beauvais este o clădire relativ târzie, dacă o comparăm cu cele din Île-de-France şi din nordul Franţei, ea fiind ridicată iniţial abia la sfârşitul secolului al XIII-lea. Apoi, ea se surpă şi se reconstruieşte la începutul secolului al XIV-lea. Ea nu a putut fi terminată, legile naturii au fost mai puternice decât ştiinţa şi îndrăzneala arhitecţilor.

Atunci când arhitecţii şi-au dat seama de avantajele de ordin decorativ pe care le puteau trage din elementele exterioare ale bisericii, au început să le împodobească, să zidească mici turnuleţe deasupra lor. La Chartres[19], acestea au fost decorate cu firide în care au fost aşezate statui. Un alt exemplu din acest punct de vedere se observă în corul şi absida

[19] Louis Charpentier, *Misterele Catedralei din Chartres*, Editura Elit, 2001.

catedralei din Coutances, unde stâlpii ce despart altarul de deambulatoriu sunt încărcaţi de sculpturi formând un fel de imens zid *à jour* la capătul catedralei.

O biserică gotică, din acest punct de vedere, apare ca o clădire ale cărei puncte de sprijin sunt în exteriorul ei. Din această cauză, ea a fost comparată cu un animal al cărui schelet se află in exterior, ca la crustacee. Spaţiul dinăuntru este golit, nu se mai sprijină pe nimic, căci toate punctele de rezistenţă se găsesc în afara clădirii.

Astfel, zidurile uşurate au devenit aproape inutile, nu mai au funcţie arhitectonică. Teoretic ele pot să dispară, să fie transformate în ferestre, adică într-un izvor de lumină şi de aer pentru cei din interiorul bisericii. După cum arată George Oprescu,

„*aşa este acea minune de la mijlocul secolului al XIII-lea, La Sainte-Chapelle din Paris, clădire a lui Ludovic cel Sfânt, o raclă de sticle colorate. Deasupra uşilor de la intrare se vor vedea roze colosale, ale căror petale imense de sticle multicolore sunt prinse în rame minunat sculptate. Ele vor lua câteodată înfăţişarea roţii, ceea ce a permis unor artişti să reprezinte în ele Roata Norocului, o temă des întâlnită în simbolica Evului Mediu*“.[20]

În fine, trebuie subliniată aici şi importanţa pe care lumina a jucat-o lumina în catedralele gotice. Cel puţin ca primă impresie, acesta este elementul care le diferenţiază, în raport cu întunecoasele catedrale romanice: sunt biserici inundate de lumină.

De asemenea, ca element de decor, merită amintite garguile, ornamente situate la capătul unui jgheab sau burlan, care servesc la scurgerea apei de ploaie de pe acoperiş. De cele mai multe ori, acestea au forma unui cap de animal fantastic, reprezentat cu aripi, ciocuri şi gheare puternice.

[20] Oprescu, *op.cit.,* 1985, pp. 243

1.4.4 Modul în care elementele definitorii ale stilului gotic se regăsesc în cele mai importante catedrale gotice

Nu toate aceste elemente ale stilului gotic s-au regăsit, încă de la început, în catedralele gotice. Dimpotrivă, s-a ajuns la ele treptat, printr-o evoluţie întinsă pe decenii şi, uneori, pe secole.

Tradiţia, în practica constructorilor[21], era extrem de puternică şi nu a permis dintr-o dată înlocuirea unor proceduri prin altele, cu totul deosebite. În epoca de tranziţie de la romanic la gotic, arhitecţii au opus o oarecare rezistenţă la adoptarea noutăţilor menţionate mai sus. Ele trebuiau mai întâi experimentate, iar experienţa cerea răbdare şi timp. Din această cauză, există construcţii care în unele părţi ale lor urmează un stil romanic, dar care au fost terminate în stil gotic.

Introducerea arcului ogival s-a experimentat pentru prima dată, pe teritoriul francez, la Basilica Saint-Denis, la jumătatea secolului al XII-lea.

Catedrala Notre-Dame din Paris este ceva mai nouă. Nava ei este de la sfârşitul secolului al XII-lea, iar faţada din prima parte a secolului al XIII-lea. Diferite anexe ale acestei catedrale au continuat să fie adăugate până târziu, spre epoca modernă. Dar, în ceea ce priveşte elementele sale fundamentale, construite în secolele XII şi XIII, Notre-Dame de Paris este o catedrală gotică la care încă mai persistă elemente romanice. În felul în care este realizată faţada avem un exemplu celebru de armonie pe care o reclamau constructorii şi publicul timpului, de la o clădire de mari dimensiuni şi de la importanţa catedralei din capitala regatului. Pătratului imens format din cele trei etaje i s-a adăugat exact jumătatea lui, pentru a se ajunge la înălţimea turnurilor.

Acest pătrat este împărţit de sus în jos şi de la dreapta la stânga, în trei mari despărţituri. Prestigiul cifrei trei, în arhitectura Evului Mediu, este cunoscut: trei etaje, deasupra cărora se înalţă turnurile; de la dreapta la stânga, iarăşi o împărţire în trei diviziuni, fiecare cu câte o uşă de intrare. Interiorul acestei catedrale este demn de exteriorul ei. El dă impresia imensităţii, deşi proporţiile clădirii nu sunt excesive.

[21] Vieux, Maurice, *Lumea constructorilor medievali,* 1981, pp. 156-158.

Catedrala din Reims, la fel de celebră, este printre ultimele catedrale mari franceze. Ea a fost construită în secolul al XIII-lea. În manualul său de istoria artei evului mediu, profesorul George Oprescu spunea despre catedrala din Reims:

„*Ea este efortul suprem al unei naţii ca să atingă un ideal. Portalul ei este cel mai frumos din toată arta gotică, o adevărată dantelă de piatră. Noţiunea de dantelă nu traduce precis ceea ce poate fi simţit în faţa acestei minuni. Dantela cuprinde în sine un lucru mărunt, pe câtă vreme, cu toată ornamentarea extrem de variată şi de bogată, impresia care se desprinde din faţada catedralei este cea de măreţie, de grandoare neînchipuită*[22]"

Un detaliu caracteristic acestei catedrale este următorul: timpanul uşii centrale a fost înlocuit printr-o rază, astfel încât avem două roze suprapuse: cea mare, la etajul al doilea şi o alta, deasupra portalului.

Aceste exemple s-ar putea multiplica. Catedrala de la Amiens (supranumită Biblia de piatră), precum şi cele de la Le Mans, Laon sau Burges, sunt considerate a se afla printre capodoperele arhitecturii franceze şi ale arhitecturii europene medievale. O zicătoare, amintită de acelaşi George Oprescu, spunea că portalul de la Reims, interiorul de la Amiens, absida de la Notre-Dame şi turnurile de la Laon sunt cele mai desăvârşite producţii ale geniului francez, în Evul Mediu.

În studiul nostru, ne propunem să studiem rolul pe care aceste monumente de piatră l-au jucat, de-a lungul timpului, în transmiterea cunoaşterii, în educarea şi dezvoltarea fiinţei umane pe plan intelectual, emoţional, instinctiv-motor, spiritual, adică în toate aspectele care definesc fiinţa umană ca întreg.

[22] Oprescu, *op.cit.,* 1985, pp. 245.

2. Modalităţi de transmitere a cunoaşterii:

spre o educaţie transdisciplinară

2.1 Transdisciplinaritatea şi problema educaţiei

Într-o lucrare în care urmează să studiem catedralele gotice din punct de vedere al rolului lor în transmiterea cunoaşterii, este esenţial să stabilim perspectiva pe care o avem asupra educaţiei. Acesta este rolul prezentului capitol.

Faptul că termenul „transdisciplinaritate“ a fost utilizat pentru prima dată în opera lui Jean Piaget[23], un psiholog, biolog, logician şi filosof cunoscut în egală măsură pentru contribuţia sa la dezvoltarea ştiinţelor educaţiei (în special prin cercetările sale referitoare la psihologia dezvoltării) nu este deloc întâmplător.

Transdisciplinaritatea a accentuat în permanenţă, încă de la apariţia sa, rolul fundamental pe care educaţia este chemată să îl joace în dezvoltarea individului şi a societăţii:

„*Educaţia se află în centrul devenirii noastre. Viitorul este structurat prin educaţia făcută în momentul prezent, aici şi acum*[24]“.

[23] Jean Piaget, *Formele elementare ale dialecticii*, Editura Institutul European, Iaşi, 2007; v. şi Jean Piaget, *Judecata morală la copil*, Editura Cartier, Chişinău, 2006, v. şi Jean Piaget, *Psihologia inteligenţei*, Editura Cartier, Chişinău, 2008.

[24] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*. Editura Junimea, IaşI, 2007, p. 154.

În acest sens, articolul 11 din *Carta Transdisciplinarităţii* – document elaborat în anul 1994, de către un comitet de redactare din care au făcut parte Lima de Freitas, Edgar Morin şi Basarab Nicolescu – afirmă:

„*O autentică educaţie nu poate favoriza abstractizarea în dauna altor forme de cunoaştere. Educaţia trebuie să pună accentul pe contextualizare, concretizare şi globalizare. Educaţia transdisciplinară se bazează pe reevaluarea rolului intuiţiei, imaginaţiei, sensibilităţii şi corpului în transmiterea cunoştinţelor*.[25]“

Iar articolul 13 din Charta Transdiscipinarităţii completează perfect articolul anterior, referindu-se la respectul reciproc, necesar pentru a face posibilă împărtăşirea cunoaşterii:

„*Etica transdisciplinară respinge orice atitudine ce refuză dialogul şi dezbaterea, indiferent de originea acestei atitudini - fie ea de ordin ideologic, scientist, religios, economic, politic, filosofic. Cunoaşterea împărtăşită ar trebui să ducă la o înţelegere împărtăşită, fondată pe respectul absolut al diversităţilor colective şi individuale, unite prin viaţa comună pe una şi aceeaşi planetă*.[26]“

Reţinem, aşadar, ca principale caracteristici ale educaţiei transdisciplinare, afirmate ca atare încă din primele documente referitoare la transdisciplinaritate.

- accentul pus pe contextualizare, concretizare şi globalizare;
- reevaluarea rolului intuiţiei, imaginaţiei, sensibilităţii şi corpului în transmiterea cunoştinţelor;
- promovarea dialogului şi a dezbaterii;
- respectul diversităţii.

[25] *Ibid.*, p. 176.
[26] *Ibid.*, p. 177.

2. 2 Necesitatea unui nou tip de educaţie. Raportul Delors şi transdisciplinaritatea.

Într-adevăr, necesitatea unui nou tip de educaţie, care să ia în considerare toate dimensiunile fiinţei umane este unul dintre imperativele societăţii prezente.

Sistemul actual de educaţie este bazat încă, într-o măsură covârşitoare, pe valorile unui alt secol şi se află, astfel, într-un decalaj tot mai mare, faţă de realităţile concrete, ale lumii contemporane. De aici, se ajunge la probleme extrem de complexe, de inadecvare a sistemului educativ din majoritatea statelor la cerinţele unei societăţi în continuă schimbare. Rezultatul acestei inadecvări este, în multe cazuri, dramatic şi cu consecinţe nefaste atât pentru individ, cât şi pentru societate: absolventul unei forme de învăţământ superior nu este pregătit pentru viaţa, pentru slujbă, pentru adaptarea la o societate ale cărei reguli şi priorităţi se schimbă dramatic.

Un document oficial important, în ceea ce priveşte recunoaşterea la nivel internaţional a necesităţii de creare a unui nou tip de educaţie, a fost raportul elaborat de Comisia Internaţională a educaţiei pentru secolul al XXI-lea, de pe lângă UNESCO, prezidată de Jacques Delors[27]. Acesta a afirmat existenţa a patru piloni pe care trebuie să se bazeze o educaţie veritabilă:

- A învăţa să ştii;
- A învăţa să faci;
- A învăţa să trăieşti împreună cu ceilalţi;
- A învăţa să fii.

În instaurarea acestui nou tip de educaţie, abordarea transdisciplinară poate avea – şi deja au fost obţinute primele rezultate în acest sens, chiar în ţara noastră – o contribuţie

[27] *Ibid.*, p. 155.

deosebit de importantă. Fiecare dintre cei patru piloni ai educaţiei propuşi în *Raportul Delors* se regăseşte în abordarea transdisciplinară a educaţiei după cum se demonstrează în capitolul despre educaţie din *Transdisciplinaritatea. Manifest*[28]:

1) A învăţa să cunoşti implică, din punct de vedere al transdisciplinarităţii, şi capacitatea de a stabili punţi de legătură, necesare pe mai multe niveluri:

    - Punţi de legătură între diferitele cunoştinţe;
    - Punţi de legătură între cunoştinţele acumulate şi semnificaţia lor pentru viaţa noastră de fiecare zi;
    - Punţi de legătură între, pe de o parte, cunoştinţele acumulate şi semnificaţia lor pentru viaţa cotidiană şi, pe de altă parte, viaţa noastră lăuntrică, posibilităţile noastre interioare.

    Prin realizarea tuturor acestor punţi, putem vorbi despre o cunoaştere vie, care îi permite fiinţei umane să se adapteze la diferitele provocări ale societăţii, ale vieţii, exterioare, răspunzându-le prin folosirea diferitelor sale capacităţi lăuntrice.

2) A învăţa să faci implică, dincolo de învăţarea unei meserii, preocuparea pentru ca orice meserie s devină „o meserie întreţesută, o meserie legată, în interiorul fiinţei umane, de firele ce o leagă de alte meserii". Este vorba, în esenţă, de clădirea în interior a unui „nucleu flexibil, capabil să ofere rapid accesul la o altă meserie".

    În acest sens, este de maximă importanţă faptul că civilizaţia transdisciplinară este bazată pe realizarea echilibrului între omul interior şi omul exterior.

3) A învăţa să trăieşti împreună cu ceilalţi implică necesitatea de a te recunoaşte pe tine însuţi în chipul Celuilalt, rezultat către care conduc atitudinea transculturală, transreligioasă, transpolitică şi transnaţională.

[28] *Ibid.*, pp. 154-161.

În plus, pentru ca normele unei colectivităţi să fie respectate cu convingere, trebuie ca ele să fie validate de experienţa interioară a fiecăruia.

4) A învăţa să fim înseamnă, printre altele, şi a învăţa să cunoaştem şi să respectăm ceea ce leagă Subiectul de Obiect. Mai precis, „celălalt este un obiect pentru mine, dacă nu înţeleg că noi amândoi, şi celălalt şi eu, clădim împreună Subiectul legat de Obiect".

2.3. Educaţia transdisciplinară – educaţie integrală a omului

Ideea fundamentală afirmată de transdisiplinaritate a fost exprimată de poetul şi filosoful francez René Daumal[29]: o educaţie viabilă nu poate fi decât o educaţie integrală a omului. Educaţia trebuie să se adreseze fiinţei umane în ansamblul său, nu doar unei laturi a acesteia.

Educaţia actuală privilegiază intelectul fiinţei umane, în raport cu sensibilitatea şi cu trupul acestuia, însă putem cita mai multe experienţe care au dovedit că educaţia se poate adresa, cu succese marcante, şi sentimentelor sau trupului omenesc.

Alegem, în acest sens, un exemplu preluat din America şi unul desfăşurat chiar în România.

Este vorba, în primul rând, de experienţele realizate de Leon Lederman, laureat al Premiului Nobel pentru Fizică, cu copii din suburbiile oraşului Chicago. Lederman a reuşit să convingă mai mulţi profesori de şcoală secundară să se iniţieze în noi forme de învăţare a fizicii bazate pe joc, pe atingere, pe măsurare cu ajutorul propriilor simţuri, elevii urmând să îşi folosească cu preponderenţă organele de simţ, într-o atmosferă veselă, relaxată. Rezultatul a fost de-a dreptul remarcabil: copii care fuseseră declaraţi incapabili să înţeleagă vreo

[29] *Ibid.*, p. 179.

abstracţie au reuşit să descopere, jucându-se şi folosindu-şi organele de simţ, legile abstracte ale fizicii.

Concluzia este evidentă: inteligenţa asimilează mult mai rapid şi mult mai bine cunoştinţele atunci când acestea sunt înţelese nu numai prin intermediul intelectului, ci utilizând şi celelalte componente esenţiale ale fiinţei umane: sentimentele şi corpul.

2.4 Experimente transdisciplinare desfăşurate în România

Şi în România s-a desfăşurat un experiment de acest tip, la Colegiul Naţional Moise Nicoară din Arad[30]. Acesta a fost organizat pe parcursul anului şcolar 2008-2009, sub titlul „Anonimul din spatele măştii“

Conform profesorului Mirela Mureşan – unul dintre iniţiatorii acestui proiect – acest titlu metaforic denotă dorinţa profesorilor de a dezvolta un nou traseu transdisciplinar didactic, care să îi ajute pe elevi să conştientizeze faptul că procesul de predare-învăţare este bazat pe trei elemente fundamentale care respectă principiul terţului inclus:

- măştile omului, (omul social, omul de ştiinţă, omul religios, artistul etc.)
- măştile lumii (spaţiul şi timpul, numărul, infinitul, banda lui Möbius, camuflajul în natură etc.)
- *ceea ce este dincolo de mască* – şi care traversează diversele discipline asimilate în clasă.

Faptul că experimentul a fost încununat de succes este ilustrat de faptul că el a continuat şi a dus la apariţia noi proiecte: apariţia unei cărţi, lansarea unei reviste şi întemeierea unui Centru de aplicaţii transdisciplinare în educaţie.

[30] Mirela Mureşan (coord.), *Transdisciplinaritatea, de la un experiment spre un model didactic*, Editura Junimea, Iaşi, 2010.

Reproducem, mai jos, imaginea omului deplin din perspectivă transdisciplinară, aşa cum a reieşit în urma experienţei educative transdisciplinare de la Liceul Moise Nicoară din Arad:

NIVELURI	**INDIVIDUAL**	**SOCIAL**	**COSMIC**
A FI (*a exista* devine *a fi*)	- *integrat*(unit cu sine)- fiinţă armonioasă – armonizarea dimensiunilor: mental, emoţional, fizic	- *integrat*social- armonie între:lumea exterioară (efectivitate) şi lumea interioară (afectivitate)- permite găsirea *locului* personal în varitatea contextului social	- *integrat*cosmic- armonie om – Natură (cosmos)- permite găsirea locului în cosmos (destinul planetar al omului)
A CUNOAŞTE (*a şti* devine *a înţelege*)	-*gândire transdisciplinară*(pe baza logicii terţului inclus)- *cunoaştere transdisciplinară* (înţelegere): realizarea de *punţi*între ştiinţific şi umanist)- *spirit interogativ*- înţelegerea (leagă *a şti* de *a fi*; transpune cunoaşterea în atitudine, comportament, acţiune; leagă cunoaşterea de etic şi estetic)	- *cultura transdisciplinară*(creează punţi între ştiinţele realiste şi ştiinţele umaniste)- înţelegere care determină atitudinea şi comportamentul social (leagă cunoaşterea de etic şi estetic)	- înţelegerea locului şi a rostului omului în lume- înţelegere care determină atitudinea şi comportamentul faţă de Natură (cosmos)
A FACE (*a acţiona*	- atitudine transdisciplinară: rigoare, deschidere, toleranţă-	- atitudine:- transculturală- transnaţională-	- atitudine, comportament şi

devine *a crea*)- atitudine- comportament - acţiune- comunicare	comportament transdisciplinar- făptuire (acţiune) ca gest creator (deopotrivă etic şi estetic)	transreligioasă- făptuire (acţiune) ca gest creator (deopotrivă etic şi estetic) - comunicare bazată pe dialog, dezbatere (prin asumarea terţului)	făptuire (acţiune) în armonie cu Natura (cosmosul)

Acestea sunt perspectivele din care vom studia rolul catedralelor în transmiterea cunoaşterii, în epoca medievală. Nu ne va interesa, aşadar, simpla transmitere a unor cunoştinţe, ci modul în care acestea pot să acţioneze asupra diferitele niveluri (instinctiv-motor, emoţional, intelectual) ale fiinţei umane şi, mai ales, modul în care acestea pot influenţa şi transforma fiinţa umană privită ca un întreg armonios.

3.Transumanism şi transistorie: raportul subiect-obiect în scrierea istoriei

3.1. Raportul subiect-obiect în istoriografia antică şi medievală

Într-un demers al cărui obiect constă în studiul unor construcţii ridicate în urmă cu aproape un mileniu, sunt necesare mai multe precizări referitoare atât la istorie – una dintre ştiinţele „moi", considerată tocmai de aceea de diferiţi autori şi în diferite perioade istorice drept aflându-se la frontiera dintre ştiinţă şi literatură, ori de-a dreptul un gen literar - , cât şi la atitudinea istoricului faţă de perioada, de fenomenul sau de evenimentul istoric pe care îl studiază.

În antichitatea clasică latină, diferenţa dintre literatură şi istorie era cvasi-inexistentă. Proza latină este ilustrată, în primul rând, de istorici, operele lui Caius Iulius Caesar, Titus Livius, Tacitus sau Suetonius aparţinând atât istoriografiei, cât şi literaturii.

Chiar Tacitus, cel mai exact dintre istoricii latini şi cel mai preocupat de găsirea unor legităţi în evenimentele pe care le povesteşte – deci cel a cărui operă justifică în cel mai înalt grad definirea istoriei drept disciplină ştiinţifică, şi nu gen literar –, a fost considerat de Racine drept „cel mai mare pictor al Antichităţii", sintagmă datorată în primul rând talentului său literar[31]. Toţi istoricii amintiţi sunt consideraţi mari prozatori, iar istoriografia latină se confundă cu istoria prozei latine.

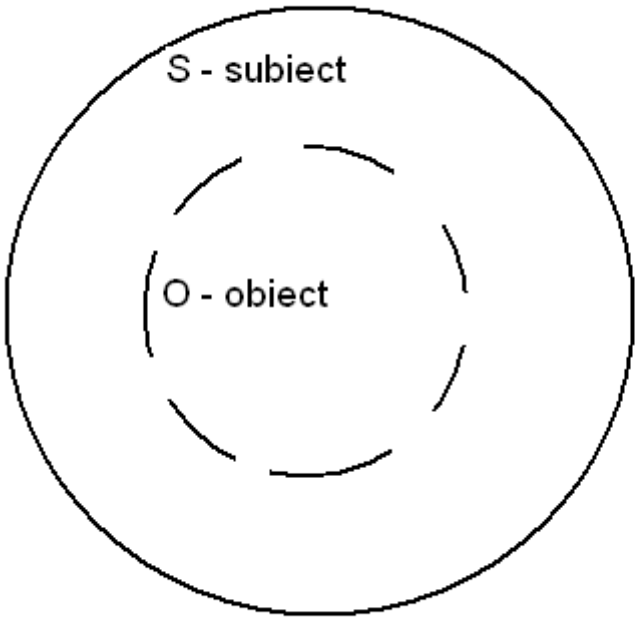
Din punct de vedere al raportului dintre subiect şi obiect, putem spune că, în această primă etapă a evoluţiei istoriei, obiectul se pierdea în obiect, ceea ce conta în primul rând fiind nu atât redarea cu precizie a faptelor şi evenimentelor, cât a atitudinii autorului faţă de

[31] Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, Editura Saeculum I.O., Editura Vestala, Bucureşti, 2000, pp. 336-338

acestea, de multe ori cu un scop moralizator, din arsenalul autorului de lucrări istorice făcând parte şi numeroase artificii caracteristice genului literar.

Acest raport dintre subiect şi obiect, caracteristic istoriografiei antice – şi, mai presus de toate, istoriografiei latine – poate fi ilustrat, schematic, în modul următor:

Raportul subiect-obiect în istoriografia antică:



În această figură schematică, linia din centru, haşurată, reprezintă obiectul de studiu al istoriei, care se pierde în subiectul atotcuprinzător.

În linii mari, această caracteristică s-a păstrat şi în epoca medievală. Obiectivitatea nu se număra printre virtuţile principale ale unui istoric şi asistăm la numeroase cazuri în care sunt inventate discursuri, evenimente, chiar documente, pentru a sublinia o anumită idee.

3.2. Raportul subiect-obiect în istoriografia pozitivistă. Faza inocenţei în scrierea istoriei.

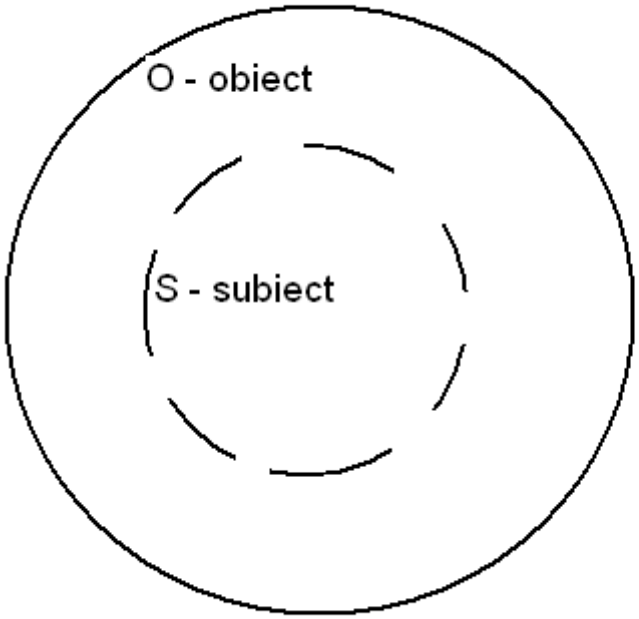
Peste secole, situaţia avea să se schimbe radical şi, la începuturile epocii contemporane, adepţii pozitivismului considerau că virtutea cardinală şi, totodată, principala calitate a istoricului este „fidelitatea pasivă“ faţă de fapte, aşa cum sunt acestea date. Cunoaşterea istorică era concepută astfel încât să constea în reproducerea trecutului „aşa cum a fost în realitate“.

Din această cauză, Henri Irénée Marou caracteriza pozitivismul drept perioada în care „scrisul istoric se afla în faza inocenţei“ – termenul de inocenţă referindu-se tocmai la această încredere în posibilitatea de eliminare completă a subiectului şi de redare cu o fidelitate absolută a evenimentului brut.

Pe lângă această credinţă în capacitatea istoricului de a reconstitui trecutul „aşa cum a fost“, pozitivismul mai avea o caracteristică: nu a încurajat reflecţiile asupra statutului scrisului istoric, şi a rolului istoricului, autorii cărţilor de istorie nu au avut nelinişti metodologice, fiind menţinuţi într-o amorţeală perpetuă.

Situaţia existentă în istoriografie, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, poate fi şi ea ilustrată printr-o figură, care fixează coordonate total opuse celor folosite pentru a reprezenta situaţia specifică istoriografiei latine. Redăm mai jos figura respectivă:

Raportul subiect-obiect în istoriografia pozitivistă



De această dată, linia din centru, haşurată, reprezintă subiectul, care se pierde în obiect.

3.3. Depăşirea viziunii pozitiviste

A doua parte a secolului al XX-lea şi începutul secolului al XXI-lea au marcat depăşirea acestei etape, existând demersuri multiple care au scos în evidenţă limitele obiectivităţii istorice.

Unul din primele semnale a fost dat de lucrarea lui Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*,[32] apărută în 1938. Împotriva tezei pozitiviste, pe care o ilustrează examinând în principal lucrările istoricului, sociologului şi economistului Francois Joseph Charles Simiand, Aron pune în lumină achiziţia esenţială a „teoriei «germane» a istoriei" care, începând cu Wilhelm Dilthey, s-a străduit să transpună în domeniul cunoaşterii istorice principiul „revoluţiei coperniciene", conform căruia în istorie nu găsim niciodată decât ceea ce am introdus mai întâi noi înşine, selecţionând datul, punându-l în perspectivă, adoptând un punct de vedere despre secvenţa ce trebuie interpretată. Relativitatea cunoaşterii istorice se ancorează înainte de toate în faptul că punctul de vedere de la care istoricul porneşte judecata sa este el însuşi situat istoriceşte.

Refuzul pozitivismului putând duce la negarea totală a obiectivităţii în istorie şi în ştiinţele sociale, Aron propune o distincţie între „gândirea angajată" şi „reflecţie", cea din urmă fiind capabilă să elibereze subiectul cunoscător de condiţionările şi limitările sale istorice. Astfel, practica istoriei, ca practică a reflecţiei, ajunge, în mod paradoxal, să elibereze de istorie, deoarece îi permite subiectului, tocmai prin constatarea propriei relativităţi, să o şi depăşească[33].

Paul Ricoeur distinge, în lucrarea *Histoire et Verité*[34], apărută în 1955, o serie de trăsături ale obiectivităţii care fac din obiectivitatea istoricului o obiectivitate incompletă faţă de cea atinsă, sau cel puţin vizată, de celelalte ştiinţe:

1) selecţia evenimentelor şi a faptelor conform a ceea ce s-ar putea numi „judecata de importanţă". Istoria, prin intermediul istoricului, nu reţine, nu analizează şi nu pune în legătură decât evenimentele importante. În această selecţie intervine subiectivitatea istoricului, iar calitatea celui care pune întrebările se răsfrânge decisiv asupra

---

[32] Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivităţii istorice, ediţie nouă, revăzută şi adnotată de Sylvie Mesure, traducere din franceză de Horia Gănescu*, Humanitas, Bucureşti, 1997,

[33] *Ibid*., pp. 11-13;

[34] Paul Ricoeur, *Istorie şi adevăr*, traducere şi postfaţă de Elisabeta Niculescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996;

selecţiei. Sau, după cum afirma acelaşi Raymond Aron, „teoria precede istoria“.

2) obiectivitatea istoricului se prezintă drept incompletă şi ca urmare a faptului că „istoricul practică moduri de explicaţie care depăşesc reflecţia sa […] explicaţia este înfăptuită, pusă în acţiune, înainte de a fi posedată în plan reflexiv“. De pildă, istoria este tributară în diferite grade unei concepţii vulgare a cauzalităţii, după care cauza desemnează când „fenomenul venit ultimul, cel mai puţin permanent, cel mai excepţional în ordinea generală a lumii“ (după expresia lui Marc Bloch), când o constelaţie de fapte cu evoluţie lentă, când o structură permanentă.

3) aşa-numitul fenomen de „distanţă istorică“. A înţelege raţional înseamnă a încerca să recunoşti, să identifici. Ori istoria are drept sarcină să numească tocmai „ceea ce s-a schimbat, ceea ce s-a abolit, ceea ce a fost altceva“. Realităţile prezentate de istoric în lucrările sale au dispărut, aparţin unui alt timp, în care el trebuie să se transpună. Acest transfer într-un alt prezent, care ţine de tipul de obiectivitate al istoriei, este un spaţiu de imaginaţie.

Ricoeur reaminteşte, apoi, că istoria îşi propune să explice şi să înţeleagă, în ultimă instanţă, oamenii, deoarece trecutul de care ne-am îndepărtat este trecutul uman. La distanţa temporară se adaugă deci şi această distanţă specifică, ţinând de faptul că celălalt este un alt om[35].

Astfel, filosoful francez nu neagă obiectivitatea istoriei, dar evidenţiază faptul că această obiectivitate este de un caracter cu totul diferit de cea cu care se operează în fizică sau în biologie, de exemplu.

[35] Ibid., pp. 36-40.

Într-o altă lucrare, mult mai recentă, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*[36], (apărută în 2000 la Paris), Ricoeur identifică mitul fondator al istoriei, în dialogul platonician *Phaidros,* unde personajul Theuth spune, la un moment dat:

„priveşte, rege, ştiinţa aceasta îi va face pe egipteni mai înţelepţi şi mai cu ţinere de minte; găsit a fost leacul uitării şi, deopotrivă, al neştiinţei". Interlocutorul acestuia este de o cu totul altă părere: „scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ţinerea de minte. Punându-şi credinţa în scris, oamenii îşi vor aminti dinafară, cu ajutorul unei icoane străine, şi nu dinăuntru, prin caznă proprie. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să învârtoşeze ţinerea de minte, ci doar readucerea aminte[37]".

Răspunsul la întrebarea dacă scrierea istoriei este un leac sau o otravă pentru suflet, analizată pe parcursul lucrării, rămâne, este greu de formulat în termeni precişi, problema rămânând deschisă.

Istoricul şi arheologul francez Paul Veyne face următoarea afirmaţie categorică, în lucrarea sa, *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*[38], apărută iniţial în 1970, apoi revizuită în 1978 şi încă o dată în 1979, când i-a fost adăugat capitolul „Foucault révolutionne l'histoire":

„istoria nu este o ştiinţă şi nu are prea multe de aşteptat de la ştiinţe; ea nu explică şi nu are metodă; mai mult încă, Istoria, despre care se vorbeşte mult de două secole încoace, nu există".

[36] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurczik, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

[37] *Ibid*., pp. 171-175;

[38] Paul Veyne, *Cum se scrie istoria, text integral, traducere din limba franceză de Maria Carpov*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999;

Autorul găseşte o multitudine de elemente comune între istorie şi literatură, marcând, astfel, o revenire, o spirală în timp către concepţia predominantă în antichitatea latină:

„*istoria este povestirea unor evenimente: tot restul decurge de aici. De vreme ce este o povestire, ea nu redă viaţa, după cum nici romanul nu o redă. […] Ca şi romanul, istoria selectează, simplifică, organizează, condensează un veac întreg într-o singură pagină, dar sinteza aceasta a povestirii nu este mai puţin spontană decât a memoriei noastre, atunci când evocăm ultimii zece ani pe care i-am trăit*[39]“.

Astfel, istoria pare să se îndrepte spre statutul pe care i-l rezervau romanii: acela de gen literar. Totuşi, Veyne are un amendament şi aici: istoria este ca un roman, dar povestea sa este adevărată, ceea ce îi permite să fie plictisitoare fără să îşi piardă din valoare[40].

Veyne defineşte istoria drept „cunoaştere mutilată“, arătând că un istoric nu spune ce a fost Imperiul Roman sau Rezistenţa franceză din 1944, ci doar ceea ce se mai poate şti acum despre ele. Cunoaşterea istorică fiind croită după tiparul unor documente mutilate, istoricul francez propune ca, de exemplu, titlurile capitolelor să fie schimbate din „Istoria rurală a Romei“ în „Ce ştim despre istoria rurală a Romei“ sau din „Istoria Rezistenţei franceze“ în „Ce ştim despre Rezistenţa franceză“[41].

Un alt minus al scrisului istoric este inegalitatea sa:

„*O carte de istorie este alcătuită dintr-o juxtapunere de descrieri, care nu sunt de acelaşi nivel. O carte despre istoria romană va expune evenimentele militare în mod narativ; trăsăturile care opun strategia celor vechi strategiei modernilor şi înlănţuirea fatală a imperialismului roman vor fi explicate în amănuntele manifestării lor; istoria politică va fi*

[39] *Ibid.*, p. 10.

[40] *Ibid.*, p.18.

[41] *Ibid.*, p 20.

scrisă uneori zi cu zi, alteori de la distanţă; expunerea vieţii literare va presupune că fenomenul literar este întotdeauna şi pretutindeni acelaşi şi se va mărgini la enumerarea operelor şi a autorilor; viaţa socială, dimpotrivă, va fi văzută de mult mai sus"[42].

3.4. Raportul subiect-obiect în istoriografia postmodernă. Demitizarea

Următoarea treaptă parcursă în modul de înţelegere a istoriei este cea asumată de postmodernism. Sociologul şi politologul american de origine japoneză Francis Fukuyama afirma, în lucrarea *The End of History and The Last Man* (Free Press, 1992)[43], că în perioada 1989-1991 nu se încheiase numai războiul rece sau doar o perioadă a istoriei postbelice, ci că asistam la sfârşitul istoriei, aşa cum fusese ea concepută până în acel moment. Mai precis, în concepţia lui Fukuyama, evoluţia ideologică se încheia, democraţia liberală de tip occidental, în curs de universalizare, fiind forma finală de guvernare adoptată de umanitate.

Nu se poate spune că nu existau argumente în favoarea tezei lui Fukuyama. O simplă analiză statistică ne arată că, dacă în 1900 nu exista nici măcar o singură democraţie liberală care să includă printre practicile sale votul universal, astăzi peste 60% dintre statele membre al Organizaţiei Naţiunilor Unite au un astfel de regim. Există apoi o serie de state în care funcţionează doar anumite practici democratice, fără ca ele să fie democraţii în adevăratul înţeles al cuvântului. Procentajul statelor cu regimuri totalitare a înregistrat o scădere continuă, fapt care reprezintă un argument puternic în sprijinul ideii lui Fukuyama de universalizare a tipului de regim democratic occidental.

[42] *Ibid*., pp.61-62.

[43] Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti, 1992;

În Europa de exemplu, 1989 adusese un al treilea val al democratizării[44]. După democratizarea Germaniei şi a Italiei în primii ani postbelici, urmase democratizarea Peninsulei Iberice, odată cu sfârşitul regimurilor lui Franco şi Salazar, iar prăbuşirea regimurilor comuniste din Europa de Est şi Centrală transforma Europa într-un continent în care democraţia devenea o regulă, iar regimuri precum cel al lui Slobodan Milosevic din Iugoslavia reprezentau excepţia care nu avea să reziste mult timp. O altă evidenţă statistică în sprijinul lui Fukuyama este cea a scăderii numărului conflictelor interne şi externe în regiunile cu democraţie consolidată.

Într-adevăr, lumea de după 1989 a devenit o lume în care principiile de bază ale democraţiei au fost respectate în mai mare măsură şi pe spaţii geografice mult mai vaste decât înainte. Dar au apărut o serie de întrebări referitoare la natura democraţiei, la funcţionarea instituţiilor democratice şi, mai ales, la impactul democraţiei asupra fiinţei umane.

Statele cu un sistem politic bazat pe o democraţie liberală de tip occidental consolidată le-au oferit propriilor cetăţeni bunăstare, precum şi un climat de pace şi de siguranţă, în care fiecare este liber să îşi exprime opiniile şi să se manifeste conform propriei personalităţi, cu condiţia ca, prin acţiunile sale, să nu aducă atingere libertăţii celor din jur. Teoretic, acest climat ar fi trebuit să aibă ca efect şi o dezvoltare a fiinţei umane. Lucrurile nu s-au întâmplat însă aşa.

Una dintre explicaţii o reprezintă chiar schimbarea naturii democraţiei. Într-o lume în schimbare, mecanismele democratice trebuie să evolueze pentru a face faţă noilor provocări, lucru care nu s-a întâmplat întotdeauna în ritmul dorit. De pildă, simpla exercitare a dreptului de a-şi alege liber conducătorii nu mai poate fi considerată o garanţie suficientă pentru existenţa unui regim democratic. Apare tot mai imperios necesitatea găsirii unor soluţii pentru asigurarea funcţionării corecte a regimului democratic şi în perioada dintre alegeri.

Apoi, se pune problema dacă unificări de tipul Uniunii Europene lasă neatinsă democraţia. Este greu să se afirme că societatea civilă mai are un rol proeminent în societate, în schimb mass-media a devenit atât de omniprezentă, încât cu greu se mai poate face abstracţie de ea, cetăţeanul neputându-se sustrage acestei influenţe.

[44] Andréi Marga, *Kulturelle Wende. Philosophische Konsequenzen der Transformation/ Cotitura culturala. Consecinte culturale ale tranzitiei*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004, pp. 220-223.

Realitatea din societatea occidentală actuală nu confirmă, aşadar, previziunile optimiste în privinţa efectului democraţiei asupra fiinţei umane. Dimpotrivă, în perioada recentă am asistat la o afirmare accentuată a relativismului, a ludismului şi a cinismului[45].

Ideea că orice valoare este relativă la cei care promovează şi că, prin urmare, nu există valori absolute, a făcut carieră printre noile generaţii de intelectuali. Acest curent poate aduce servicii democraţiei atunci când caută să înlăture atitudinile rasiste, conflictuale, depreciante ale creaţiilor şi ale valorilor celorlalţi susţinând că nu ar exista valori absolute, realizări culturale superioare şi inferioare sau variante de individ de calitate bună sau rea.

Valorile care au stat chiar la rădăcina construcţiei europene, precum binele, frumosul, adevărul sau utilitatea sunt supuse tot mai mult deconstrucţiei cognitive şi practice, ele pierzându-şi fermitatea, devenind dependente de cultura celor care convieţuiesc într-o anumită societate şi rămânând, în cel mai bun caz, „nişte lumini palide în tulburea magmă a frământărilor mulţimilor de oameni". Astfel, se ajunge într-un stadiu în care „contextele condiţionează valorile, în loc ca acestea să iradieze în jur"[46].

Rezultatul relativismului este un om aruncat într-o societate fără valori, fără repere sigure, fără certitudini. S-a ajuns la ceea ce se poate numi „societate nesigură"[47]: „la o descriere extinsă se poate reţine nu doar faptul că nesiguranţele covârşesc terenul siguranţelor de odinioară, ci şi că nesiguranţele au devenit dominante. Nu mai poţi păşi în realitate fără să păşeşti în nesiguranţă; oamenii intră tot mai mult în "societatea nesigură"".

Unul dintre efectele dispariţiei unor valori absolute este curentul ludismului. Nemaiexistând nimic ferm, totul poate deveni un joc, orice idee sau valoare este satirizată, luată în glumă, redusă la o „joacă".

În acest context, o mentalitate cinică începe să domine relaţiile interumane din cadrul societăţilor democratice. Celălalt începe să fie văzut şi apreciat în tot mai mică măsură în calitatea sa de fiinţă umană, primând funcţia pe care o ocupă şi avantajele care pot fi obţinute

---

[45] *Ibid*., p. 237.

[46] *Ibid*., p252.

[47] Idem, *Societatea nesigură*, în „Ziua de Cluj", anul 4, nr. 941, 17 decembrie 2007, p. 1;

de pe urma acestei poziţii sociale. Nu mai este loc pentru trăiri, sentimente, opinii personale în spaţiul public şi în relaţiile oficiale din cadrul societăţilor democratice contemporane.

În strânsă legătură cu fenomenele descrise mai sus, unul dintre cele mai importante demersuri ale istoriografiei postmoderne a reprezentat-o demitizarea. În acest sens, în spaţiul românesc, amintim demersul lui Lucian Boia care, în lucrarea *Istorie şi mit în conştiinţa românească*[48], apărută în 1997, afirmă că trecutul şi discursul despre acest trecut sunt inseparabile, iar ceea ce istoricii consideră drept o descoperire a faptelor, aşa cum s-au petrecut, nu reprezintă, în fond, decât aşezarea lor într-o "povestire" eminamente subiectivă, inspirată, cu voie sau fără voie, atât de prejudecăţile şi de interesele proprii ale istoricilor, cât şi de contextul în care aceştia trăiesc.

Obiectivitatea istoriei nu este, prin urmare, decât o pură iluzie, iar "adevărurile" ei sunt foarte apropiate de convingerile istoricului. Fiind în esenţa sa o povestire, reconstituirea istorică rearanjează necontenit trecutul pe măsura aducerii în prim-plan a noi fapte. Organizate şi reorganizate periodic, potrivit logicii narative, acestea sunt, ipso facto, şi interpretate, prin inserţia lor în acest continuum, învestit cu un sens şi o finalitate, pe care faptele, ca atare, nu au cum să le aibă.

Ceea ce este prezentat drept moment-cheie sau tendinţă fundamentală a trecutului explorat nu constituie altceva decât efectul pervers (sau cu bună ştiinţă căutat) al felului în care înşişi istoricii recompun acest trecut şi îl povestesc, şi nicidecum o realitate "obiectivă". Astfel ia naştere un amplu proces de "mitificare a istoriei", la care, alături de specialişti, contribuie, prin varii mijloace şi pe diferite canale, întreaga societate.

In rândul istoricilor români, primele reacţii la afirmaţiile lui Boia au fost mai degrabă critice, de cele mai multe ori în termeni duri, departe de „obiectivitatea“ în apărarea căreia veneau criticii săi. Un demers ceva mai echilibrat este cel al lui Ioan Aurel Pop, care afirmă că „dacă este onest şi bine pregătit, istoricul poate ajunge la adevăruri parţiale“[49].

Modul în care demersul în esenţă relativist a fost primit de cea mai mare parte a istoricilor români surprinde o istoriografie română aflată, la momentul respectiv, departe de

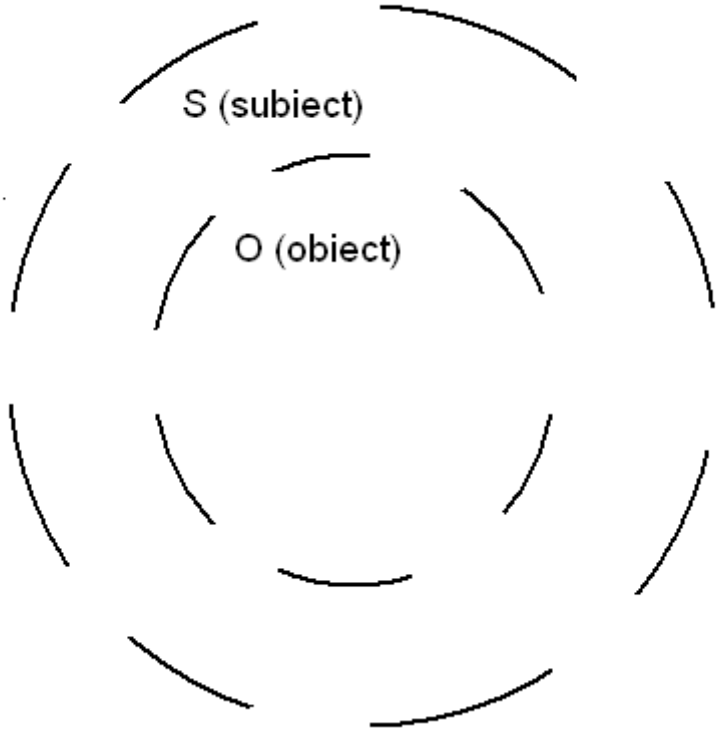
[48] Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997;

[49] Alexandru Florin Platon, *Despre istorie, adevăr şi mituri. O replică d-lui Lucian Boia*, în „Contrafort“, nr. 1 (99), ianuarie 2003;

evoluţiile europene contemporane, însă indică şi spaima în faţa pericolului pierderii oricărui reper, pericol implicat de modul în care postmodernismul concepe relaţia dintre subiect şi obiect.

Era postmodernă a mers mai departe cu diluarea subiectului (existentă în pozitivism) şi cu diluarea obiectului (constatată în epoca antică) şi cu relativizarea, de această dată atât subiectul, cât şi obiectul pierzându-şi importanţa şi devenind două concepte puse sub semnul întrebării, supuse tuturor interpretărilor posibile şi, mai mult, jocului. In consecinţă, atât subiectul, cât şi obiectul apar ca fiind difuze, după cum ilustrăm în schema de mai jos:

Raportul subiect-obiect în istoriografia postmodernă

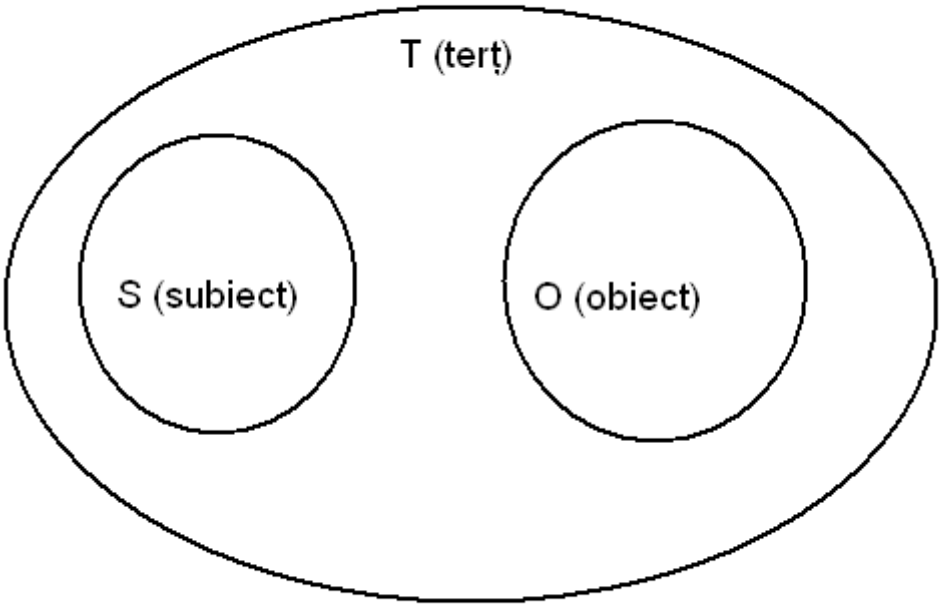


3.5. Raportul subiect-obiect-terţ în metodologia transidisciplinară.

Gândirii transdisciplinare îi revine rolul de a revaloriza atât subiectul, cât şi obiectul. De această dată, niciunul dintre cele două elemente nu îşi pierde importanţa, nu este cuprins în celălalt şi redus la o anexă a celuilalt.

Redăm, în schema de mai jos, relaţia subiect-obiect-terţ, aşa cum este înţeleasă şi ilustrată de gândirea transdisciplinară:

Raportul subiect-obiect în metodologia transdisciplinară



În cadrul acestei scheme, atât subiectul, cât şi obiectul îşi recapătă deplina importanţă, în cadrul terţului inclus, element aparţinând unui nivel superior al realităţii, unde relaţia subiect-obiect nu mai poate opera ca o contradicţie.

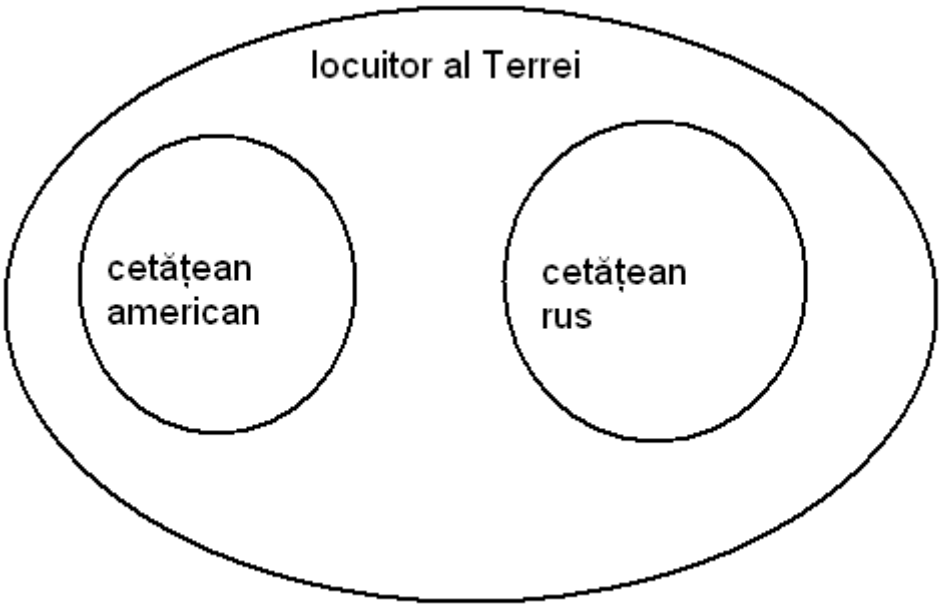
Un exemplu concret de acţiune a terţului inclus, pentru împăcare a unor contrarii: conştientizarea de către fiecare fiinţă umană a faptului că locuieşte pe Terra duce dincolo de rivalităţile naţionale sau chiar de conflictele între civilizaţii şi conduce, dimpotrivă, spre o fiinţă transnaţională, care exclude ideea de război. Această idee este exprimată în modul următor, în Articolul 8 din „*Carta Transdisciplinarităţii"*, redactată de Lima de Freitas, Edgar Morin şi Basarab Nicolescu în 1994:

„*Demnitatea ființei umane este atât de ordin planetar cât şi cosmic. Apariția ființei umane pe pământ este una din etapele istoriei Universului. Recunoașterea Terrei ca patrie a tuturor ființelor umane este unul din imperativele transdisciplinarităţii. Fiecare fiinţă umană are dreptul la o naţionalitate, dar locuind pe Pământ este şi o fiinţă transnaţională. Recunoaşterea de către dreptul internaţional a acestei duble apartenenţe - la o naţiune şi la Terra - este una dintre finalităţile cercetării transdisciplinare*".[50]

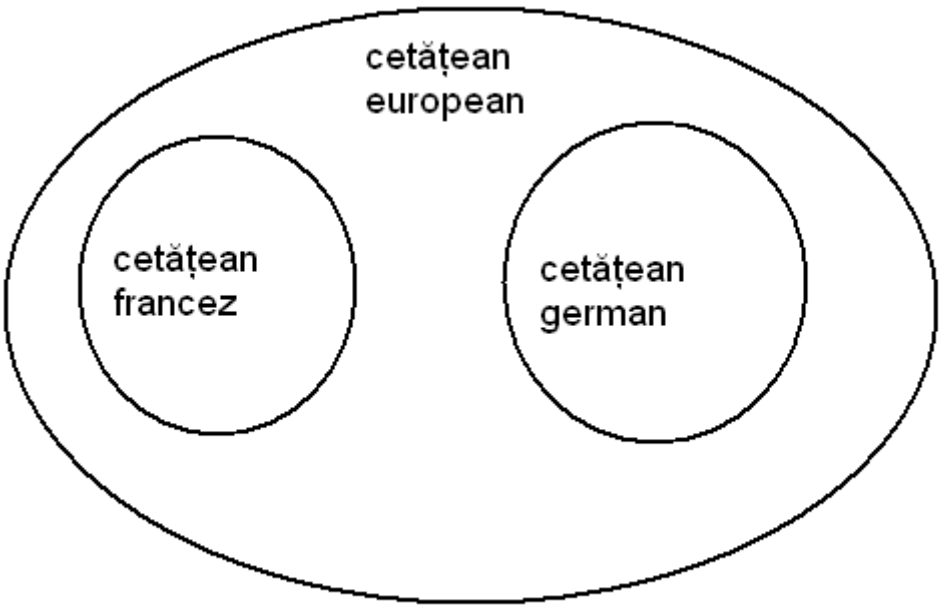
"

Iată un exemplu de aplicare a acestui principiu, în cazul conflictului care a dominat lumea în a doua jumătate a secolului al XX-lea:

[50] Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, p. 175.



De asemenea, putem găsi un astfel de exemplu şi aplicat la situaţia politică actuală, la încercarea de construire a unei Europe unite, în care fiecare naţionalitate să fie respectată, indiferent de trecutul care a însemnat, în multe cazuri, o confruntare aproape permanentă:



În acest context, remarcăm faptul că, în niciunul din cele două exemple oferite, calitatea iniţială (de cetăţean american sau rus în primul exemplu, de cetăţean francez sau german, în al doilea exemplu) nu este anulată de terţ, ci completată, îmbogăţită de acesta, datorită faptului că terţul operează pe un alt nivel de realitate. Astfel, cetăţeanul american sau cetăţeanul rus îşi păstrează această calitate, devenind în acelaşi timp conştienţi de faptul că sunt locuitori ai Terrei, că locuiesc pe aceeaşi planetă şi, pe un nivel superior, au aceleaşi interese profunde. În acelaşi mod, cetăţeanul francez şi cel german îşi păstrează, fiecare, această calitate, devenind, în plus, conştienţi şi de identitatea lor comună, europeană.

Articolul 6 din „Carta Transdisciplinarităţii" are, de asemenea, o reală importanţă pentru problema studiată de noi:

„*În raport cu interdisciplinaritatea si multidisciplinaritatea, transdisciplinaritatea este multireferenţială şi multidimensională. Ţinând seama de diferitele concepţii asupra timpului şi istoriei, transdisciplinaritatea nu exclude existenta unui orizont transistoric*"[51].

Acestea sunt principiile călăuzitoare în ceea ce priveşte studiul istoriei catedralelor, după care ne vom conduce în prezenta cercetare.

Încheiem adăugând că, în acelaşi mod în care terţul reprezentat de recunoaşterea apartenenţei la Terra poate aduce stingerea conflictelor internaţionale, terţul acceptării sacrului poate duce spre încetarea conflictelor religioase – idee pe care o vom dezvolta în capitolul următor al acestei lucrări. În directă legătură cu noţiunea de „sacru" se află o altă noţiune fundamentală pentru un studiu transdisciplinar – aceea de terţ ascuns. Diferenţa constă în faptul că acesta nu operează pur şi simplu pe un alt nivel de realitate decât cele două contrarii pe care le moderează, ci în zona de non-rezistenţă Înţelegerea sa este importantă pentru ideea de sacru, pe care o vom dezvolta în capitolul următor.

[51] *Ibid*., pp. 175-176.

Sacrul astăzi. Transumanism şi atitudine transreligioasă, ca răspunsuri la expansiunea relativismului şi cinismului

4.1 Depăşirea crizei morale şi spirituale prin revenirea la valorile creştine

Una dintre valorile care au stat la baza societăţii europene şi care în perioada modernă şi contemporană s-au văzut puse sub semnul îndoielii, satirizate, uneori negate de-a dreptul, este creştinismul.

Tradiţia iudeo-creştină este unanim recunoscută drept unul dintre pilonii aflaţi la baza edificiului numit Europa.

Cele mai multe răspunsuri la întrebarea :„cine va înfrânge expansiunea cinismului?“ implică religia, revenirea la tradiţiile religioase, reprezentate, în ceea ce priveşte societatea occidentală, de iudeo-creştinism.

4.1.1. John Dewey şi tradiţia religioasă

Filosoful, psihologul şi pedagogul american John Dewey vorbeşte despre necesitatea unei revigorări culturale care poate fi oferită chiar de către tradiţia religioasă. El vorbeşte despre riscul reprezentant de dispariţia valorilor absolute, afirmând că „înţelegerea într-o societate democratică nu este cu putinţă fără înţelegerea, acceptarea şi practicarea celor mai

relevante valori (sociale, morale, culturale) la care această societate aderă şi pe care le promovează".

4.1.2. Giovanni Reale şi revigorarea Europei prin întoarcerea la creştinism

Filosoful italian Giovanni Reale[52] a anlizat şi el, în cartea *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo* (Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003, 188 p.), pragmatismul lipsit de principii care începe să devină predominant în societatea actuală. El afirmă că avem nevoie de o redeşteptare culturală, eminamente spirituală ca natură.

Această redeşteptare spirituală a cărei necesitate o afirmă Reale nu poate fi construită decât de la ceea ce el numeşte „inima omului european": „Casa europeană» nu poate fi construită, aşadar, în manieră adecvată dacă nu este construită în însăşi inima «omului european». în alţi termeni, «casa europeană» nu poate subzista dacă nu este şi nu se simte „european" cel care va trebui să o locuiască"

Pentru a arăta ce înseamnă "omul european", Giovanni Reale caută să lămurească „cum s-a născut şi cum s-a constituit Europa şi să ajute «omul european» să se «cunoască pe sine» şi, prin urmare, să «renască»". El plasează începuturile Europei în Grecia antică şi vorbeşte despre actualitatea mesajului lui Platon, a cărui teorie a ideilor o consideră „Magna Charta dela metafisica occidentale".

Creştinismul a adus înţelegerea omului ca „persoană", venind pe solul creat de trecerea grecilor de la cosmocentrism la antropocentrism. Părinţii Bisericii – şi în principal Grigorie din Nazians – au pus în valoare omul, reprezentat ca „imagine a lui Dumnezeu". Reale afirmă că „filosofii şi teologii creştini din Capadochia au formulat şi impus în manieră exemplară ideea omului ca fiinţă care conţine în sine, tocmai în efemeritatea sa (sua

[52] Andrei Marga, *Omul european*, în „Ziua de Cluj", anul 4, nr. 917, 10 noiembrie 2007. p.1;

piccolezza), o grandoare extraordinară“. Mai departe, Sfântul Augustin şi Toma D'Aquino au dat "formularea paradigmatică a valorii absolute a omului" înăuntrul unei metafizici axate pe "iubirea aproapelui (agapa creştină) şi pe apartenenţa la "corpul lui Cristos" în Biserică.

Abia după formarea şi condensarea acestui puternic strat creştin, definitoriu pentru ceea ce înseamnă „Europa“ şi „om european“, scena a fost ocupată de individualism, totalitarism, colectivism sau umanism.

"Individualismul", "totalitarismul, "colectivismul", "umanismul" au ocupat apoi scena, estompând reprezentarea omului ca "persoană"[53]. Nietzsche avea să reacţioneze la noua situaţie, iar Michel Foucault, în anii şaizeci, avea să indice sfârşitul de epocă pe care-l semnalează celebrul filosof al "crizei raţiunii". Apoi a avut loc alunecarea spre inuman a umanismului erei moderne, reducerea înţelepciunii la informaţie, sărăcirea vieţii spirituale sau uitarea contemplaţiei dezinteresate.

După această trecere în revistă a elementelor care au format „omul european“, Giovanni Reale devine unul dintre cei mai mari susţinători ai revenirii la abordarea creştină a omului şi a societăţii: „Lumea occidentală îşi are unitatea ei în această ereditate, în creştinism şi în civilizaţiile antichităţii, ale Greciei, Romei şi Israelului, la care, prin două mii de ani de creştinism, ajungem la originile noastre“. Astfel, conform filosofului italian, "singura terapie posibilă este aceea bazată pe recuperarea sensului şi valorii omului ca persoană: Europa s-a clădit cu acest concept, şi numai plecând de la acesta poate renaşte".

Creştinismul rămâne abordarea cea mai capabilă să susţină această renaştere, aici omul având capacitatea "de a redobândi sensul complexităţii şi valorii realităţii proprii ca «persoană», o valoare care transcende valoarea oricărei alte realităţi". Revenirea la valorile creştine poate revigora o Europă atinsă, în epoca contemporană, de „oboseală“.

Astfel, abordarea originală a lui Giovanni Reale vine în continuarea celor ale lui John Dewey, care a atras atenţia, în lucrarea *The Ethics of Democracy*, apărută în 1898 la New

[53] Andréi Marga, *Kulturelle Wende. Philosophische Konsequenzen der Transformation/ Cotitura culturala. Consecinte culturale ale tranzitiei*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004, pp. 114-116.

York, asupra indispensabilităţii unei viziuni religioase asupra destinului uman, pentru democraţie, a lui Ernst W. Böckenförde, care a arătat că democraţia proceduralistă nu poate genera resursele culturale necesare menţinerii ei, în cartea publicată în 1947, *Der Staat als Vorgang der Sakularisierung*, 1967, sau a lui Habermas şi Ratzinger, care au argumentat în 2004 pentru punerea în mişcare a noi resurse culturale, venite din tradiţia iudeo-creştină[54].

4.1.3. Joseph Ratzinger şi creştinismul considerat ca bastion ultim al libertăţii

Joseph Ratzinger[55] (actualul papă Benedict al XVI-lea) consideră, de asemenea, relativismul drept problema principală a zilelor noastre. El impută relativismului faptul că, nerecunoscând nimic în esenţă, lasă ca ultim criteriu omul cu dorinţele sale, ceea ce face ca, sub aparenţa libertăţii, să fie creată o închisoare, deoarece oamenii sunt separaţi unii de ceilalţi, ego-ul devenind tot ceea ce contează. El foloseşte chiar termenul de „dictatură a relativismului“ şi afirmă că „absolutizarea a ceea ce nu este absolut, ci relativ, se numeşte totalitarism“.

În lucrările sale despre întemeietorul religiei creştine, Iisus Hristos, şi despre liturghie, Ratzinger propune o interpretare adaptată vremurilor actuale, ţinând să sublinieze că opera sa este rodul unei experienţe personale. Spre exemplu, nu neagă oportunitatea cercetării istorice a vieţii lui Iisus, dar spune că aceasta, oricâte succese va înregistra, nu poate aduce decât noi amănunte referitoare la Hristos, fără să ajute în nici un fel la descoperirea Hristosului din el.

În 2007, într-un dialog al lui Joseph Ratzinger cu filosoful şi sociologul german Jurgen Habermas, acesta din urmă regândeşte rolul public al religiei, caracterizând creştinismul drept ultimul bastion al libertăţii, conştiinţei, drepturilor omului şi democraţiei. Ratzinger subliniază

---

[54] *Ibid.*, p.120-121.

[55] *Ibid.*, p. 125.

că, în actualul context, nu avem alternative la creştinism, care continuă să ne hrănească. Orice altceva este considerat doar o trăncăneală postmodernă.

4.2. Depăşirea crizei morale şi spirituale prin revenirea la religie

Dacă toţi aceşti filosofi văd în tradiţie iudeo-creştină un rezervor capabil să resusciteze o Europă obosită, în care cinismul devine predominant iar fiinţa umană îşi pierde reperele fundamentale şi, odată cu asta, şi propriul respect de sine, au existat şi gânditori care au afirmat necesitatea unei reveniri la spiritualitate, fără a se referi strict la spiritualitatea iudeo-creştină. Îi vom aminti aici pe André Malraux şi pe Mircea Eliade.

4.2.1. André Malraux şi modelul de om exemplar, furnizat de religie

În contextul amintit, afirmaţia lui Malraux că „secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc“[56] este reamintită tot mai frecvent. Aici trebuie stabilit ce înţelegea Malraux prin religie:

„*Cuvântul «religie» (de la religio, «legătură» [Malraux alege una din etimologii]) se referă la ceea ce îl leagă pe om de Cosmos, de alţi oameni, eventual de zei şi de Dumnezeu.*

[56] Paul Tumanian *„Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc“ – un citat din Malraux, celebru şi controversat*, în „România, liberă în viitor“, 4 februarie 2008; (http://www.romanialibera.com/articole/articol.php?care=6943).

(...) Religia nu înseamnă nici ierarhie, nici organizare instituţională. (...) Faptul religios ţine, pentru noi, astăzi, de domeniul metafizicii."[57]

Malraux vorbeşte despre necesitatea ca umanitatea secolului următor să găsească un model de om exemplar, model care ar putea fi creat de o religie.

„Secolul următor ar putea cunoaşte o mare mişcare spirituală: o nouă religie, o metamorfoză a creştinismului, la fel de imprevizibilă pentru noi, cum a fost pentru filozofii Romei, care au prevăzut sfârşitul, au crezut, au presupus că va urma stoicismul, dar nu s-au gândit la creştini."[58]

Deosebirea dintre Malraux şi majoritatea soluţiilor propuse astăzi este că el nu afirma în mod necesar necesitatea revenirii la tradiţia iudeo-creştină ci, comparând perioada sa istorică cu cea de la începuturile erei creştine, lua în calcul inclusiv posibilitatea apariţiei unei noi mişcări spirituale de anvergură:

4.2.2. Mircea Eliade şi necesitatea existenţei lui Dumnezeu pentru omul contemporan

Mircea Eliade subliniază şi el, în „Mitul eternei reîntoarceri"[59], imposibilitatea omului care l-a pierdut pe Dumnezeu de a rezista „terorii istoriei", atunci când, în capitolul final al lucrării, pune problema în termenii „desperare sau credinţă".

[57] *Ibid*., loc.cit.

[58] *Ibid*., loc.cit.

[59] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 152;

Pentru Eliade, creştinismul nu a făcut, prin tipul de credinţă pe care îl propune, decât să sporească nevoia omului modern de Dumnezeu : „existenţa lui Dumnezeu i se impune cu mai mare urgenţă omului modern, pentru care istoria există ca atare, ca istorie şi nu ca repetare, decât omului culturilor arhaice şi tradiţionale, care pentru a se apăra de teroarea istoriei dispunea de toate miturile, ritualurile şi comportamentele menţionate pe parcursul acestei cărţi.“

Astfel, Mircea Eliade anticipa disperarea care avea să devină starea obişnuită a omului creştin rămas fără Dumnezeu :

„De la inventarea „credinţei“, în sensul iudeo-creştin al cuvântului (=pentru Dumnezeu, totul este posibil), omul despărţit de orizontul arhetipurilor şi al repetării nu se mai poate apăra de acum încolo de teroarea istoriei decât prin ideea de Dumnezeu. Într-adevăr, numai presupunând existenţa lui Dumnezeu, el cucereşte, pe de o parte, libertatea (care-i acordă autonomie într-un univers regizat de legi sau, cu alte cuvinte, „inaugurarea“ unui mod de a fi nou şi unic în univers) şi, pe de altă parte, certitudinea că tragediile istorice au o semnificaţie transistorică, chiar dacă această semnificaţie nu este întotdeauna transparentă pentru actuala condiţie umană. O desperare provocată nu de propria lui existenţialitate umană, ci de prezenţa sa într-un univers istoric în care cvasitotalitatea fiinţelor umane trăieşte pradă unei terori continue (chiar dacă nu e întotdeauna conştientă)“[60].

De remarcat faptul că Mircea Eliade – precursor al transdisciplinarităţii prin multe din ideile şi acţiunile sale – utilizează aici termenul „transistoric“, în sensul unei semnificaţii mai înalte a evenimentelor istorice – inclusiv a celor tragice, care presupun suferinţă şi aduc riscul de alienare a fiinţei umane – semnificaţie care implică înţelegerea lor pe niveluri multiple de realitate.

---

[60] *Ibid.*, p. 154;

4.3. Transdisciplinaritatea şi atitudinea transreligioasă

Dacă John Dewey, Ernst W. Böckenförde, Jurgen Habermas şi Joseph Ratzinger (papa Benedict al XVI-lea) sau Giovanni Reale susţin necesitatea întoarcerii la tradiţia iudeo-creştină, iar André Malraux şi Mircea Eliade vorbesc, în esenţă, nu de necesitatea întoarcerii omului contemporan spre o anumită religie, ci spre religie în general şi spre Dumnezeu, abordarea transdisciplinară face un pas mai departe, propunând „atitudinea transreligioasă". Originea problemelor omului contemporan este considerată abolirea sacrului, considerat elementul esenţial al structurii conştiinţei. Atitudinea transreligioasă propune exact renunţarea la această atitudine de abolire a sacrului.

Termenul de „sacru" este înţeles pornind de la o definiţie a lui Mircea Eliade:

„*sacrul nu presupune credinţa în Dumnezeu, în zei ori în spirite. Este… experienţa unei realităţi şi izvorul conştienţei fiinţării în această lume*".

În „Transdisciplinaritatea. Manifest", Basarab Nicolescu afirmă:

„*Transdisciplinaritatea nu este nici religioasă, nici areligioasă. Este transreligioasă. Atitudinea transreligioasă este aceea care, izvorâtă dintr-o transdisciplinaritate trăită, ne permite să învăţăm să cunoaştem şi să apreciem specificitatea tradiţiilor religioase şi areligioase ce ne sunt străine, pentru a percepe structurile comune care le fundamentează şi pentru a ajunge astfel la o viziune transreligioasă a lumii*".[61]

[61] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Junimea, Iaşi, 2007, pp. 151-152;

Pentru a înţelege modalitatea în care putem ajunge la o astfel de viziune, este necesară rememorarea modelului transdisciplinar al Realităţii, deoarece, tocmai prin modul în care concepe realitatea, transdisciplinaritatea ajunge să confirme şi să considere drept evidentă şi imperios necesară existenţa sacrului.

Astfel, reamintim faptul că modelul transdisciplinar al realităţii este bazat pe trei piloni fundamentali: existenţa mai multor niveluri de realitate şi a mai multor niveluri de percepţie, logica terţului inclus şi complexitatea[62].

Există mai multe niveluri de realitate, iar acestea devin accesibile cunoaşterii umane datorită existenţei mai multor niveluri de percepţie. Aceste niveluri de percepţie permit o viziune din ce în ce mai generală, unificatoare, cuprinzătoare a realităţii, fără ca vreodată să ajungă să o epuizeze complet.

Logica terţului inclus contrazice o axiomă a logicii clasice. Aceea că nu se poate afirma în acelaşi timp validitatea unui lucru şi contrariul său: A şi non-A. Axioma terţului inclus spune că se poate afirma în acelaşi timp validitatea unui lucru şi contrariul său. Ceea ce părea opus pe un singur nivel de realitate, se dovedeşte unit pe un alt nivel de realitate.

Logica terţului inclus îşi găseşte ilustrarea în existenţa particulei cuantice descoperite de fizica cuantică. Fizica clasică admitea doar două feluri de obiecte, bine diferenţiate: corpusculele şi undele. Particula cuantică ignoră această împărţire, fiind, în acelaşi timp, şi corpuscul, şi undă sau, altfel spus, nici corpuscul, nici undă. Ea este o unitate a contradicţiilor.

Complexitatea este un al treilea pilon pe care se sprijină transdisciplinaritatea. Complexitatea s-a instalat pretutindeni de-a lungul secolului al XX-lea. De exemplu, fondatorii fizicii cuantice se aşteptau ca numai câteva particule fundamentale să descrie întreaga complexitate fizică, dar această viziune a fost spulberată atunci când, datorită acceleratoarelor de particule, au fost descoperite sute de particule. Complexitatea universului este pusă în evidenţă de fizica şi cosmologia cuantică, nefiind însă vorba de complexitatea

[62] *Ibid*., pp. 58-67.

unui coş de gunoi, deoarece relaţia dintre infinitul mic şi infinitul mare este guvernată de o coerenţă uimitoare[63].

În consecinţă, modelul transdisciplinar al realităţii prezintă avantajul de a arunca o nouă lumină inclusiv asupra sensului sacrului. Este afirmată o coerenţă a multiplelor niveluri de realitate, iar unitatea care leagă aceste diferite niveluri este o unitate deschisă. Prin urmare, pentru a rămâne deschisă, coerenţa nu poate fi limitată la nivelul cel mai de sus sau la nivelul cel mai de jos. Ori, pentru ca această coerenţă să poată continua şi dincolo de aceste două niveluri limită, deci pentru a exista o unitate deschisă, trebuie să se considere că ansamblul nivelurilor de realitate se prelungeşte printr-o zonă de non-rezistenţă la experienţele, reprezentările, descrierile, imaginile ori formalizările matematice.

Nivelul cel mai de sus şi nivelul cel mai de jos al ansamblului nivelurilor de realitate se unesc prin intermediul unei zone de transparenţă absolută, care apare ca un văl, din punctul de vedere al experienţelor, reprezentărilor, descrierilor, imaginilor ori formalizărilor matematice. Unitatea deschisă a lumii presupune că ceea ce se află jos este ca şi ceea ce se află sus, confirmând astfel unul din principiile fundamentale ale marilor tradiţii religioase.

Afirmarea unei cunoaşteri umane infinite, care ar însemna excluderea oricărei zone de non-rezistenţă, admiţând în acelaşi timp limitarea corpului şi a organelor de simţ omeneşti, poate fi considerată un non-sens sau, după expresia folosită de Habermas în alt context, o trăncăneală.

Zona de non-rezistenţă corespunde sacrului, care se sustrage oricărei raţionalizări, iar orice proclamare a existenţei unui singur nivel de realitate elimină sacrul, cu preţul autodistrugerii acestui nivel. În această zonă de non-rezistenţă se află aşa-numitul „terţ ascuns“, despre care Basarab Nicolescu afirmă:

„Noţiunea transdisciplinară de niveluri de Realitate conduce şi la o nouă viziune asupra persoanei umane, fondată pe includerea Terţului ascuns. În abordarea transdisciplinară, suntem confruntaţi cu un Subiect multiplu, capabil să cunoască un Obiect multiplu. Unificarea Subiectului este realizată prin acţiunea Terţului ascuns, care transformă cunoaşterea în

[63] *Ibid.* pp. 58-67; v. şi Idem, *Noi, particula şi lumea*, Editura Junimea, Iaşi, 2007, passim;

înţelegere. „Înţelegere" înseamnă aici fuziunea între cunoaştere şi fiinţă. Într-un anume sens, Terţul ascuns apare ca fiind sursa cunoaşterii dar, la rândul său, are nevoie de Subiect pentru a cunoaşte lumea: Subiectul, Obiectul si Terţul ascuns sunt inter-conectate sau, mai exact, trans-conectate. Persoana umană apare ca fiind interfaţa dintre lume si Terţul ascuns. Fiinţa umană are, deci, două naturi: o natură animală si o natură divină, trans-conectate si inseparabile. Eliminarea Terţului ascuns din cunoaştere înseamnă o fiinţă umană uni-dimensională, redusă la celule, neuroni, quarci si particule elementare"[64].

Dacă ansamblul nivelurilor de Realitate şi zona sa de non-rezistenţă constituie Obiectul transdisciplinar, ansamblul nivelurilor de percepţie şi zona sa complementară de non-rezistenţă constituie Subiectul transdisciplinar.

Iată cum explică Basarab Nicolescu, în *Transdisciplinaritatea. Manifest* relaţia dintre subiectul şi obiectul transdisciplinar:

„*Cele două zone de non-rezistenţă ale Subiectului şi Obiectului transdisciplinar trebuie să fie identice pentru ca Subiectul transdisciplinar să poată comunica cu Obiectul transdisciplinar. Fluxului de informaţie ce traversează într-o manieră coerentă diferitele niveluri de realitate îi corespunde un flux de conştienţă ce traversează într-o manieră coerentă diferitele niveluri de percepţie. Cele două fluxuri se află într-o relaţie de izomorfism, graţie existenţei uneia şi aceleiaşi zone de non-rezistenţă. Cunoaşterea nu este nici exterioară, nici interioară: ea este în acelaşi timp exterioară şi interioară. Studiul Universului şi studiul fiinţei umane se susţin reciproc. Zona de non-rezistenţă joacă rolul de terţ secret inclus, care permite unificarea, prin diferenţele lor, a Subiectului transdisciplinar cu Obiectul transdisciplinar*"[65].

Zona de non-rezistenţă apare astfel ca o „lume de dincolo" în raport cu nivelurile de Realitate şi de percepţie, însă o lume de dincolo care este legată de acestea. Zona de rezistenţă

[64] Idem, *Problema psiho-fizică şi reducţionismul*, în „Convorbiri literare", nr. 12, 2008.

[65] Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest.*, p.66.

absolută apare ca spaţiu de coexistenţă al trans-ascendenţei şi al trans-descendenţei. Ca trans-ascendenţă, această zonă corespunde noţiunii filosofice de „transcendenţă“, iar ca trans-descendenţă corespunde noţiunii de „imanenţă“.

Astfel, transcendenţa îşi regăseşte sensul originar, dezvăluit de etimologia cuvântului. („a transcende“ vine de la „transcendere“, format din „trans“, care înseamnă „dincolo“, şi din „ascendere“, care înseamnă „a urca“).

Pentru desemnarea zonei de rezistenţă absolută, cuvântul „sacru“ este adecvat ca terţ ascuns, punând de acord transcendenţa imanentă cu imanenţa transcendentă. Sacrul permite întâlnirea mişcării ascendente a informaţiei şi a conştienţei cu cea descendentă prin nivelurile de Realitate şi nivelurile de percepţie. Această întâlnire este condiţia esenţială a libertăţii şi responsabilităţii noastre.

Astfel, sacrul apare ca sursa ultimă a valorilor noastre. El este spaţiul de unitate dintre timp şi ne-timp, cauzal şi acauzal.

După cum am afirmat deja, atitudinea transreligioasă nu vine în contradicţie cu nicio tradiţie religioasă, dar nici nu impune credinţa în Dumnezeu. Astfel, nu apare contradicţia nici cu vreun curent agnostic sau ateu, cu o singură condiţie: ca acestea să recunoască prezenţa sacrului. Datorită acestui fapt, atitudinea transreligioasă face imposibil orice război religios, dar şi orice regim totalitar.

Mai mult, chiar originea totalitarismului se regăseşte în abolirea sacrului. Se poate constata că „atunci când acest element este violat, desfigurat, mutilat, Istoria devine criminală“.

După expresia lui Jacques Robin, transdisciplinaritatea trăită poate duce nu doar la modificarea mentalităţilor noastre, ci şi la modificarea comportamentului social[66]. Astfel, ajungem în miezul problemei cu care se confruntă, actualmente, societatea noastră: schimbarea naturii democraţiei, care a antrenat cu sine şi apariţia relativismului, a cinismului sau a curentului ludismului. Din punctul de vedere al transdisciplinarităţii, orice sistem închis, indiferent de natura sa ideologică, politică sau religioasă, nu poate decât să eşueze.

---

[66] *Ibid.*, p.167.

Depăşirea contradicţiei credincios – ateu, prin recunoaşterea existenţei sacrului:

Una din problemele cu care se confruntă societăţile occidentale, cea a crizei spiritualităţii în statele în care este asigurată bunăstarea materială, poate fi rezolvată prin punerea economiei în slujba fiinţei umane, şi nu invers, aşa cum se întâmplă, de cele mai multe ori, acum. Acesta este postulatul pe care se bazează cercetarea creatoare a unei economii politice transdisciplinare. Astfel, bunăstarea materială şi cea spirituală ajung să se condiţioneze reciproc.

Noua formă de umanism care îi oferă fiecărei fiinţe umane capacitatea de maximă dezvoltare culturală şi spirituală este desemnată cu termenul de transumanism.[67] Aşa cum transdisciplinaritatea se ocupă cu studiul a ceea ce trece prin discipline şi a ceea ce este dincolo de orice disciplină, transumanismul se referă la căutarea a ceea ce există întru, printre şi dincolo de fiinţele umane, adică a ceea ce am putea numi Fiinţa Fiinţelor.

Transumanismul nu vizează o omogenizare distructivă, ci actualizarea maximală a unităţii în diversitate şi a diversităţii în unitate. Accentul nu este pus pe organizarea ideală a umanităţii pe baza unor reţete care sfârşesc întotdeauna prin a realiza contrariul a ceea ce preconizează, ci printr-o structură flexibilă, orientată către întâmpinarea complexităţii.

„Demnitatea fiinţei umane, infinita sa nobleţe“ se află în centrul demersului transdisciplinar. Astfel, atitudinea relativistă îşi găseşte un răspuns potrivit, fiinţa umană redevenind importantă prin ea însăşi, şi nu prin poziţia pe care o ocupă un cadrul unui sistem. Valoarea fundamentală, neschimbată, la care ne putem raporta permanent, este chiar fiinţa umană, care nu mai este transformată în obiect, ci devine subiect. În demersul transdisciplinar, nu este vorba de a crea un „om nou“, încercare care a dus întotdeauna la distrugerea fiinţei umane, ci de a-l ajuta pe om să se nască din nou, regăsindu-şi demnitatea de fiinţă umană şi recunoscând adevăratele valori din lumea complexă care îl înconjoară.

Articolul 9 din „Carta Transdisciplinarităţii“ proclamă:

„*Transdisciplinaritatea conduce la o atitudine deschisã faţă de mituri şi religii şi faţă de cei care le respectă în spirit transdisciplinar*.“

Astfel, transumanismul şi atitudinea transreligioasă propuse de transdisciplinaritate reprezintă un răspuns potrivit la expansiunea relativismului, unul dintre fenomenele cele mai îngrijorătoare cu care se confruntă societatea noastră în contextul schimbărilor care au avut loc în ultimele două decenii

[67] *Ibid.*, pp. 166-171.

5. Catedrala gotică –

spaţiu iniţiatic creştin. Sfintele taine

5. 1 Tipuri de iniţiere în catedrala gotică

Putem vorbi despre catedrala gotică ca spaţiu iniţiatic din două perspective: una creştină, catolică, iar cealaltă care transcende religia creştină. În capitolul de faţă, vom aborda prima din aceste două perspective.

Existenţa nivelurilor de realitate multiple, precum şi modul în care catedrala se adresează, concomitent, diferitelor elemente care compun fiinţa umană integrală (relaţie ilustrată în schema pe care am prezentat-o în capitolul referitor la educaţia transdisciplinară) pot influenţa şi modifica nivelurile de percepţie ale celor care pătrund în catedrală.

Acest lucru era vizibil – putem spune – încă dinaintea finalizării construcţiei lor, fapt ilustrat de o legendă de pe vremea constructorilor catedralelor. Se spune că filosoful, misticul şi apologetul creştin Raymond Lulle, trecând prin faţa unui şantier, îi întreabă pe trei muncitori care ciopleau pietre ce fac acolo. Primul îi spune că îşi câştigă existenţa, al doilea spune că cioplеşte pietre, iar al treilea răspunde că el construieşte o catedrală.

Această parabolă medievală, aplicată constructorilor, este valabilă şi pentru subiectul care pătrunde în saţiul sacru al catedralei. Atât un ateu, cât şi un credincios sau un iniţiat în doctrinele hermetice pătrund în catedrală cu un nivel de percepţie specific vieţii de zi cu zi, cel cu care operează şi atunci când mănâncă, se întâlnesc cu prietenii sau îşi îndeplinesc slujba cotidiană. Odată pătruns în catedrală însă, fiecare dintre ei îşi modifică nivelul de percepţie în funcţie de nivelul de realitate specific catedralei cu care poate interacţiona.

Ateul – categorie absentă în epoca medievală, când sacrul reprezenta o componentă esenţială a oricărei fiinţe umane – îşi păstrează în permanenţă acelaşi nivel de percepţie,

putând eventual doar să fie impresionat de dimensiunile catedralei sau să facă o comparaţie cu alte opere de artă. Este atitudinea obişnuită a turistului din zilele noastre.

Credinciosul creştin devine sensibil la simbolurile religioase, la obiectele de cult şi la ceremoniile creştine care au loc în interiorul catedralei. El asistă la sfinţirea pâinii şi a vinului, care sunt transformate sub ochii săi în trupul şi sângele Mântuitorului, din care se va împărtăşi el însuşi la finalul liturghiei.

Un iniţiat în alchimie, precum Fulcanelli, vede mai departe de simbolurile creştine, pe care le consideră simple „văluri" menite să acopere un mister mult mai profund. Ilustrativă pentru acest nivel de percepţie este lucrarea *Misterul catedralelor*[68], apărută la începutul secolului al XX-lea, deci în plină epocă de triumf al raţionalismului.

5.2 Iniţierea creştină în catedrala gotică

Dintre aceste niveluri însă, pentru moment ne preocupă cel care aduce în prim-plan religia creştină.

În interiorul catedralelor se practicau diferite tipuri de iniţiere specifice religiei lui Iisus, desfăşurându-se ceremonii de hirotonisire a celor care deveneau preoţi, precum şi de „ungere" cu mir sau de încoronare de către episcopul suprem a unui reprezentant al puterii lumeşti (regele). Tot în această categorie pot fi incluse şi cele şapte sacramente specifice religiei creştine, oficiate, de asemenea, în catedrală, şi chiar liturghia, înţeleasă ca „mister creştin".

În ceea ce priveşte iniţierea creştină, ea este implicată atât în cele şapte sacramente recunoscute şi oficiate de către Biserica Catolică (cum, de altfel, şapte taine sunt recunoscute şi de către Biserica Ortodoxă) – în special în taina hirotonirii -, dar şi într-o ceremonie de

[68] Fulcanelli, *Misterul catedralelor*; Bucureşti, 1994;

asemenea, sacră, deşi nu este o taină a Bisericii în mod oficial: ceremonia de ungere a regelui, care avea, în epoca studiată, o importanţă colosală.

Dintre cele şapte sacramente[69] ale Bisericii Catolice[70], trei dintre ele sunt considerate chiar de către biserică „sacramente ale iniţierii creştine". Este vorba despre sacramentul Botezului, sacramentul Confirmării şi sacramentul Euharistiei.

Pentru început însă, ne vom ocupa de sacramentul hirotonisirii, deoarece cu această ocazie putem aborda inclusiv problema rolului preotului – cel care oficiază fiecare dintre cele şapte sacramente.

5.3 Cele şapte sacramente

5.3.1 Sacramentul preoţiei

Bisericile catolice, ca de altfel şi cele ortodoxe[71] şi anglicane, bazându-se pe cuvintele lui Isus din *Evanghelia lui Ioan* (20,21), împuternicesc prin actul Hirotonisirii intermedierea de către preoţi a unor sacramente. Bisericile reformate nu recunosc necesitatea unui intermediar al sacramentelor, limitând funcţia de preot la menţinerea unităţii comuniunii.

Există mai multe fragmente din Sfânta Scriptură care stau la baza acestui sacrament. În *Vechiul Testament*, cele mai explicite sunt următoarele două versete din *Cartea a doua a Cronicilor*, unde este subliniată diferenţa dintre poporului lui Israel şi popoarele păgâne din jur, în ceea ce priveşte atitudinea faţă de preoţie:

---

[69] Vom folosi, în continuare, termenul „sacramente", deoarece lucrarea noastră se referă la fenomene din spaţiul creştin-catolic. În Biserica Ortodoxă, se utilizează termenul de „sfântă taină".

[70] Tamaş, Ioan, *Mic dicţionar creştin catolic*, Editura Sapienţia, Iaşi, 2001.

[71] Bria, Ion, *Tratat de Teologie dogmatică şi ecumenică*, Editura România Creştină, Bucureşti, 1999, pp. 183-191.

„N-aţi izgonit voi oare pe preoţii Domnului, pe fiii lui Aaron şi pe leviţi, şi nu v-aţi făcut voi oare singuri preoţi, după pilda popoarelor din celelalte ţări? La voi, oricine vine să se curăţească cu un viţel şi cu şapte berbeci, se face preot celui ce nu este Dumnezeu.

Iar la noi Domnul este Dumnezeul nostru; noi nu L-am părăsit şi slujbele cele către Domnul le fac preoţii, care sunt dintre fiii lui Aaron şi leviţii, care sunt la slujba de strajă.

-Ei fac să se ridice în fiecare dimineaţă şi în fiecare seară fum de arderi de tot către Domnul, cum şi fum de tămâieri bine mirositoare […] pentru că noi păzim legea Domnului Dumnezeului nostru, iar voi L-aţi părăsit.

Şi iată, noi avem în fruntea noastră pe Dumnezeu şi pe preoţii lui […]"[72]

Astfel, Sfânta Scriptură subliniază faptul că, la poporul lui Israel, „slujbele cele către Domnul" sunt săvârşite exclusiv de către preoţi, în timp ce membrii popoarelor vecine se fac „singuri preoţi" şi oricine face o jertfă de curăţire „se face preot".

5.3.1.1 Preoţia şi nivelurile de realitate: diferenţe între comunităţile creştine şi comunităţile păgâne.

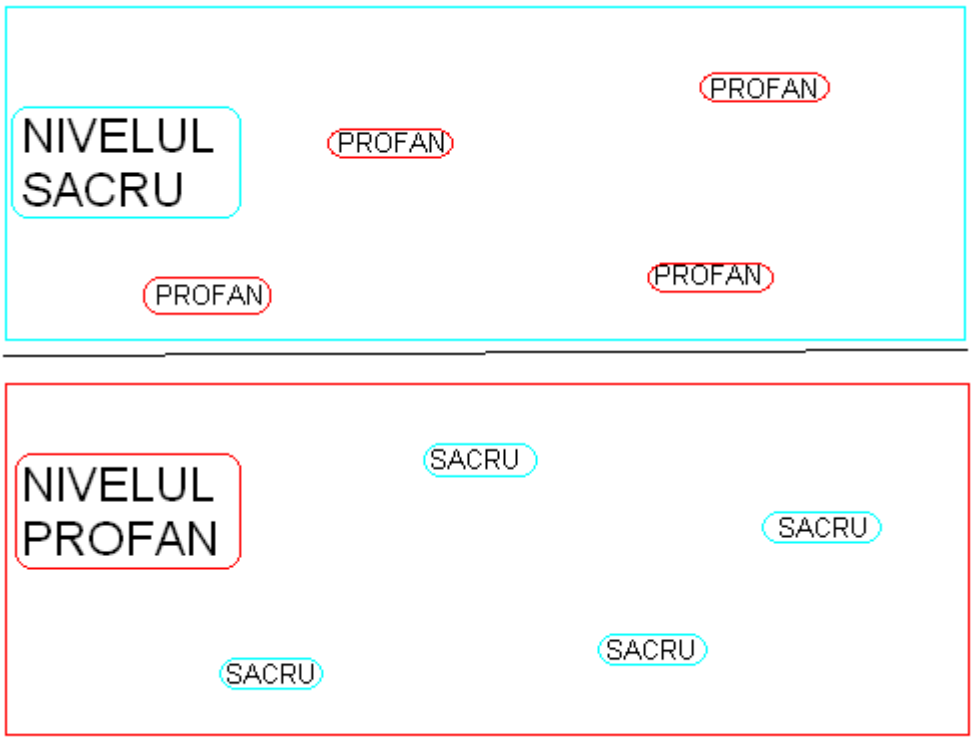
Din punct de vedere al modelului transdisciplinar al realităţii, constatăm o atitudine diferită, la evrei, respectiv la popoarele vecine lor – atitudine care porneşte de la legătura între preoţie şi nivelurile de realitate, aşa cum este ea concepută în fiecare societate.

[72] *Biblia sau Sfânta Scriptură, Paralipomena*, 13, 9-12, p. 471.

Situaţia popoarelor vecine, unde oricine poate fi preot, cu condiţia îndeplinirii unui sacrificiu, implică o confuzie între două niveluri de realitate diferite: nivelul profan şi nivelul sacru. Cele două nu sunt bine delimitate, ci se consideră că sacrul poate pătrunde oricând în profan, printr-un simplu sacrificiu, şi, reciproc, profanul se poate ridica oricând la nivelul sacrului.

Practic, obţinem un model al realităţii în care cele două niveluri nu sunt bine delimitate, ci interpenetrate, în fiecare dintre ele existând fragmente, „insuliţe“ care aparţin celuilalt nivel.

CONFUZIA NIVELURILOR DE REALITATE LA POPOARELE PĂGÂNE:



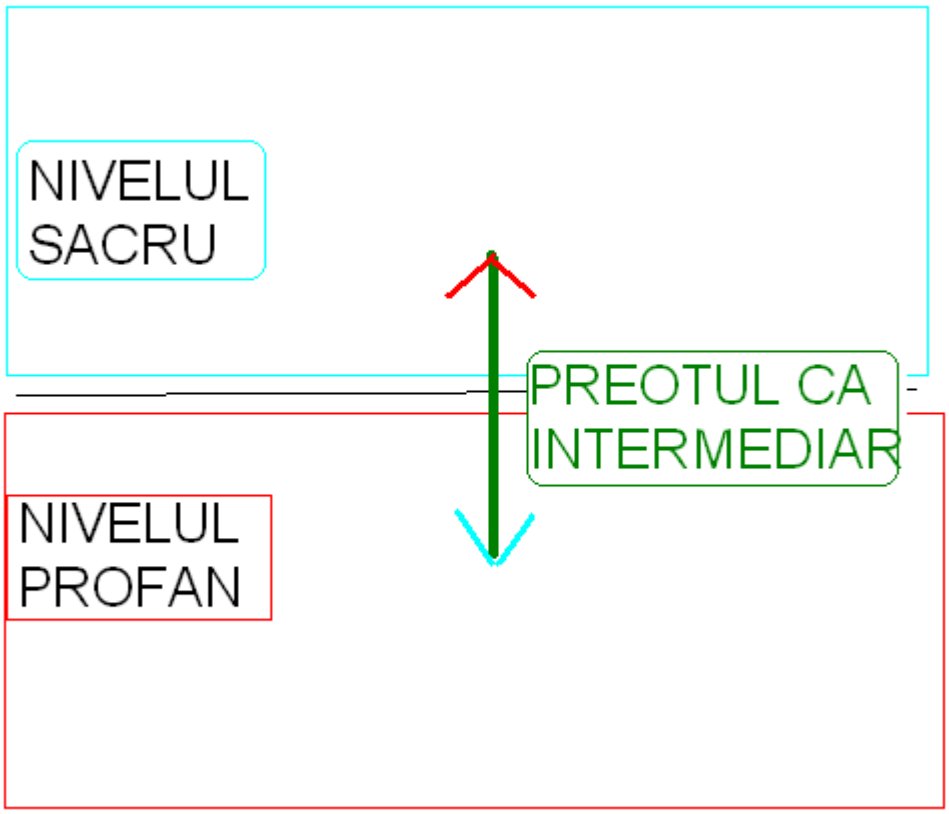
În această ilustraţie, observăm două niveluri de realitate: nivelul sacru, superior, reprezentat cu albastru, şi nivelul profan, inferior, reprezentat cu roşu. Cele două niveluri nu sunt însă bine delimitate, ci – tocmai datorită faptului că oricine poate fi preot, neexistând reglementări clare în acest sens – în nivelul profan există insuliţe de sacru (preoţii deveniţi astfel fără o ceremonie propriu-zisă), iar în nivelul sacru există insuliţe de profan (aceşti

oameni obişnuiţi care îşi arogă statutul de preot şi îşi permit să îndeplinească ritualuri care aparţin unui al nivel).

Apariţia preotului, ca intermediar consacrat între cele două niveluri de realitate, pune capăt acestei confuzii, acestei imixtiuni a unui nivel de realitate în celălalt şi stabileşte reguli clare, precise, prin care se poate opera legătura între cele două niveluri, fără ca acestea să se amestece haotic. Sacrul rămâne sacru, iar profanul rămâne profan, iar comunicarea între ele este posibilă datorită unui intermediar, care este preotul.

Ilustrăm şi această situaţie printr-o schemă.

PREOTUL CA INTERMEDIAR ÎNTRE NIVELURILE DE REALITATE, LA IUDEI ŞI, APOI, CREŞTINI:



În această schemă, observăm că nu mai există confuzie între cel două niveluri de realitate, ci o comunicare bine reglementată, printr-un intermediar care deţine acces la ambele niveluri: preotul.

Pe lângă fragmentele veterotestamentare care stau la baza preoţiei sau prezbiteriatului, există şi mai multe fragmente evanghelice fundamentale, în acest sens:

„Şi Iisus le-a zis iarăşi: Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi”.[73]

„Şi apropiindu-Se Iisus, le-a vorbit lor, zicând: Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer şi pe pământ.

Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh,

Învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului. Amin.“[74]

Acest episod biblic – care are loc după Înviere, dar înainte de episodul Înălţării – îşi găseşte urmarea firească, la zece zile după Înălţare, cu ocazia Pogorârii Sfântului Duh.

„Şi când a sosit ziua Cincizecimii, erau toţi împreună în acelaşi loc.

Şi din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, şi a umplut toată casa unde şedeau ei.

Şi li s-au arătat, împărţite, limbi ca de foc şi au şezut pe fiecare dintre ei.

---

[73] *Biblia sau Sfânta Scriptură, Ioan*, 20-21, p. 1234.

[74] *Ibid*., *Matei*, 28 – 19,20, p. 1137.

Şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi."[75]

Acesta este momentul în care apostolii primesc *Duhul*, puterea necesară pentru îndeplinirea misiunii definită anterior.

Astfel, preoţii joacă un rol de intermediar între divinitate şi oameni, aşa cum şi Iisus Hristos îndeplineşte un rol de intermediar între Tatăl ceresc şi umanitate. Iar dreptul şi capacitatea de a îndeplini acest rol sunt consfinţite tocmai prin ritualul hirotonirii.

Aşadar, din punct de vedere transdisciplinar, ritualul hirotonirii aduce ordine în Univers, înlocuieşte confuzia nivelurilor de realitate cu delimitarea clară a acestora şi o comunicare reglementată între ele. Hirotonirea creează acest instrument de comunicare, acest intermediar care este preotul.

Şi – aşa cum vom putea observa în continuarea acestei cercetări – preotul va acţiona, în calitatea sa de intermediar între diferitele niveluri de realitate, între sacru şi profan, în cazul fiecăruia dintre cele şapte sacramente.

5.3.1.2. Sacramentul Preoţiei – desfăşurarea ceremonialului şi semnificaţie.

Sacramentul Preoţiei este conferit prin punerea mâinilor episcopului pe creştetul capului viitorului preot, urmată de o rugăciune solemnă de consacrare, prin care se cer de la Dumnezeu, pentru candidatul la preoţie, harurile Duhului Sfânt, necesare slujirii sale. Hirotonirea imprimă un caracter sacramental de neşters[76].

Odată intrat în rândul preoţilor, slujitorul Bisericii are trei funcţii principale:

[75] *Ibid,. Faptele Apostolilor*, 2, 1-4, p.1237.

[76] Tamaş, *Mic dicţionar creştin catolic*, pp. 193-194.

- A învăţa (*munus docendi*): slujirea faţă de poporul lui Dumnezeu prin învăţătură;
- A păstori (*munus regendi*): conducerea pastorală, păstorirea comunităţii de credincioşi care îi este încredinţată.
- A sfinţi (*munus sanctificandi*): îndeplinirea cultului divin, a ritualurilor la care ne referim în acest capitol al studiului nostru;

Din perspectivă transdisciplinară, primele două funcţii, *munus docendi* şi *munus regendi*, privesc rolul preotului în nivelul profan. Autoritatea cu care este investit pe acest plan – aceea care îi conferă atât dreptul de a păstori, cât şi pe cel de a învăţa, deci de a transmite cunoaştere – îşi are sursa în nivelul sacru, dar acţionează în primul rând asupra nivelului profan.

În ceea ce priveşte a treia funcţie îndeplinită de preot, *munus sanctificandi*, aceasta implică într-o măsură mult superioară celorlalte două ambele niveluri de realitate, aici apărând, în deplinătatea sa, rolul preotului de intermediar între cele două niveluri de realitate: nivelul sacru şi nivelul profan.

Vom constata acest lucru analizând, de asemenea din perspectivă transdisciplinară, fiecare dintre celelalte şase sacramente existente în Biserica Catolică.

Trei dinte acestea – Botezul, Mirul şi Euharistia – sunt numite chiar „sacramentele iniţierii creştine“, deoarece prin acestea sunt puse temeliile oricărei vieţi creştine. Vom începe, aşadar, cu analiza acestora.

6.3.2. Sacramentul Botezului

Sacramentul botezului se bazează pe relatările din Evanghelii despre botezul lui Iisus Hristos în apa râului Iordan, de către Ioan Botezătorul.

„*Şi în zilele acelea, Iisus a venit din Nazaretul Galileii şi s-a botezat în Iordan, de către Ioan*.“[77],

precum şi pe îndemnul adresat de Iisus apostolilor, în episodul de după Înviere deja amintit, de

a merge şi a boteza *toate neamurile*:

„Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh“[78]

Iar acest îndemn adresat de Hristos apostolilor este repetat de aceştia în faţa întregului popor prezent de faţă cu ocazia Pogorârii Duhului Sfânt.

„*Iar Petru a zis către ei: Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Duhului Sfânt*.“[79]

Pe baza tuturor acestor fragmente biblice, botezul este considerat nu numai cel dintâi, ci şi cel mai important sacrament, deoarece, prin intermediul său, omul devine membru al bisericii lui Hristos şi, abia după ce este botezat, devine capabil să primească şi oricare dintre celelalte şase sacramente. Atât timp cât nu a primit acest prim sacramentul, omul nu poate avea acces nici la celelalte.

---

[77] *Sfânta Scriptură., Marcu*, 1-9, p. 1138.

[78] *Ibid. Matei*, 28, 19, p. 1137.

[79] *Ibid., Faptele apostolilor*, 2,38, p. 1238.

Spălaţi cu apă şi consacraţi de Duhul Sfânt, cei botezaţi sunt curăţiţi de păcatul strămoşesc (iar, în cazul celor care se botează la vârstă adultă, şi de toate celelalte păcate pe care le-au săvârşit în timpul vieţii). Cel botezat devine, de asemenea, părtaş al morţii şi învierii lui Hristos şi începe o viaţă nouă, în Hristos. Simbolul acestei vieţi noi, al apartenenţei la comunitatea creştină este şi numele creştin pe care îl primeşte cel botezat.

Semnificaţia profundă implicată în sacramentul Botezului apare cu claritate în ritualul celebrării acestui sacrament[80].

La începutul ritualului, se face semnul crucii, marcând pecetea lui Hristos asupra viitorului creştin şi răscumpărarea acestuia, prin harul dobândit de Hristos, pentru credincioşi, pe cruce.

Apoi, este vestit Cuvântul lui Dumnezeu, care trezeşte, în cel ce urmează a fi botezat şi în cei care asistă la ceremonie, mărturisirea credinţei. Este o etapă esenţială a ceremonialului, deoarece Botezul marchează, totodată, intrarea sacramentală în viaţa de credinţă.

În următoarea etapă a ceremonialului, asupra celui ce urmează a fi botezat se rosteşte un exorcism. Preotul îşi pune mâinile asupra candidatului la botez, acesta este uns cu uleiul catehumenilor şi – dacă este vorba de un adult – se leapădă personal, cu voce tare, în chip explicit, de Satana. Pregătit în acest mod, el va putea apoi să mărturisească credinţa bisericii, căreia îi va fi încredinţat prin botez. Acest moment al ritualului exprimă rolul botezului de rupere a legăturii cu păcatul.

Apa de botez este apoi sfinţită printr-o rugăciune de epicleză. Aceasta poate avea loc chiar atunci, înainte de botez, ori în noaptea de Înviere, urmând ca apa respectivă să fie utilizată ulterior la ceremoniile de acest tip. Prin această rugăciune, Biserica îi cere lui Dumnezeu ca, prin Fiul său, Iisus Hristos, îi apa respectivă să se pogoare puterea Sfântului Duh, pentru ca cel ce urmează a fi botezat „să se nască din apă şi din Duh“,

În acest moment al ritualului, îşi găseşte ilustrarea următorul verset din Evanghelia Sfântului Ioan:

---

[80] *Catehismul Bisericii Catolice, Capitolul Întâi, Articolul Întâi: Sacramentul Botezului,* 1213-1284, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=41#cbcnota1859

„*Iisus a răspuns: Adevărat, adevărat zic ţie: De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu*.“[81]

Apoi, se desfăşoară ritul esenţial al sacramentului Botezului: botezul propriu-zis, îndeplinit fie prin scufundarea de trei ori în apa sfinţită anterior, fie prin turnarea acestei ape, de trei ori, pe creştetul capului candidatului. În acest moment se poate vorbi despre moartea faţă de păcat şi intrarea în viaţa Bisericii lui Hristos.

Această triplă cufundare în apă (sau, după caz, udare a creştetului capului cu apă) este însoţită de cuvintele preotului: „(numele celui botezat), eu te botez în numele Tatălui, şi al Fiului, şi al Sfântului Duh“. În liturghia creştin-ortodoxă, preotul rosteşte, întors cu faţa spre răsărit, cuvintele „Botează-se robul lui Dumnezeu, (numele celui botezat), în numele Tatălui, şi al Fiului, şi al Sfântului Duh “.

După acest moment esenţial, are loc ungerea cu Sfânta Crismă, un amestec format din ulei de măsline şi balsam, consacrat de un episcop, în cadrul Liturghiei crismei, care se desfăşoară în Joia Sfântă. Acum, cel botezat a devenit creştin, a fost „uns“ cu Duh Sfânt.

În cadrul Bisericii Catolice, această ungere vesteşte o a doua ungere cu Sfânta Crismă, care va fi realizată de către episcop, în cadrul Sacramentului Confirmării. În schimb, în cazul Bisericii Ortodoxe, ungerea de după Botez constituie Sacramentul Mirului.

După scufundarea în apă şi ungerea cu Sfânta Crismă, cel botezat este înveşmântat în alb, simbol al faptului că „s-a îmbrăcat în Hristos“, conform expresiei biblice:

„*Căci, câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat*.“[82]

[81] *Sfânta Scriptură., Ioan*, 3,5, p. 1207.

[82] *Ibid., Galateni*, 3,27, p. 1326.

Tot în acest moment al ritualului este aprinsă o lumânare, de la lumânarea pascală, semnificând luminarea celui botezat de către Hristos. Cel botezat în Hristos devine, conform unei alte expresii evanghelice consacrate, „lumina lumii“:

„*Voi sunteţi lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârf de munte să se ascundă.*

Nici nu aprind făclie şi o pun sub obroc, ci în sfeşnic, şi luminează tuturor celor din casă.

Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, aşa încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri.“[83]

Noul botezat a devenit acum fiu al lui Dumnezeu, în fiul Unul-născut. În această calitate, el poate spune rugăciunea fiilor lui Dumnezeu, Tatăl nostru. El este apropiat de altar, prin intermediul acestei rugăciuni, fiind astfel exprimată deschiderea spre Sfânta Împărtăşanie, sacrament rezervat, în Biserica Catolică, numai celor care au atins vârsta priceperii.[84]

În Biserica Ortodoxă, Sfânta Împărtăşanie este acordată tuturor celor care au primit Botezul şi Mirul, nu numai adulţilor. Şi pruncii beneficiază de acest tratament, justificat inclusiv prin cuvintele Mântuitorului:

„*Iar Iisus, văzând, S-a mâhnit şi le-a zis: Lăsaţi copiii să vină la Mine şi nu-i opriţi, căci a unora ca aceştia este împărăţia lui Dumnezeu.*

Adevărat zic vouă: Cine nu va primi împărăţia lui Dumnezeu ca un copil nu va intra în ea.

---

[83] *Ibid., Matei*, 5, 14-16, p. 1101.

[84] *Catehismul Bisericii Catolice, Capitolul Întâi, Articolul Întâi: Sacramentul Botezului*, 1213-1284, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=41#cbcnota1859

Şi, luându-i în braţe, i-a binecuvântat, punându-Şi mâinile peste ei.“[85]

Ritualul se încheie odată cu binecuvântarea solemnă, rostită de către preot. De asemenea, dacă este vorba de botezul unui prunc, şi Binecuvântarea mamei ocupă un loc aparte, în cadrul acestei ceremonii.

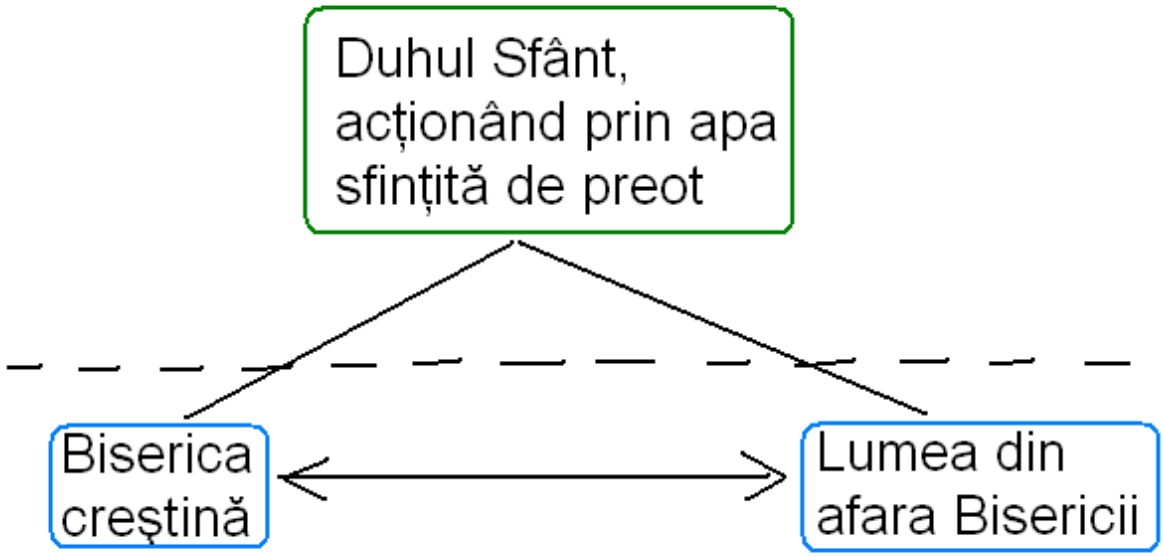
Din punct de vedere transdisciplinar, putem evidenţia, în sacramentul Botezului, două cupluri de contrarii, fiecare dintre acestea fiind rezolvate prin intervenţia unui terţ ascuns, care îşi are obârşia în zona de non-rezistenţă.

În primul rând, putem vorbi despre existenţa unui cuplu de contrarii la nivel social, între membrii Bisericii lui Hristos (creştinii care au primit deja botezul) şi cei care nu fac parte din această comunitate (este inclusiv cazul celui care doreşte să se boteze, dar nu a primit încă botezul).

Avem, pe de o parte, Biserica, iar pe de altă parte pe cei aflaţi în afara Bisericii. Contradicţia este rezolvată, în cadrul ritualului Bisericii, de către apă şi Duh, care acţionează prin intermediul preotului, după cum ilustrează schema următoare.

TERŢUL ASCUNS IMPLICAT ÎN SACRAMENTUL BOTEZULUI, LA NIVEL SOCIAL, AL COMUNITĂŢII DE CREDINCIOŞI:

[85] *Sfânta Scriptură., Marcu*, 10, 14-16, p. 1151.



Astfel, ca urmare a săvârşirii ritualului botezului, cel botezat a intrat în Biserică. Acesta e sensul fundamental al sacramentului, atât la catolici, cât şi la ortodocşi. De pildă, capitolul consacrat de teologul Paul Evdokimov sacramentului Botezului este intitulat chiar „Taina Botezului. Intrarea în Biserică“.[86]

De remarcat faptul că această intrare în viaţa Bisericii, care presupune părăsirea răului – marcată şi afirmată inclusiv în cadrul ceremonialului – nu presupune şi părăsirea lumii. Cel botezat îşi continuă viaţa laică, însă în calitate de creştin. Astfel, cele două contrarii au fost împăcate, armonizate, nu a avut loc o anihilare a unuia de către celălalt.

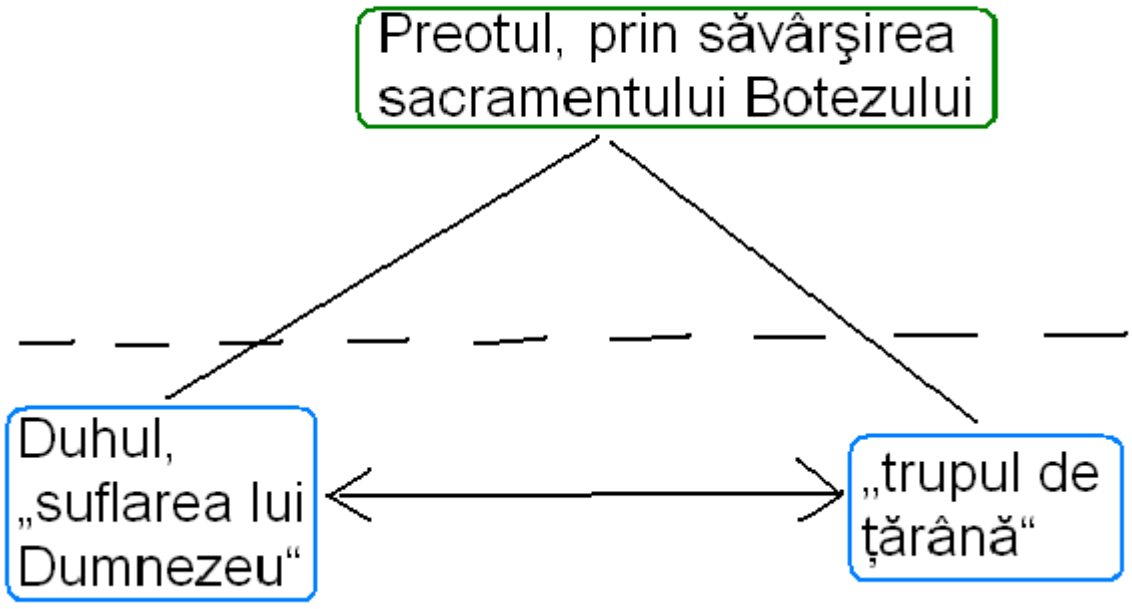
Acelaşi proces pe care l-am identificat în legătură cu rolul sacramentului Botezului în ceea ce priveşte relaţia dintre om şi societate poate fi identificat şi în ceea ce priveşte structura interioară a fiinţei umane. Şi din acest punct de vedere, putem vorbi despre existenţa unei opoziţii a contrariilor, care este împăcată prin intervenţia preotului, din momentul săvârşirii sacramentului Botezului.

[86] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, pp. 297-301.

Este vorba de ruptura existentă, înainte de Botez, între cele două elemente esenţiale care formează fiinţa umană: trupul şi sufletul, Duhul. Înainte de botez, cele două sunt separate, în sensul că Duhul nu se manifestă, există numai ca potenţial în persoana celui care încă nu a primit această formă de iniţiere creştină.

Ilustrăm şi această situaţie printr-o schemă:

TERŢUL ASCUNS IMPLICAT ÎN SACRAMENTUL BOTEZULUI, LA NIVEL INTERIOR, AL MODIFICĂRII EFECTUATE ÎN FIINŢA UMANĂ



Dacă, anterior botezului, trupul fusese păcătos, iar duhul separat de acesta, nu avusese un rol activ în existenţa fiinţei respective, după botez are loc contopirea efectivă a celor două, iar trupul devine, cu adevărat, un lăcaş al Duhului Sfânt. Acesta este, la nivelul fiinţei umane,

acţiunea sacramentului botezului, ca terţ ascuns ce împacă contradicţia anterioară dintre trup şi duh.

6.3.3. Sacramentul confirmării, al confirmaţiunii sau al mirului

În Biserica Romano-Catolică, sacramentul confirmării desăvârşeşte Botezul, conferind copiilor între 7 şi 14 ani o mai mare responsabilitate religioasă.

La catolici şi la anglicani, „confirmarea" se săvârşeşte prin aşezarea mâinii episcopului pe capul copiilor şi miruirea frunţii cu ulei sfinţit

La ortodocşi şi la greco-catolici, confirmarea are loc odată cu botezul.

Bisericile reformate nu recunosc confirmarea drept sacrament.

Aşadar, în cadrul Bisericii Catolice[87], sacramentul confirmării reprezintă, după sacramentul Botezului, al doilea dintre cele trei sacramente ale iniţierii creştine. Statutul celui confirmat în cadrul comunităţii creştine suferă o modificare calitativă. Acesta, continuându-şi iniţierea creştină, este îmbogăţit de darul Duhului Sfânt şi legat mai desăvârşit de Biserică. Fiind întărit cu o putere specială a Duhului Sfânt, cel confirmat are obligaţia mai strictă de a răspândi şi de a apăra, prin faptă şi prin cuvânt, credinţa, ca un adevărat martor al lui Hristos.

Originea acestui sacrament, al cărui sens fundamental este pogorârea Duhului Sfânt asupra celui deja botezat (la catolici, la o vârstă la care acesta este deja conştient), se regăseşte, de asemenea, în Sfânta Scriptură.

Fragmentul biblic esenţial, în acest sens, este episodul Botezului Domnului, amintit în fiecare dintre cele patru evanghelii. În momentul botezului, asupra lui Iisus se pogoară Duhul Sfânt, sub formă de porumbel alb, şi se aude vocea Tatălui Ceresc, Un alt episod biblic de maximă importanţă pentru înţelegerea originii acestui sacrament este Pogorârea Duhului

---

[87] *Catehismul Bisericii Catolice, Capitolul Întâi, Articolul 2: Sacramentul Mirului,* 1285-1321, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=41#cbcnota1859

Sfânt, când apostolii se umplu de duh şi încep să propovăduiască, darul Duhului Sfânt fiind primit inclusiv de cei care, ascultându-le cuvintele, se botează chiar în acea zi.

O referire explicită la sacramentul Confirmării – la gestul de aşezare a mâinilor pe creştetul capului, făcut de preot în cadrul ritualului – găsim în Epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel:

„*De aceea, lăsând cuvântul de început despre Hristos, să ne ridicăm spre ceea ce este desăvârşit, fără să mai punem din nou temelia învăţăturii despre pocăinţa de faptele moarte şi despre credinţa în Dumnezeu,*

A învăţăturii despre botezuri, despre punerea mâinilor, despre învierea morţilor şi despre judecata veşnică.

Şi aceasta vom face-o cu voia lui Dumnezeu.[88]“

În acest fragment, în cadrul învăţăturilor fundamentale despre credinţă, Sfântul Apostol Pavel, aminteşte, astfel, alături de „învăţătura despre botezuri“ şi pe cea „despre punerea mâinilor“.

După cum arătat deja, atât Biserica Ortodoxă, cât şi cea catolică, recunosc acest sacrament, diferenţa constând însă în momentul în care se celebrează ritualul: îndată după Botez, la ortodocşi, şi între vârsta de 7 şi 14 ani, la catolici. Această diferenţiere are o explicaţie istorică.

În primele secole ale creştinismului, Confirmarea era celebrată împreună cu Botezul, aşa cum se întâmplă, în ortodoxie. După expresia Sfântului Ciprian, cele două formau un sacrament dublu.

Modificarea acestei tradiţii a apărut ca urmare a doi factori istorici: pe de o parte, cerinţa ca acest sacrament să fie îndeplinit doar de către episcopi, iar, pe de altă parte, creşterea numărului de parohii – inclusiv rurale – şi, implicit, a numărului de botezuri, astfel

[88] *Sfânta Scriptură, Evrei*, 6, 1-3, p. 1362.

încât a devenit imposibil ca un episcop să fie prezent la fiecare botez. Efectul a fost, în Occident, tocmai separarea în timp a celor două sacramente, din dorinţa ca desăvârşirea Botezului să îi fie rezervată în continuare exclusiv episcopului. În Orient în schimb, cele două sacramente au continuat să fie oficiate împreună, preotul care botează efectuând şi ungerea cu un mir consacrat de către episcop. Deoarece episcopul a consacrat deja mirul respectiv, prezenţa lui efectivă nu mai este considerată imperios necesară.

Ca urmare a acestor evoluţii istorice, în catolicism are loc o dublă ungere cu Sfânta Crismă. Prima ungere, înfăptuită de preotul care a oficiat Botezul asupra celui botezat, la ieşirea acestuia din apă, este desăvârşită de o a doua ungere, săvârşită exclusiv de către episcop, în cadrul Sacramentului Confirmării.

Această situaţie se aplică atunci când este vorba de botezul unui copil. Dacă cel botezat este un adult, există o singură ungere postbaptismală, aceea a Confirmaţiunii.

Astfel, în timp ce, în Biserica Răsăriteană, este subliniată unitatea iniţierii creştine, în Biserica Apuseană este accentuată mai degrabă comuniunea noului creştin cu episcopul[89].

În ritualul acestui sacrament se cuvine să luăm în considerare semnul ungerii şi ceea ce ungerea desemnează şi imprimă: pecetea spirituală.

Vom analiza principalele etape ale acestui sacrament, astfel încât să îi putem desprinde semnificaţia iniţiatică profundă, pentru a putea sublinia, apoi, modul în care aceasta poate fi înţeleasă din punct de vedere transdisciplinar.

Deoarece în centrul oficierii acestui sacrament se află Sfânta Crismă, putem spune că, într-un fel, celebrarea Consacrării începe – indirect – odată cu consacrarea Sfintei crisme. Episcopul este cel care consacră sfânta crismă pentru întreaga diocеză, în joia Sfântă, în timpul slujbei numite chiar Liturghia crismală.

---

[89] *Catehismul Bisericii Catolice, Capitolul Întâi, Articolul 2: Sacramentul Mirului*, 1285-1321, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=41#cbcnota1859

În ritul roman Confirmarea fiind celebrată separat de botez, oficierea acestui sacrament începe cu reînnoirea făgăduinţelor de la Botez şi cu mărturisirea credinţei celor care vor primi Mirul. Astfel, se evidenţiază faptul că Mirul este continuarea firească a Botezului, în procesul de iniţiere creştină.

Episcopul catolic întinde mâinile asupra grupului credincioşilor care urmează să primească mirul, într-un gest care, încă de pe vremea apostolilor, semnifică darul Duhului Sfânt. Apoi, episcopul invocă revărsarea Duhului Sfânt, rostind cuvintele următoare:

„*Dumnezeule atotputernic, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care din apă şi Duh Sfânt i-ai renăscut pe aceşti fii ai tăi, eliberându-i de sub jugul păcatului, Doamne, Tu însuţi trimite asupra lor pe Duhul Sfânt, Mângâietorul. Dăruieşte-le lor Duhul înţelepciunii şi al înţelegerii, Duhul sfatului şi al tăriei, Duhul ştiinţei şi al pietăţii, şi umple-i de Duhul temerii de Dumnezeu. Prin Cristos, Domnul nostru*“.[90]

Apoi, sacramentul Mirului este conferit prin ungerea cu sfântul mir pe frunte, făcută cu punerea mâinii şi însoţită de cuvintele:

„*'Primeşte pecetea darului Duhului Sfânt*“.[91]

În Biserica Ortodoxă, ungerea cu mir se face, după rostirea unei rugăciuni de epicleză, nu numai pe frunte, ci pe părţile cele mai importante ale corpului: fruntea, dar şi ochii, nasul, urechile, buzele, pieptul, spatele, mâinile şi picioarele. Fiecare ungere este însoţită de rostirea formulei „*Pecetea darului Duhului Sfânt*“.

[90] *Ibid*., 1299, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=42

[91] *Ibid.,* 1300, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=42

Ritualul sacramentului se încheie cu semnul păcii, care simbolizează comuniunea eclezială a celui care a primit Confirmarea cu episcopul şi cu toţi credincioşii.

Se remarcă faptul că ungerea cu ulei se regăseşte nu numai în sacramentul confirmării, ci şi în sacramentul Botezului şi în Sacramentul Preoţiei. Această ungere este echivalentă cu o pecete care a fost pusă asupra creştinului, pecetea Duhului Sfânt, amintită în Epistola a Doua către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel:

„Iar Cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi, în Hristos, şi ne-a uns pe noi este Dumnezeu,

Care ne-a şi pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului, în inimile noastre.“[92]

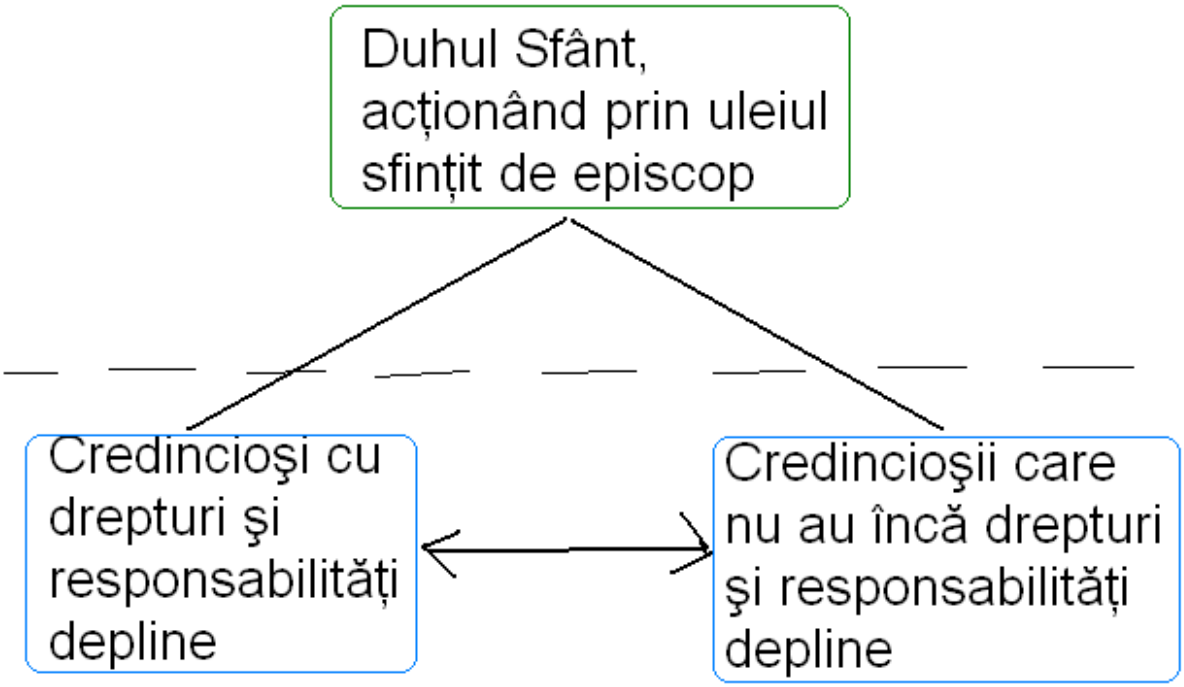
Această pecete marchează apartenenţa totală la Iisus Hristos, punerea credinciosului, pentru totdeauna, în slujba lui, precum şi făgăduinţa ocrotirii divine.

Şi din punct de vedere transdisciplinar, este evidentă continuitatea celor două sacramente, Botezul şi confirmarea, nu întâmplător considerate, la un anumit moment al istoriei creştinismului, un dublu sacrament.

Astfel, cuplurile de contrarii care pot fi evidenţiate în cazul acestei taine sunt cele evidenţiate şi în cazul botezului, cu deosebirea că cel care primeşte Consacrarea nu se mai afla, după Botez, în afara Bisericii, ci doar în afara credincioşilor cu drepturi şi cu responsabilităţi depline.

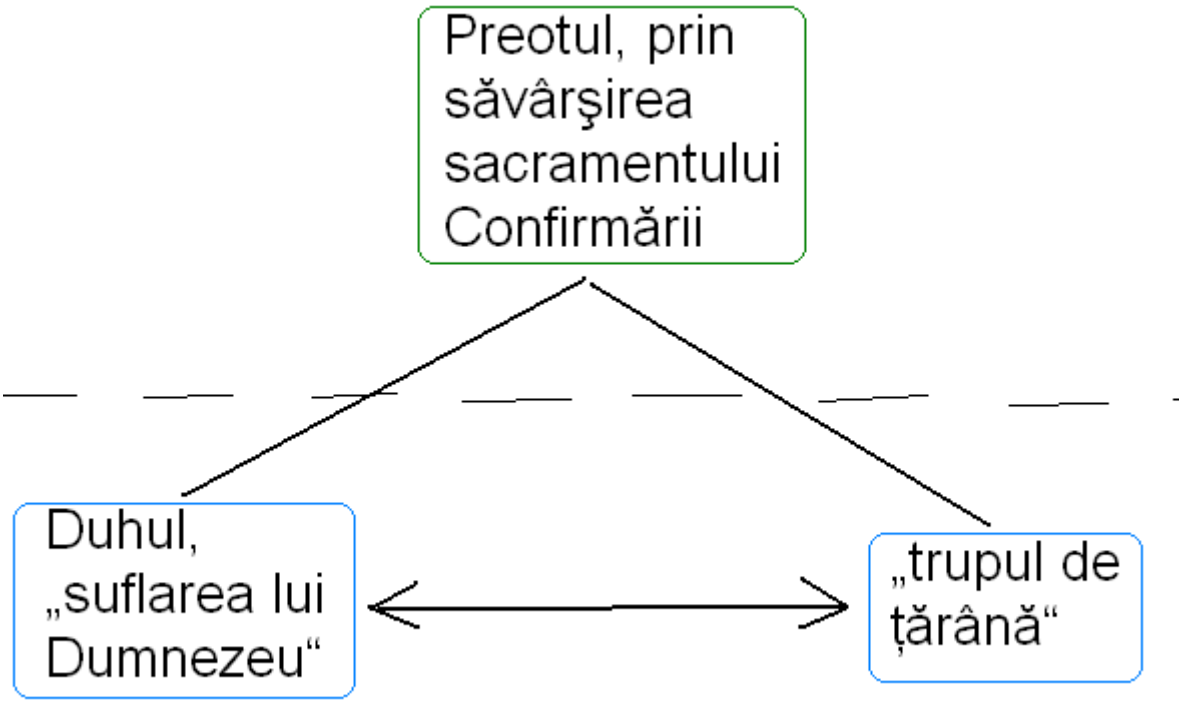
TERŢUL ASCUNS IMPLICAT ÎN SACRAMENTUL CONFIRMĂRII, LA NIVEL SOCIAL, AL COMUNITĂŢII DE CREDINCIOŞI:

[92] *Sfânta Scriptură, 2 Corinteni*, 1, 21-22, p. 1311.



De asemenea, la nivel interior, putem vorbi despre o mai intensă legătură între cuplul de contrarii evidenţiat deja la Botez: trup şi duh sau suflet. Acum are loc unificarea deplină, fuziunea dintre cele două elemente care constituie fiinţa umană şi care nu se vor separa decât la momentul morţii. Dacă, la Botez, instrumentul prin intermediul căruia s-a realizat această unificare era apa, acum instrumentul este mirul.

TERŢUL ASCUNS IMPLICAT ÎN SACRAMENTUL BOTEZULUI, LA NIVEL INTERIOR, AL MODIFICĂRII EFECTUATE ÎN FIINŢA UMANĂ



Unificarea, armonizarea deplină a celor două elemente care constituie fiinţa umană – trupul şi sufletul – cunoaşte acum o nouă etapă, superioară celei de după sacramentul Botezului, etapă atinsă în cadrul acestui al doilea sacrament iniţiatic creştin: Consacrarea sau Mirul.

6.3.4. Sacramentul euharistiei sau al împărtăşaniei

Sacramentul Sfintei Euharistii completează iniţierea creştină, începută odată cu sacramentul Botezului şi îmbogăţită prin sacramentul Confirmării. Prin intermediul Euharistiei, credincioşii participă chiar la jertfa Mântuitorului.

Din multiple puncte de vedere, este considerat cel mai important sacrament al Bisericii, iar această importanţă reiese şi din multitudinea de denumiri pe care a primit-o, de-a lungul timpului, acest sacrament[93].

Practic, fiecare dintre aceste diferite denumiri scoate în evidenţă unul dintre numeroasele aspecte ale sacramentului:

- **Euharistie**, deoarece este o aducere de mulţumire către Dumnezeu. Originea termenului vine din limba greacă, unde „eucharistia“ înseamnă „mulţumire“. Însuşi Iisus Hristos mulţumeşte, în momentul frângerii pâinii, după cum se atestă în evanghelia după Luca:

  „*Şi luând pâinea, mulţumind, a frânt şi le-a dat lor, zicând: Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi; aceasta să faceţi spre pomenirea Mea.*
  Asemenea şi paharul, după ce au cinat, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă, întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi.“[94]

  Această mulţumire se aduce lui Dumnezeu pentru toate binecuvântările aduse omului: creaţia, sfinţirea, mântuirea.

- **Cina Domnului**, cu referire directă la Cina cea de Taină, pe care Mântuitorul a luat-o împreună u ucenicii săi, înainte de Patimile Sale;

- **Frângerea pâinii**, deoarece acest gest – specific până atunci cine ebraice – a fost făcut de Iisus în timpul Cinei de Taină:

  „*Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine şi binecuvântând, a frânt şi, dând ucenicilor, a zis: Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu.*

  Şi luând paharul şi mulţumind, le-a dat, zicând: Beţi dintru acesta toţi,

[93] *Catehismul Bisericii Catolice, Articolul 3, Sacramentul Euharistiei*, 1322-1419, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=43

[94] *Sfânta Scriptură, Luca*, 22, 19, p. 1198.

Că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor.

Şi vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viţei până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, întru împărăţia Tatălui Meu."[95]

Pe baza acestor cuvinte ale Mântuitorului, toţi aceia care se împărtăşesc cu unica pâine frântă, Hristos, intră în împărtăşire cu El şi formează în El un singur trup;

- **Adunarea euharistică**, deoarece atât mulţumirea, cât şi frângerea pâinii se oficiază în cadrul adunării credincioşilor, expresia vizibilă a Bisericii;

- **Sfânta Jertfă**, deoarece actualizează jertfa lui Iisus Hristos pentru omenire şi, în acelaşi timp, deoarece include şi ofranda Bisericii, Sfânta Jertfă a Liturghiei sau jertfa de laudă. Este o jertfă spirituală, o jertfă curată şi o jertfă sfântă, deoarece depăşeşte şi, în acelaşi timp, desăvârşeşte toate jertfele din Vechiul Testament;

- **Sfânta şi dumnezeiasca Liturghie**, deoarece întreaga liturghie a Bisericii îşi găseşte punctul centrul în celebrarea acestui sacrament;

- **Preasfântul Sacrament**, deoarece este sacramentul suprem. Cu acest nume sunt uneori desemnate şi speciile euharistice păstrate în tabernacol;

- **Sfânta Misă**, deoarece liturghia în cadrul căreia este săvârşit misterul mântuirii se sfârşeşte prin trimiterea credincioşilor (*missio*) să îndeplinească voia lui Dumnezeu în viaţa de zi cu zi;

[95] *Sfânta Scriptură, Matei*, 26, 25-29, p. 1132.

- **Sfânta Împărtăşanie**, deoarece, prin acest sacrament, ne unim cu Hristos, care îi face părtaşi pe credincioşi la trupul şi la sângele său, formând împreună cu aceştia un singur trup.

În centrul celebrării acestui sacrament se află, aşadar, pâinea şi vinul care, prin invocarea Duhului Sfânt de către preot şi prin cuvintele lui Hristos, devin Trupul şi sângele lui Hristos.

Dacă gestul fondator este cel făcut de Iisus Hristos la Cina cea de Taină, cuvintele care stau la originea acestui sacrament au fost rostite cu aceeaşi ocazie, după cum depune mărturie Apostolul Pavel, în Epistola Întâia pentru Corinteni:

„*Şi, mulţumind, a frânt şi a zis: Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea.*

Asemenea şi paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta să faceţi ori de câte ori veţi bea, spre pomenirea Mea."[96]

Aşadar, atât după gestul de frângere a pâinii, cât şi după gestul de a bea din cupă, Iisus rosteşte îndemnul ca aceleaşi gesturi să fie făcute şi de apostoli, spre pomenirea Sa.

Şi există, tot în Sfânta Scriptură, mărturii ale săvârşirii acestui ritual, de către primii creştini. În acest sens, oferim următorul citat, din *Faptele apostolilor*, care atestă faptul că aceştia se întâlneau, duminică, pentru a „frânge pâinea":

[96] *Sfânta Scriptură, 1 Corinteni*, 11, 24-25, p. 1303.

„În ziua întâi a săptămânii (Duminică) adunându-ne noi să frângem pâinea, Pavel, care avea de gând să plece a doua zi, a început să le vorbească şi a prelungit cuvântul lui până la miezul nopţii.“[97]

Liturghia Euharistiei se desfăşoară conform unei structuri fundamentale, păstrate de-a lungul veacurilor[98]. Ea se desfăşoară în două momente principale, care formează o unitate originară.

Primul moment este Liturghia Cuvântului, cu adunarea credincioşilor, lecturile, omilia şi rugăciunea universală.

Al doilea moment este Liturghia Euharistică, cu prezentarea pâinii şi a vinului, aducerea de mulţumire consacratoare şi împărtăşania.

Modelul este, încă o dată, cel christic: pe drumul spre locul Cinei de Taină, Iisus a vorbit cu ucenicii, le-a explicat Scripturile, a vorbit despre misiunea sa pe pământ, apoi a binecuvântat pâinea, a frânt-o şi le-a oferit-o.

Pentru desprinderea semnificaţiilor acestui sacrament creştin fundamental, vom analiza, şi de această dată, diferitele momente ale sale, insistând asupra semnificaţiei lor simbolice.

Primul moment este chiar adunarea credincioşilor. Protagonistul euharistiei este însuşi Hristos, care prezidează nevăzut această taină şi în numele căruia adunarea este prezidată de către preot. Fiecare dintre cei adunaţi ia parte, în felul său, la sacrament: cei care citesc fragmentele din cărţile sacre, cei care aduc ofrandele, cei care distribuie împărtăşania, credincioşii care îşi arată participarea rostind răspunsul „Amin“, prin care întăresc spusele preotului.

În următorul moment, sunt citite fragmente din Vechiul şi Noul Testament, apoi omilia, care aprofundează tema principală a lecturilor biblice. Urmează rugăciunile de

---

[97] *Ibid., Faptele apostolilor*, 20,7, p. 1262.

[98] *Catehismul Bisericii Catolice, Articolul 3, Sacramentul Euharistiei*, 1322-1419, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=43

mijlocire pentru toţi oamenii şi pentru cei care deţin demnităţi înalte, după îndemnul Apostolului Pavel, din Epistola întâia către Timotei:

„*Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceţi cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri, pentru toţi oamenii,*

Pentru împăraţi şi pentru toţi care sunt în înalte dregătorii, ca să petrecem viaţă paşnică şi liniştită întru toată cuvioşia şi buna-cuviinţă,

Că acesta este lucru bun şi primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru".[99]

Acesta a fost ultimul moment al Liturghiei Cuvântului.

Liturghia Euharistică[100] debutează cu ofertoriul, aducerea darurilor oferite lui Dumnezeu, adică pâinea şi vinul, care vor deveni mai apoi Trupul şi Sângele Domnului. Împreună cu acestea, se obişnuieşte să fie aduse de către credincioşi şi diferite alte daruri pentru cei sărmani sau pentru Biserică.

Odată cu rostirea rugăciunii euharistice, o rugăciune de aducere de mulţumire şi de consacrare, se ajunge în momentul central, culminant, al celebrării acestui sacrament. Această rugăciunea are mai multe părţi.

În prefaţă, Biserica îi aduce mulţumiri Domnului, pentru toate lucrările Sale, pentru creaţie, mântuire şi sfinţire. Comunitatea creştină se alătură acum laudei neîncetate pe care Biserica Cerească, îngerii şi sfinţii o aduc Dumnezeului de trei ori sfânt.

La epicleză, Biserica îi cere Tatălui Ceresc să trimită puterea binecuvântării sale şi pe Duhul Sfânt, asupra pâinii şi vinului, iar acestea să devină, prin puterea Lui, trupul şi sângele lui Hristos şi pentru ca toţi cei care iau parte la Euharistie să devină un singur trup şi un singur duh.

---

[99] *Sfânta Scriptură, 1 Timotei*, 2, 1-3, p. 1348.

[100] *Catehismul Bisericii Catolice, Articolul 3, Sacramentul Euharistiei*, 1322-1419, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=43

În momentul următor, relatarea instituirii, puterea lui Hristos şi a Duhului Sfânt fac prezente sacramental, sub chipul pâinii şi vinului, Trupul şi Sângele lui Hristos, jertfa lui oferită pe cruce, pentru omenire, odată pentru totdeauna.

În momentul următor, anamneza, Biserica reaminteşte patima, învierea şi întoarcerea în slavă a lui Iisus şi înfăţişează Tatălui jertfa Fiului său, care ne împacă cu El.

Apoi, în rugăciunile de mijlocire, Biserica subliniază faptul că sacramentul Euharistiei este celebrat în comuniunea cu Biserica întreagă, din cer şi de pe pământ, a celor vii şi a celor morţi, şi în comuniune cu păstorii Bisericii (Papa, Episcopul diecezei, preoţii şi diaconii diecezei, precum şi toţi episcopii din lume, împreună cu bisericile lor).

Apoi, se rosteşte Rugăciunea Domnească şi are loc frângerea pâinii, care, în Împărtăşanie, este oferită credincioşilor. Aceştia primesc din cer şi potirul mântuirii, adică trupul şi sângele Domnului, care s-a jertfit pentru viaţa lumii.

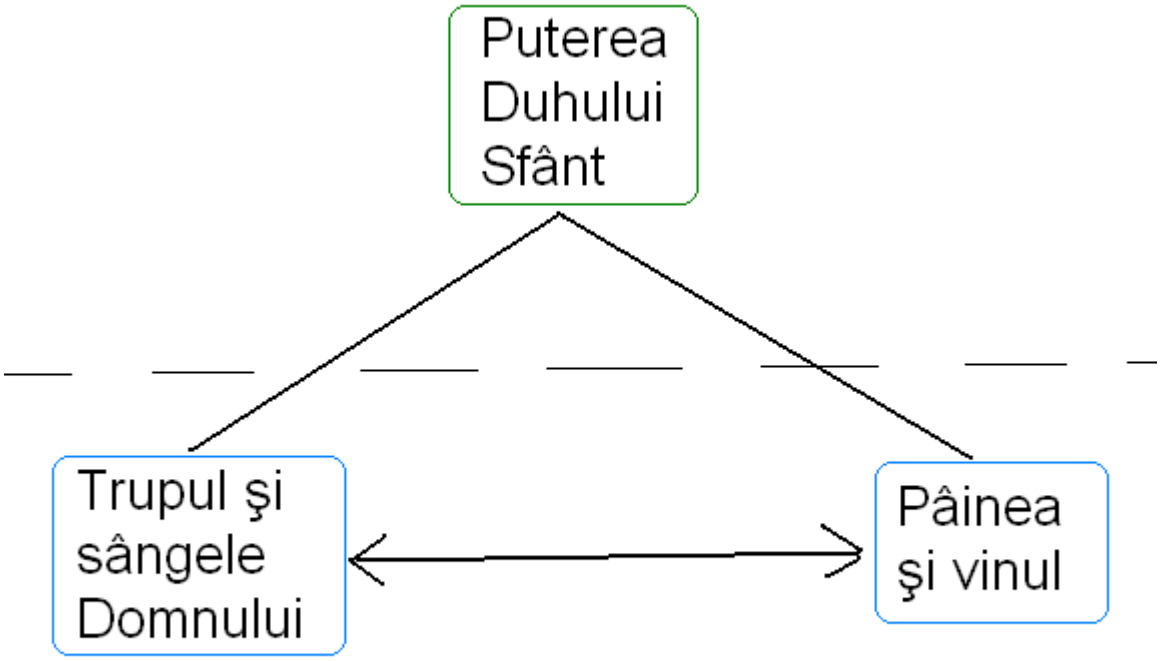
Şi din punct de vedere transdisciplinar, acest sacrament – sacramentul suprem al iniţierii creştine – este cel mai bogat în semnificaţii. Până acum, am constatat, atât la sacramentul Botezului, cât şi la sacramentul confirmării, o serie de unificări, de împăcări ale contrariilor, atât la nivel interior, al fiinţei umane, cât şi la nivel exterior, al comunităţii creştine.

Din acest punct de vedere – al împăcării contrariilor – sacramentul Euharistiei este cel mai bogat în semnificaţii, după cum am putut constata deja, în descrierea momentelor succesive ale ritualului.

Astfel, în momentul central al săvârşirii sacramentului – epicleza – puterea Duhului Sfânt face ca pâinea şi vinul oferite anterior, la ofertoriu, să devină efectiv Trupul şi Sângele Domnului, păstrându-şi, în acelaşi timp, caracteristicile anterioare.

Putem ilustra acest fenomen prin schema următoare:

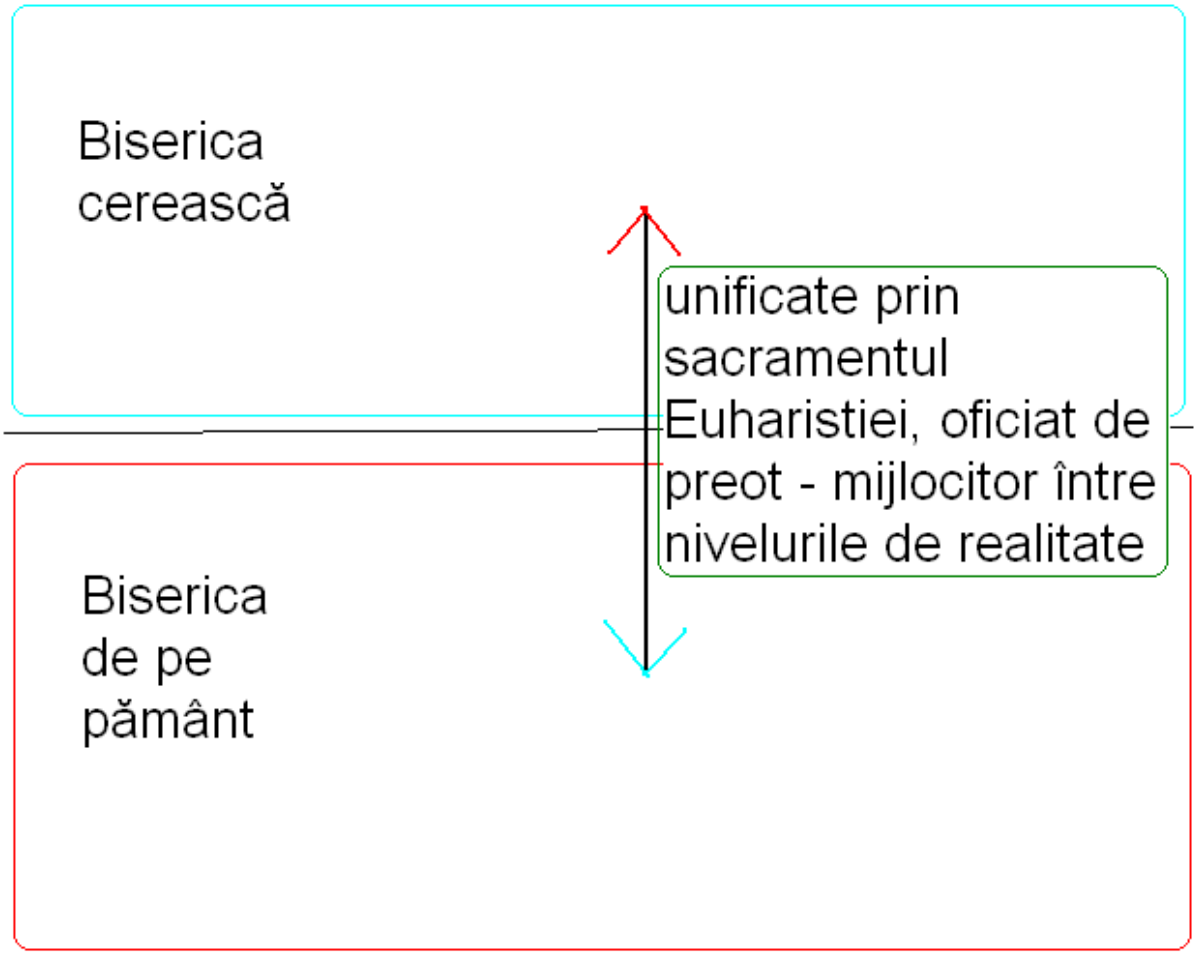
PUTEREA DUHULUI SFÂNT, CA TERŢ ASCUNS CARE TRANSFORMĂ PÂINEA ŞI VINUL ÎN TRUPUL ŞI SÂNGELE DOMNULUI, ACESTEA PĂSTRÂNDU-ŞI ŞI CARACTERISTICILE ANTERIOARE:



Apoi, în momentul rostirii rugăciunilor de mijlocire, se subliniază faptul că, graţie aceleiaşi puteri a Duhului Sfânt manifestată în transformarea pâinii şi a vinului, Biserica din Cer a devenit una cu cea de pe pământ, după cum comunitatea creştină prezentă la liturghie îşi uneşte vocea cu cea a sfinţilor şi îngerilor, care îi aduc în permanenţă laudă Dumnezeului de trei ori sfânt.

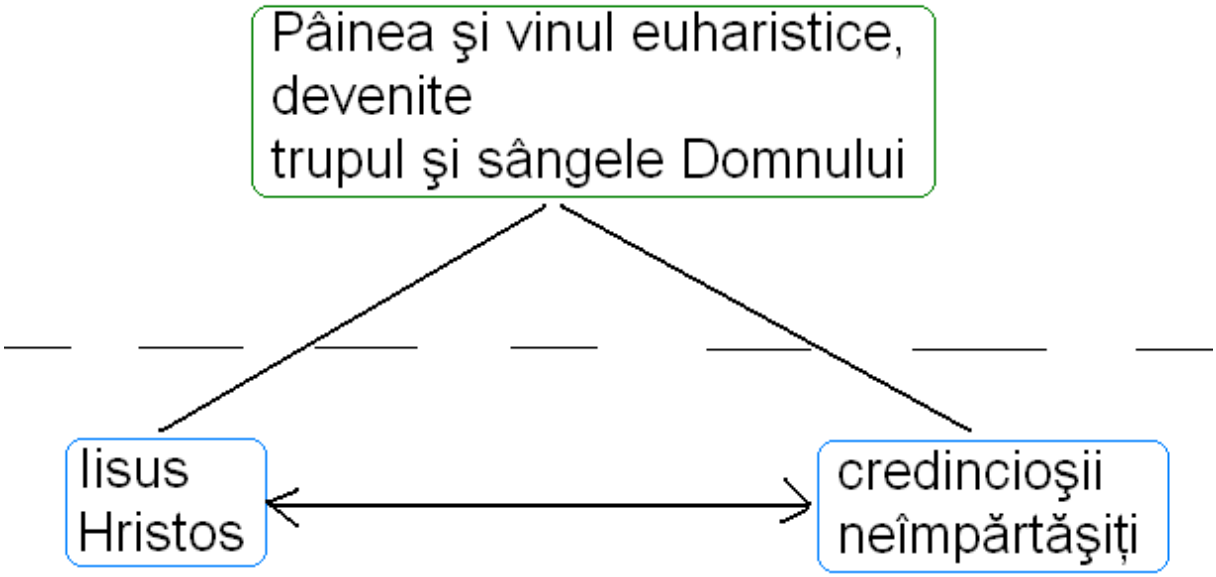
Aici, asistăm la crearea, prin intermediul ritualului, a unei legături între două niveluri de realitate distincte. Astfel, preotul îşi îndeplineşte rolul de intermediar între două niveluri de realitate distincte – rol pe care l-am evidenţiat atunci când am analizat sacramentul Preoţiei.

ROLUL PREOTULUI DE MIJLOCITOR ÎNTRE NIVELURILE DE REALITATE, ÎN CADRUL SACRAMENTULUI EUHARISTIEI:



În fine, efectul Împărtăşaniei este, odată în plus, o unificare. Împărtăşindu-se cu trupul şi sângele lui Hristos, toţi credincioşii prezenţi devin una cu Mântuitorul. Toţi cei care iau parte la euharistie devin un singur trup şi un singur duh. În acest caz, puterea care acţionează ca terţ ascuns între comunitatea creştină şi Mântuitor este chiar materia Sfintei Împărtăşanii, pâinea şi vinul care au devenit trupul şi sângele Domnului, ca rezultat al acţiunii anterioare a unui alt terţ ascuns, acţiune prezentată mai sus.

PÂINEA ŞI VINUL EUHARISTICE CA TERŢ ASCUNS, PRIN CARE CREDINCIOŞII ŞI MÂNTUITORUL DEVIN UN SINGUR TRUP ŞI UN SINGUR DUH:



Astfel, la finalul sacramentului euharistiei, toţi cei care au fost prezenţi au devenit un singur trup şi un singur duh.

Acesta este rezultatul şi scopul final al iniţierii creştine, pe care am urmărit-o în cele trei etape succesive ale sale – cele trei sacramente ale iniţierii creştine: sacramentul Botezului, sacramentul Confirmării şi sacramentul Euharistiei.

6.3.5. Sacramentul penitenţei, al spovedaniei sau al iertării

Sacramentul penitenţei este, alături de Sacramentul ungerii bolnavilor, unul dintre cele două sacramente de vindecare[101].

[101] Tamaş, *Mic Dicţionar creştin-catolic*, p. 188.

Şi în cazul acestui sacrament, constatăm existenţa unei multitudini de denumiri: sacramentul penitenţei, sacramentul convertirii, sacramentul spovedaniei, al spovezii sau al mărturisirii, sacramentul iertării, sacramentul reconcilierii.

La baza acestui sacrament se află un fragment din Evanghelia lui Ioan:

„*Şi zicând acestea, a suflat asupra lor şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt;*

Cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, vor fi ţinute.“[102]

Se remarcă utilizarea, în acest context, a termenului „a sufla“[103]. Importanţa acestuia derivă din faptul că el mai este utilizat de numai trei ori, în textul Sfintei Scripturi: atunci când Dumnezeu îi dă omului suflare de viaţă, atunci când profetul Ilie îl învie pe fiul văduvei din Sarepta şi atunci când, în vedenia profetului Ezechiel, oasele uscate sunt readuse la viaţă. Aşadar, termenul este utilizat, de fiecare dată, într-un context care presupune aducerea sau readucerea la viaţă.

Înţelegem de aici că şi sacramentul penitenţei este o readucere la viaţă, păcătosul fiind considerat mort, în sensul ruperii legăturii sale fireşti cu Dumnezeu, sursa eternă a vieţii. Iar penitenţa, spovedania, pocăinţa reface această legătură a omului cu divinitatea, îl readuce în legătură directă cu viaţa eternă şi, din acest punct de vedere, putem vorbi despre o înviere.

De asemenea, în întâia epistolă sobornicească a apostolului Ioan, se arată:

„*Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi.*

---

[102] *Sfânta Scriptură, Ioan*, 20, 22-23, p. 1234.

[103] Pr. Claudiu Dumea, *Semnele mântuirii. Liturghia creştină catolică, Pocăinţa (1)*, http://www.profamilia.ro/sacramente.asp?semnele=1

Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios şi drept, ca să ne ierte păcatele şi să ne curăţească pe noi de toată nedreptatea.“[104]

Prin efectele sale, păcatul nu distruge numai legătura omului cu divinitatea, provocând astfel un rău mare chiar păcătosului, ci este şi o rană provocată Bisericii, deoarece un mădular bolnav – credinciosul – provoacă suferinţa întregului corp – Biserica.

Atitudinea lui Dumnezeu faţă de păcătos şi atitudinea Bisericii faţă de mădularele sale vătămate sunt ilustrate prin pilda oii pierdute şi regăsite, conform cuvintelor din Evanghelia după Luca:

„*Zic vouă: Că aşa şi în cer va fi mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăieşte, decât pentru nouăzeci şi nouă de drepţi, care n-au nevoie de pocăinţă.*“[105]

Sacramentul penitenţei cuprinde mai multe etape, dintre care preotul participă la ultimele două: spovedania şi iertarea păcatelor. Anterior acestora însă, credinciosul care a păcătuit trebuie să se căiască pentru păcatele sale şi să ia decizia de a nu mai păcătui. Numai în acest condiţii se poate realiza sacramentul penitenţei.

Aşadar, căinţa este o etapă preliminară, dar obligatorie, a desfăşurării acestui sacrament. Nu poate exista iertare fără căinţă. Semnele adevăratei căinţe sunt o durere a inimii şi o tristeţe mântuitoare, numite de Sfinţii Părinţi *animi cruciatus* (durerea sufletului) şi *compunctio cordis* (străpungerea inimii).

Pentru a putea aduce iertarea, căinţa trebuie să aibă mai multe însuşiri[106]:

---

[104] *Sfânta Scriptură, 1 Ioan*, 1, 8-9.

[105] *Sfânta Scriptură, Luca*, 15,7, p. 1188.

[106] Pr. Claudiu Dumea, *Semnele mântuirii. Liturghia creştină catolică, Pocăinţa (I1)*, http://www.profamilia.ro/sacramente.asp?semnele=2

În primul rând, căinţa trebuie să se extindă la toate păcatele sau cel puţin la toate păcatele de moarte săvârşite.

În al doilea rând, căinţa trebuie să fie supremă, adică să presupună o durere a inimii mai mare decât orice altă durere, decât orice alt rău care ar pute să i se întâmple persoanei respective. Intensitatea acestui sentiment derivă din conştiinţa faptului că înfăptuirea unui păcat grav este cel mai mare rău care poate exista pe lume.

În al treilea rând, căinţa trebuie să fie supranaturală. Căinţa simplă, remuşcarea, nu sunt suficiente, deoarece omul singur nu poate repara păcatul pe care l-a săvârşit. Salvarea şi iertarea vin din faptul că Fiul lui Dumnezeu a suferit şi a ispăşit pentru fiecare păcătos.

În acest sens mărturiseşte Sfântul Apostol Ioan, în prima sa epistolă sobornicească:

„*Copiii mei, acestea vi le scriu, ca să nu păcătuiţi, şi dacă va păcătui cineva, avem mijlocitor către Tatăl, pe Iisus Hristos cel drept.*

El este jertfa de ispăşire pentru păcatele noastre, dar nu numai pentru păcatele noastre, ci şi pentru ale lumii întregi."[107]

O ilustrare a faptului că simpla căinţă, căinţa naturală,m lipsită de elementul său supranatural, de recunoaşterea lui Iisus Hristos ca Mântuitor, este atitudinea pe care a avut-o Iuda, în momentul în care a conştientizat păcatul pe care îl săvârşise:

.„*Atunci Iuda, cel ce L-a vândut, văzând că a fost osândit, s-a căit şi a adus înapoi arhiereilor şi bătrânilor cei treizeci de arginţi,*

Zicând: Am greşit vânzând sânge nevinovat. Ei i-au zis: Ce ne priveşte pe noi? Tu vei vedea.

Şi el, aruncând arginţii în templu, a plecat şi, ducându-se, s-a spânzurat."[108]

---

[107] *Sfânta Scriptură, 1 Ioan*, 2, 1-2, p. 1385.

În cazul lui Iuda, căinţa este naturală, nu şi supranaturală. El se căieşte, dar nu se întoarce spre Hristos, aşa cum face Petru. Şi, în aceste condiţii, nu beneficiază de iertare, ci sfârşeşte prin a se sinucide. Singur, fără a apela la Iisus, nu a putut lupta împotriva păcatului săvârşit.

În pilda, fiului risipitor, căinţa este, la început, naturală, iar apoi supranaturală. Mai întâi, el regretă pur şi simplu situaţia în care a ajuns, ca urmare a păcatelor pe care le-a săvârşit:

„*Dar, venindu-şi în sine, a zis: Câţi argaţi ai tatălui meu sunt îndestulaţi de pâine, iar eu pier aici de foame!*“[109]

O astfel de căinţă nu era suficientă. Imediat însă, el îşi îndreaptă privirea spre cer, deci căinţa devine şi supranaturală:

„*Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu şi-i voi spune: Tată, am greşit la cer şi înaintea ta;*

Nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Fă-mă ca pe unul din argaţii tăi.“[110]

Astfel, din punct de vedere transdisciplinar, tragem concluzia că adevărata căinţă se manifestă, de fiecare dată, pe mai multe niveluri de realitate. Atunci când căinţa se manifestă pe un singur nivel de realitate, ea nu este suficientă, deoarece sursa iertării, singura instanţă care poate acorda iertarea nu se află pe nivelul de realitate pe care îşi petrece existenţa omul obişnuit, în cea mai mare parte a timpului.

---

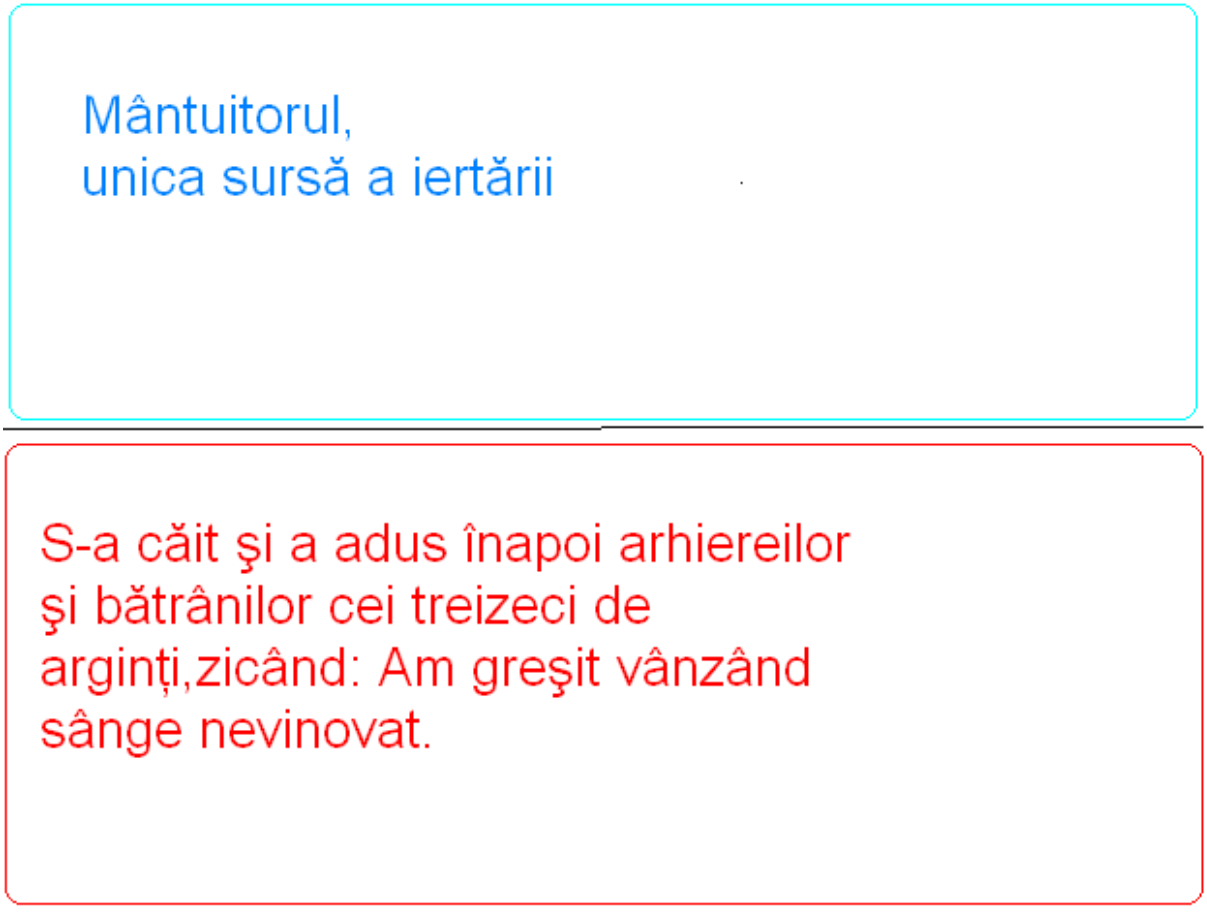
[108] *Sfânta Scriptură, Matei*, 27, 3-5, p. 1134.

[109] *Sfânta Scriptură, Luca*, 15, 17.

[110] *Sfânta Scriptură, Luca*, 15, 18-19.

Ilustrăm şi această situaţie prin câteva scheme, referitoare la nivelurile de realitate pe care le poate implica iertarea:

CĂINŢA MANIFESTATĂ PE UN SINGUR NIVEL DE REALITATE: CAZUL LUI IUDA

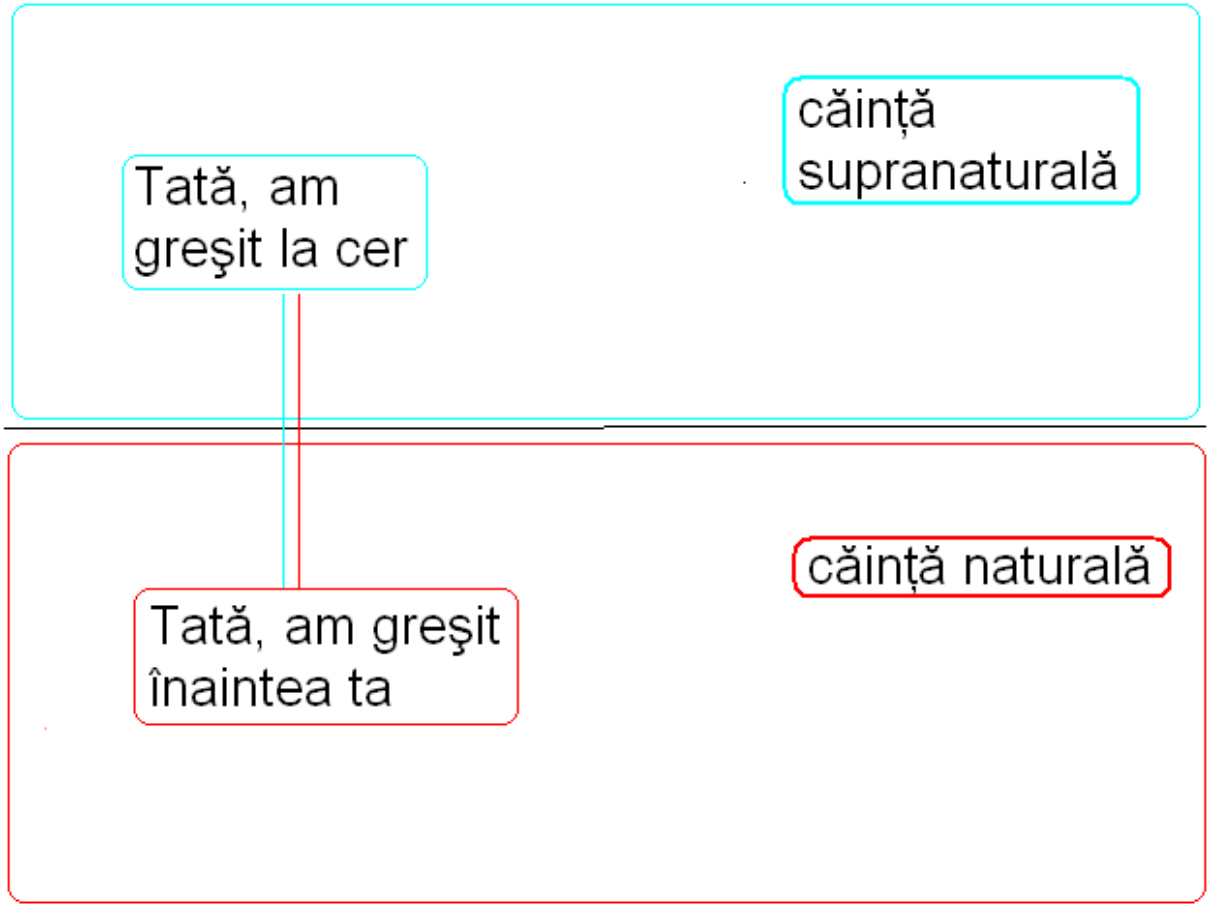


Constatăm că, între cele două niveluri de realitate, nu există comunicare. Iuda rămâne cantonat pe orizontală, merge la arhierei şi le aruncă banii înapoi, dar nu îşi ridică, în nici un moment, privirea spre cer, nu cere iertare la Mântuitor, singurul care ar fi putut – şi ar fi dorit – să o acorde.

Rezultatul acestui tip de căinţă, limitat la un singur nivel de realitate, separat deci de sursa fundamentală a iertării, este moartea şi, în cazul lui Iuda, sinuciderea.

Ilustrăm, mai jos, şi celălalt tip de căinţă, căinţa supranaturală, care se manifestă concomitent pe mai multe niveluri de realitate:

CĂINŢĂ MANIFESTATĂ PE DOUĂ NIVELURI DE REALITATE, ÎN CAZUL FIULUI RISIPITOR:



În acest caz, de căinţă veritabilă, manifestată pe niveluri multiple de realitate, este iertarea, deoarece, prin aducerea în ecuaţie a unui nivel suplimentar, s-a realizat legătura cu sursa iertării, cu Mântuitorul Iisus Hristos.

Căinţa îndeplinind cele trei condiţii amintite şi fiind manifestată pe niveluri multiple de realitate, urmarea ei firească este hotărârea de a nu mai păcătui. Aceasta poate fi sinceră şi atunci când include teama de o nouă cădere, însă ea nu poate lipsi.

După îndeplinirea acestor două condiţii preliminarii – căinţa şi hotărârea de a nu mai păcătui – urmează mărturisirea păcatelor, spovedania[111].

În prezenţa preotului, păcătosul trebuie să îşi mărturisească toate păcatele grave, împrejurările în care au fost comise acestea, din care poate să rezulte gravitatea păcatului sau care pot să îi confere acesteia o nouă gravitate.

Această mărturisire a păcatelor nu trebuie făcută ca o simplă povestire a unor fapte oarecare, ci trebuie să fie expresia umilă a căinţei şi a deciziei de a nu mai păcătui. Făcând o paralelă cu domeniul dreptului, putem spune că păcătosul nu trebuie să se comporte nici c un avocat, scuzându-se pentru păcatele săvârşite, nici ca un martor, relatându-le rece, cu detaşare, ci ca un procuror, el trebuie să devină propriul acuzator.

Continuând paralela cu domeniul juridic, sacramentul spovedaniei nu este un tribunal al acuzării, ci un tribunal al iertării. Mărturisirea păcatelor este necesară tocmai pentru ca duhovnicul să poată face judecata şi să prescrie pocăinţa corespunzătoare, în vederea acordării iertării.

Deoarece teama ca păcatele sale să nu fie divulgate nu trebuie să constituie o piedică, duhovnicul este obligat să respecte secretul spovedaniei, chiar şi dacă ar fi ameninţat cu moartea.

---

[111] Pr. Claudiu Dumea, *Semnele mântuirii. Liturghia creştină catolică, Pocăinţa (I1)*, http://www.profamilia.ro/sacramente.asp?semnele=2

Există unele păcate deosebit de grave, pentru care este prevăzută excomunicarea din biserică. Potrivit dreptului bisericesc catolic, de aceste păcate pot dezlega doar Papa, episcopul locului sau anumiţi preoţi, desemnaţi de către papă sau de către episcop.

În vederea curăţirii de păcate, este necesară îndeplinirea canonului prescris de către duhovnic, în directă legătură cu gravitatea păcatelor săvârşite. Pentru a fi iertat, păcătosul trebuie să facă tot ce îi stă în putinţă pentru a repara suferinţele cauzate lui şi altora, pentru a repara ceea ce a stricat.

Canonul impus de duhovnic ţine cont de mai multe elemente: de situaţia personală a penitentului, de natura, de gravitatea şi de numărul păcatelor pe care acesta le-a comis. În funcţie de aceste elemente, canonul poate consta în rugăciune, fapte de milostenie, slujirea aproapelui, renunţări de bunăvoie etc.

În mediul catolic, o formă specială de pocăinţă este reprezentată de indulgenţe[112], adică de iertarea în faţa lui Dumnezeu a pedepsei vremelnice pentru păcatele deja iertate în ce priveşte vinovăţia, pe care un credincios, îndeplinind anumite condiţii stabilite, o dobândeşte prin mijlocirea Bisericii, care împarte şi aplică cu autoritate tezaurul meritelor lui Hristos şi ale sfinţilor. Astfel, indulgenţa nu este nici iertarea păcatelor, nici nu oferă garanţia Paradisului, ci este o amnistiere de pedeapsa vremelnică meritată pentru greşelile săvârşite[113].

Ultima etapă a sacramentului pocăinţei este dezlegarea de păcate. Această este conferită de către preot, prin rostirea următoarei formule:

„*Dumnezeu, Părintele îndurărilor, care a împăcat lumea cu sine prin moartea şi învierea Fiului său şi a trimis pe Duhul Sfânt spre iertarea păcatelor, prin puterea încredinţată Bisericii, să-ţi dăruiască iertare şi pace. Iar eu te dezleg de păcatele tale în numele Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt*“.[114]

---

[112] Ioan Tamaş, *Mic dicţionar Creştin Catolic*, pp. 124-125.

[113] *Mic dicţionar creştin catolic*, pp. 124-125.

[114] Pr. Claudiu Dumea, *Semnele mântuirii. Liturghia creştină catolică, Pocăinţa (I1)*, http://www.profamilia.ro/sacramente.asp?semnele=2

La aceasta, credinciosul răspunde, simplu: „Amin“.

În liturghia bizantină, formula rostită presupune o rememorare a diferitelor împrejurări povestite în Sfânta Scriptură, în care Dumnezeu a acordat iertarea sa, către diferiţi păcătoşi:

„*Dumnezeu, care prin prorocul Natan l-a iertat pe David când şi-a mărturisit păcatele, pe Petru când a plâns amar, pe desfrânată când i-a spălat picioarele cu lacrimi, pe vameş şi pe fiul risipitor, acelaşi Dumnezeu, prin mine, păcătosul, să te ierte pe tine, în viaţa aceasta şi în cea viitoare şi fără osândă să te aducă înaintea înfricoşatei sale judecăţi, El care este binecuvântat în vecii vecilor. Amin*“.[115]

Putem constata, şi în cadrul acestui sacrament, existenţa unor cupluri de contrarii reunite prin acţiunea unui terţ ascuns, care vine de pe un alt nivel de realitate.

La nivel social, al comunităţii creştine, putem vorbi despre ruperea credinciosului de comunitate, rupere provocată tocmai de păcat. În acest sens, este ilustrativ faptul că, în unele comunităţi creştine primitive, ruptura credinciosului de comunitate era una efectivă, manifestată ca atare şi la nivel concret. Păcătosul era pur şi simplu exclus din comunitatea creştină, în care avea să fie reprimit doar dacă dădea semne de pocăinţă.

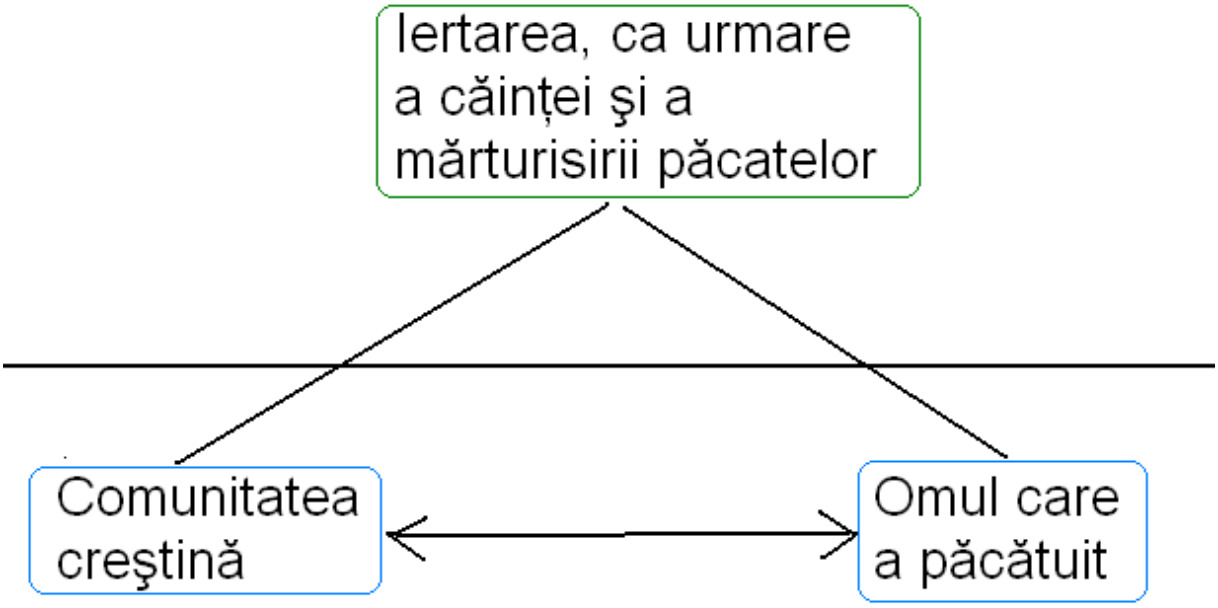
Această regulă a excluderii era asemănătoare cu cele urmate de comunitatea esenianǎ de la Qumran, unde erau clar reglementate perioadele de separare, în funcţie de păcatul săvârşit (de exemplu, zece zile pentru cine întrerupea fără motiv un vorbitor, trei luni pentru răzbunare, un an pentru mânie sau aroganţă, separare definitivă pentru rostirea numelui divin sau pentru proferarea unor blesteme). Atât excluderea, cât şi readmiterea delincventului în comunitate (dacă era cazul) se făceau după ce se ţinea judecată de către comunitatea reunită.

Această separare între individul păcătos şi comunitatea creştină este cea reparată prin intermediul terţului ascuns al sacramentului pocăinţei.

---

[115] *Ibid. loc.cit*.

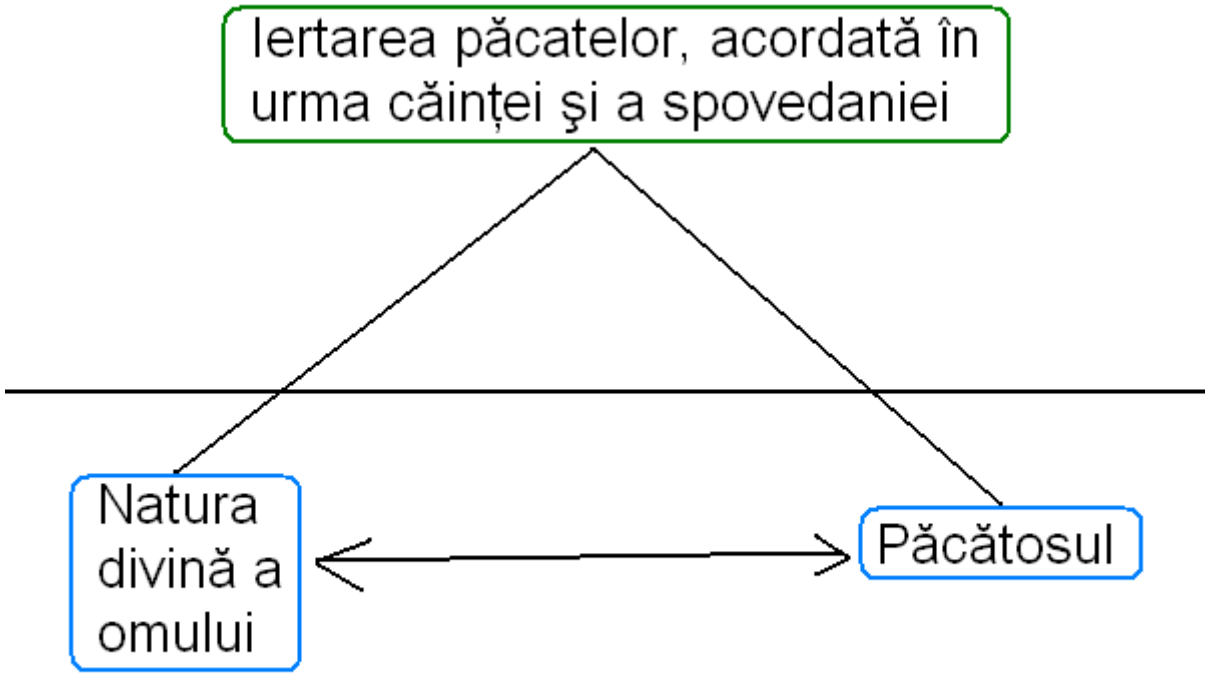
TERŢUL ASCUS IMPLICAT ÎN SACRAMENTUL POCĂINŢEI: CĂINŢA ŞI IERTAREA CE REFAC LEGĂTURA DINTRE PĂCĂSOT ŞI COMUNITATEA CREŞTINĂ:



Cel iertat redevine, după îndeplinirea canonului care i-a fost dat, membru cu drepturi depline al comunităţii creştine. Mădularul bolnav a fost vindecat şi el nu mai produce durere întregului corp, aşa cum se întâmplase până atunci.

Aceeaşi reîntregire este efectuată şi la nivel interior, între unde păcatul cauzase, de asemenea, o separare, o ruptură. În legătură cu acest aspectul, remarcăm faptul că şi primul sacrament iniţiatic, acela al botezului, a presupus acordarea iertării de păcat – în cazul respectiv fiind vorba de păcatul strămoşesc.

TERŢUL ASCUNS IMPLICAT ÎN SACRAMENTUL POCĂINŢEI, LA NIVEL INTERIOR, AL FIINŢEI UMANE:



Astfel, au fost refăcute atât ordinea socială, prin reintegrarea individului în comunitatea din care făcuse parte şi din care îl îndepărtase propriul păcat, cât şi ordinea interioară, armonia internă a fiinţei umane în totalitatea sa, care suferise o ruptură, în urma păcatului.

6.3.6. Sacramentul ungerii bolnavilor

Sfântul Maslu[116] este al doilea sacrament de vindecare, după Sacramentul Pocăinţei, rolul său constând în primirea de către bolnav sau de către muribund a harului Duhului Sfânt pentru mântuirea sufletului (uneori şi pentru vindecarea trupului), prin ungerea cu ulei sfinţit şi prin rugăciunile preotului. Prin această sfântă ungere, Biserica îl încredinţează pe bolnav Domnului, pentru a-l alina şi a-l mântui şi ea îl îndeamnă pe credincios să se asocieze de bună-voie la pătimirea şi moartea lui Hristos.

---

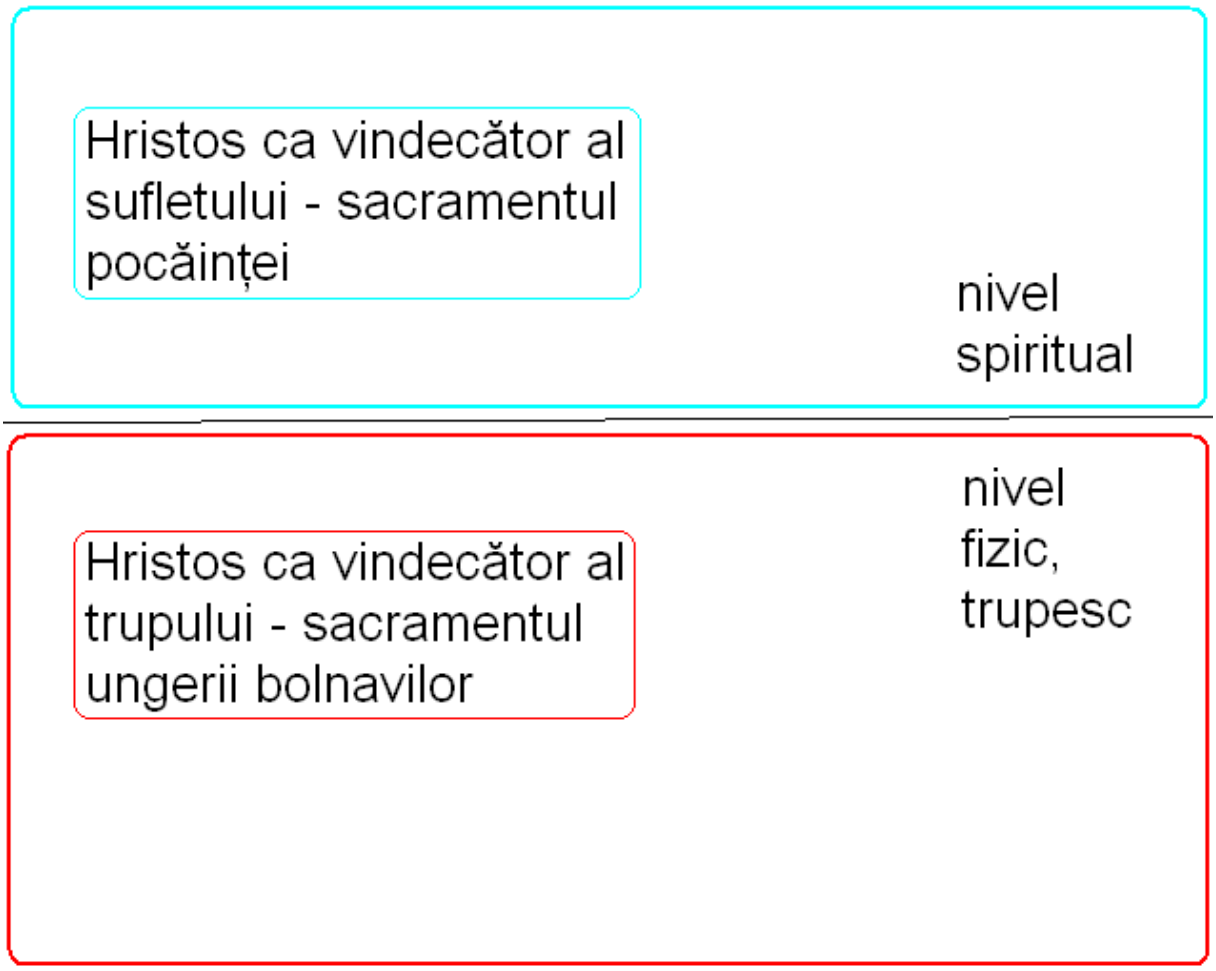
[116] Ioan Tamaş, *Mic dicţionar creştin catolic*, pp. 238-239.

Biserica Catolică[117] acordă maslul o singură dată în viaţă, în timp ce Biserica Ortodoxă poate acorda maslul de mai multe ori. Cultele reformate nu recunosc maslul drept sacrament.

Sacramentul maslului aduce în prim-plan problema bolii şi a suferinţei, prin care omul are experienţa propriei neputinţe, putând ajunge fie la disperare şi revoltă, fie la maturizare şi întoarcere spre Dumnezeu.

Trebuie evidenţiat faptul că una dintre ipostazele în care Hristos este înfăţişat cel mai frecvent este aceea de vindecător, de tămăduitor. Aşa cum are puterea de a vindeca păcatele, Hristos are şi puterea de a vindeca bolile trupeşti. Putem vorbi, astfel, despre o acţiune vindecătoare a lui Iisus Hristos pe două niveluri: nivelul trupesc, prin vindecarea de boli, şi nivelul spiritual, prin vindecarea de păcat.

[117] *Catehismul Bisericii Catolice, Sacramentul de vindecare, Articolul 5. Ungerea bolnavilor*, 1499-1532, http://www.catehism.ro/CBC_048.htm



Hristos le cere adesea bolnavilor să creadă şi, în vederea vindecării, se foloseşte de punerea mâinilor asupra lor, rostirea unor cuvinte, îi pune să se spele, iar aceştia caută să îl atingă, după cum se arată în Evanghelia după Luca:

„Şi toată mulţimea căuta să se atingă de El, că putere ieşea din El şi-i vindeca pe toţi.“[118]

Aceste vindecări săvârşite de către Hristos vesteau o vindecare mai radicală, victoria asupra morţii şi a păcatului, obţinută pe cruce. Pe cruce, Hristos a preluat păcatele lumii, a

[118] *Sfânta Scriptură, Luca*, 6, 19, p. 1171.

căror consecinţă este şi boala. De asemenea, pe cruce, Hristos a dat un nou sens suferinţei, care de atunci îl poate face pe credincios asemenea chipului Său şi îl poate uni cu această pătimire răscumpărătoare.

Treptat, Hristos îi face şi pe apostoli părtaşi la puterea sa vindecătoare, după cum se arată Evanghelia după Matei:

„*Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţiţi pe cei leproşi, pe demoni scoateţi-i; în dar aţi luat, în dar să daţi*“.[119]

Şi, după cum atestă Evanghelia după Marcu, apostolii urmează întocmai acest îndemn al Mântuitorului:

„*Şi ieşind, ei propovăduiau să se pocăiască.*

Şi scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau.“[120]

După ce apostolii încep să participe personal la aceste acţiuni vindecătoare pe parcursul vieţii lui Hristos, Mântuitorul le dă o îndrumare suplimentară în acest sens, chiar înainte de Înălţare:

„*Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi,*

Şerpi vor lua în mână şi chiar ceva dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi îşi vor pune mâinile şi se vor face sănătoşi“.[121]

[119] *Sfânta Scriptură, Matei*, 10,8, p. 1107.

[120] *Sfânta Scriptură, Marcu*, 6, 12-13, p. 1145.

[121] *Sfânta Scriptură, Marcu*, 16, 17-18, p. 1161.

Apoi, cea mai exprimare a originii biblice a sacramentului ungerii bolnavilor apare în Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov:

„Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului.

Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate se vor ierta lui. "[122]

Au existat discuţii îndelungate asupra oportunităţii acordării sacramentului ungerii bolnavilor şi a faptului dacă acest sacrament poate fi acordat o singură dată sau de mai multe ori[123]. În prezent, s-a acceptat, atât la ortodocşi, cât şi la catolici, faptul că acest sacrament poate fi acordat de mai multe ori.

Sacramentul ungerii bolnavilor poate avea loc la biserică, în familie sau chiar la spital, fie pentru un singur bolnav, fie pentru un grup de suferinzi. În funcţie de împrejurări, celebrarea acestui sacrament este precedată de sacramentul Pocăinţei (celălalt sacrament reparatoriu) şi este urmată de sacramentul Euharistiei (a cărui importanţă extraordinară am subliniat-o deja).

Celebrarea acestui sacrament este precedată, aşadar, de un act de penitenţă. Cuvintele lui Hristos şi ale apostolilor, amintite acum, au rolul de a trezi credinţa bolnavului şi a comunităţii din care acesta face parte, pentru a cere apoi ajutorul divin.

Desfăşurarea ceremonialului propriu-zis urmează indicaţiile deja amintite, din Epistola apostolului Iacov. Astfel, preoţii îşi pun mâinile, în tăcere, asupra bolnavilor, după care se

[122] *Sfânta Scriptură, Iacov*, 5, 14-15, p. 1376.

[123] *Catehismul Bisericii Catolice, Sacramentul de vindecare, Articolul 5. Ungerea bolnavilor*, 1499-1532, http://www.catehism.ro/CBC_048.htm

roagă pentru acesta. Apoi, bolnavul este uns cu un ulei care a fost sfinţit, în prealabil, de către episcop.

Din citatele evanghelice evidenţiate, precum şi din studierea modului de desfăşurare a acestui sacrament, se desprind patru semnificaţii fundamentale ale ungerii cu Sfântul Maslu, recunoscute ca atare şi în Catehismul Bisericii Catolice[124]:

- Sacramentul ungerii bolnavilor este un dar special al Sfântului Duh; prin acest sacrament, bolnavul recapătă încrederea şi credinţa în Dumnezeu şi întăreşte împotriva ispitelor. Această asistenţă a Duhului Sfânt duce la vindecarea sufletului (realizată inclusiv prin aspectul de iertare a păcatelor, implicat în acest ceremonial) şi, în anumite cazuri, şi la vindecarea trupească.

- Unirea cu Patima lui Hristos; prin harul acestui sacrament, bolnavul primeşte puterea de ase uni în mod mai intim cu Patima lui Hristos, astfel încât suferinţa dobândeşte un sens nou, devenind participare la lucrarea mântuitoare a lui Iisus;

- Har eclezial; asociindu-se de bunăvoie pătimii Domnului, bolnavul contribuie la binele comunităţii creştine. Aşa cum Biserica mijloceşte pentru binele bolnavului, prin celebrarea acestui sacrament, şi bolnavul contribuie, prin harul sacramentului şi prin participarea la Patimile Domnului, la binele întregii comunităţi creştine;

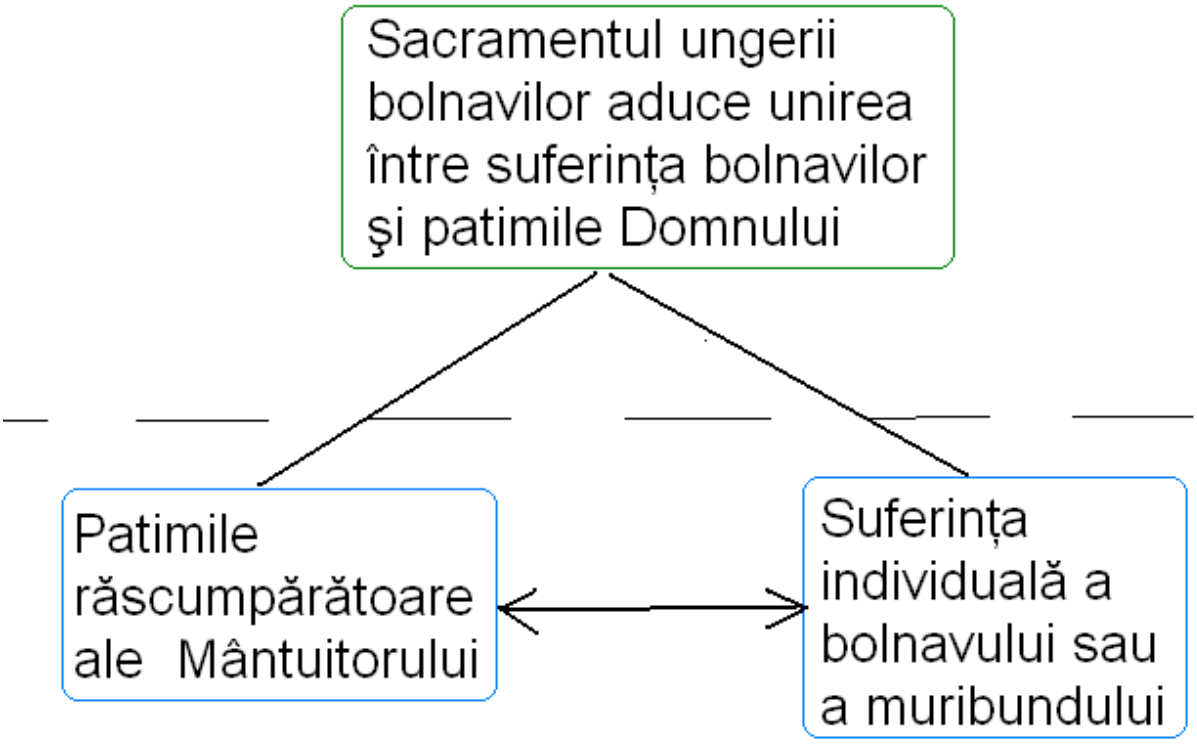
- Pregătire pentru sfârşitul vieţii; tocmai datorită acestui rol pe care îl are, sacramentul ungerii bolnavilor a purtat inclusiv numele de *sacramentum exeuntium* (sacramentul celor ce pleacă). Astfel, acest sacrament completează o serie de ungeri sfinte, care însoţesc întregul ciclu de existenţă al unui creştin: ungerea de la sacramentul Botezului marchează intrarea în viaţa nouă, de creştin; ungerea sacramentul confirmării îl întăreşte pe creştin pentru viaţă şi îl face membru deplin al comunităţii creştine; în fine, ungerea bolnavilor ne pregăteşte

[124] *Catehismul Bisericii Catolice, Sacramentul de vindecare, Articolul 5. Ungerea bolnavilor*, 1520-1523, http://www.catehism.ro/CBC_048.htm

pentru sfârşitul vieţii pământeşti, fiind astfel desăvârşită conformarea credincioşilor cu Patimile şi moartea lui Hristos.

Dintre aceste valori ale sacramentului ungerii bolnavilor, reţinem rolul său de unire a credinciosului suferind cu patimile Mântuitorului. Fără acest sacrament, suferinţa este una naturală, fără o semnificaţie mai profundă, comparabilă cu suferinţa oricărei fiinţe care trece prin durere, boală şi moarte. Odată cu intervenţia acestui sacrament – care joacă astfel rolul de terţ ascuns – suferinţa credinciosului devine una şi aceeaşi cu suferinţa Domnului, această unitate aducând beneficii profunde atât bolnavului, cât şi comunităţii creştine.

ROLUL DE TERŢ ASCUNS AL SACRAMENTULUI UNGERII BOLNAVILOR, UNIND SUFERINŢA BOLNAVULUI CU SUFERIŢA MÂNTUITORULUI:



În acest context, trebuie amintit şi viaticul, o denumire dată Sfintei Împărtăşanii administrate muribunzilor, ca ajutor pentru drumul spre viaţa veşnică. Primită în acest moment al trecerii spre Tatăl ceresc, împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos are o semnificaţie aparte, amintind de Învierea lui Hristos şi jucând rolul de sacrament al trecerii de la moarte la viaţă, de la lumea aceasta la Tatăl.

6.3.7. Sacramentul căsătoriei

Sacramentul Căsătoriei[125] este, alături de sacramentul Preoţiei, unul dintre cele două sacramente numite de slujire a comuniunii.

Originile biblice ale acestui clasament sunt multiple. Practic, Sfânta Scriptură se deschide cu episodul creării bărbatului şi al femeii după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi se încheie cu viziunea nunţii Mielului, din Apocalipsă.

„Să ne bucurăm şi să ne veselim şi să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului şi mireasa Lui s-a pregătit,

Şi i s-a dat ei să se înveşmânteze cu vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinţilor.

Şi mi-a zis: Scrie: Fericiţi cei chemaţi la cina nunţii Mielului! Şi mi-a zis: Acestea sunt adevăratele cuvinte ale lui Dumnezeu“.[126]

Încă în cartea *Genezei*, apare constatarea divină că nu este bine ca omul să fie singur:

„Şi a zis Domnul Dumnezeu: "Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el". “[127]

În *Noul Testament*, în *Evanghelia după Matei*, se spune,

„Şi a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup.

Aşa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă. “[128]

---

[125] *Sacramentul Bisericii Catolice, Sacramentele de slujire a comuniunii, Articolul7, Sacramentul Căsătoriei*, 1601-1666, http://www.catehism.ro/CBC_050.htm

[126] *Sfânta Scriptură, Apocalipsa*, 19, 7-9, p. 1409.

[127] *Sfânta Scriptură, Geneza*, 2, 18.

Un alt argument biblic care mărturiseşte despre importanţa sacramentului căsătoriei este reprezentat de faptul că Mântuitorul a înfăptuit primul său semn, prima sa minune – chiar la începutul activităţii Sale publice – la o nuntă. Prezenţa lui Iisus Hristos la nunta din Cana este o confirmare a bunătăţii căsătoriei şi a faptului că, începând din acel moment,căsătoria devine un semn al prezenţei lui Hristos.

Pe baza tuturor acestor argumente, Biserica Catolică – ca, de altfel, şi Biserica Ortodoxă – acordă o importanţă deosebită sacramentului căsătoriei.

În ritul latin, oficierea sacramentului căsătoriei are loc în cadrul Sfintei Liturghii, în cadrul căreia se realizează memorialul Noului Legământ, prin care Hristos s-a unit pentru totdeauna cu Biserica, numită Mireasa lui. Aşadar, şi viitorii soţi îşi pecetluiesc consimţământul de a se dărui unul altuia prin ofranda propriei lor vieţi, unind-o cu ofranda lui Hristos pentru Biserica Sa. Apoi, primind Euharistia şi împărtăşindu-se din acelaşi Trup şi din acelaşi Sânge al lui Hristos, cei doi devin unul şi formează, la rândul lor, acelaşi trup, în Hristos.

În Biserica Catolică, se consideră că mirii sunt cei care îşi conferă unul altuia sacramentul Căsătoriei, exprimându-şi consimţământul în faţa Bisericii, reprezentată de preot.

În Biserica Ortodoxă, preotul este considerat slujitorul sacramentului şi, după ce primeşte consimţământul mirilor, îl încununează pe mire şi apoi pe mireasă, ca semn al legământului matrimonial.

Se rostesc, apoi, mai multe rugăciuni de binecuvântare şi de epicleză, prin care se cere Binecuvântarea divină asupra noului cuplu. În cadrul epiclezei acestui sacrament, mirii îl primesc pe Duhul Sfânt, drept comuniune de iubire între Hristos şi Biserică şi drept pecete a legământului lor.

Elementul indispensabil al căsătoriei este consimţământul celor doi miri[129]. Aceştia trebuie să fie un bărbat şi o femeie, botezaţi, liberi să încheie Căsătoria, în sensul că nu sunt

[128] *Sfânta Scriptură, Matei*, 19, 5-6, p. 1120.

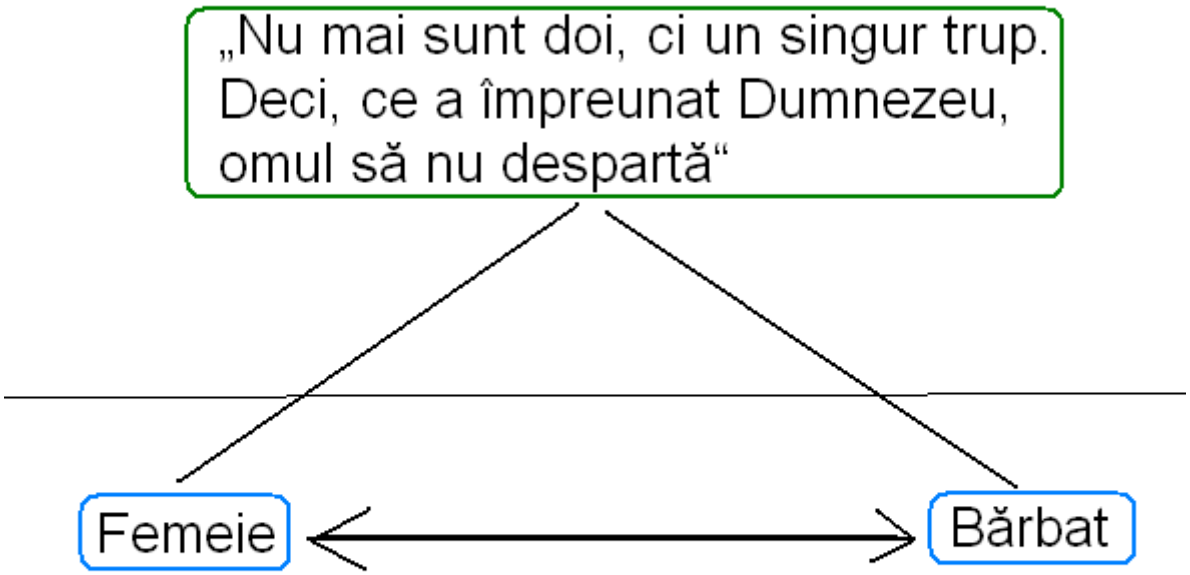
supuşi niciunei constrângeri şi nu sunt împiedicaţi de vreo lege naturală sau bisericească. Consimţământul trebuie să fie voluntar, liber de orice constrângere, violenţă sau teamă. Cei doi miri se dăruiesc şi se primesc reciproc prin cuvintele „Eu te iau de soţie“, respectiv „Eu te iau de soţ“, consimţământul legându-i şi făcându-i ca, după expresia biblică, să devină un singur trup.

Legătura creată între soţi odată cu oficierea sacramentului căsătoriei este, prin natura ei, veşnică şi exclusivă, Din legământul mirilor se naşte o instituţie stabilă, din orânduire divină, acest legământ omenesc fiind integrat în legământul lui Dumnezeu cu oamenii. Prin urmare, căsătoria încheiată şi consumată nu poate fi desfăcută niciodată, ea fiind un legământ garantat de către divinitate. Astfel, divorţul este considerat o ofensă adusă legii naturale şi o rupere a contractului soţilor, încheiat în faţa lui Dumnezeu, de a trăi împreună până la moarte. Singura permisă, în anumite condiţii, este despărţirea soţilor, însă cu păstrarea legăturii matrimoniale.

În cadrul acestui sacrament, se poate constata în modul cel mai evident acţiunea unui terţ ascuns, care unifică două naturi până atunci separate: bărbatul şi femeia devin „un singur trup“, ca urmare a oficierii sacramentului Căsătoriei:

TERŢUL ASCUNS ÎN SACRAMENTUL CĂSĂTORIEI:

[129] *Sacramentul Bisericii Catolice, Sacramentele de slujire a comuniunii, Articolul7, Sacramentul Căsătoriei*, 1601-1666, http://www.catehism.ro/CBC_050.htm



6.4. **Rolul preotului în fiecare din cele şapte sacramente**

După cum am putut constata, fiecare dintre cele şapte sacramente se manifestă pe niveluri multiple de realitate şi, în cazul fiecăreia dintre ele, asistăm la o acţiune de unificare, atât pe plan interior, al fiinţei umane ca întreg, cât şi pe plan social, între individul izolat şi comunitatea creştină. Această acţiune unificatoare, mijlocitoare, întregitoare, este realizată datorită prezenţei constante a unui terţ ascuns, situat nu pe nivelul de realitate în care ne desfăşurăm existenţa de zi cu zi, ci în zona de non-rezistenţă, care transcende nivelurile de realitate ale Obiectului şi nivelurile de percepţie ale Subiectului.

Ideea este exprimată, sub diferite forme, de mari teologi. Astfel, Paul Evodkimov afirmă, cu privire la Sfintele Taine:

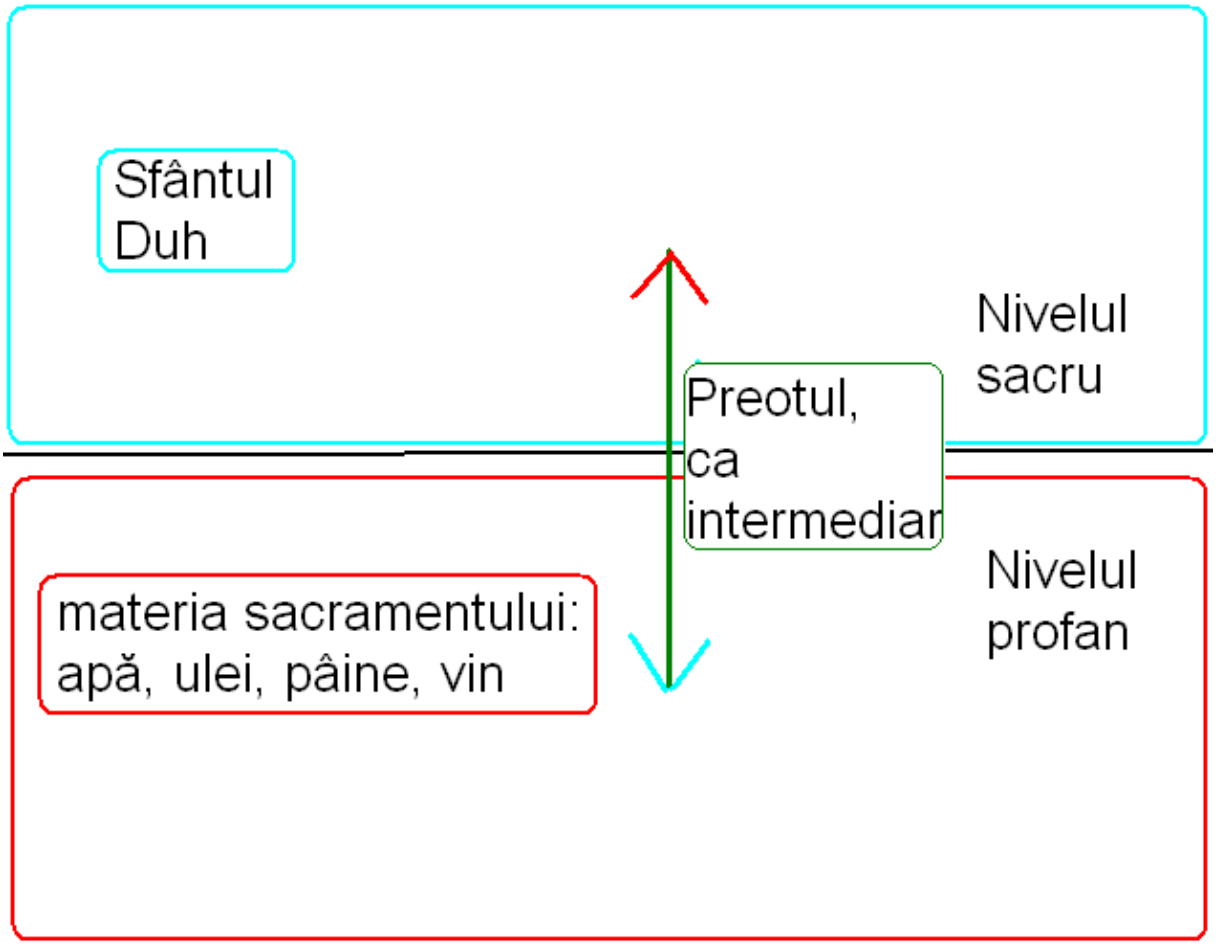
„Unirea a ceea ce este văzut şi nevăzut este inerentă naturii Bisericii. Biserica este Cincizecimea perpetuată, care revarsă nesfârşita bogăţie a harului prin orice formă a vieţii sale. Dar instituirea Tainelor (latura lor „licită“, îndreptarea canonică, latura lor „validă“ şi latura lor „eficace“, de har sfinţitor)“ statorniceşte o orânduială care pune hotare oricărui „cincizecianism“ sectar dezordonat şi, în acelaşi timp, oferă o temelie nezdruncinată, obiectivă şi universală vieţii harului. Duhul suflă unde voieşte, dar în Taine, în faţa condiţiilor cerute de Biserică şi în virtutea făgăduinţei Domnului, darurile Duhului Sfânt sunt date în mod sigur, iar Biserica o confirmă“.[130]

Am putut constata că, în cazul fiecăreia dintre cele şapte sacramente, există un suport material, concret, prin intermediul căruia se manifestă acţiunea Duhului Sfânt. Este un exemplu clar al unei acţiuni exercitate concomitent pe două niveluri diferite de realitate, acţiune în cadrul căreia preotul îşi exercită rolul de intermediar între cele două niveluri de realitate, rol p care l-am subliniat atunci când am discutat despre sacramentul Preoţiei.

Astfel, uleiul sfinţit este utilizat la sacramentul Confirmării, la sacramentul Ungerii bolnavilor şi la sacramentul Preoţiei, apa este utilizată la sacramentul Botezului, pâinea şi vinul sunt folosite la sacramentul Euharistiei. Acţiunea nu este exercitată de fiecare dintre aceste elemente, situate pe nivelul material, concret, ci de Duhul Sfânt, prin intermediul lor. Iar legătura între fiecare dintre aceste materii ale sacramentelor şi Duhul Sfânt este realizată de către preot, care îşi îndeplineşte astfel rolul de intermediar, după cum este ilustrat în figura următoare:

ROLUL DE INTERMEDIAR ÎNTRE NIVELURILE DE REALITATE EXERCITAT DE PREOT, ÎN CEEA CE PRIVEŞTE ACŢIUNEA SFÂNTULUI DUH PRIN INTERMEDIUL MATERIEI CONCRETE A FIECĂRUIA DIN CELE ŞAPTE SACRAMENTE:

[130] *Paul Evdokimov, Ortodoxia*, p. 285.



-

6.5. Concluzii: funcţia integratoare, unificatoare, a celor şapte sacramente

Am observat, astfel, că fiecare din cele şapte sacramente se manifestă pe niveluri multiple de realitate şi că acţiunea lor este una profund unificatoare, întregitoare, mediatoare: sunt create (în cazul celor trei sacramente de iniţiere) sau restabilite (în cadrul sacramentelor reparatorii) multiple legături:

- între om şi divinitate;
- între credincios şi comunitatea creştină;
- între trupul şi sufletul credinciosului.

Iar această unificare este realizată, de fiecare dată, prin intervenţia unui terţ aflaz în zona de non-rezistenţă. Rolul de intermediar între zona de non-rezistenţă şi nivelul de realitate al vieţii de zi cu zi şi-l asume preotul, care, aşadar, face posibilă manifestarea terţului ascuns.

Catedrala gotică – spaţiu iniţiatic creştin:

ceremonia de ungere a regelui

6.1 Importanţa ceremoniei încoronării din Catedrala de la Reims, în istoria Franţei

În cele ce urmează, ne vom îndrepta atenţia asupra unui ritual cu evidente virtuţi iniţiatice: „mirungerea" regilor francezi, ritual care s-a desfăşurat, pe parcursul întregii epoci medievale, în catedrala de la Reims[131].

Dacă ritualurile prezentate până acum sunt specifice nu numai catedralelor, ci oricărui edificiu de cult aparţinând confesiunilor catolică şi ortodoxă din cadrul Bisericii Creştine, ritualul înscăunării sau al încoronării unui rege, pe care îl vom prezenta în cele ce urmează, s-a desfăşurat exclusiv în interiorul catedralelor gotice – mai precis, în cazul Franţei, în Catedrala de la Reims.

Importanţa acestui ritual este covârşitoare pe multiple planuri: politic, social, religios, existând mai multe episoade în istoria Franţei care probează acest fapt. De pildă, încoronarea lui Carol al VII-lea la Reims, în 1430, este un eveniment care decide, în mare măsură, soarta Războiului de 100 de ani dintre Franţa şi Anglia.

Eforturile făcute pentru a ajunge la Reims, drumurile obositoare în plin teritoriu controlat de inamic, asediile şi luptele neîncetate purtate în locuri total contraindicate de orice strategie militară sunt justificate tocmai prin necesitatea efectuării ceremoniei de mirungere în mod necesar în catedrala de la Reims şi în niciun caz în vreun alt loc.

---

[131] Carp, Mihai, *Ritual şi legitimitate monarhică în Evul Mediu. Cazul francez*, în „Xenopolitana", nr. X, Iaşi, 2002, pp. 63-68.

Acest ritual şi necesitatea ca el să se desfăşoare la Reims, în catedrala în care se desfăşuraseră ceremoniile similare şi până atunci, au fost considerate mai importante decât orice raţiune de alt tip: politică, militară, economică[132].

Aceste necesităţi simbolice şi spirituale au fost înţelese cel mai bine – aşa cum, de altfel, era de aşteptat – de către eroina franceză din timpul Războiului de 100 de ani, Ioana D'Arc.

Jacques Madaule aminteşte, în primul volum din „Istoria Franţei", divergenţele de opinii existente în ceea ce priveşte politica ce trebuia urmată, după ce tabăra franceză obţinuse victoria de la Orleans.

Pe de o parte, există tabăra consilierilor lui Carol al VII-lea, care încep să şovăie şi înclină spre o politică de tergiversare, sperând mai degrabă ca succesul obţinut la Orleans să le permită obţinerea unor foloase în primul rând materiale, prin încheierea unui compromis dorit de aceşti consilieri de mai bine de două decenii. Acesta este momentul în care această tabără începe să se simtă stânjenită, în calculele sale politice şi economice, de prezenţa Ioanei D'Arc.

Pe de altă parte, cea supranumită Fecioara de la Orleans înţelege faptul că deruta englezilor şi starea lor de slăbiciune după înfrângerea recent suferită puteau optim exploatate tocmai în acest moment, printr-o încoronare, la Reims. În plus, se întreabă istoricul catolic francez, „oare vocile auzite de ea nu i-au cerut, ca a doua misiune, să-l încoroneze pe rege la Reims?"[133]

Ioana D'Arc având, ca urmare a victoriei obţinute la Orleans, proprii susţinători (printre care, în primul rând, prinţul de Alençon, membru al familiei regale), tabăra sa este cea care îşi impune părerea, astfel că, în perioada următoare, toate eforturile taberei franceze sunt dirijate spre Reims.

Astfel, au loc mai multe bătălii cu englezii, care reprezintă tot atâtea victorii de parcurs, în drumul spre necesara încoronare din catedrala gotică de la Orleans. Este vorba de bătăliile de la Jargeau, Beaugency şi Patay, de pe 12, 17 şi 18 iunie 1429. În timpul acestor

---

[132] Madaule, Jacques, *Istoria Franţei*, Vol. II, pp. 243-244;

[133] Madaule, *Istoria Franţei*, Vol. I, p.213.

bătălii, în tabăra franceză se remarcă Etienne de Vignolles, cunoscut sub numele de „La Hire“ şi sunt luaţi prizonieri doi lideri importanţi ai armatei engleze: Suffolk şi Talbot.

Madaule subliniază foarte bine importanţa actului de la Reims din data de 17 iulie 1429:

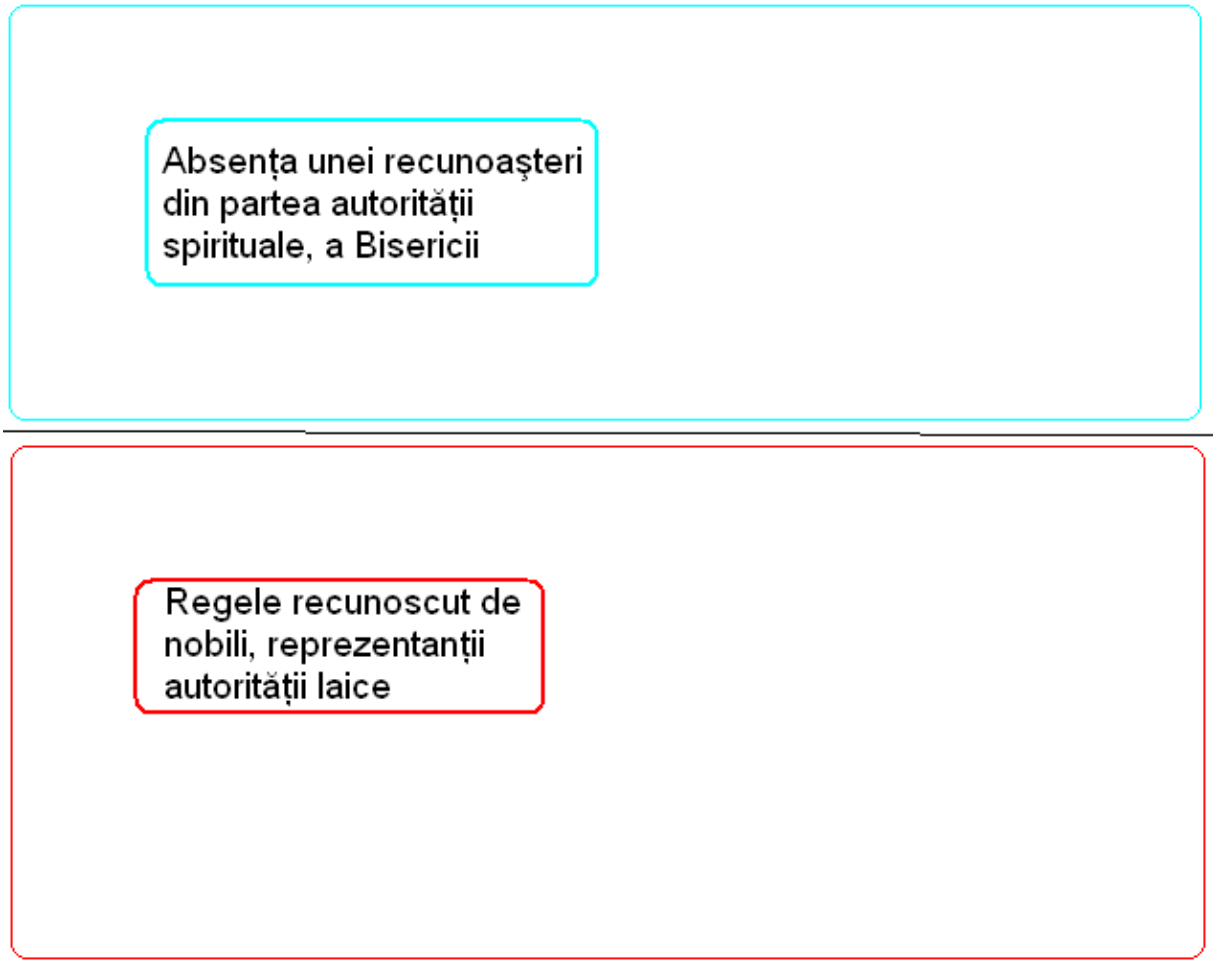
„*E adevărat că Henric al VI-lea a fost recunoscut rege al Franţei de către corpurile constituite de îndată ce a murit Carol al VI-lea, însă el nu a fost uns. Ioana însăşi nu-l numeşte pe Carol decât „nobilul delfin“ atâta timp cât nu a fost uns. LA Reims, Biserica va ratifica, cu cea mai mare solemnitate, actul de Justiţie pe care Ioana l-a proclamat deja prin victoriile ei. Până şi ultimii şovăielnici au bătut, în sfârşit, în retragere şi, la 17 iulie, delfinul a fost încoronat rege al Franţei. Pe viitor are dreptul să se numească Carol al VII-lea; pentru imensa majoritate a francezilor, este regele legitim.*“[134]

Din punct de vedere transdisciplinar, această diferenţă, între regele recunoscut ca atare doar de autoritatea laică şi regele recunoscut şi de autoritatea spirituală şi, în ultimă instanţă, de divinitate (prin intermediul ceremoniei încoronării) poate fi explicată dacă ne raportăm la nivelurile de realitate implicate în fiecare din cele două situaţii.

Astfel, înainte de încoronare nu există decât o recunoaştere din partea autorităţii laice, reprezentată de adunările nobiliare. Cu autoritatea spirituală nu există nicio relaţie, astfel că şi autoritatea de care se bucură persoana regală este limitată. Ilustrăm această situaţie în schema următoare:

[134] *Ibid*., p 213.

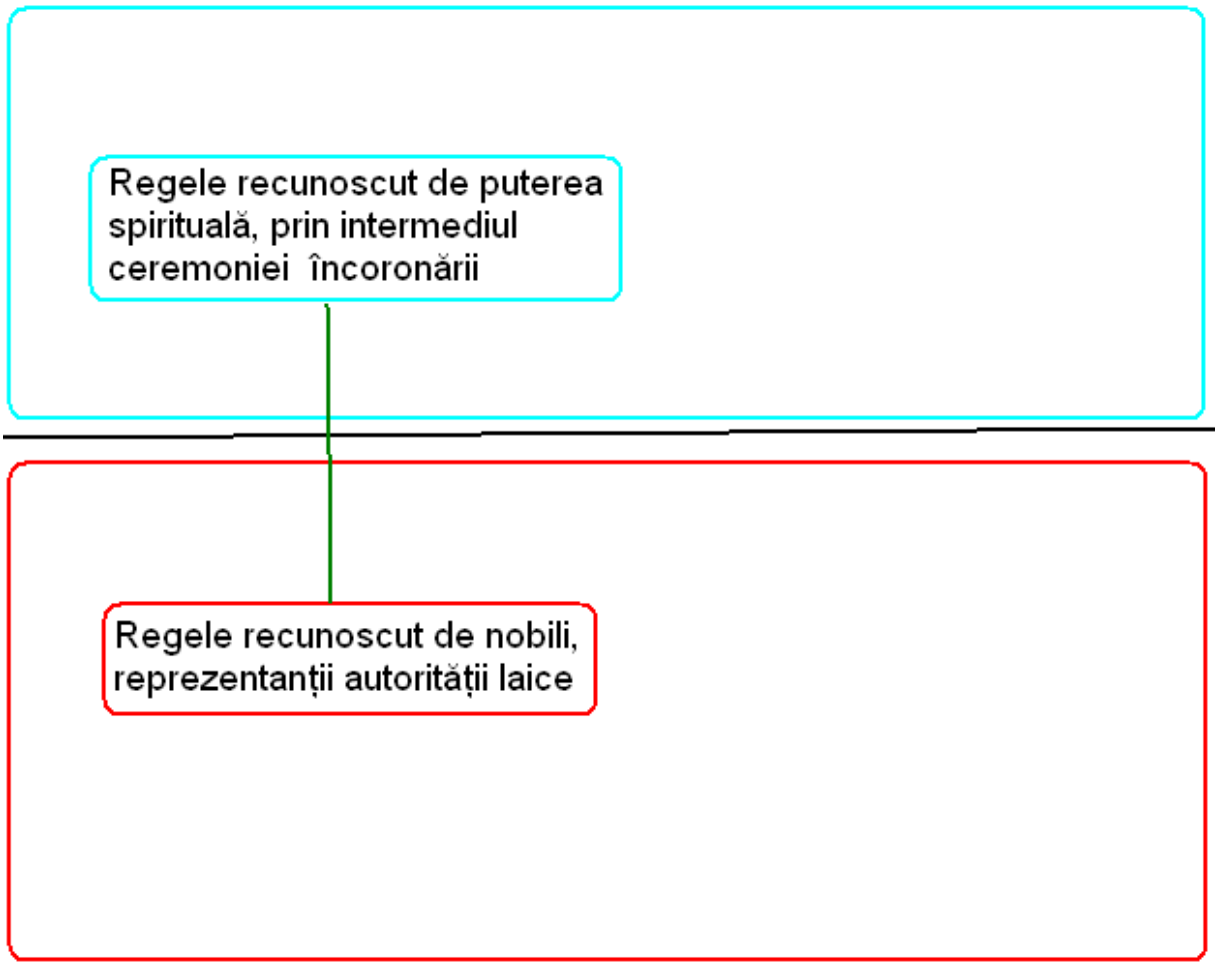
Autoritatea regală avându-şi sursa pe un singur nivel de realitate:



În schimb, lucrurile se modifică radical, atunci când autoritatea regală provine din două surse, de pe două niveluri diferite ale realităţii: atât de la reprezentanţii puterii laice, cât şi de la reprezentanţii puterii religioase. Iar această dublă recunoaştere este realizată prin intermediul

Este un proces care poate fi comparat cu cel ilustrat în cazul sacramentului spovedaniei, atunci când am făcut comparaţie între căinţa lui Iuda, manifestată pe un singur nivel de realitate, şi căinţa lui Petru, manifestată pe două niveluri de realitate.

Autoritatea regală avându-şi sursa pe două niveluri de realitate, ca urmare a sacramentului ungerii regelui:



6.2. Sfântul Remi şi legenda uleiului miraculos de la Reims

Importanţa acestui loc – Reims – se explică prin faptul că aici a fost botezat Clovis, primul rege creştin al Franţei, de către Sfântul Remi – episcop de Reims timp de 74 de ani, unul dintre cei cinci patroni spirituali catolici ai Franţei, alături de Sfântul Martin Sfântul Denis, Sfânta Ioana D'Arc şi Sfânta Thérèse de Lisieux.

Botezul lui Clovis la Reims, oficiat de către Sfântul Remi, a avut loc, în mod simbolic, în ziua de Crăciun, pe 25 decembrie 496. Acesta este momentul în care Reims îşi câştigă acest statut deosebit

Legenda afirmă că, în ziua în care conducătorul franc urma să fie botezat, preotul care trebuia să aducă uleiurile sfinte necesare pentru ritual nu a putut să sosească la timp, din cauza aglomeraţiei, a marii mulţimi de oameni strânsă pentru a asista la acest ceremonial.

În momentul în care Sfântul Remi îl aştepta pe episcopul întârziat, a avut loc o apariţie miraculoasă: un porumbel alb, coborât din cer, i-a adus sfântului, într-o sticluţă, uleiul cu care trebuia să fie uns regele franc, în timpul ceremoniei.

Această sticluţă adusă din cer de un porumbel amintind de Duhul Sfânt a fost păstrată, împreună cu conţinutul său, în abaţia Saint-Remi din Reims, ea fiind folosită la ceremonia de consacrare a tuturor regilor francezi de după Clovis.

Această legendă legitimează două tipuri de superioritate, ale succesorilor celor două personaje care au participat la mitul fondator, Clovis şi Saint-Remi.

În primul rând, regii francezi au devenit singurii monarhi creştini care puteau afirma că au fost consacraţi regi prin utilizarea unui ulei miraculos, de origine devină. Astfel, ei îşi puteau afirma – pornind de la superioritatea conferită de o autoritate spirituală – şi superioritatea politică (cel puţin, pe plan teoretic) faţă de toţi ceilalţi monarhi creştini.

În al doilea rând, arhiepiscopii din Reims şi-au asigurat, pe plan intern, superioritatea asupra tuturor celorlalţi ierarhi ai Bisericii Franceze. Ei au fost întotdeauna, începând din acel moment, cei care i-au încoronat pe regii francezi.

Excepţiile de la această regulă sunt puţine la număr şi implică, de fiecare dată, prezenţa unui suveran pontif la ritualul de încoronare.

Astfel, în anul 754, papa Ştefan al II-lea trecea personal Alpii pentru a-l unge rege pe Pepin. Peste numai câteva decenii după ungerea lui Pepin, papa Hadrian introducea un nou ritual în procesul de consacrare al regilor francezi: încoronarea, aşezarea pe cap a unei coroane regale.. În anul 781, nu mai era vorba despre un papă care venea personal în Franţa pentru a încorona un rege francez, ci situaţia era opusă: regele Carloman mergea la Roma, unde era încoronat rege.

Dincolo de aceste excepţii de la regulă, iată cum exprimă Marc Bloch avantajele care au decurs, atât pentru episcopii de Reims, cât şi pentru regii francezi, din popularitatea dobândită de Legenda sticluţei sfinte:

„*Deţinând uleiul divin, arhiepiscopii din Reims deveneau consacratorii-înnăscuţi ai suveranilor lor. Singuri între toţi principii de viţă francă ce puteau primi oncţiunea cu acest ulei venit din cer, regii Franţei occidentale aveau să strălucească de aici înainte, într-un chip miraculos, mai presus de toţi monarhii creştini*“.[135]

Remarcăm faptul că această legendă îi aduce o legitimitate suplimentară regelui francez încoronat la Reims tocmai datorită faptului că explică modul în care a fost realizată legătura dintre cele două niveluri de realitate, legătură ilustrată mai sus.

Uleiul sfinţit adus pe pământ de porumbelul venit din cer este cel care realizează atât în mod concret, cât şi în mod simbolic, legătura între cele două niveluri de realitate, aducându-i regelui o dublă legitimare.

După acest eveniment fondator, Reims a rămas, aşadar, locul de încoronare al regilor francezi. Biserica mai vechi, existentă în vremea Sfântului Remi şi a regelui Clovis, avea să piară într-un incendiu, în anul 1211, pe acelaşi loc fiind construită, apoi, Catedrala Notre-Dame de Reims. Lucrările au fost terminate – cu excepţia faţadei de vest – în numai câteva zeci de ani, până la sfârşitul secolului al XIII-lea. În ceea ce priveşte faţada de vest, aceasta a fost ridicată şi înfrumuseţată în secolul al XIV-lea. Semnificativ este faptul că, tot în secolul al XIV-lea, nava a trebuit să fie prelungită, deoarece nu era suficient de încăpătoare pentru mulţimile care veneau să asiste la ceremonialul de încoronare.

Dincolo de originea istorică a acestui ritual de încoronare a regilor francezi în Catedrala de la Reims, există şi izvoare biblice, modelul sacru al oricărei ceremonii de acest tip regăsindu-se în Sfânta Scriptură, mai precis în Vechiul Testament.

---

[135] Marc Bloch, *Regii taumaturgi*, pp. 158-159.

6.3. Legitimarea biblică a ritualului încoronării

În *Vechiul Testament*, există mai multe exemple de personaje care devin regi în urma unei mirungeri săvârşite de către preoţi. Modelul biblic principal, în acest sens, a fost încoronarea regelui David de către preotul Samuel. Astfel, în prima carte a cronicilor, se spune:

„Şi au venit toate căpeteniile lui Israel la rege în Hebron şi a încheiat cu ei David legământ în Hebron înaintea fetei Domnului; şi au uns pe David de rege peste Israel, după cuvântul Domnului care fusese prin Samuel".[136]

În aceeaşi carte a Cronicilor, două versete din capitolul XIV permit identificarea „ungerii ca rege" cu recunoaşterea şi „întărirea" de către divinitate a regalităţii.

Astfel, versetul al doilea din capitolul VII ne informează:

„…a aflat David că l-a întărit Domnul rege peste Israel, că domnia lui a fost înălţată sus pentru poporul său Israel"[137],

Iar versetul 8 din acelaşi capitol VII ne spune:

---

[136] *Sfânta Scriptură, 1 Cronici*, 11,3, p.438.

[137] *Sfânta Scriptură, I Cronici*, 14,2.

„*Auzind însă Filistenii că David a fost uns rege peste tot Israelul, s-au ridicat ei toţi să caute pe David. Şi auzind David de aceasta, a ieşit înaintea lor*."[138]

Recunoaşterea acestei ungeri ca rege nu se oprea aşadar la graniţele propriei ţări şi la proprii supuşi, ci este un gest cu semnificaţie profundă, a cărui importanţă este recunoscută inclusiv de către duşmanii tradiţionali (în citatul biblic amintit, filistenii).

Astfel, importanţa ritualului desfăşurat la Reims reiese clar, dat fiind faptul că avea atât o legitimare biblică, cât şi o origine miraculoasă, fixată în conştiinţa poporului.

6.4. Desfăşurarea şi semnificaţia ritualului încoronării

La jumătatea secolului al IX-lea, încoronarea şi mirungerea erau deja cele două componente permanente ale ceremoniilor eclesiastice de consacrare a unui nou rege. Acum apar şi aşa-numitele „*ordines*", opere liturgice care descriau rugăciunile şi gesturile simbolice care trebuiau efectuate de fiecare dintre participanţii la ritualul de consacrare a unui nou rege.

În continuare vom descrie etapele unui astfel de ritual de consacrare – unul dintre cele mai importante ritualuri desfăşurate în catedrale, pe întreaga durată a Evului Mediu. Acest ritual a fost excelent descris de cercetătorul Petre Carp, într-un eseu privitor la ritual şi la legitimitatea ierarhică a regilor francezi în perioada medievală, publicat în „Xenopolitana", la Iaşi, în 2002.[139]

Analizând un *ordo* de la 1250, Jacques Le Goff consideră că procesul de consacrare a unui rege al Franţei poate fi cel mai bine asimilat unui rit de trecere.

---

[138] *Sfânta Scriptură, I Cronici*, 14,8.

[139] Carp, Mihai, *Ritual şi legitimitate monarhică în Evul Mediu. Cazul francez*, în „Xenopolitana", nr. X, Iaşi, 2002, pp. 63-68.

Ceremonia de consacrare a regilor francezi avea loc în catedrala de la Reims şi cuprindea mai multe etape, semnificative pentru înţelegerea catedralei drept spaţiu sacru. Amintim faptul că această ceremonie avea loc duminica, în „ziua sfântă“ a creştinilor, aşadar şi într-un timp sacru, nu numai într-un spaţiu sacru[140].

Prima etapă a acestei ceremonii complexe constă tocmai în pătrunderea viitorului rege în spaţiul sacru reprezentat de catedrală. În mod simbolic, viitorul rege era trezit de către doi episcopi catolici, pentru ca apoi să se desfăşoare procesiunea sa, urmat de un între alai, către catedrală.

Fiecare pas al acestui drum indica îndepărtarea de spaţiul profan şi apropierea de spaţiul sacru. De altfel, medievistul francez Jacques Le Goff este de părere că ritualul de încoronare a regilor francezi poate fi cel mai bine asimilat unui ritual de trecere, şi nu unui simplu ritual de inaugurare:

„*consacrarea regală este mai mult decât o simplă inaugurare întrucât implică o schimbare, mai precis, o creştere în status şi putere*[141]“.

Atunci când ajungea în faţa intrării catedralei, viitorul rege făcea, în mod simbolic, o pauză, subliniind discontinuitatea, momentul de ruptură între, pe de o parte, spaţiul profan şi statutul profan pe care se pregătea să le părăsească şi, pe de altă parte, spaţiul sacru în care avea să primească un alt statut.

După această pauză, plină de semnificaţie pentru obiectul cercetării noastre, regele, urmat de procesiune, mergea până în corul catedralei.

A doua etapă a ritualului de încoronare este oficiată de către preot şi constă în aducerea obiectelor simbolice, care vor juca un rol fundamental în cadrul ceremoniei. În primul rând, avea loc aducerea recipientului cu uleiul sfânt cu care fuseseră unşi toţi regii francezi, începând cu momentul mirungerii lui Clovis de către călugării de la Saint Remi.

---

[140] *Ibid*. p. 65.

[141] Le Goff, Jacques, *Civilizaţia Occidentului medieval*, p. 55;

Datorită prezenţei la ceremonial a acestei relicve – a cărei origine am explicat-o deja – , se considera şi se afirma că divinitatea îşi revărsase binecuvântările în mod direct asupra regilor francezi, iar aceste binecuvântări erau reînnoite în cadrul acestei ceremonii, în care erau utilizate atât recipientul, cât şi uleiul de la botezul lui Clovis. Erau de asemenea aduse şi aşezate pe altar însemnele puterii regale, precum coroana, sceptrul şi sabia. Contactul cu altarul urma să le întărească puterea sacră.

Viitorul rege, care asistase cu veneraţie la episodul aducerii uleiului sfânt şi a însemnelor puterii regale, de origine divină, rosteşte jurămintele faţă de divinitate. În esenţă, el jura să apere credinţa catolică şi Biserica şi să conducă poporul cu dreptate. Episcopii prezenţi la ceremonie răspundeau la aceste jurăminte prin „*Fiat! Fiat!*“, pactul dintre rege şi cler (înţeles inclusiv ca reprezentant al poporului) fiind astfel pecetluit.

Momentul în care regele părăsea definitiv statutul profan, dezbrăcându-se, la propriu, de vechile sale haine. După cum subliniază acelaşi Jacques Le Goff, acest act simbolizează finalul ritualului de separare, de acum înainte atenţia concentrându-se asupra ritului de inaugurare.

Regele era investit în conformitate cu ritualul cavaleresc. La acest moment al ceremoniei participau atât reprezentanţi ai puterii laice, cât şi ai puterii eclesiastice. Astfel, marele şambelan îl încălţa cu papucii decoraţi cu flori de crin, ducele de Burgundia îi oferea pintenii de aur, iar arhiepiscopul îi dădea sabia, după a cărei primire devenea un luptător al Bisericii (remarcăm faptul că numeroşi regi francezi şi-au asumat acest rol într-un mod cât se poate de serios, ilustră fiind, de pildă, participarea lui Ludovic cel Sfânt la cruciade).

Momentul culminant al ceremoniei este mirungerea, săvârşită de către arhiepiscop[142]. Acesta îl ungea pe rege cu uleiul sfânt în nouă locuri ale corpului – şi ele cu o semnificaţie simbolică: pe cap, pe piept, între umeri, pe umeri, la încheieturi şi pe palme. În acelaşi timp, arhiepiscopul rostea o formulă prin care afirma că ceremonialul pe care îl îndeplineşte este sinonim şi produce aceleaşi efecte precum cel prin care David devenise rege al evreilor, după ce fusese uns de către Samuel.

---

[142] Carp, Mihai, *Ritual şi legitimitate monarhică în Evul Mediu. Cazul francez*, în „Xenopolitana“, nr. X, Iaşi, 2002, p. 65.

Până în secolul al XIII-lea, actul de mirungere era considerat unul dintre sacramentele Bisericii, şi însă unul dintre cele mai importante, din moment ce o singură persoană îl putea primi - regele.[143]

Abia în secolul al XIII-lea a fost fixat la şapte numărul sacramentelor, ceea ce nu i-a împiedicat însă pe francezi să considere, încă mult timp după aceea, că mirungerea regelui lor – desfăşurată la Catedrala gotică de la Reims – este un fel de „al optulea sacrament".

Acest aşa-zis al optulea sacrament, realizat cu un ulei de origine divină (cel din recipientul sfânt), de către un reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ (arhiepiscopul catolic), într-o zi sfântă (duminica) şi într-un loc sfânt (catedrala) îl scotea definitiv pe rege din rândul oamenilor de rând şi îi conferea un statut cu totul special, datorită relaţiei sale privilegiate cu divinitatea. De acum înainte, regele înceta să mai fie un simplu muritor, el căpătând o legitimitate sacră.

După mirungere, urma conferirea însemnelor regale. Acest este un alt moment al ritualului la care participă atât reprezentanţi ai puterii eclesiastice, cât şi ai puterii laice, pentru a sublinia dubla putere pe care o căpăta regele în cadrul ceremoniei. Unul dintre însemnele puterii regale – preluat din Vechiul Testament, la fel ca ritualul mirungerii – era tunica albastră, purtată odinioară de marii preoţi ai lui Israel. Aceasta, precum şi mantia de inspiraţie clericală ce o acoperea, îi era oferită regelui de către marele şambelan.

Arhiepiscopul îi aşeza regelui pe deget un inel. În mâna dreaptă, regele primea un sceptru – simbol al puterii -, iar în mâna stângă o vergea – simbol al justiţiei. Apoi, pairii Franţei îi aşezau regelui coroana pe cap. odată încoronat, acesta era aşezat pe tron, aflat pe o platformă, în corul catedralei, deasupra tuturor celor prezenţi la ceremonie – simbol al statutului superior deja căpătat de către rege.

Reprezentanţii puterii temporare şi bisericeşti care participaseră la ceremonie (arhiepiscopii şi marii nobili) îl sărutau pe rege, acesta fiind considerat un sărut al păcii şi al credinţei. Înainte de a-l săruta pe rege, arhiepiscopul trebuia să îşi scoată mitra – puterea sa devenise deja o putere inferioară celei regale.

---

[143] Carp, Mihai, *Ritual şi legitimitate monarhică în Evul Mediu. Cazul francez*, în „Xenopolitana", nr. X, Iaşi, 2002, pp. 66-67.

Următorul moment al ceremoniei era liturghia, oficiată pentru prima dată în prezenţa noului rege. În cadrul liturghiei, acesta primea împărtăşania asemenea unui cleric, ceea ce marca noul său statut.

Regele părăsea locul sacru al catedralei, înveşmântat cu toate însemnele puterii sale, pe care le primise în cadrul ceremoniei. De asemenea, de această dată înainta cu sabia scoasă din teacă şi purtată înaintea sa, ceea ce simboliza, de asemenea, noile puteri pe care le dobândise[144].

6.5. Transformarea operată în persoana regelui, în timpul ceremonialului de încoronare

Importanţa acestui ritual este foarte bine exprimată de atitudinea cronicarilor timpului faţă de biografia suveranilor. Ei nu acordă aproape nicio atenţie vieţii unui rege al Franţei dinainte de acest ritual al încoronării. Persoana lui aparţine, înainte de oficierea acestei ceremonii, lumii obişnuite, umanităţii normale.

Regele devine o persoană specială, „unsul lui Dumnezeu“ abia în acest moment şi de acum înainte biografia sa este redată pe larg, cu amănunte bogate. Înainte de ritual, importanţa sa era nulă. După ritual, fiecare gest al său capătă o putere deosebită. Acesta e tipul de transformare operat în cadrul ceremoniei desfăşurate în catedrală şi recunoscut ca atare inclusiv de cronicarii medievali.

Aşadar, în cadrul ceremonialului desfăşurat în catedrală, un om obişnuit fusese transformat în „alesul lui Dumnezeu“, el fiind recunoscut ca atare de către reprezentanţii puterii laice şi de către cei ai puterii eclesiastice din propriul stat, dar şi din celelalte regate medievale.

---

[144] Carp, Mihai, *Ritual şi legitimitate monarhică în Evul Mediu. Cazul francez*, în „Xenopolitana“, nr. X, Iaşi, 2002, p. 68.

Ilustrativă în acest sens este credinţa medievală în conformitate cu care regii obţineau, după încoronare, inclusiv puteri taumaturgice.

Istoricul francez Marc Bloch a dedicat o lucrare analizei acestor puteri vindecătoare ale regilor. Aceasta are titlul semnificativ „*Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi Anglia*“, iar aspectele prezentate aici interesează, în cel mai înalt grad, studiul nostru.

O primă mărturie directă referitoare la puterile vindecătoare ale regilor francezi îi aparţine lui Guibert, abate de Nogent-sous-Coucy, şi datează din secolul al XIII-lea, referindu-se la miracolele săvârşite de regele francez Ludovic al VI-lea (1108-1137). Episcopul susţine, în cuprinsul unui tratat despre relicvele sfinţilor, păstrat în manuscris, că a asistat, ca martor ocular, la astfel de miracole regale:

„*Ce spun? Nu l-am văzut pe stăpânul nostru, pe regele Ludovic, folosindu-se de o minune obişnuită? Am văzut chiar cu ochii mei bolnavi suferind de scrofule la gât sau în alte părţi ale trupului, alergând mai mulţi laolaltă ca să se arate atinşi de el – atingere la care adăuga semnul crucii. Mă găseam acolo foarte aproape de el şi chiar îl apăram împotriva prezenţei lor neplăcute. Regele îşi arăta totuşi faţă de ei generozitatea sa înnăscută; atingându-i cu mâna lui senină, făcea, cu umilinţă, deasupra lor, semnul crucii. Tatăl său, Filip, exercitase şi el cu ardoare aceeaşi putere miraculoasă şi glorioasă; nu ştiu ce fel de greşeli comise de el l-au făcut să şi-o piardă*“.[145]

Mărturii despre credinţa larg răspândită în puterea regilor francezi de a vindeca anumite boli nu apar numai în lucrările eclesiastice, ci chiar şi în unele tratate medicale medievale.

În acest sens, Marc Bloch citează mai mulţi autori medici, care se referă în mod direct la capacitatea de vindecare a regilor francezi.

---

[145] Marc Bloch, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi Anglia,* Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 23.

„*Compendium Medicinae*“, un tratat de medicină din prima jumătate a secolului al XIII-lea, semnat de Gilbertus Anglicus (Gilbert Englezul), cuprinde o primă referire directă la această credinţă, chiar din epoca în care au fost construite marile catedrale gotice. Autorulse exprimă în felul următor, atunci când vorbeşte despre scrofule, ganglionii limfatici din regiunea cervicală, anghinală sau axială atinsă de scrufuloză, o boală clinică de natură tuberculoasă: „*scrofulele… denumite şi boala regală, pentru că regii le vindecă*“[146].

Henri de Mondeville, chirurgul regelui Filip cel Frumos (1285-1314), se mândrea cu capacităţile vindecătoare ale regelui său, pe care îl considera un adevărat confrate. Într-un tratat de medicină pe care îl scrie în timp ce îşi îndeplinea funcţia de chirurg la curtea regală franceză, el afirmă:

„*Întocmai cum Mântuitorul nostru, Domnul Iisus Hristos, exercitând chirurgia cu mâinile lui a vrut să-i cinstească pe chirurgi, la fel şi întru tocmai, serenisimul nostru suveran, regele Franţei, îi cinsteşte pe ei şi situaţia lor, vindecând scrofulele prin simplă atingere*“.[147]

Credinţa în puterile vindecătoare ale regelui a fost atât de răspândită şi de bine integrată în mentalul colectiv, încât obiceiul este atestat până în secolul al XVIII-lea. Astfel, în anul 1722, la a doua zi după ceremonia de încoronare desfăşurată în Catedrala de la Reims, regele Ludovic al XV-lea atinge, în Parcul Saint-Remi din Reims, un număr de 2000 de bolnavi de scrofuloză, veniţi la el pentru vindecare.

Aceste mărturii reprezintă, în opinia noastră, o dovadă a puterii profund transformatoare a ritualului încoronării, cu efecte asupra persoanei regale.

---

[146] *Ibid*. p. 82.

[147] *Ibid*., p. 83.

6.6. Degenerarea ritualului încoronării

Obiceiul amintit îşi atinge declinul chiar în timpul lui Ludovic al XV-lea (1715-1774), dar tentative de revigorare vor exista chiar şi în secolul al XIX-lea. Episodul are loc la începutul domniei lui Carol al X-lea (1824-1830). Uns rege conform tradiţiei medievale, la începutul lui 1825, el încearcă să urmeze toate tradiţiile medievale atestate, însă unele i se par a fi simple superstiţii, astfel că lasă decizia urmării sau a abandonării lor în sarcina unui consiliu format din oameni de litere.

Victor Hugo descrie în felul următor problema, în oda „Sacre“:

„*Mai mulţi oameni de litere, însărcinaţi să studieze chestiunea, au afirmat plini de gravitate că atingerea scrofulelor era o veche superstiţie populară pe care trebuia să ne ferim s-o reînviem. Eram creştini şi totuşi s-a adoptat această idee şi s-a hotărât, neţinându-se seama de cler, că regele nu se va duce. Dar poporul n-a înţeles lucrurile astfel…* “[148]

Ultima remarcă a lui Hugo indică faptul că – deşi oamenii de litere au respins obiceiul, considerându-l o simplă superstiţie - , poporul a avut o cu totul altă părere, fiind în continuare ataşat de această tradiţie.

Marc Bloch remarcă şi el cu ironie, atitudinea ambiguă şi dual ă a acestor intelectuali de secol XIX faţă de Evul Mediu, pe care afirmau că îl respectă şi îl apreciază:

„*Aceşti oameni de litere îşi recunoşteau fără îndoială dreptul de a alege, după bunul lor plac, din moştenirea trecutului; le era drag Evul Mediu, dar aranjat după gustul zilei, adică edulcorat; voiau să redeştepte obiceiurile în care aflau poezie, dar respingeau tot ceea ce li se părea că are un parfum prea puternic de barbarie gotică*“.[149]

---

[148] *Ibid*., p. 279.

[149] *Ibid*., pp. 279-280.

După ce revoluţia de la 1848 pune capăt dinastiei de Bourbon-Orleans, iar înfrângerea din războiul franco-prusac şi revoltele populare duc la finalul celui de-Al doilea Imperiu, ritualul încoronării îşi încetează existenţa. Astfel, nici un ceremonial de încoronare nu a mai avut loc în Catedrala de la Reims, de mai bine de un secol şi jumătate. Acest ritual – considerat în epoca medievală al optulea sacrament al Bisericii Catolice (cel puţin în Franţa) – nu mai există.

Ritualuri de încoronare se mai desfăşoară astăzi, după ritualul catolic, numai în regatele Belgiei şi Spaniei, precum şi în Marele Ducat de Luxemburg. De asemenea, ritualuri de încoronare se desfăşoară şi în regatele protestante din nordul Europei, precum şi în Marea Britanie, unde ritul anglican este foarte asemănător celui catolic.

Importanţa acestor ritualuri de încoronare este însă mult diminuată, inclusiv în percepţia publică sau în scrierile istoricilor contemporani. În majoritatea cazurilor,evenimentul considerat fundamental pentru a marca începutul domniei unui monarh din zilele noastre nu este considerat a fi primirea puterii spirituale prin ritualul încoronării, ci primirea puterii de la autorităţile laice, prin depunerea jurământului în faţa Parlamentului.

Catedrala gotică, spaţiu iniţiatic:

alchimie, arhitectură sacră şi geometrie sacră

7.1. Victor Hugo şi ideea catedralei ca o carte de piatră

A doua perspectivă referitoare la caracterul iniţiatic al catedralei depăşeşte sfera creştină, fără a o nega însă pe aceasta. O ilustrare excelentă – celebră pe plan literar – este romanul „*Notre-Dame de Paris*" al lui Victor Hugo.

Atunci când autorul romantic francez considera catedrala drept o „carte de piatră", avea în vedere ambele tipuri de cunoaştere în care puteai fi iniţiat în catedrală.

Personajul romanului său, *Notre Dame de Paris,* împăca în el însuşi cele două tipuri de iniţiere, fiind atât preot creştin, cât şi alchimist. Autorul romantic a reuşit, în acest roman, să readucă în atenţia publicului Evul Mediu, cu oamenii, stilul de viaţă şi, mai ales, monumentele sale, catedrala Notre-Dame din Paris fiind nu numai locul în care se petrece partea cea mai mare a acţiunii, dar şi adevăratul personaj principal al acestui roman..

Una dintre ideile principale ale romanului este cea a catedralei în special şi a operei de artă medievale în general privită ca o imensă carte, care şi-a făcut datoria de transmitere a cunoaşterii înainte de apariţia tiparului. Iată cel mai cunoscut fragment care ilustrează această concepţie:

„– Pe legea mea, despre ce cărţi vorbiţi?

– Iată una din ele, spuse arhidiaconul.

Şi deschizând fereastra chiliei, arătă cu degetul imensa biserică Notre-Dame, care, desenându-şi pe un cer înstelat silueta neagră a celor două turle, a coapselor ei de piatră şi a crupei monstruoase, părea un enorm sfinx cu două capete aşezat în mijlocul oraşului.[150]"

[150] Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris*, Editura Rao, Bucureşti, 1996, p. 207.

Ideea exprimată aici de Hugo nu era nouă, ci îşi are originile chiar în epoca medievală. Numeroşi alchimişti au folosit sculptura şi arhitectura pentru a-şi transmite ideile, cu ajutorul simbolurilor, iar unul dintre cele mai cunoscute exemple în acest sens este cel al lui Nicolas Flamel.

Acesta fiind unul dintre alchimiştii care a înţeles să utilizeze sculptura şi arhitectura pentru transmiterea cunoaşterii pe care o deţinea, nu ni se pare deloc surprinzător faptul că numele lui Nicolas Flamel este amintit în nu mai puţin de şapte capitole ale romanului.

Spre exemplu, în cartea a 4-a, capitolul al V-lea, îl vedem pe Claude Frollo, arhidiaconul catedralei Notre-Dame de Paris, fiind mult mai interesat de mormântul lui Nicolas Flamel decât de cele ale părinţilor săi, aflate în acelaşi cimitir al Inocenţilor care este amintit în „*Cartea figurilor hieroglifice"* – lucrarea alchimică a lui Nicolas Flamel.

„*Lucrul sigur e că arhidiaconul vizita adesea cimitirul Sfinţilor Inocenţi, unde se aflau înmormântaţi tatăl şi mama sa, e drept, laolaltă cu celelalte victime ale ciumei din 1466; dar că părea mult mai puţin smerit în faţa crucii de la groapa lor decât în faţa figurilor ciudate care împodobeau din belşug mormântul lui Nicolas Flamel şi al lui Claude Pe*Renélle*, construit alături*[151]".

În acelaşi capitol, numai câteva pagini mai jos, îl vedem pe respectabilul arhidiacon scormonind casa lui Flamel pentru a găsi urme ale activităţii acestuia:

„*Lucru sigur e că fusese văzut adeseori străbătând strada Lombarzilor şi intrând pe furiş într-o căsuţă aflată la colţul dintre strada Scriitorilor şi strada Marivault. Acolo era casa pe care Nicolas Flamel o clădise şi unde murise pe la 1417; mereu pustie de atunci, casa începea să se ruineze, căci hermetiştii şi alchimiştii din toate ţările îi stricaseră pereţii numai zgâriindu-şi numele pe ei. Câţiva vecini afirmau chiar că îl văzuseră odată, printr-un ochi de pivniţă, pe arhidiaconul Claude, săpând, mutând din loc şi scormonind pământul din cele două beciuri ale căror ziduri de sprijin fuseseră zmângălite cu nenumărate versuri şi hieroglife chiar de către Nicolas Flamel. Se bănuia că Flamel ascunsese piatra filosofală în aceste beciuri şi alchimiştii, timp de două veacuri, de la Magistri până la părintele Pacifique,*

[151] *Ibid.*, p. 184.

n-au încetat să frământe solul decât atunci când casa, atât de cumplit scotocită şi răsturnată, s-a prefăcut în pulbere sub tălpile lor[152] *“*.

Această imagine, a unei case care se prăbuşea sub tălpile numeroşilor amatori de a găsi Piatra filosofală fără să depună singuri efortul necesar (lucru despre care orice alchimist veritabil ştia că nu e cu putinţă), este reprezentativă pentru interesul trezit de Flamel de-a lungul secolelor.

Victor Hugo ne oferă şi câteva explicaţii lămuritoare despre naşterea acestor preocupări ale personajului său, Claude Frollo. Acestea constau în faptul că setea lui de cunoaştere nu a putut fi satisfăcută de ceea ce ofereau şcolile oficiale de Teologie, Limbi vechi, Filosofie şi Medicină:

„Atunci săpase mai departe, mai adânc, sub toată această ştiinţă finită, materială, limitată; îşi riscase poate sufletul şi se aşezase în peşteră, la misterioasa masă a alchimiştilor, a astrologilor, a hermetiştilor, masă în capul căreia se aflau în Evul Mediu Averroes, Guillaume de Paris şi Nicolas Flamel şi care se prelungeşte în Orient, la luminile sfeşnicului cu şapte braţe, până la Solomon, Pitagora şi Zoroastru[153]*“*.

Într-o discuţie cu un alt personaj, Turangeau, Claude Frollo susţine chiar că poate să îi arate acestuia firişoarele de aur rămase pe fundul creuzetului lui Nicolas Flamel, după care enumeră toate indiciile în piatră lăsate de acesta:

„– Dumneata greşeşti, răspunse grav arhidiaconul. Dedal e temelia, Orfeu e zidul, Hermes e clădirea. El e totul. Dumneata poţi veni când doreşti, continuă el, întorcându-se spre Tourangeau. Îţi voi arăta firişoarele de aur rămase pe fundul creuzetului lui Nicolas Flamel şi le voi compara cu aurul lui Guillaume de Paris. Am să te învăţ virtuţile tainice ale cântecului grec peristera. Dar, mai întâi de toate, am să te ajut să citeşti, una după alta, literele de marmură ale alfabetului, paginile de granit ale cărţii. Vom merge pe la portalul episcopului Guillaume şi al lui Saint-Jean-le-Ronde până la Sfânta Capelă, apoi la casa lui Nicolas Flamel, pe strada Marivault, la mormântul lui, aflat în cimitirul Sfinţilor Inocenţi, la

[152] *Ibid.*, p. 185.

[153] *Ibid.*, p. 186.

cele două spitale ale lui de pe strada Montmorency. Am să te ajut să citeşti şi hieroglifele cu care sunt acoperite cele patru lanţuri groase de fier de la intrarea spitalului Saint- Gervais şi a străzii Fierarilor. Şi vom mai silabisi împreună faţadele de la Saint-Comme, Sainte Geneviève-des-Ardens, Saint Martin şi Saint Jacques de la Boucherie…"[154]

Autorul romantic compară mesajul unor asemenea sculpturi cu cel al unor manifeste revoluţionare din vremea sa, vorbind despre Saint Jacques de la Boucherie ca despre o „biserică de opoziţie":

„*Într-o asemenea epocă există, pentru gândirea scrisă în piatră, un privilegiu comparabil întru totul cu actuala noastră libertate a presei. E libertatea arhitecturii.*

Libertatea aceasta merge foarte departe. Uneori, un portal, o faţadă, o biserică întreagă prezintă un sens simbolic absolut, străin cultului, ba chiar ostil Bisericii. Chiar din secolul al XIII-lea, Guillaume de Paris a scris, ca şi Nicolas Flamel în secolul al XV-lea, asemenea pagini de răzvrătire. Saint-Jacques de la Boucherie era în întregime o biserică de opoziţie".

În final, amintim şi o reflecţie a personajului lui Hugo legată de numele alchimistului Nicolas Flamel:

„– … alţii au gândit că ar fi mai bine să opereze asupra unei raze venite din Sirius, continuă arhidiaconul, pierdut în gânduri. Dar e tare greu să obţii raza aceasta pură, din cauza prezenţei simultane a altor stele, care se amestecă şi ele în ea. Flamel socoteşte că e mai simplu să operezi asupra focului terestru. Flamel! Ce nume predestinat, flamma! Da, focul. Iată tot. Diamantul e în cărbune, aurul în foc. Dar cum să îl scoţi de acolo?".

Urmându-l deci pe Victor Hugo, autorul celei mai cunoscute creaţii literare care aduce în prim-lan o catedrală gotică, vom analizaşi noi perspectiva alchimică, încercând apoi să evidenţiem modul în care aceasta se regăseşte în catedralele gotice.

---

[154] *Ibid.*, p. 208.

În acest scop, am ales să analizăm opera a doi alchimişti, unul medieval – care a trăit la Paris chiar în perioada în care au fost construite catedralele gotice – iar altul contemporan, care a trăit la începutul secolului XX, ceea ce nu a adus însă lămuriri asupra personalităţii sale, ce rămâne, încă şi astăzi, învăluită în mister. Este vorba despre Nicolas Flamel, respectiv Fulcanelli.

7.2. Nicolas Flamel şi „*figurile hieroglifice*“ (folosirea artei pentru a transmite cunoştinţe secrete)

Istoria lui Nicolas Flamel – considerat unul dintre puţinii alchimişti care au reuşit să descopere Piatra Filosofală – este ilustrativă nu numai pentru alchimia medievală ca ştiinţă, ci şi pentru modul în care alchimiştii interpretau simboluri religioase creştine, conform unei chei şi unui simbolism numai de ei cunoscut. În plus, ea este ilustrativă pentru mentalitatea medievală, pentru modul în care demersuri aparent opuse – precum alchimia şi religia creştină – puteau fi utilizate, de aceeaşi persoană, în vederea unui scop unic.

7.2.1. Căutarea spirituală a lui Nicolas Flamel şi „Cartea figurilor hieroglifice“

Istoria lui Nicolas Flamel şi a modului său original de interpretare a unor imagini aparent exclusiv creştine este redată, pe larg, în „*Cartea figurilor hieroglifice*“, principala sa lucrare de alchimie (şi cu pretenţii autobiografice), apărută şi în limba română, în anul 2009[155].

[155] Nicolas Flamel, *Cartea figurilor hieroglifice*. *Dorinţa dorită*, Editura Herald, Bucureşti, 2009.

Celebrul alchimist s-a născut cândva între 1330 şi 1340, în localitatea Pontoise, aflată la şapte leghe depărtare de Paris, şi a murit în 1418, în actuala capitală a Franţei[156]. Provenit dintr-o familie suficient de înstărită pentru a-şi putea trimite fiul la studii, Nicolas Flamel învaţă, în copilărie, limba latină şi apoi se dedică artei copierii manuscriselor. Devenind foarte priceput în acest meşteşug atât de necesar într-o epocă în care tiparul nu exista, Flamel a ajuns să deţină propriul atelier şi a început să se ocupe, în paralel cu activitatea de copist, cu comerţul de cărţi vechi.

Avansând apoi pe planul cunoaşterii, dar şi financiar, el devine librar jurist, adică negustor însărcinat să comercializeze copiile unor manuscrise originale, sub supravegherea Universităţii din Paris, după ce depusese un jurământ, în acest sens.

Situaţia sa materială îmbunătăţindu-se în mod constant, Nicolas Flamel reuşeşte să angajeze mai mulţi copişti care să îndeplinească activităţile de rutină, în timp ce el, personal, se dedică studiului vechilor manuscrise, îndeosebi al disciplinelor esoterice atât de respectate în epoca medievală: alchimia şi hermetismul.

Conform propriilor mărturisiri ale alchimistului, existenţa sa a luat o turnură neaşteptată în momentul în care a cumpărat, cu suma infimă de doi florini, o carte foarte veche, pe care nu ştia să o citească, dar a căreia valoare a putut-o intui. Este vorba de lucrarea ce a rămas cunoscută în istoria disciplinelor esoterice sub numele de „Cartea lui Abraham Evreul“.[157]

Nicolas Flamel avea să devină fascinat de lucrarea respectivă şi începe să consulte diferiţi specialişti în alchimie în legătură cu interpretarea conţinutului acesteia. Tot ce reuşeşte să afle, în primii ani de căutare, este că figurile reprezentate în carte sunt reproduse după o altă carte, în care se vorbeşte despre Piatra Filosofală şi modul de obţinere a acesteia.

Întâlnirile cu savanţii epocii nu îl ajută cu nimic la interpretarea simbolurilor, aceştia împărţindu-se, în mare, în două categorii.

[156] *Ibid*., p. 7-9

[157] *Ibid*., pp. 9-13.

Din prima categorie făceau parte acei oameni de ştiinţă care credeau în alchimie, studiaseră parţial această ştiinţă medievală, dar nu atinseseră un nivel de cunoaştere care le-ar fi permis să devină capabili de a înţelege simbolurile respective.

Din a doua categorie făceau parte acei savanţi ai epocii care se îndoiau de metodele alchimice şi de posibilitatea obţinerii Pietrei Filosofale, având o atitudine apropiată de cea a oamenilor de ştiinţă pozitivişti.

Un savant licenţiat în medicină şi totodată specialist în alchimie, pe nume Anseaulme, îi oferă anumite căi de interpretare lui Flamel, însă, după două decenii de căutări, şi acestea se dovedesc incapabile să conducă spre rezolvarea finală a misterului.

Concluzia la care ajunge alchimistul, după 21 de ani de căutări zadarnice, este că nici un învăţat de pe teritoriul francez nu posedă cunoaşterea de care el avea nevoie, astfel încât se decide să pornească în pelerinaj şi să ceară ajutor de la învăţaţii evrei, care se refugiaseră în număr mare, la vremea respectivă, în Spania. Călătoria se desfăşoară sub forma unui pelerinaj, conform obiceiului larg răspândit în epoca medievală[158].

O culegere de manuscrise latine datând din secolul al XII-lea intitulată „*Liber Sancti Jacobi*“, indică faptul că, în secolul al XIV-lea, existau, pe teritoriul francez, nu mai puţin de patru drumuri diferite urmate de pelerinii care mergeau spre Spania, pentru a i se închina lui Santiago de Compostela – Sfântul Iacob din Compostela. Cele patru drumuri se uneau în sud-vestul ţării, în Munţii Pirinei, de unde pelerinii porneau în grupuri numeroase spre mormântul sfântului atât de apreciat pe teritoriul iberic, urmând o rută care străbătea oraşele Jaca, Pamplona, Estella, Santillana del Mar, Burgos şi Leon.

Pe teritoriul spaniol, la Leon, Nicolas Flamel ajunge să îl cunoască pe un medic evreu convertit la creştinism, cunoscut sub numele de Maestrul Canches. Faţă de învăţaţii creştini consultaţi până atunci de Flamel, Maestrul Canches deţinea un avantaj conferit de originea sa etnică şi de cultura căreia îi aparţinea: el studiase, pe larg Kabbala. Medicul evreu se dovedeşte a fi întocmai omul de care Nicolaf Flamel avea nevoie şi cei doi încep să descifreze reproducerile desenelor din carte, pe care Flamel le adusese cu sine. Cei doi se decid să meargă împreună la Paris, dar învăţatul evreu moare pe drum, înainte de a ajunge în capitala franceză, dar nu înainte de a-i fi interpretat companionului său întreaga carte.

---

[158] *Ibid*., pp. 13-16.

Având acum cheia necesară pentru interpretarea simbolurilor din Cartea lui Abraham Evreul, Nicolas Flamel reuşeşte, urmând întocmai indicaţiile din carte, să desăvârşească Marea Operă alchimică.

Acest eveniment are loc pe data de 17 ianuarie 1382, într-o zi de luni, spre orele prânzului, iar mai apoi este interpretată de încă două ori.

Văzându-şi încununat rezultatul unei căutări care durase aproape întreaga viaţă, Nicolas Flamel şi soţia sa, Perenelle – care îl asistase la căutări şi la săvârşirea operaţiilor alchimice – se dedică, la bătrâneţe, operelor caritabile, construiesc trei capele, oferă diferite rente şi donaţii pentru alte şapte biserici şi ajută numeroşi oameni sărmani[159].

7.2.2. Nicolas Flamel şi cele două căi de transmitere a cunoaşterii alchimice

În acelaşi timp, Nicolas Flamel este preocupat şi de transmiterea descoperirilor sale către posteritate şi, în acest scop, alege două căi:

- Redactarea unor tratate de alchimie şi îndeosebi a „Cărţii figurilor hieroglifice“, lucrare pretins autobiografică (deşi caracterul real al evenimentelor narate a fost pus la îndoială), din care sunt desprinse toate evenimentele povestite mai sus. La aceasta se adaugă şi alte lucrări, precum „Marea explicaţie a Pietrei Filosofale. Pentru transmutarea tuturor metalelor“, „Mic tratat de alchimie intitulat Sumarul filosofic“, „Dorinţa dorită sau Comoara filosofiei sau Cartea celor cinci cuvinte“, „Breviarul“, „Cartea spălărilor“ şi „Testamentul lui Nicolas Flamel“ (lista variază de la o sursă la alta, deoarece există numeroase lucrări ulterioare,

[159] *Ibid*., pp. 21-25.

scrise de alţi alchimişti şi numai atribuite lui Nicolas Flamel, datorită prestigiului său uriaş, de alchimist recunoscut pentru descoperirea Pietrei filosofale).[160]

- Folosirea operelor de artă (în special de arhitectură, dar şi a picturii şi sculpturii) pentru transmiterea cunoaşterii. În acest scop, Nicola Flamel a acoperit edificiile de cult a căror construcţie o finanţase cu diferite „figuri hieroglifice", majoritatea dintre acestea copiate din „Cartea lui Abraham Evreul". Majoritatea dintre acestea au fost redate sub forma unor scene religioase.

Ajungând aici, la transmiterea de către Nicolas Flamel a unor cunoştinţe de alchimie prin intermediul operelor arhitectonice, ajungem la tema principală a cercetării noastre.

7.2.3. O abordare pluridisciplinară în epoca medievală

În „Cartea figurilor hieroglifice", Nicolas Flamel se referă explicit la diferitele sensuri care pot fi acordate construcţiilor sale şi hieroglifelor reprezentate de către acestea. Astfel, unul dintre capitolele cărţii este intitulat „Interpretări teologice care pot fi date acestor hieroglife, după părerea mea"[161], în timp ce capitolul imediat următor este intitulat „Interpretările filosofice, conform Magisteriului lui Hermes"[162].

Putem vorbi astfel, în plină epocă medievală, despre o abordare tipic pluridisciplinară, deoarece unul şi acelaşi obiect (o sculptură, un basorelief de pe o construcţie bisericească) este studiat prin intermediul mai multor discipline deodată (teologie şi alchimie).

[160] *Ibid*., pp. 17-18.

[161] *Ibid*., pp. 60-64.

[162] *Ibid*., pp. 65-67.

Astfel, Nicolas Flamel îşi invită cititorii ca, în primul rând, să fie atenţi la sensul teologic al hieroglifelor sale, fără a neglija, însă, sensul celălalt, hermetic:

„Acest lucru, aş spune eu, nu trebuie interpretat în niciun alt fel decât după bunul-simţ teologic, dacă nu cumva acest om negru ar putea să îşi strige uimirea şi pentru că vede lucrările admirabile ale lui Dumnezeu în transmutarea metalelor, care sunt figurate în aceste hieroglife, pe care el le priveşte cu atâta atenţie".[163]

Constatăm însă o deosebire, în ceea ce priveşte recomandările pentru cititori, în funcţie de cele două chei de lectură propuse: cea creştină şi cea hermetică.

Astfel, interpretările teologice sunt considerate la îndemna oricui şi autorul nu vine cu nici un fel de avertisment, referitor la această modalitate de interpretare.

În ceea ce priveşte interpretările hermetice însă, Nicolas Flamel le oferă cititorilor săi următorul avertisment:

„Conducându-şi astfel încrederea treptat, mai vreau să creadă că aceste Figuri şi Explicaţii nu sunt deloc făcute pentru cei care nu au văzut niciodată cărţile filosofilor şi care, ignorând Principiile Metalice, nu pot fi numiţi Copii ai Ştiinţei. Căci, dacă ei vor să înţeleagă în întregime aceste figuri, ignorând primul Agent, se vor înşela fără îndoială şi nu vor înţelege nimic din toate acestea. Nimeni să nu mă învinovăţească aşadar dacă nu mă înţelege cu uşurinţă; căci el va fi mai vinovat decât mine deoarece, atât timp cât nu este un iniţiat în aceste interpretări sacre şi secrete ale Primului Agent (care reprezintă cheia ce deschide porţile tuturor ştiinţelor), totuşi el vrea să înţeleagă concepţiile cele mai subtile ale filosofilor, care au fost foarte invidioşi şi care nu le-au scris decât pentru cei care ştiu deja aceste principii, care nu se găsesc niciodată în nicio carte, pentru că i le lasă lui Dumnezeu,

[163] *Ibid*., p. 60.

care la rândul său le arată cui îi place sau le predă prin viu grai, prin mijlocirea unui Maestru din tradiţia Kabalei, lucru care se întâmplă foarte rar.“[164]

Aşadar, cel care doreşte să studieze din punct de vedere alchimic picturile şi sculpturile redate de Nicolas Flamel pe diferite edificii trebuie să îndeplinească mai multe condiţii:

- să fi studiat „cărţile filosofilor“;
- să cunoască „Principiile metalice“;
- să cunoască „Primul Agent“;
- să fie un iniţiat în interpretările sacre şi secrete ale Primului Agent (considerat „cheia ce deschide porţile tuturor ştiinţelor“).

Aşadar, nu este suficient ca cititorul să cunoască în mod exterior cărţile alchimice, ci se afirmă în mod explicit că acesta trebuie să fie un iniţiat. În cazul în care nu îndeplineşte aceste condiţii şi totuşi doreşte să studieze alchimia, cititorul îşi asumă întreaga responsabilitate care decurge de aici.

7.2.4. Cine avea acces la iniţierea creştină şi cine avea acces la iniţierea hermetică

[164] *Ibid*., pp. 66-67.

Această distincţie decurge, după părerea noastră, din diferenţele care există între cele două tipuri de iniţiere: iniţierea creştină (pe care am studiat-o în capitolele anterioare) şi iniţierea hermetică.

În timp ce iniţierea creştină este rezervată tuturor membrilor comunităţii, iniţierea alchimică este rezervată unui număr foarte restrâns de persoane.

Fiecare credincios creştin, fiecare membru al comunităţii participă la cele trei sacramente ale iniţierii creştine: sacramentul botezului (primit de prunci la puţin timp după naştere), sacramentul confirmării (primit, la catolici, de copiii între 7 şi 14 ani, iar la ortodocşi îndată după sacramentul botezului) şi sacramentul euharistiei (primit de fiecare credincios care a fost botezat).

Aceeaşi receptare largă este valabilă şi în ceea ce priveşte alte trei sacramente creştine: sacramentul ungerii bolnavilor, sacramentul spovedaniei şi sacramentul căsătoriei. Practic, singurul sacrament creştin rezervat unui număr restrâns de persoane este sacramentul Preoţiei, prin care se transmite chiar harul de a îndeplini celelalte şase sacramente.

Nu acelaşi lucru este valabil şi în ceea ce priveşte iniţierea hermetică şi nici cea în tainele Kabbalei, doctrină adusă în discuţie de către Nicolas Flamel. Acestea se dezvoltă, încă de la originea lor, drept doctrine esoterice, rezervate unui cerc restrâns de iniţiaţi.[165]

7.2.5. Chei de interpretare a simbolurilor religioase oferite de Nicolas Flamel

După ce am constatat deosebirea pe care alchimiştii o operează între accesul la cele două tipuri de interpretare, vom studia, în detaliu, modul în care Nicolas Flamel interpretează, din punct de vedere alchimic, scenele cu conţinut religios.

[165] Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Kabbala între gnoză şi magie*, Editra Vremea XXI, Bucureti, 2004.

Încă din debutul capitolului în care se referă la „interpretările filosofice“, Nicolas Flamel oferă o cheie de interpretare, un indiciu preţios, pentru eventualii discipoli. El face acest lucru sugerându-i cititorului câteva aspecte cărora trebuie să le acorde atenţie, fără să îi ofere însă şi interpretarea acestor aspecte.

Astfel, orice persoană care doreşte să studieze „hieroglifele“ lui Nicolas Flamel din punct de vedere filosofic ar trebui – conform îndemnului oferit chiar de autorul acestuia – să fie atent la următoarele aspecte şi să încerce să le găsească o explicaţie:

- de ce există o inversare între locul ocupat de Sfântul Petru şi cel ocupat de Sfântul Pavel (Sfântul Pavel este în partea dreaptă, iar Sfântul Petru în partea stângă, spre deosebire de modul obişnuit de reprezentare a celor doi sfinţi);

- de ce Sfântul Petru este înveşmântat în culoarea alb-portocaliu, iar Sfântul Pavel în portocaliu roşiatic;

- de ce bărbatul şi femeia reprezentaţi la picioarele celor doi sfinţi, rugându-se ca şi cum ar fi Ziua Judecăţii de Apoi, nu sunt despuiaţi şi numai oase, ca nişte înviaţi, ci sunt îmbrăcaţi în culori diferite;

- de ce aceste două personaje – bărbatul şi femeia – nu sunt reprezentate pe pământ, aşa cum ar fi normal, ci în cer, la picioarele celor doi sfinţi amintiţi;

- de ce doi dintre îngerii portocalii nu sunt reprezentaţi la locul normal, în Înaltul cerului, şi de ce sunt înveşmântaţi în portocaliu;

- de ce îngerii amintiţi sunt reprezentaţi pe un fond violet şi albastru;

- de ce pergamentele purtate de cei doi îngeri, prin care aceştia se adresează morţilor, se termină în gura deschisă a unui Leu roşu, zburător.

Prin urmare, rezultă că pot fi interpretate din punct de vedere hermetic doar acele

reprezentări în care există o abatere de la normă, în care apar unele deosebiri, faţă de picturile religioase normale[166].

Nicolas Flamel îi sugerează cititorului să îşi pună aceste întrebări, să pornească de la ele în efortul său de înţelegere a „hieroglifelor". Respectând o lege a tăcerii el nu oferă explicaţii suplimentare, însă îşi dirijează mai departe cititorul spre cunoaştere, cu următoarea argumentaţie: este exclus ca desenele respective să fi fost realizate în acest mod fără o cauză conştientă, de unde rezultă că în ele au fost ascunse mari secrete.

Foarte interesantă este însă, din perspectivă transdisciplinară, metoda recomandată de alchimist cititorului său, pentru a dobândi înţelegerea nepotrivirilor evidenţiate. El trebuie să se roage, pentru ca secretele respective să îi fie descoperite de către divinitate:

„*Aş vrea aşadar, după aceste întrebări şi după multe altele, pe care am putea cu îndreptăţire să le punem, deschizând pe deplin ochii Spiritului, să ajungă la concluzia că, acest lucru nefiind făcut fără o cauză, trebuie ca pe scoarţa lor să fi fost reprezentate câteva mari secrete, pentru care trebuie să se roage, astfel încât Dumnezeu să i le descopere şi lui*".[167]

Astfel, nivelul obişnuit, al vieţii de zi cu zi, este transgresat, cunoaşterea respectivă neputând fi obţinută exclusiv prin eforturile intelectuale ale căutătorului. Dimpotrivă, acesta

---

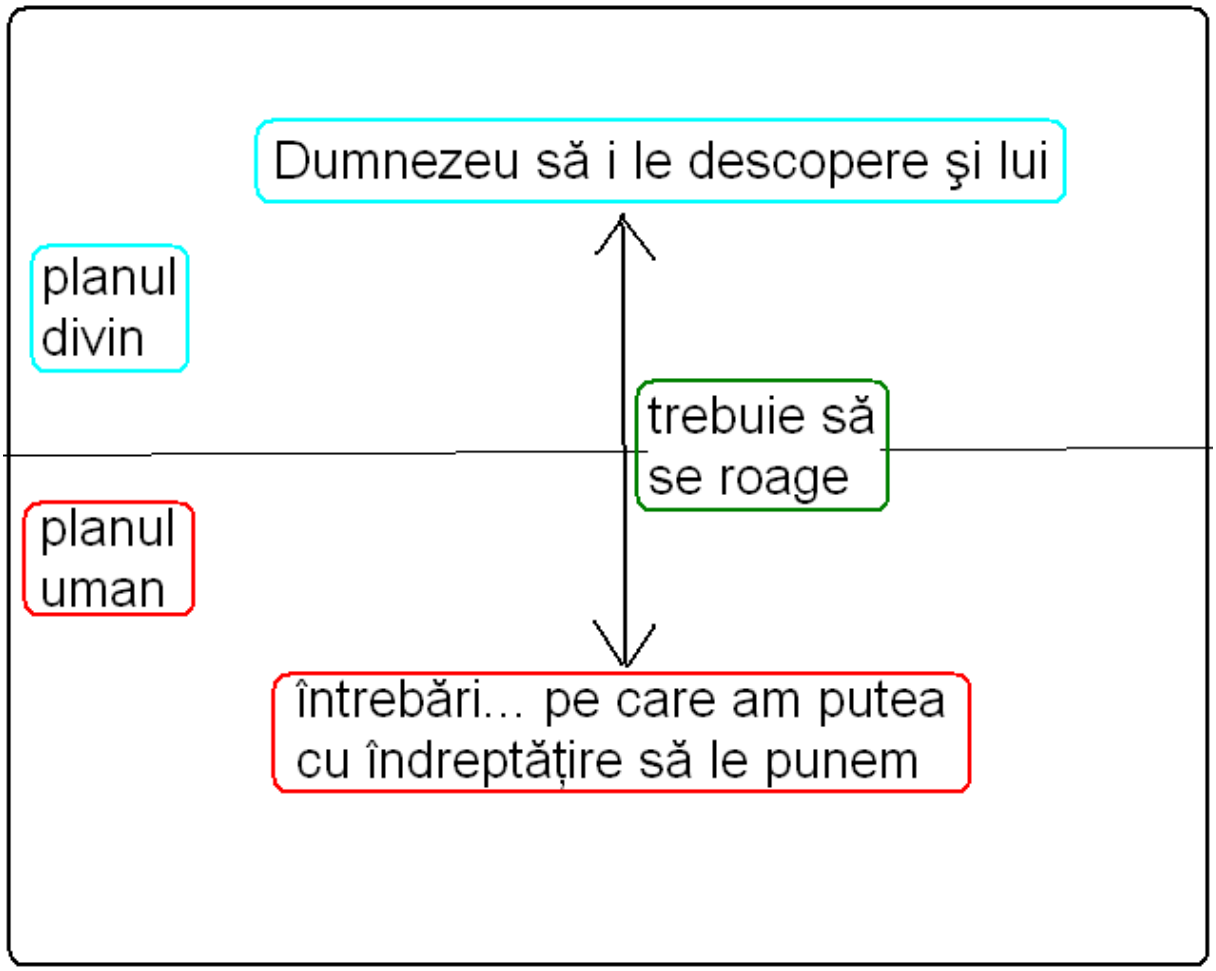
[166] Această idee – a camuflării anumitor cunoştinţe secrete în opera de artă, prin metoda realizării acestor opera de artă într-un alt mod decât cel obişnuit, conform regulilor uzuale, poate fi regăsită într-o sursă care nu are o legătură precisă, ce ar putea fi stabilită fără dubii, cu tradiţia hermetic medievală europeană. Este vorba despre o referire la modul în care iniţiaţii din Babilonul antic îşi camuflau cunoştinţele prin intermediul diferitelor arte, referire regăsită în lucrarea „Récits de Belzebuth à son petit-fils" de G. I. Gurdjieff. Conform acestei surse, vechii maeştri babilonieni foloseau această metodă de transmitere a cunoaşterii prin intermediul următoarelor tipuri de artă: ceremonii civile şi religioase, arhitectură, pictură, dansuri religioase şi populare, sculptură, teatru şi muzică. Tema este tratată pe larg, în lucrarea amintită, în captiolul despre artă: G. I. Gurdjeff, *Récits de Belzebuth à son petit-fils*, Edition du Rocher, 1996, p. 430-502.

[167] Nicolas Flamel, *Cartea figurilor hieroglifice*, p. 66.

trebuie să facă apel la o instanţă aflată nu atât pe un nivel superior de realitate, cât dincolo de nivelurile de realitate, în zona de non-rezistenţă – să se roage divinităţii.

Redăm, în schema de mai jos, această idee, conform căreia căutătorul spiritual trebuie să realizeze o legătură, prin intermediul rugăciunii, între nivelul de realitate obişnuit şi zona de non-rezistenţă, astfel încât să obţină accesul la cunoaştere.

LEGĂTURA ÎNTRE NIVELUL DE REALITATE AL VIEŢII OBIŞNUITE ŞI ZONA DE NON-REZISTENŢĂ, REALIZATĂ, PRIN INTERMEDIUL RUGĂCIUNII, DE CĂTRE CĂUTĂTORUL SPIRITUAL, ÎN ALCHIMIE:



7.2.6. Studiu de caz: interpretarea alchimică conferită de Nicolas Flamel unei scene care îl reprezintă pe Iisus Hristos în postura de judecător

Pentru a exemplifica modul în care alchimiştii interpretau scenele religioase, am ales figura a cincea din *Cartea Figurilor Hieroglifice*, cu titlul Mormântul şi Mântuitorul. Sub această imagine, se află următoarea explicaţie:

„*Pe un câmp verde, doi bărbaţi şi o femeie care învie, în întregime albi; sub ei doi îngeri, iar deasupra îngerilor figura Mântuitorului venind să judece lumea, îmbrăcat într-o robă de un alb-portocaliu desăvârşit*“.[168]

Alchimistul oferă explicaţii şi interpretări nu numai pentru fiecare personaj sau element reprezentat în această „figură hieroglifică“, ci inclusiv pentru culoarea fundalului sau a fiecărui obiect vestimentar purtat de către personajele figurii.

Redăm, sumar, în ceea ce urmează, explicaţiile oferite de Nicolas Flamel pentru elementele figurii descrise mai sus:

- Fondul verde este un indiciu al aşa-numitului „suflet vegetativ“ al Pietrei Filosofale, care conferă materiei alchimice, în stadiul Operei la Alb (a doua din cele trei etape alchimice fundamentale) atât puritate, cât şi creativitate, „pentru a da naştere cu abundenţă şi a produce apoi ramuri infinite“. În acest sens, este amintit un fragment din tratatul alchimic numit „Rosarium Philosophorum“:

  „*O, preafericită verdeaţă, care produci toate lucrurile: fără tine, nimic nu poate creşte, vegeta, şi nici nu se poate multiplica*“[169]

[168] *Ibid*., p. 92.

- cele trei personaje care învie, îmbrăcate în alb strălucitor, reprezintă coprul, sufletul şi spiritul viitoarei Pietre filosofale, care se află în stadiul Operei la Alb. Nicolas Flamel indică diferiţi termeni utilizaţi în operele alchimice, pentru a indica aceste trei componente ale Pietrei filosofale, dar şi – conform alchimiei – ale fiinţei umane. Astfel, corpul este numit „Pământul negru, întunecat şi tenebros, pe care noi îl albim". Sufletul este numit „cealaltă jumătate împărţită a corpului, care, prin voinţa lui Dumnezeu şi puterea naturii, îi dă corpului, prin îmbibări şi fermentări, sufletul vegetativ". Spiritul este numit „tinctura şi uscăciunea care, asemenea unui spirit, are virtutea de a pătrunde toate lucrurile metalice". În final, autorul insistă asupra faptului că, aşa cum omul, dotat cu trup, suflet şi spirit, este unul, la fel şi în opera alchimică, există un singur produs alb, în care se află, în acelaşi timp, corpul, sufletul şi spiritul.

- poziţia fiecăruia dintre cele trei personaje umane este şi ea semnificativă, în legătură directă cu moartea şi învierea, sau – conform limbajului alchimic – cu trecerea de la Opera la negru la Opera la alb. Astfel, corpul este pictat ridicând piatra de mormânt în care fusese închis, deoarece corpul a fost mort (în timpul operei la negru), iar acum are loc învierea sa. Sufletul, fiind nemuritor, nu putea fi reprezentat îngropat, astfel că el nu este pictat ieşind din mormânt, ci doar printre morminte, sub forma unei femei cu părul despletit, care îşi caută corpul. Nici spiritul – considerat, de asemenea, nemuritor – nu putea fi reprezentat în mormânt, astfel că e reprezentat ca un om care iese din pământ, dar nu din mormânt. Culoarea albă în care sunt îmbrăcate toate cele trei personaje indică faptul că moartea a fost învinsă, că trecerea de la Opera la Negru la Opera la Alb a fost realizată.

[169] *Ibid*., p. 93.

- mântuitorul este interpretat drept „Elixirul nostru alb, care de acum înainte va uni cu sine, în mod inseparabil, orice natură pur metalică, transmutând-o în natura sa argintie şi foarte fină, respingând impuritatea străină şi amestecată“. În acest moment al demonstraţiei sale, alchimistul Nicolas Flamel cere îngăduinţa Bisericii Catolice, pentru această „similitudine“ pe care o face, folosind chiar imaginea Mântuitorului:

„*cerând de fiecare dată Bisericii Catolice, Apostolice şi Romane îngăduinţa de a vorbi astfel, cât şi rugându-mă de orice suflet milostiv să îmi îngăduie să o fac prin similitudine*“.[170]

- culoarea albă în care este înveşmântat Mântuitorul este considerată o chintesenţă, un argint foarte pur, trecut prin cupă şi rafinat de şapte ori;

- atunci când explică semnificaţia celor doi îngeri reprezentaţi în partea superioară a imaginii, Flamel indică în mod clar faptul că trebuie optat pentru explicaţia alchimică, nu pentru cea teologică. Astfel, ei trebuie consideraţi spirite divine care cântă minunile divine din operaţia alchimică, mai degrabă decât îngeri care cheamă la judecată. Pentru ca deosebirea faţă de îngerii amintiţi în cartea Apocalipsei să fie una evidentă, ei nu poartă trâmbiţele folosite de îngerii biblici pentru chemarea la judecată, ci unul dintre ei are un cimpoi, iar celălalt o lăută.

Nu este aici locul pentru a reproduce întregul proces alchimic, aşa cum este imaginat de alchimişti. Fragmentele redate sunt însă suficiente pentru a formula câteva concluzii preliminare, în ceea ce priveşte modul alchimic de interpretare a unei imagini religioase.

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

Se constată faptul că demersul nu este considerat de autor drept contrar interpretărilor teologice, ci reprezentând, pur şi simplu, o altă interpretare posibilă, care nu o exclude, în nici un fel, pe cealaltă.

7.3. Fulcanelli şi „Misterul catedralelor“

Dat fiind că interpretările lui Nicolas Flamel se referă la scene religioase asemănătoare celor redate în catedralele gotice, dar nu la scenele propriu-zise din catedrale, considerăm necesar ca, după ce am evidenţiat modul în care se realizează aceste interpretări, să studiem opera unui alchimist contemporan, care a studiat în mod direct catedralele gotice, din punct de vedere al alchimiei.

Este vorba despre Fulcanelli, un alchimist francez de la începutul secolului al XX-lea, a cărui identitate reală nu este cunoscută încă. Termenul Fulcanelli este de fapt un pseudonim, rezultat din îmbinarea a două cuvinte: „Vulcan“, zeul roman al focului, identificat cu zeul grec Hefaistos, şi El – unul dintre numele divinităţii, la vechii evrei.

Sub acest nume au apărut două lucrări: Le Mystère des Cathédrales, în 1926[171], şi *Les Demeures philosophales*, în 1930. Aceste lucrări îşi propun decriptarea simbolismului alchimic din mai multe monumente arhitecturale, printre care şi – cel mai important pentru studiul nostru – două catedrale: Notre-Dame de Paris şi Notre-Dame d'Amiens.

[171] În prezenta lucrare, am utilizat următoarea ediţie în limba română: Fulcanelli, *Misterul catedralelor*, Editura Nemira, Bucureşti, 2005.

7.3.1. Originea termenului „gotic“ în opinia lui Fulcanelli

În primul rând, trebuie reamintit faptul că Fulcanelli nu este de acord cu originea general acceptată a termenului „gotic“. Alchimistul contemporan consideră că trebuie căutată originea cabalistică a termenului, şi nu rădăcina sa literală[172]. În acest sens, Fulcanelli, aminteşte similitudinea existentă între termenii „gotic“ şi „goetic“, ca sprijin în favoarea argumentului că ar trebui să existe o legătură strânsă între „arta gotică“ şi „arta goetică“, acest din urmă termen fiind sinonim cu cel de „artă magică“.

Opinia lui Fulcanelli este însă că termenul de „artă gotică“ nu este altceva decât o scâlciere ortografică a cuvântului „argotic“, cu care ar prezenta o omofonie perfectă, în conformitate cu legile fonetice după care se ghidează Kabbala, fără să ţină seama de ortografie.

Prin urmare, în opinia lui Fulcanelli, catedrala este o operă de artă gotă (*art goth*) în sensul de argou (*argot*), termen definit drept „un limbaj specific unui grup de persoane care doresc să-şi comunice gândurile fără să fie înţelese de cei din jur“. Prin urmare – trage concluzia Fulcanelli – „este vorba despre o cabală vorbită“.

În continuarea demonstraţiei sale, Fulcanelli aminteşte că argoul este una dintre formele derivate ale „Graiului păsărilor“, pe care îl defineşte drept limba „pe care Iisus le-a dezvăluit-o apostolilor, trimiţându-le duhul său, Sfântul Duh“ şi „cea care ne învaţă toate tainele şi care dă la iveală adevărurile cele mai ascunse“.[173]

Odată trecute în revistă consideraţiile etimologice ale lui Fulcanelli, pătrundem în esenţa lucrării sale, analizând modul în care autorul de la începutul secolului al XX-lea decriptează simbolismul alchimic al catedralelor medievale.

[172] Fulcanelli, *Misterul catedralelor*, pp. 25-29.

[173] *Ibid*., pp. 28-29.

7.3.2. Fulcanelli despre elementele necreştine din catedralele gotice: activităţi laice şi sărbători păgâne

În „Misterul catedralelor“, Fulcanelli subliniază – înainte de a trece propriu-zis la decriptarea simbolismului alchimic, faptul că, în catedralele gotice, au existat numeroase elemente care transcende religia creştină, unele dintre ele fiind de-a dreptul păgâne.

Redăm fragmentul în care alchimistul contemporan face în mod deschis această afirmaţie:

„*Boltele îndrăzneţe, nobleţea navei, amploarea proporţiilor şi frumuseţea construcţiei fac din catedrală o operă originală, de o armonie fără seamăn, pe care înşiruirea liturghiilor nu izbuteşte să o umple în întregime.*

Dacă liniştea şi reculegerea sub lumina spectrală şi multicoloră a înaltelor vitralii îndeamnă la rugăciune şi împing spre meditaţie, în schimb închegarea lăuntrică, structura, ornamentele împrăştie şi reflectă, ca o forţă nemaiîntâlnită, nişte simţăminte nu tocmai pioase, un spirit mai mirean şi, ca să-i spunem pe nume, aproape păgân“[174].

În sprijinul acestei afirmaţii, Fulcanelli vine cu numeroase exemple, referitoare la desfăşurarea unor activităţi fie laice, fie chiar păgâne, în interiorul catedralelor gotice. [175]

Din prima categorie, cea a activităţilor laice, fără legătură cu religia creştină, însă care nu se află nici în opoziţie cu această religie (ba chiar, în unele cazuri, se desfăşoară sub patronajul unui episcop), Fulcanelli aminteşte:

---

[174] *Ibid*., p. 16.

[175] *Ibid*., pp. 18.20.

- **activităţi economice**, într-o prefigurare a sistemului bursier de mai târziu („se discută preţul grânelor sau al dobitoacelor; pânzarii se învoiesc asupra cursului stofelor“);

- **întruniri politice**, prezidate însă de episcop;

- **reuniuni anuale ale corporaţiilor**, sub protecţia sfântului lor patron, dar şi reuniuni când se cere binecuvântarea lucrării cu care noul ucenic a fost primit în breaslă.

- **cursuri universitare**; de pildă, de-a lungul secolelor XIII, XIV şi XV, în Catedrala Notre-Dame de Paris s-au ţinut sesiunile Facultăţii de Medicină, care, dorind autonomia, părăsise Universitatea din Paris în secolul al XIII-lea; ultima reuniune, convocată de medicul Jacques Despars, cunoscut comentator al lui Avicenna, s-a desfăşurat aici în anul 1454.

Pe lângă acestea însă, Fulcanelli aminteşte şi o serie de ceremonii a căror origine necreştină, păgână, este evidentă, în opinia autorului. Iată exemplele oferite:

- **Sărbătoarea Nebunilor (numită uneori şi a Înţelepţilor)**, considerată de Fulcanelli „chermesă hermetică şi ritualică“.

O simplă descriere a modului în care se desfăşura această sărbătoare populară nu lasă nicio îndoială aspra caracterului său păgân. Astfel, o procesiune având proprii demnitari şi un aşa-zis papă, urmaţi de o mulţime entuziastă, pornea din faţa catedralei, răspândindu-se apoi în întregul oraş. Din procesiune făcea parte carul numit al Triumfului lui Bachus, tras de un bărbat şi o femeie, amândoi fără haine, reprezentând doi centauri. În catedrală se ţinea apoi o slujbă – evident nu una creştină şi nici oficiată de vreun cleric creştin – slujbă compusă de în secolul al XIII-lea de Pierre de Corbeil. La această aşa-zisă slujbă participau, chiar în catedrală, numeroase persoane costumate în zeităţi antice, precum Junona, Diana sau Venus.

Mai mult, participanţii scoteau, la 1220, acelaşi strigăt ce era caracteristic Bachanalelor antice: „Evohe!“.

- **Sărbătoarea Asinului**, în cadrul căreia erau omagiate nu zeităţi antice, precum în ceremonia amintită anterior, ci un animal.

Sărbătoarea Asinului debuta cu intrarea triumfală în catedrală a unui asin numit Maestrul Aliboron. Prin multe dintre elementele ei, această sărbătoare apare drept o parodie grotescă a unor ceremonii creştine, la care însă preotul asista tăcut, fără a interveni. De pildă, în cadrul aşa-zisei slujbe ţinute în catedrală în onoarea asinului, era proslăvită „snaga măgărească, prin mijlocirea căreia Sfânta Biserică a căpătat aur din Arabia, smirnă şi tămâie din Saba“[176].

Mărturii ale acestui ceremonial există chiar în interiorul catedralei. Astfel, G. J. Witkowski, în lucrarea „*L'Art profane à l'Eglise*“, descrie astfel un basorelief din naosul catedralei Notre-Dame din Strasbourg:

„*basorelieful de pe capitelul unui pilastru principal reproduce o procesiune satirică în care se poate desluşi un purcel ce poartă un agheasmatar, în urma căruia vin câţiva măgari în straie bisericeşti, maimuţe ce duc diverse însemne religioase, precum şi o vulpe închisă într-o raclă. Este Procesiunea lui Rănică Vulpoiul sau Sărbătoarea Asinului*“. [177]

Ca mărturie suplimentară a acestei Sărbători a Asinului, este amintită o scenă identică cu cea din naosul catedralei de la Strasbourg, figurând într-o miniatură de pe folio-ul 40 al manuscrisului nr. 5055 de la Biblioteca Naţională.

- **Biciuirea lui Aleluia**, un obicei desfăşurat în naosul catedralei gotice din Langres,

[176] *Ibid*., p. 19.

[177] *Ibid*., loc.cit.

localitate din partea de nord-est a Franţei.

Aici, copiii din cor alungau din biserică, cu lovituri de bici, nişte titirezi în formă de cruce sau în forma literei ebraice Tau.

- Jocul cu mingea jucat în faţa Catedralei Saint-Etienne din Auxerre pe durata Evului Mediu, care a dispărut abia în anul 1538;

- Procesiunile şi ospeţele aşa-numitei **Infanterii din Dijon**, dintre ale căror elemente caracteristice amintim o Maică smintită şi un stindard pe care erau reprezentaţi doi fraţi înlănţuiţi, unul în poziţie nornală, iar celălalt cu capul în jos;

- **Convoiul Peţitorilor**;

- **Drăcăria din Dijon**.

7.3.3. Fecioarele negre din catedralele medievale şi atitudinea transreligioasă

În categoria elementelor necreştine care se află în interiorul catedralelor medievale – unele dintre acestea primind însă, cu timpul, şi o semnificaţie creştină – Fulcanelli include şi aşa-numitele „fecioare negre“[178].

Este vorba de statuile aflate în criptele catedralelor. Autorul insistă şi în această privinţă asupra etimologiei . Astfel, termenul criptă îşi are originea în grecescul „cryptos“,

[178] *Ibid*., pp. 50-57.

care înseamnă „ceea ce este ascuns“. Şi încercarea sa este de decripta ceea ce se află în subsolurile catedralelor gotice.

Aceste „fecioare negre“ se află în numeroase catedrale medievale şi între ele există numeroase asemănări care permit emiterea ipotezei că avem de a face cu un fenomen unitar. Printre cele mai cunoscute fecioare negre din subsolurile catedralelor, trecute în revistă de Fulcanelli, amintim:

- cele două fecioare negre de la Chartres, una dintre ele numită „Maica Precistă de sub pământ“, aşezată în cripta catedralei, pe un tron care poartă inscripţia „Virgini Pariturae“ („Fecioarei ce stă să nască“), iar cealaltă „Maica Precistă de la Stâlp“. Aflată în centrul unei firide;

- fecioara neagră de la Notre-Dame-du-Puy, cu veşmântul ornat cu frunze de viţă de vie şi spice degrâu, care simbolizează pâinea şi vinul de la împărtăşanie.

- fecioara neagră din Biserica Saint-Blaise de la Vichy; datată de arheologi în secolul al XIV-lea;

- madona neagră cu puteri miraculoase de la Notre-Dame de Rocamadour, considerată făcătoare de minuni, pusă în legătură cu o legendă a Sfântului Amadour, care ar fi fost un pseudonim al evreului Zahei, vameş convertit de Iisus Hristos, care ar fi adus ulterior cultul Fecioarei în Galia.

Inscripţia aflată pe majoritatea statuetelor amintite („Virgini Pariturae“) îi permite lui Fulcanelli să realizeze legătura cu cultul zeiţei Isis. El aminteşte, în acest sens, două ipostaze diferite ale anticei Isis, care se regăsesc şi în reprezentările creştine ale Fecioarei Maria. O ipostază a zeiţei Isis este tocmai cea desemnată prin termenul „Virgo paritura“, considerată a fi „ţărâna încă nefecundată, dar pe care razele Soarelui o vor însufleţi curând“. A doua ipostază este cea de „mamă a zeilor“

Din punct de vedere al simbolisticii hermetice, aceste fecioare negre (cu o semnificaţie ambivalentă, din punct de vedere religios) reprezintă ţărâna primitivă, pământul pe care alchimistul trebuie să îl aleagă, pentru ca apoi să plăsmuiască subiectul Marii Opere.

Manuscrisele alchimice o descriu în termenii următori:

„*o substanţă neagră, grea, casantă, fărâmicioasă, ce are aspectul unei pietre şi se poate sparge în aşchii mici, ca o piatră*“.[179]

Este asimilată, de asemenea, cu materia primă aflată în stadiul de minereu, ieşită din zăcămintele metalifere unde fusese adânc îngropată, sub masa stâncoasă.

Astfel, Fulcanelli găseşte, pentru aceste fecioare negre aflate în criptele catedralelor gotice medievale, trei interpretări posibile:

- reprezentări creştine ale Sfintei Fecioare Maria (interpretare conferită de preoţi şi de credincioşii creştini);

- reprezentări ale zeiţei Isis, din Egiptul antic (interpretare trimiţând la supravieţuirea unor reminiscenţe păgâne în societatea medievală – reminiscenţe dovedite de existenţa sărbătorilor amintite mai sus);

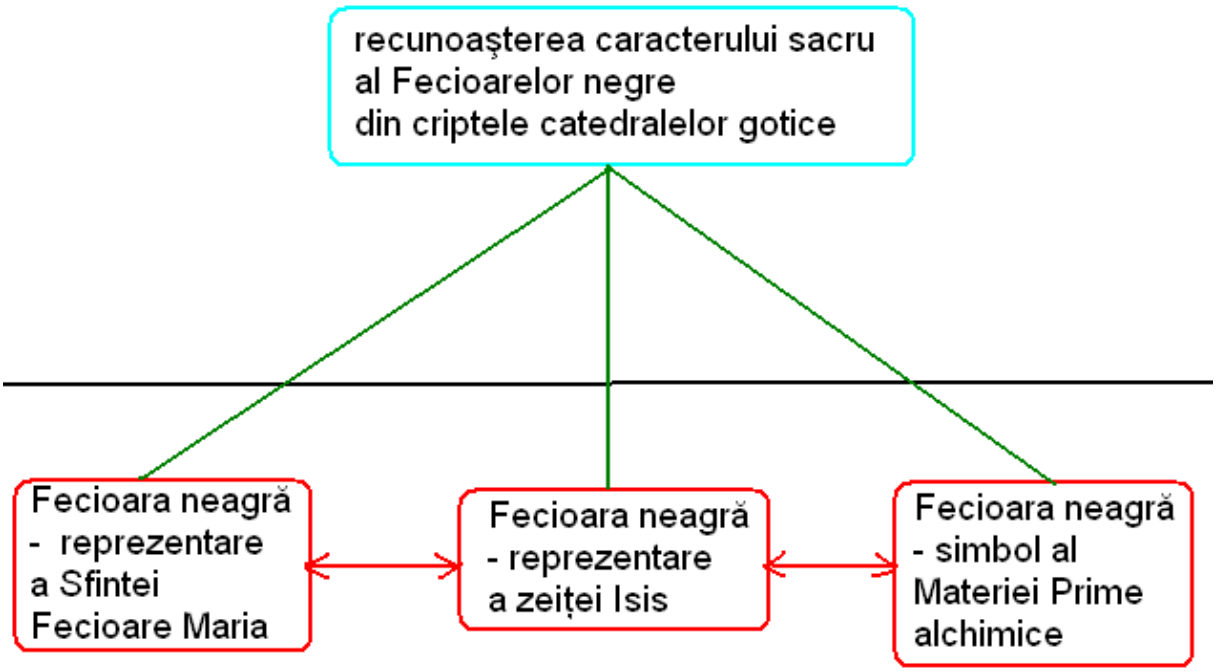
- reprezentări simbolice ale materiei prime alchimice (interpretare accesibilă numai iniţiaţilor în alchimie).

Ceea ce ne interesează, din punct de vedere al atitudinii transreligioase pe care am definit-o în deschiderea prezentului studiu, este faptul că, în viziunea lui Fulcanelli, aceste trei ipostaze nu se anulează, nu se exclud una pe cealaltă. Dimpotrivă, ele coexistă şi fiecare

[179] *Ibid*., p. 53.

persoană care priveşte o fecioară neagră poate să vadă în aceasta, în funcţie de pregătirea sa şi de nivelul său de percepţie, pe fiecare din cele trei elemente amintite. Comună credinciosului creştin, alchimistului şi chiar unui eventual vechi adorator al zeiţei Isis este tocmai recunoaşterea caracterului sacru al reprezentării respective, recunoaştere a sacrului pe care deja am definit-o drept caracteristica fundamentală a atitudinii transreligioase.

Exemplu de atitudine transreligioasă, derivată din recunoaşterea comună a caracterului sacru al unui obiect de cult interpretat în mod diferit:



7.3.4. Semnificaţia labirintului în catedrala medievală

Printre cele mai interesante elemente din catedralele gotice medievale, a cărui prezenţă a generat numeroase dispute şi la fel de multe explicaţii, se numără labirintul.

Istoricul francez Maurice Vieux trece în revistă cele mai cunoscute labirinturi existente în principalele catedrale gotice din spaţiul francez[180]:

- labirintul din Catedrala de la Chartres, un labirint circular, a cărei formă se regăseşte în multiple tradiţii, precum moscheile ridicate în mediul islamic în secolul al VII-lea sau operele unor alchimişti din aceeaşi perioadă timpurie – opere care au inspirat şi alchimişti din Evul Mediu târziu;

- labirintul din catedrala de la Reims, care, spre deosebire de cel de la Chartres, are o formă pătrată şi conţine un desen octogonal. În cele patru colţuri ale acestui labirint se află cei patru meşteri de lucrări: Gaudier de Reims, Jehan le Loup, Jehan d'Orbais şi Bernard de Soissons, iar în centrul labirintului este reprezentat Aubri de Humbert, cel care a pus prima piatră, atunci când au început lucrările de construcţie la catedrala din Reims.

- Labirintul de la Poitiers, format dintr-o linie curbă continuă, care constituie soluţia labirintului de la Chartres – exemplu evident de existenţă a unui cod, de unitate simbolică între diferitele catedrale gotice.

Explicaţia găsită de Maurice Vieux este una izvorâtă din opinia autorului că

meşterii care au ridicat catedralele gotice deţineau cunoştinţe ştiinţifice mult superioare contemporanilor şi, mai mult decât atât, cunoştinţe ştiinţifice pe care Biserica Catolică nu era pregătită să le accepte. Prin urmare, ei trebuiau să găsească diferite coduri pentru a transmite în secret ceea ce ştiau, iar un astfel de cod este reprezentat de labirinturi, cunoaşterea

[180] Maurice Vieux, *Lumea constructorilor medievali*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1981, pp. 213.221.

transmisă prin intermediul acestora fiind faptul că Pământul nu se află în centrul Universului şi nu este imobil, ci se roteşte atât în jurul propriei axe, cât şi în jurul Soarelui.

Opinia istoricului francez este că meşterii constructori ai catedralelor gotice au putut experimenta şi s-au convins în modul cel mai concret posibil de existenţa mişcării de rotaţie a pământului. Metoda a fost următoarea: în mijlocul navei unei catedrale, este trasat un cerc, pe sol. În centrul acestui cerc se află o greutate de metal, atârnând la capătul unei frânghii agăţată de cheia de boltă a cupolei. Acest ansamblu – un fir cu plumb – era utilizat pentru verificarea verticalităţii tuturor părţilor construcţiei.

La un moment dat, ca urmare a unui impuls exterior dat plumbului, ansamblul începe să oscileze, antrenând în mişcare inclusiv frânghia, cu o lungime de 20 de metri – ceea ce dă o perioadă de oscilaţie de aproximativ 20 de secunde. Dar – îşi continuă demonstraţia Vieux – întrucât planeta se învârteşte în jurul pendulului, acesta pare că execută un ocol al unui cerc în 20 de ore sau, conform altor calcule, în douăsprezece ore este străbătut un sector de cerc de 135 de grade.

Ziua de lucru a meşterilor medievali era de tocmai douăsprezece ore, astfel că erau interesaţi de această mişcare a firului cu plumb. Există dovezi concrete în acest sens, de pildă faptul că unul din unghiurile panoului ţinut de meşterul Alexandre de Berneval, arhitect normand de la începutul secolului al XV-lea, figurat pe piatra sa de mormânt, este de tocmai 135 de grade.

De aici rezultă, conform lui Maurice Vieux, că

„*aceşti constructori remarcaseră fenomenul rotaţiei planului de oscilaţie a pendulului simplu cu greutate. Ei observaseră de asemenea că, făcând să reînceapă oscilaţiile mereu la aceeaşi oră, la sfârşitul unui interval egal, planul de oscilaţie efectuase o rotaţie de o valoare egală*“.[181]

[181] *Ibid*., p. 216.

Şi tocmai această descoperire este cea care se află la originea apariţiei labirinturilor, în catedrale:

„*Materializarea acestei descoperiri este constituită de un element crezut misterios şi în legătură cu care au fost întocmite cele mai nesăbuite exegeze, care, trebuie să o recunoaşte, nu au ce căuta într-o catedrală sau într-o biserică. Acestea sunt labirinturile*“.[182]

Astfel, complicatele trasee ale labirinturilor redau mişcările pendulului în jurul unui centru fix, care se regăseşte în fiecare astfel de desen, dintr-o catedrală. Aceasta a fost modalitatea constructorilor medievali de a transmite o informaţie care nu ar fi fost primită cum se cuvine de Biserica epocii. Într-adevăr, dovada faptului că Pământul nu se află în centrul Universului nu numai că era în contradicţie cu primele versete din Geneză, dar estompa sau nega şi caracterul unic al Pământului, devenit o simplă planetă, printre atâta altele.

Fulcanelli analizează de asemenea labirinturile, din perspectiva simbolismului alchimic[183]. El reaminteşte faptul că în centrul labirintului de la Chartres era reprezentată lupta lui Tezeu cu Minotaurul, deci o scenă aparţinând unei tradiţii necreştine, mitologiei antice greceşti.

Pentru lămurirea semnificaţiei labirinturilor din catedrale, Fulcanelli îl citează pe Marcellin Berthelot, care afirmă că acestea sunt în legătură directă cu „tradiţiile magice asociate numelui lui Solomon“. Această interpretare confirmă afirmaţiile alchimistului referitoare la originea termenului „gotic“, pe care o pune, de asemenea, în legătură directă cu magia.

În concluzie, Fulcanelli spune că labirintul este o imagine emblematică pentru principalele două dificultăţi cu care se confruntă alchimistul, în efortul său de realizare a Marii Opere. Este vorba, pe de o parte, de calea de urmat pentru a atinge centrul, iar pe de altă parte de drumul pe care alchimistul trebuie să îl urmeze apoi pentru a ieşi din centru.

---

[182] *Ibid*., p. 217.

[183] Fulcanelli, *op. cit*., pp. 34-37.

Aşadar, Maurice Vieux spune că meşterii ascundeau, prin intermediul labirinturilor din catedrale, cunoştinţe ştiinţifice referitoare la mişcarea de rotaţie a Pământului, iar Fulcanelli afirmă că meşterii transmiteau cunoştinţe secrete, alchimice, referitoare la metoda de realizare a Marii Opere.

Cele două concepţii sunt diferite, chiar opuse, dar există două elemente asupra cărora cei doi autori sunt de acord: că simbolismul labirinturilor transcende creştinismul şi că scopul labirinturilor este transmiterea cunoaşterii (indiferent despre ce cunoaştere este vorba).

7.3.5. Semnificaţia alchimică a planului catedralelor şi a orientării rozetelor în funcţie de punctele cardinale

Fulcanelli analizează, în studiul său, planul bisericilor gotice, fie acestea catedrale, biserici de mănăstiri sau de pe lângă colegiile de canonici[184]. Cu puţine excepţii, acestea au forma unei cruci latine, înscrise pe sol. Pornind de la această constatare, Fulcanelli aminteşte că hieroglifa alchimică a creuzetului este tocmai crucea şi face o analogie între patimile îndurate de Iisus Hristos pe cruce şi materia care moare în creuzet, pentru a învia după ce a fost purificată, spiritualizată, transformată.

În susţinerea interpretării pe care o conferă simbolului crucii, Fulcanelli aminteşte vechimea acestui simbol – crucea – şi faptul că acesta a fost folosit dintotdeauna, în toate religiile şi la toate popoarele. În acest sens, Fulcanelli aminteşte chiar lucrarea unui cleric catolic, şi anume „*La Croix avant Jesus-Christ"*, lucrarea abatelui Ansault, apărută la Paris, în anul 1894.[185]

Pentru alchimişti – afirmă autorul „Misterului catedralelor" – planul marilor catedrale gotice medievale ne dezvăluie calităţile materiei prime, precum şi metoda de preparare a acesteia, prin intermediul simbolului amintit, cel al crucii. Astfel, folosirea simbolului crucii

[184] *Ibid*., pp. 38-41.

[185] *Ibid*., p.32.

ar echivala, pentru alchimişti, cu obţinerea Pietrei unghiulare[186] a Marii Opere filosofale. Aşa cum Iisus Hristos şi-a construit Biserica pe această piatră unghiulară, constructorii Evului Mediu au urmat exemplul divin, în mod simbolic.

Fulcanelli identifică inclusiv piatra unghiulară existentă la Catedrala Notre-Dame de Paris. Este vorba de o piatră aflată sub catapeteasmă, în unghiul făcut cu galeria corului, piatră având forma unui chip de diavol, cu o gură imensă, în care enoriaşii obişnuiau să îşi stingă lumânările şi căreia îi dădea un numele semnificativ de „Meşterul Petre Unghiatul“.[187]

Acest nume – *Meşterul Petre Unghiatul* – este, după părerea noastră, extrem de semnificativ nu numai din punct de vedere alchimic, ci şi din punct de vedere transdisciplinar, deoarece reprezintă, în sine, un exemplu de transreligios.

Într-adevăr, în construcţia lexicală „Meşterul Petre Unghiatul“ – aplicată unei pietre unghiulare din cea mai cunoscută catedrală gotică a Franţei – recunoaştem atât numele Sfântului Apostol Petru – „piatra“ pe care Mântuitorul a edificat Biserica (fragment biblic de o excepţională însemnătate mai ales în mediul catolic, deoarece justifică primatul papal) - , cât şi termenul de „meşter“ (care poate fi interpretat fie ca o persoană care stăpâneşte un meşteşug ce îi permite să construiască ceva, fie ca deţinătorul unei cunoaşteri secrete, ce poate fi transmisă unor discipoli – sens apropiat de termenul de „maestru“) şi cel „unghiatul“, referitor de obicei la animale, desemnând fiinţe cu unghii mari şi puternice; în acest caz însă, este o referire directă la unghiile cu care sunt reprezentate personajele diabolice, în creştinism.

Astfel, putem spune că avem de a face cu o construcţie dublu oximoronică, întrucât aduce la un loc, pe de o parte, un element divin sau sfânt (numele Sfântului Apostol Petru, în calitatea sa de piatră unghiulară) cu un element diabolic (referirea la îngerul căzut) cât şi, pe de altă parte, un element creştin (acelaşi nume al Sfântului Apostol Petru) cu un element păgân (termenul de maestru).

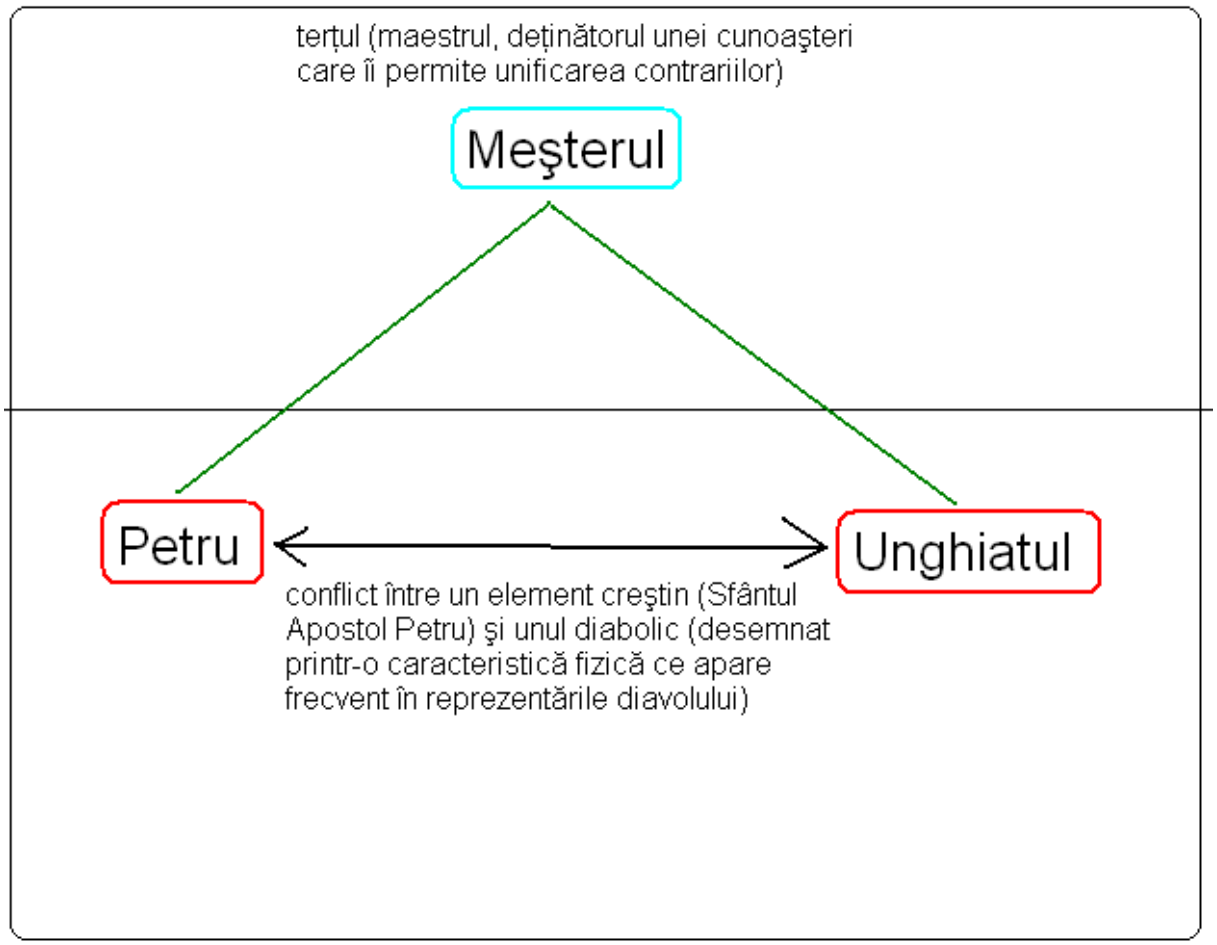
Folosind tipul de argumentaţie uzitat de Fulcanelli, putem propune următoarea rezolvare a contradicţiei care apare între elementul sacru şi cel diabolic, din această construcţie. Astfel, terţul care acţionează de pe un alt nivel, reuşind să concilieze cele două

[186] Vom studiu, mai jos, simbolismul pietrei unghiulare în arhitectura sacră, din perspectiva specialistului în simboluri tradiţionale René Guénon.

[187] Fulcanelli, *op. cit*., p.33.

contrarii, este termenul de „maestru “ adică de deţinător al unei cunoaşteri ce îi permite tocmai depăşirea contrariilor. Exprimăm această relaţie în schema de mai jos:

Numele „Meşterul Petre Unghiatul“ sub forma unei contradicţii între doi termeni, unificaţi de un terţ:



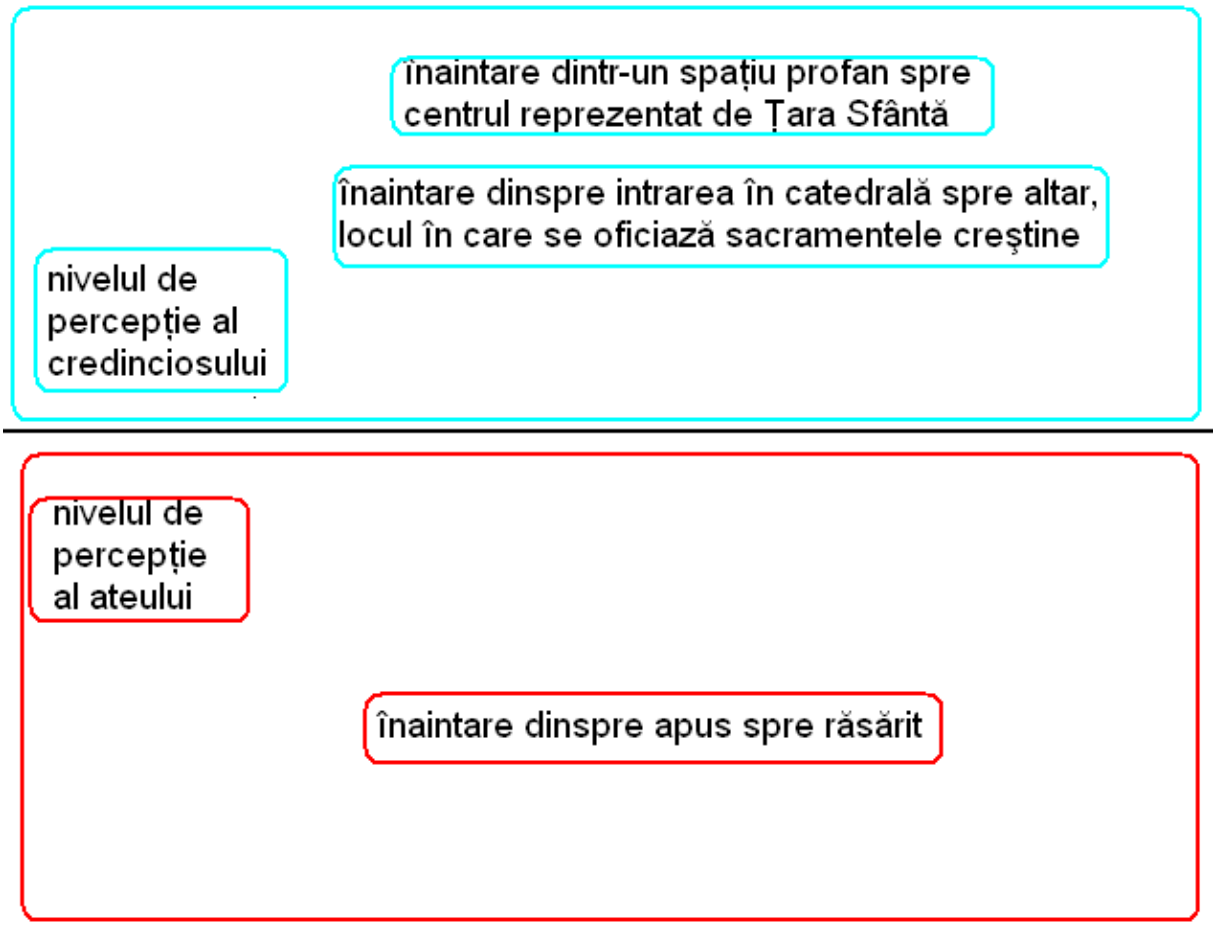
Fulcanelli oferă o interpretare alchimică şi pentru rozetele existente în catedralele gotice, pornind de la orientarea acestora, în funcţie de punctele cardinale, şi de la momentul în care ele sunt luminate de razele soarelui.[188]

[188] *Ibid*., pp. 38-41.

Catedralele gotice au absida îndreptată spre sud-est, iar faţa spre nord-vest. Astfel, transeptul, care străbate perpendicular catedrala, formând braţele crucii format de planul acesteia, este orientat spre nord-est şi sud-vest. Această orientare este gândită astfel încât credincioşii să pătrundă în biserică venind dinspre apus şi apoi, pe măsură ce înaintează spre altar, să meargă spre răsărit, spre Ţara Sfântă, unde Mântuitorul s-a născut, şi-a îndeplinit misiunea, a îndurat patimile, a înviat şi apoi s-a înălţat la ceruri.

Această orientare a bisericilor permite o dublă deplasare dinspre întuneric spre lumină, atât în sens concret (întrucât se înaintează dinspre punctul geografic în care apune soarele spre cel în care răsare astrul din centrul sistemului nostru solar), cât şi în sens simbolic (înaintare dinspre spaţiul profan exterior spre altarul catedralei, dar şi dinspre spaţiul profan reprezentat de locul în care a fost construită catedrala spre centrul spiritual reprezentat de Ierusalim, Nazaret şi celelalte locuri din Ţara Sfântă).

Astfel, putem spune că deplasarea spre lumină are loc pe multiple niveluri de realitate, atât un ateu, cât şi un credincios trebuind să fie de acord cu faptul că acesta este sensul înaintării sale dinspre intrarea în catedrală spre altar.



Am redat, în schema de mai sus, nivelurile de percepţie ale credinciosului şi ale ateului, referitoare la deplasarea în interiorul unei catedrale gotice.

Pornind de la această orientare a catedralei, se ajunge şi la o orientare standard a celor trei rozete existente în catedrală, care le face să primească lumina soarelui în diferite momente ale zilei sau – în cazul uneia dintre ele – să nu primească niciodată lumina soarelui:

- rozeta septentrională, aflată pe braţul stâng al transeptului (privit dinspre intrare) nu primeşte niciodată lumina soarelui, astfel încât se poate spune că rămâne mereu cufundată în umbră, culoarea ei fiind negrul;

- rozeta meridională, aflată pe braţul drept al transpetului, primeşte lumina strălucitoare a soarelui amiezii, care îi conferă o strălucire de culoare albă;

- rozeta cea mare, aflată deasupra portalului, primeşte razele asfinţitului, astfel încât străluceşte în culoarea roşie. Astfel, ea nu este numai mai mare, dar şi mai strălucitoare decât celelalte două rozete aflate în catedrală.

Fulcanelli atrage atenţia asupra faptului că aceste trei culori (negru, alb şi roşu) sunt identice cu cele trei etape ale Marii Opere alchimice[189]:

- opera la negru (*Nigredo*), faza în care materia primă intră în putrefacţie şi se dizolvă; alchimiştii insistă asupra faptului că, în acest stadiu, se descompune şi putrezeşte exclusiv partea corporală, grosieră, a materiei prime. În paralel, partea spirituală, subtilă, se separă de restul, devenind mai nobilă şi mai fină[190].

- opera la alb (*Albedo*), faza în care materia primă intră într-o fază de purificare, se sublimează; în acest stadiu al Marii Opere, apare aşa-numitul Androgin, rezultat din unirea sulfului cu mercurul sau, după alţi termeni folosiţi în alchimie, după unirea Regelui cu Regina. Un simbol obişnuit pentru această etapă a operei este Rebis-ul, reprezentat sub forma unui corp cu două capete, unul de bărbat şi unul de femeie. Este un indiciu al faptului că a fost realizată unificarea contrariilor. [191]

- opera la roşu.(*Rubedo*), stadiul final, desăvârşirea Marii opere, realizarea Pietrei filosofale. În limbajul alchimic se vorbeşte, în această fază, despre apariţia unui „rege deplin“, încoronat, simbol al Pietrei Filosofale.[192]

---

[189] Nicolas Flamel, *op. cit*., p. 110.

[190] *Ibid*., p. 114.

[191] *Ibid*., p. 11.

[192] *Ibid*., p. 119.

Astfel, rozeta cea mare – unul dintre elemente definitorii ale catedralelor, care îi atrage atenţia, datorită prezenţei sale pe faţadă, oricărui vizitator – este considerată de Fulcanelli ca reprezentând încununarea Marii Opere.[193]

Nu este locul aici să facem o prezentare detaliată a acestor etape ale Marii Opere alchimice, însă considerăm că este necesar să atragem atenţia asupra faptului că finalitatea acestui efort este una profund integratoare, unificatoare. De pildă, se consideră că, în stadiul final al Marii Opere, au fost unificate – după ce au suferit diferite transformări succesive – cele trei părţi componente ale fiinţei, în concepţia alchimică: sarea, sulful şi mercurul, asimilate cu trupul, sufletul şi spiritul.

Astfel, putem trasa o paralelă între funcţia profund unificatoare a celor şapte sacramente creştine şi funcţia profund unificatoare a Marii Opere alchimice. Diferenţa nu constă numai în metoda aleasă, ci şi în modul în care este concepută structura fiinţei umane: cu două elemente, în credinţa creştină, şi cu trei elemente, în alchimie. Ceea ce interesează cercetarea noastră şi ceea ce reţinem este că atât creştinismul, cât şi alchimia îşi propun realizarea unităţii fiinţei umane.

7.4. Elemente de arhitectură sacră

Alchimia nu este singura disciplină esoterică interesată de studiul catedralelor gotice. Arhitectura sacră este în mod mai direct şi mai evident legată de istoria şi de semnificaţia catedralelor gotice, iar cel care a studiat-o cel mai profund, din punct de vedere al simbolurilor tradiţionale, a fost René Guénon[194].

[193] Fulcanelli, *op. cit*., p. 41.

[194] Guénon, René, *Simboluri ale ştiinţei sacre,* Bucureşti, 1998, passim.

Studiind valoarea iniţiatică a arhitecturii, Guénon a ajuns la următoarea concluzie, fundamentală şi pentru studiul nostru:

„*Primul punct de notat în această privinţă, în conexiune cu valoarea propriu-zis simbolică şi iniţiatică a artei arhitecturale, este că orice edificiu construit după date strict tradiţionale prezintă, în structura şi dispunerea diferitelor părţi componente, o semnificaţie „cosmică", susceptibilă, de altfel, de o dublă aplicaţie, conform relaţiei analogice dintre macrocosmos şi microcosmos, adică o semnificaţie care se referă în acelaşi timp şi la lume, şi la om". Cu alte cuvinte, un edificiu de tipul catedralei gotice este o reprezentare a universului, dar şi a fiinţei umane, şi poate oferi chei pentru înţelegerea macrocosmosului, dar şi a microcosmosului*"[195].

Această afirmaţie a lui René Guénon este adevărată, fireşte, în primul rând pentru temple şi alte edificii având o destinaţie „sacră" în sensul cel mai limitat al cuvântului, dar este valabil şi pentru simplele locuinţe umane, căci nu trebuie uitat că, în realitate, nu exista nimic „profan" în civilizaţiile integral tradiţionale.

Aşa cum a demonstrat Mircea Eliade în „Mitul eternei reîntoarceri"[196], fiecare gest, fiecare construcţie, fiecare moment al vieţii umane se desfăşoară ca o rememorare a unui act sacru petrecut *in illo tempore*, fiecare construcţie este ridicată după un model divin.

După cum se exprimă Guénon,

„*numai prin efortul unei profunde degenerescenţe au putut fi construite case fără nicio altă intenţie decât aceea de răspunde nevoilor pur materiale ale locuitorilor lor, iar aceştia, la rândul lor, au putut să fie mulţumiţi cu locuinţe concepute conform unor preocupări atât de înguste şi de rudimentar utilitare*".

[195] *Ibid*., p. 301;

[196] Eliade, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2011, passim;

Această semnificaţie cosmică a fost realizată, în diferite epoci şi de către diferite civilizaţii, în forme multiple, însă Guénon subliniază prezenţa universală a unei structuri considerată fundamentală.

Este vorba despre o structură arhitectonică având ca elemente esenţiale o bază cu secţiunea pătrată (uneori dreptunghiulară, ceea ce este comun acestor construcţii este unghiul drept aflat la intersecţia celor patru ziduri), bază care are deasupra o boltă sau o cupolă de o formă care aminteşte sau care este întocmai jumătatea unei sfere[197].

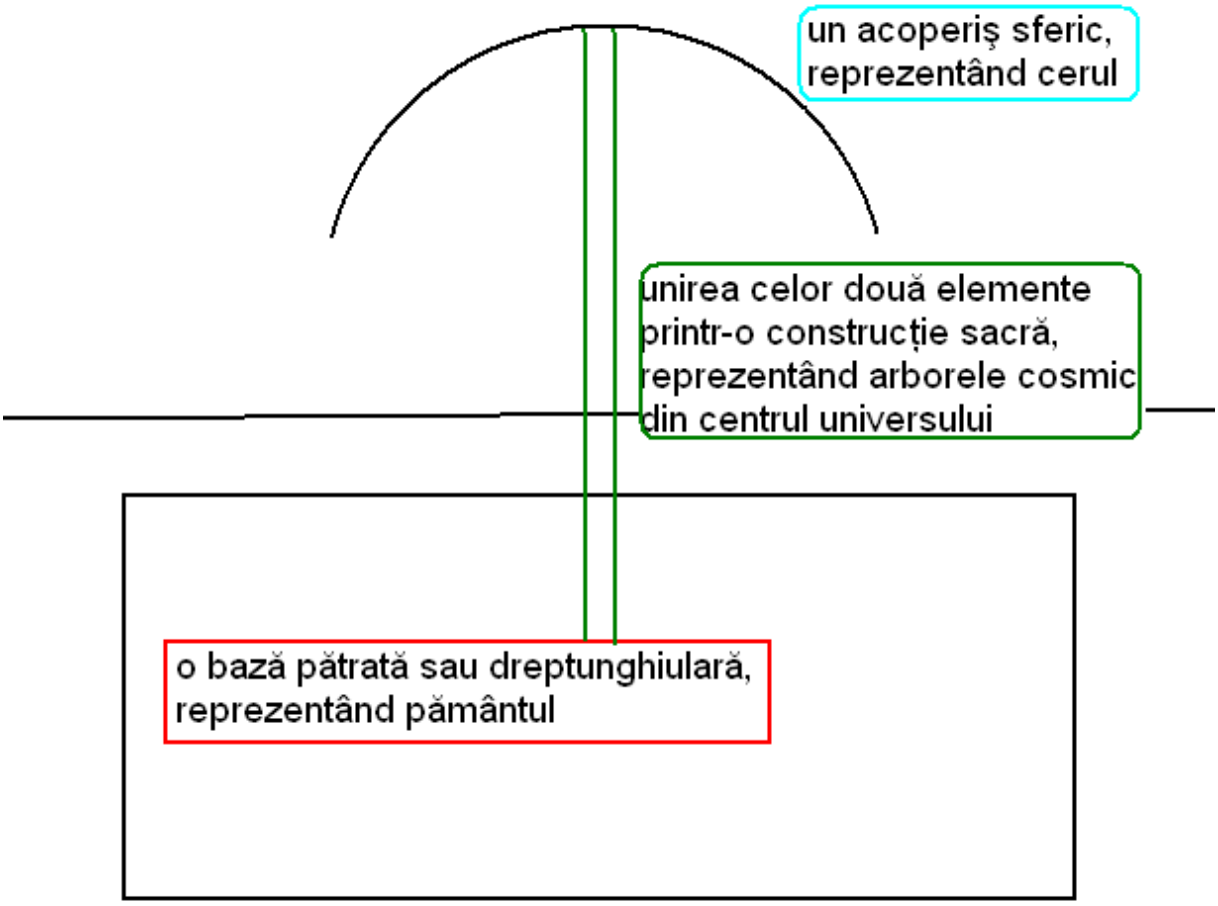
În cadrul acestei structuri, baza pătrată reprezintă pământul, iar acoperişul sferic este cerul, cu toată gama de semnificaţii care le sunt asociate celor două elemente, în toate tradiţiile, pornind de exemplu de la prima generaţie de zei din mitologia greacă, în care Uranus, reprezentând cerul, se unea cu Geea, reprezentând pământul.

Din punct de vedere simbolic, putem astfel avansa ipoteza că o structură care cuprinde şi uneşte aceste două elemente reface actul primordial de unificare a celor două contrarii, realizează legătura între cer şi pământ, formează o axă a lumii sau un arbore cosmic, considerat de Mircea Eliade ca reprezentând centrul universului.[198]

Structura arhitectonică iniţială, conform lui René Guénon, şi rolul său unificator între multiple niveluri de realitate:

[197] Guénon, op. cit., p. 302.

[198] Eliade, *op.cit*., pp. 34-37.



În cadrul oricărei construcţii tradiţionale - şi, aşa cum se poate constata privind un simplu plan al unei catedrale gotice, şi în cazul obiectului nostru de studiu – această structură se regăseşte nu numai pe verticală, ci şi pe orizontală.

Vertical, evoluţia edificiului poate fi explicată în felul următor: ansamblul edificiului, considerat de sus în jos, reprezintă trecerea de la Unitatea principială (căreia îi corespunde punctul central sau vârful domului, a cărui boltă nu este decât un fel de expansiune a sa) la cuaternarul manifestării elementare; invers, dacă e privit de jos în sus, este vorba despre reîntoarcerea acestei manifestări la Unitate.

Astfel, pe această adevărată axă cosmică, regăsim două posibilităţi, una ascensională, alta descendentă:

- posibilitatea divinităţii de a coborî şi de a se manifesta la nivel uman;

- posibilitatea omului de a se transforma şi de a se înălţa către divinitate.

Pe plan orizontal, la un edificiu de formă dreptunghiulară se va adăuga o parte semicirculară, plasată la una dintre extremităţile sale, şi anume cea îndreptată spre zona altarului, căreia îi va fi atribuită semnificaţia unei corespondenţe „cereşti" printr-un fel de proiecţie pe planul orizontal de bază; această zonă, cel puţin în cazurile cele mai cunoscute, va fi cea de unde vine lumina, adică răsăritul; iar exemplul care se impune imediat este cel al unei biserici terminate printr-o absidă semicirculară.

Chiar şi asătzi, în civilizaţia europeană contemporană, acest plan orizontal se regăseşte în forma completă a unui templu masonic. Loja propriu-zisă este un pătrat lung sau un pătrat dublu (analog vechiului Hikal – Sfânta din Templul lui Solomon), iar lojii i se alătură, la răsărit, Debir – echivalentul Sfintei Sfintelor din templul lui Solomon - , în formă de hemiciclu.

Conform lui René Guénon, o parte a iniţierii masonice ar consta tocmai în explicarea echivalenţelor simbolice ale diferitelor elemente arhitecturale care compuneau o astfel de strctură – elemente care se regăsesc şi în catedrala gotică.

De exemplu, „piatra unghiulară" sau „cheia de boltă" este asociată unui simbolism creştin, fără a se limita însă la aceste interpretări.

Interpretarea creştină a rolului cheii de boltă vine din Evanghelii, unde este amintită

„*Piatra pe care n-au luat-o în seamă ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului*".[199]

[199] *Sfânta Scriptură, Luca*, 20,17.

Autorul francez[200] indică, de asemenea, pasajul biblic care oferă explicaţia rolului pe care îl are piatra de temelie. Este vorba de textul în care Iisus Hristos îi spune apostolului său Simon, care tocmai îl recunoscuse ca fiu al lui Dumnezeu:

„Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui.

Şi îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri."[201]

Există însă un pasaj din Epistola Sfântului Pavel către Efeseni care lămureşte şi mai bine raportul dintre cele două pietre:

„Zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos.

Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul,

În Care voi împreună sunteţi zidiţi, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duh."[202]

După ce constată apariţia cu timpul a unei confuzii greu de explicat între piatra de temelie şi piatra unghiulară (deşi prima este cea care marchează începutul, iar a doua desăvârşirea construcţiei), René Guénon constată că, în epoca medievală această confuzie nu exista, constructorii înţelegând perfect rolul fiecărui element în construcţie.

Pentru a dovedi că meşteri constructori medievali nu pierduseră această cunoaştere referitoare la rolul simbolic al celor două pietre, René Guénon se referă la o ilustraţie din

[200] Guénon, *op.cit.*, p. 324;

[201] *Sfânta Scriptură, Matei*, 16, 18-19.

[202] *Sfânta Scriptură, Efeseni*, 2, 20-22.

„*Speculum humanae salvationis*“, o lucrare foarte răspândită în epoca medievală, din moment ce şi astăzi mai există câteva sute de manuscrise.

Într-o ilustraţie din acest manuscris medieval se văd doi zidari care ţin o mistrie într-o mână, în timp ce cu cealaltă mână susţin o piatră pe care se pregătesc să o pună în vârful unui edificiu (aparent, turla unei biserici sau a unei catedrale, căreia această piatră trebuie să-i completeze vârful), ceea ce – în opinia lui Guénon – nu lasă nicio îndoială asupra semnificaţiei sale[203].

Această semnificaţie ţinteşte spre identificarea, din punct de vedere creştin, a pietrei unghiulare – văzută ca o piatră coborâtă din cer – cu Iisus Hristos. În plus, piatra unghiulară este identificată şi cu piatra Graalului, care joacă un rol atât de important în literatura medievală din chiar perioada ridicării catedralelor gotice.

René Guénon îşi continuă studiul stabilind echivalenţe simbolice cu arhitectura vechilor evrei, bazate pe informaţiile din Vechiul Testament, dar şi cu elemente ale arhitecturii arabe sau indiene. Concluzia este următoarea:

„*este uşor să ne dăm seama că toate aceste asocieri fac parte dintr-o tradiţie despre care se poate spune că este cu adevărat universală*”[204].

Astfel, studiul simbolismului specific arhitecturii sacre, realizat de René Guénon, conduce la concluzia încadrării catedralelor într-o tradiţie constructivă extrem de veche şi întinsă pe arii geografice vaste.

Această concluzie este în acord cu afirmaţiile alchimiştilor – dintre care am citat în principal studiul lui Fulcanelli referitor la simbolismul catedralelor – conform cărora simbolurile reprezentate în catedralele gotice medievale se referă, cel puţin în parte, la tradiţii spirituale mult mai vechi decât creştinismul însuşi, tradiţii spirituale care – spre deosebire de religia creştină – nu se adresează decât unui grup restrâns de iniţiaţi.

---

[203] Guénon, *op.cit.*, pp. 335-336.

[204] *Ibid.*, pp. 341-342.

Catedrala gotică –

spaţiu sacru transdisciplinar

8. 1. Lucian Blaga şi analiza stilurilor arhitecturale, din punct de vedere al raportului cu transcendenţa

În volumul „Spaţiul mioritic“ din „Trilogia culturii“[205], Lucian Blaga analizează stilurile arhitecturale romanic, gotic şi bizantin, pornind de la următoarea întrebare:

„Ce sentiment în raport cu transcendenţa sau ce atitudine metafizică implică aceste stiluri, mai ales în concretizarea lor monumentală a clădirilor bisericeşti?[206]*“.*

întrebare reformulată apoi în felul următor:

„*Care sunt metafizicile latente, implicate de stilurile arhitecturale în chestiune?*[207]*“*

Conform filosofului de la Lancrăm, arhitectura bisericească este cea mai potrivită pentru acest demers, datorită faptului că ea „creşte cu adevărat liber pe pământul omenirii, neascultând decât de porunca după care arta se cere a fi expresia concretă a unui anume spirit ţâşnit în om“.

---

[205] Blaga, Lucian, *Opere. 9,* Bucureşti, 1985.

[206] *Ibid.*, p. 226.

[207] *Ibid.*, p. 227.

În acest context în care materia este redusă la posibilităţile ei exclusiv spirituale, arhitectura bisericească ilustrează arta într-un mod aproape desăvârşit, în timp ce o casă simplă, de locuit, sau chiar o cetate sunt determinate, în ceea ce priveşte forma şi articulaţia lor, de concesii făcute instinctelor de conservare ale omului.

8.1.1. Stilul romanic şi preotul substituit transcendenţei

Stilul romanic, care a precedat stilul gotic în Europa Apuseană, se caracterizează prin forme severe, prin pătrate, prin respingerea privirii de către tavanul drept şi greoi, ca o lespede. Ochiului îi este anulată orice posibilitate de „evadare în sus, în transcendenţă". Privirea este îndreptată întotdeauna pe plan orizontal, spre altarul în faţa căruia oficiază preotul.

Astfel, principala caracteristică a arhitecturii romanice constă în faptul că „articulează în spaţiu ideea magică a actului ritual". Astfel, Lucian Blaga consideră că arhitectura romanică nu exprimă de-a dreptul o transcendenţă, ci ideea de slujbă închinată unei transcendenţe, care nu e de faţă, dar care poate fi silită să se prezinte prin puterea actului magic, ritual, săvârşit de preot în faţa altarului.

„*pentru sentimentul metafizic al omului roman, preotul se substituie, într-un anume înţeles, transcendenţei. Apetitul transcendenţei e pe deplin satisfăcut prin acest surogat*".[208]

Această metafizică latentă, care şi-a găsit expresia arhitecturală în catedrala romanică, avea să ducă, pe plan social, politic şi religios, la formula „cezarismului papal" şi la ceea ce Blaga numeşte „severa organizaţie catolică".

[208] *Ibid*., p.228.

De asemenea, se remarcă faptul că stilul arhitectural al Bisericii romanice este contemporan cu Sfântul Augustin, teologul care a a considerat şi descris Biserica drept un stat al lui Dumnezeu pe pământ, în lucrarea intitulată chiar „De Civitate Dei".

Rezumând, putem spune că epoca romană, considerată de Lucian Blaga drept una situată la marginea transcendenţei, una în care preotul e substituit transcendenţei, a avut următoarele manifestări, pe diferite niveluri de organizare:

- Catedrala romanică, pe planul arhitecturii religioase;

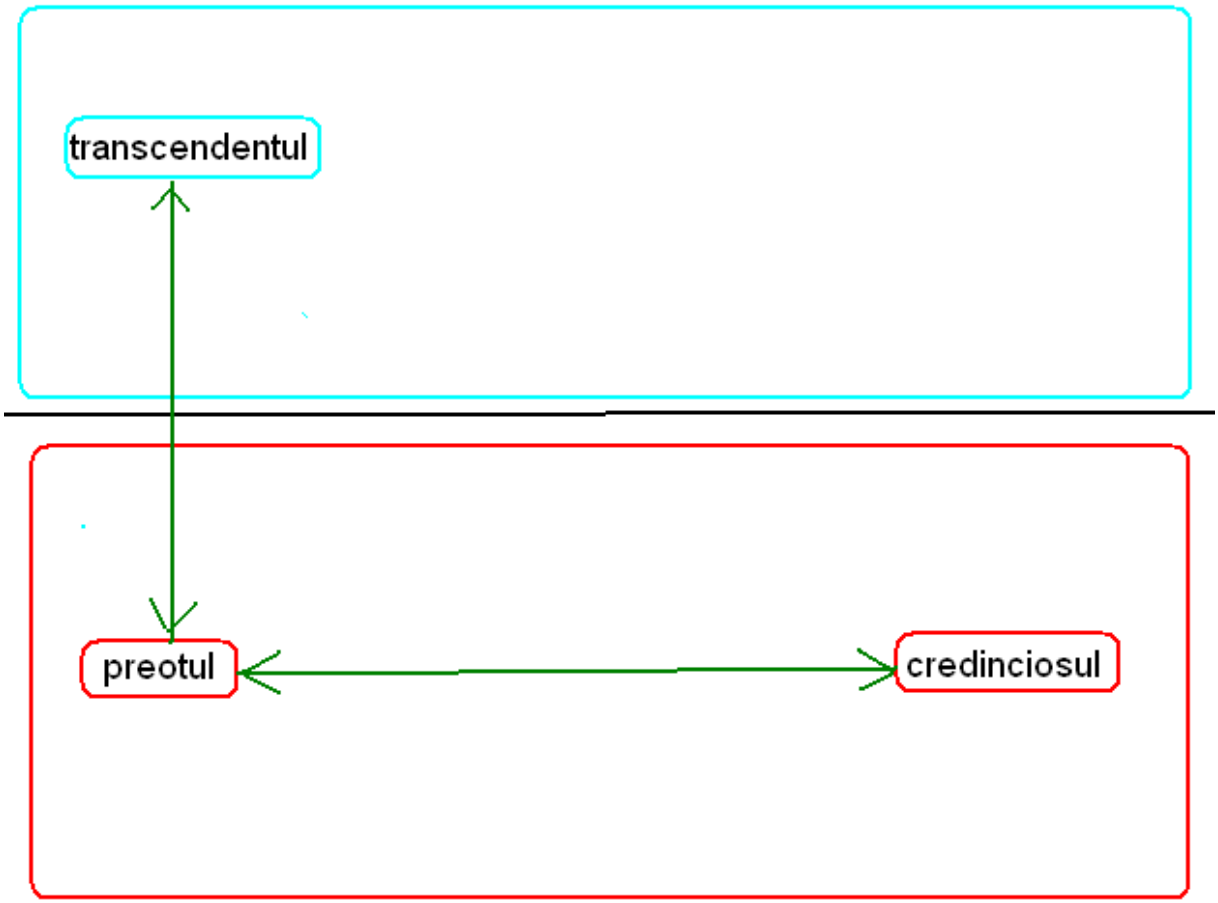
- Dezvoltarea organizării stricte a Bisericii Catolice şi apoi a ideii cezarismului papal, pe plan social-politic şi al legăturii dintre politică, societate şi Biserică;

- Opera filosofică, teologică şi literară a Sfântului Augustin (şi în special „De Civitate Dei"), pe plan literar.

Putem ilustra în modul următor raportul omului romanic cu transcendentul, descris de Lucian Blaga în felul următor:

„omul roman e stăpânit mai curând de sentimentul că se găseşte în marginea transcendenţei, şi în consecinţă de sentimentul că nu-i rămâne decât să se organizeze în slujba transcendenţei, oarecum orizontal şi paralel cu ea"[209].

[209] *Ibid*., p. 233.



Într-adevăr, omul romanic nu îşi înalţă privirea spre cer, ci priveşte spre altar şi spre preot, prin intermediul cărora se realizează legătura cu transcendentul – legătură posibilă numai prin şi datorită existenţei acestui intermediar.

8.1.2. Stilul bizantin şi transcendentul care descinde din înalt

Stilul bizantin, caracteristic răsăritului european, spaţiului ortodox, în aproximativ aceeaşi perioadă în care în spaţiul occidental se dezvoltă stilurile gotic şi romanic, este

analizat prin prisma celui mai important monument de arhitectură religioasă pe care l-a creat: Catedrala Sfânta Sofia, din Constantinopol[210].

Lucian Blaga remarcă faptul că impresia totală pe care o lasă Catedrala Sfânta Sofia este aceea a unei structuri care pluteşte ca o lume în sine, mărginită doar de propriile bolţi. Astfel, ea nu pare nici aşezată orizontal pe pământ, nici ridicându-se vertical către cer. Orizontala şi verticala sunt anihilate de bolţi şi de arcuri, iar întregul catedralei apare ca o lume suficientă sieşi, care se revelează pe sine.

Prin urmare, ideea fundamentală oferită de acest mod de construcţie este aceea că transcendentul coboară pentru a se face palpabil, că are loc o revelaţie de sus în jos, că graţia se pogoară din înalt, devenind accesibilă simţurilor[211].

Din punct de vedere social şi politic, acest sentiment se regăseşte în organizarea Imperiului Bizantin. Structura social-politică a Imperiului este dominată de posibilitatea, permanent simţită, a coborârii din înalt a graţiei divine, iar basileul este considerat, în teocraţia bizantină, ca reprezentând chiar transcendentul, care se manifestă într-o strălucire triumfătoare.

Pe plan spiritual, acest sentiment îşi găseşte ilustrarea în isihasm, dar Lucian Blaga subliniază, în epoca sa, şi reflectarea acestei modalităţi de a gândi şi de a percepe lumea în baladele populare româneşti, în primul rând în „Mioriţa“ şi „Meşterul Manole“[212].

Aşadar, putem evidenţia, şi în cazul stilului bizantin, influenţa sa, pe diferite niveluri de organizare:

- Catedrala bizantină (exemplul suprem fiind Sfânta Sofia din Constantinopol), pe plan arhitectural;

- Organizarea Imperiului Bizantin, în cadrul căreia basileul era considerat reprezentând transcendentul, pe plan social şi politic;

---

[210] *Ibid*., pp. 230-233.

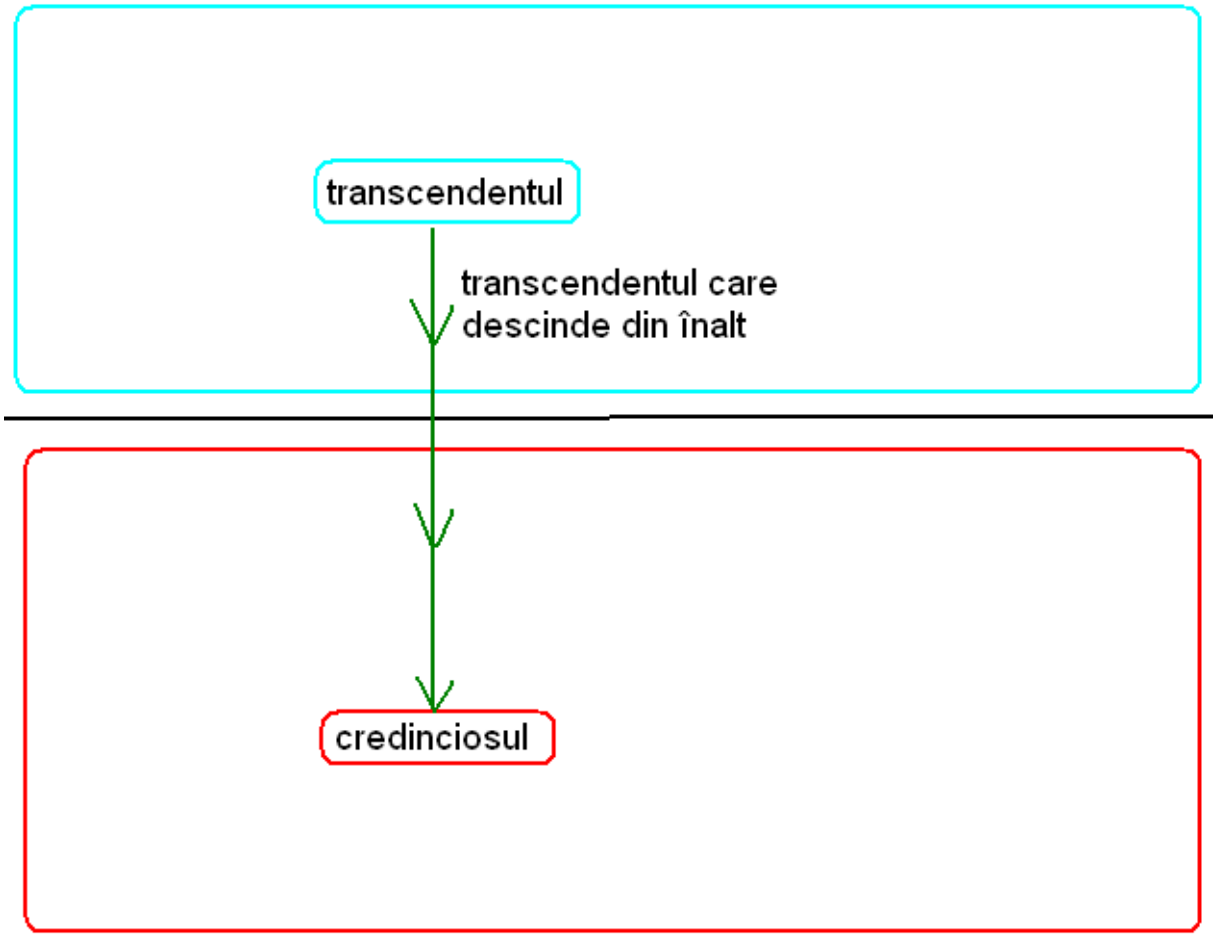
[211] *Ibid*., p. 230.

[212] *Ibid*. p. 233-332.

- Isihasmul, dar şi baladele populare româneşti „Meşterul Manole“ şi „Mioriţa“, pe planul spiritual şi al creaţiei literare.

Ilustrăm şi aici, prin intermediul unei scheme, raportul între omul bizantin şi transcendenţă, raport rezumat de Lucian Blaga în modul următor:

„*Omul bizantin are despre raportul dintre transcendenţă şi lumea concretă viziunea sau sentimentul că transcendenţa coboară, de sus în jos, putându-se face vizibilă*“.[213]



[213] *Ibid*., p. 233.

Astfel, raportul între om şi transcendenţă nu mai este unul orizontal, ca în cazul omului romanic, însă atrage atenţia faptul că efortul, acţiunea sunt făcute de către divinitate, nu de către credincios. Divinitatea este cea care coboară printre oameni, nu omul este cel care se ridică la nivelul divinităţii.

8.1.3. Stilul gotic şi transformarea vieţii în sensul transcendenţei

După ce descrie caracteristicile catedralei romanice – deja amintite – , Blaga descrie în felul următor caracteristicile catedralei gotice:

„*Cu totul altă semnificaţie metafizică latentă desprindem din modul arhitectural al catedralei gotice. Goticul, cu formele sale abstractizate, cu materia sublimată, cu liniile ţâşnite spre cer, cu articulaţia sa spaţială descărnată, cu fRenézia verticalului pierdut în infinit, înseamnă înainte de orice un elan spiritual de jos în sus, o transformare a vieţii în sensul transcendenţei, o transfigurare dinamică şi prin efort uman a realităţii. Dinamica verticală a goticului simbolizează pe omul care realizează în sine cerul prin lăuntrică sublimare*“[214].

Pornind de la aceste constatări, Lucian Blaga analizează diferenţele dintre gotic şi bizantin pornind de la atitudinea faţă de lumină[215]: în catedralele gotice, lumina nu pătrunde în mod direct, în forma sa pură, ci este modificată de culorile vitraliilor, care o spiritualizează. În

[214] *Ibid.*, pp. 227-228.

[215] *Ibid.*, pp. 222-233.

schimb, în stilul bizantin, lumina pătrunde liber, ducând cu gândul la lumina originară făcută de Dumnezeu, cu întâiul său cuvânt.

În aceste condiţii, se poate afirma că misticismul gotic este un misticism al întunecosului, în timp ce misticismul oriental este considerat un misticism al luminii. Iată, sintetizată, diferenţa dintre omul gotic şi omul bizantin:

„*omul gotic, spiritualizându-se de jos în sus, are în catedralele sale sentimentul unei pierderi în obscuritatea transcendentă; omul bizantin, aşteptând în bisericile sale revelaţia de sus în jos, se pierde în viziunea unei lumini înteţite*“[216].

În ceea ce priveşte raportul posibil între transcendenţă şi lumea concretă,

„*omul gotic are viziunea sau sentimentul că el însuşi se înalţă, de jos în sus, crescând întru transcendenţă*“[217].

Pe plan social şi politic, viziunea despre lume a goticului este în opoziţie cu pretenţia papală de a deţine primatul asupra conducătorilor lumeşti, inclusiv asupra împăratului Sfântului Imperiu Roman de neam germanic. În conflictul dintre papalitate şi împărat, goticul corespunde punctului de vedere susţinut de partizanii imperiali.

Pe plan literar şi filosofic, Lucian Blaga constată faptul că misticismul german este cel care corespunde cel mai bine stilului gotic din arhitectura bisericească:

Putem sintetiza în modul următor influenţa goticului pe diferite niveluri de organizare, în societatea apuseană a secolelor XI-VV:

---

[216] *Ibid*., p. 232.

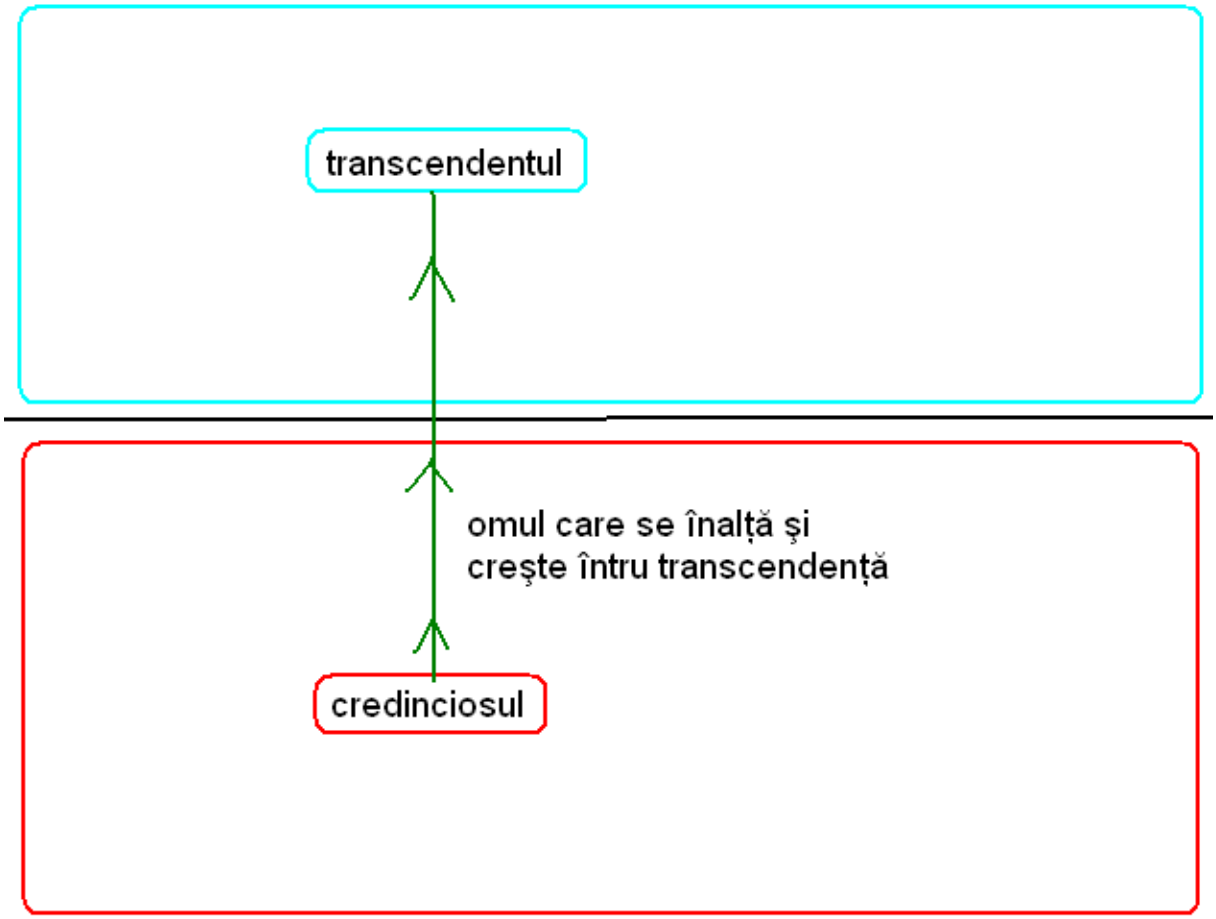
[217] *Ibid*., loc.cit.

- catedrala gotică, pe planul artistic, al arhitecturii bisericeşti;

- concepţia politică favorabilă împăraţilor germani, în cadrul îndelungatului conflict al acestora cu papalitatea, pe plan politic şi social;

- misticismul medieval german, pe plan literar şi filosofic.

Astfel, descriind relaţia omului gotic cu transcendenţa, obţinem următoarea schemă:



8.2. Misticismul german medieval, corespondentul goticului pe planul vieţii sufleteşti

Am observat, aşadar, că Lucian Blaga consideră că stilul arhitectural gotic este ilustrat, pe plan literar şi spiritual, „pe planul vieţii sufleteşti“ – după cum se exprimă filosoful de la Lancrăm – prin misticismul germanic medieval:

„*Cel mai autentic fenomen, corespunzător goticului pe planul vieţii sufleteşti, ni se pare misticismul medieval germanic. Omul gotic are sentimentul posibilităţii de a participa la transcendenţă de jos în sus. El realizează transcendenţa prin lămurirea eului şi prin dezmaterializare. Misticii germani căutau să se purifice lăuntric, şi să se înalţe astfel până la o identificare cu divinitatea. Omul gotic nu se simte numai în marginea transcendenţei ca omul roman, satisfăcut de un surogat, ci se simte în stare să participe de-a dreptul la ea prin transfigurare interioară sau se simte cel puţin dator să facă această încercare, chiar dacă ar eşua*“.[218]

Afirmaţia conform căreia misticismul german reprezintă corespondentul goticului pe planul vieţii sufleteşti necesită o atenţie sporită din partea noastră, deoarece ea permite formularea unui posibil răspuns la întrebarea „care este contribuţia Evului Mediu european la naşterea Europei, aşa cum o înţelegem şi o concepem astăzi?“ – Europa definită prin cei cinci piloni amintiţi deja: cultura greacă, civilizaţia latină, spiritualitatea iudeo-creştină, democraţia parlamentară şi ştiinţa şi tehnica moderne. Am pus această întrebare în chiar deschiderea studiului nostru, sesizând faptul că pilonii Europei îşi au obârşia, conform concepţiei actuale, în Antichitate şi în epocile modernă şi contemporană, nicidecum în epoca medievală, care constituie obiectul cercetării prezente.

[218] Ibid., p.p. 229-230.

8.2.1. Misticismul germanic din perspectivă transdisciplinară: Jakob Böhme

Misticismul germanic a fost deja studiat dintr-o perspectivă transdisciplinară, în lucrarea *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jakob Böhme*[219] de Basarab Nicolescu, apărută în Franţa în anul 1993, care a primit premiul Benjamin Franklin, pentru cea mai bună carte de istorie din Statele Unite ale Americii şi Premiul Uniunii Scriitorilor din România. Lucrarea a apărut în limba română în anul 2002, la Editura Vitruviu, iar Cartea Românească a lansat o nouă ediţie, în anul 2007.

Aşa cum îi spune şi titlul, cartea este un eseu despre viaţa şi activitatea lui Jakob Böhme (1575-1624), considerat de Hegel ca fiind primul filosof german. Mai degrabă decât prim filosof german, ne interesează opera lui Böhme datorită faptului că el se situează la capătul unei evoluţii, încununând evoluţia misticismului germanic medieval, la care se referea Lucian Blaga, în analogie cu stilul gotic.

Pe parcursul vieţii sale, caracterizată de o luptă acerbă pentru supravieţuire, Jakob Böhme a avut mai multe experienţe mistice la vârsta tinereţii. În anul 1600, Jakob Böhme a avut o viziune mistică în timpul căreia i-a fost dezvăluită structura spirituală a lumii, precum şi relaţia dintre om şi divinitate. El avea să vorbească despre această revelaţie abia în cartea „*Aurora*“, scrisă între 1612 şi 1620, în cadrul căreia afirmă:

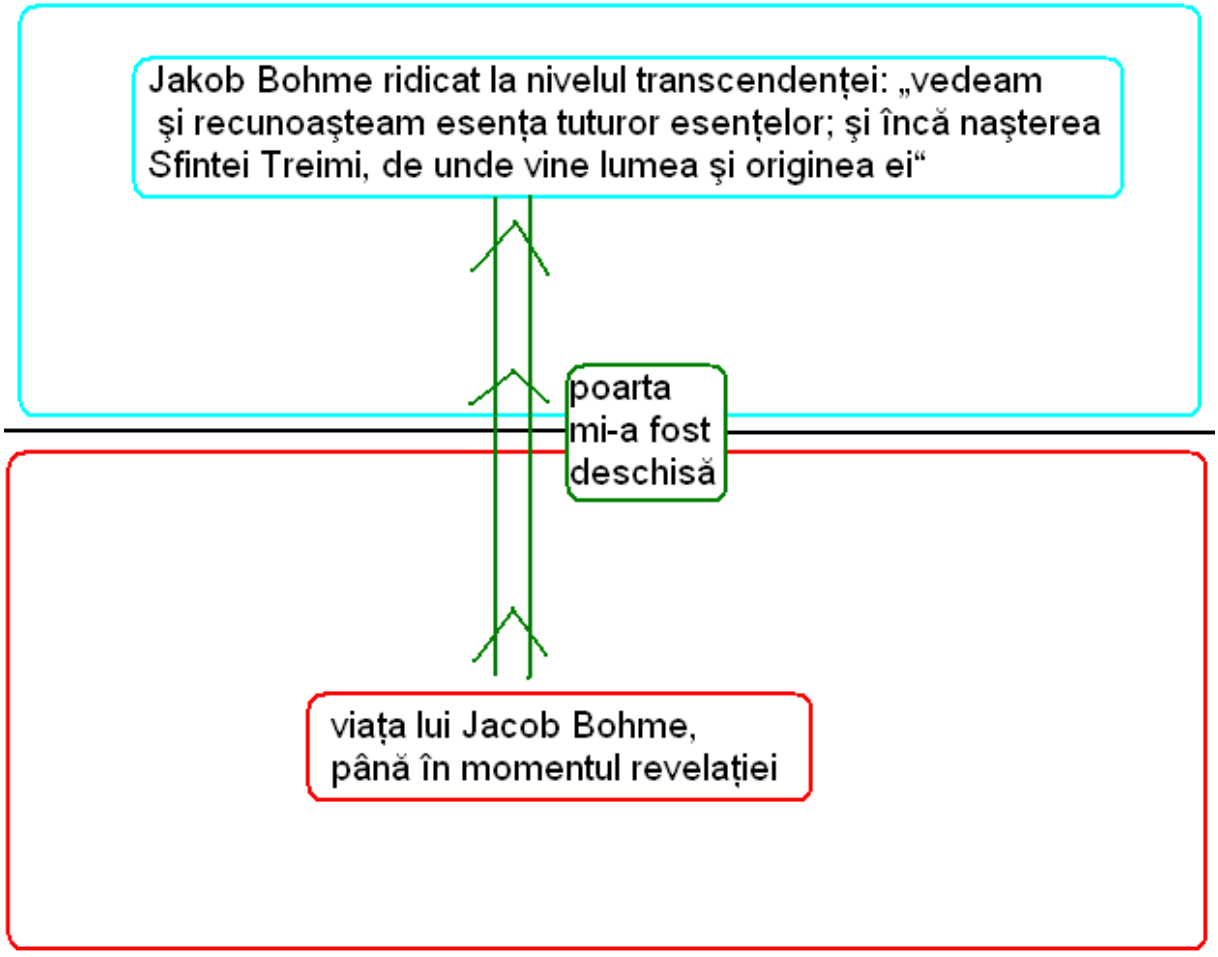
„poarta mi-a fost deschisă până într-atâta, încât într-un sfert de ceas am văzut şi am învăţat mai mult decât dacă m-aş fi dus la universităţi timp de ani şi ani; am fost surprins, nu ştiam ce se întâmplă cu mine şi inima mea începu să-i aducă laude lui Dumnezeu. Căci vedeam şi recunoşteam esenţa tuturor esenţelor; şi încă naşterea Sfintei Treimi, de unde vine lumea şi originea ei“.[220]

[219] Basarab Nicolescu, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jakob Böhme,* Editura Cartea Românească, 2007.

[220] *Ibid.*, p. 38;

Recunoaştem, în această frază, o mărturie a omului gotic descris de Blaga, care a depus întreaga sa existenţă efortul de ase perfecţiona astfel încât să ajungă la un nivel spiritual ce îi permite înţelegerea secretelor ultime ale universului. Böhme ne asigură că efortul său în acest sens a fost încununat de succes, iar opera sa este tocmai rezultatul acestor eforturi răsplătite prin dobândirea cunoaşterii.

Efortul omului gotic de înălţare întru transcendenţă, ilustrat prin viaţa şi opra lui Jakob Böhme:



8.2.2. Omul şi organizarea universului la Böhme: potenţialul ascensional al omului şi verticalitatea catedralelor gotice

În ceea ce urmează, vom schiţa rezultatele la care a ajuns Jakob Böhme, în urma transformării sale interioare, amintite mai sus.

Astfel, conform cunoaşterii pe care misticul medieval german afirmă că a dobândit-o în momentele de înălţare întru transcendent, acesta descoperit că universul este organizat în trei principii, este împărţit în trei lumi, interdependente:

- prima este lumea focului, care derivă din centrul naturii;

- a doua este lumea luminii, care fiinţează în libertate, în nesfârşit, în afara naturii, dar care derivă din lumea focului. Ea fiinţează în foc şi focul nu o cuprinde. Aceasta este lumea de mijloc;

- a treia lume este exteriorul, în care locuim prin corpul exterior, cu operele şi esenţele exterioare, care au fost create din tenebre şi totodată din lumea luminii

De asemenea, realitatea are două feţe: interioară şi exterioară. Faţa interioară este bazată pe cele trei principii enumerate mai sus, iar partea exterioară – aflată în strânsă legătură cu cea interioară – are o structură septenară:

„*Orice proces al Realităţii va fi astfel guvernat de şapte calităţi, şapte etape, şapte forme. Numele pe care Böhme le dă celor şapte calităţi sunt poetice şi în grad înalt evocatoare, dar unui cititor modern îi pot părea întrucâtva naive sau ciudate: acrimea, dulceaţa, amărăciunea, căldura, iubirea, tonul sau sunetul, corpul*.[221]”

Departe însă de a se limita la explicarea structurii Realităţii şi a modului în care aceasta s-a format, principalul merit al lui Jakob Böhme – şi partea care ne interesează cel mai mult, în prezenta cercetare – constă în faptul că el caută este preocupat de modul în care omul îşi poate depăşi limitele, este preocupat de posibilitatea de evoluţie spirituală pe care o are fiinţa umană, în cadrul acestei Realităţi. Astfel, viziunea misticului german este una profund optimistă, lumea fiind percepută drept una a reîntremării:

„*Dacă lumea exterioară apare ca o forţă de conciliere între lumea tenebrelor şi lumea luminii, timpul va să fie cu necesitate mediatorul între Indeterminat şi oglindirea sa. Lumea noastră nu este o lume a căderii, ci o lume a reîntremării. Prin urmare, timpul nostru este potenţial un timp ascensional, un timp al dezvăluirii şi al împlinirii...*". [222]

Acest potenţial ascensional despre care vorbeşte Jakob Böhme are o paralelă concretă, pe plan arhitectural, tocmai în caracterul ascensional al catedralelor gotice, care fac obiectul prezentei lucrări.

8.2.3. Contribuţia omului gotic la crearea unei identităţi europene

În concluzia cărţii sale despre viaţa şi opera lui Böhme, Basarab Nicolescu are, de asemenea, în vedere, necesitatea de căutare a identităţii europene şi contribuţia pe care gânditori precum Böhme o pot aduce, în cadrul acestui demers[223].

---

[221] *Ibid.*, p. 47.

[222] *Ibid.*, p. 51;

[223] *Ibid.*, pp. 185-191;

Se porneşte de la constatarea că, în prezent, se vorbeşte mult despre importanţa construcţiei unei Europe aflate în zorii celui de-al douăzeci şi unulea veac. Însă, după părerea autorului, această construcţie nu va ajunge niciodată să fie realizată atât timp cât această discuţie se limitează la motivaţii politice, economice sau sociale. Dimpotrivă, propria noastră identitate va fi regăsită numai prin redescoperirea liantului spiritual existent între diferitele naţiuni europene.

Concluzia lui Basarab Nicolescu, bazată tocmai pe studiul operei lui Jakob Böhme, luată ca un caz exemplar, este că meditaţia creştină asupra trinităţii a constituit patul nutritiv care a permis înflorirea ştiinţei moderne.

Această concluzie poate fi considerată surprinzătoare, cu toate că ea nu face altceva decât să prelungească şi să precizeze alte cercetări şi, în special, pe acelea ale istoricului şi omului politic francez Charles Moraze, care afirmă:

„*Este drept, vreme îndelungată Bisericile constituite au privit Natura cu dispreţ. Natura a fost alungată în tenebrele exterioare, zămislite printr-o cădere care continuă să culpabilizeze mulţimile de credincioşi. Dar gândirea creştină depăşeşte cu mult orice cadru instituţional. Nu-i nici o mirare, aşadar, că adeseori îl găsim chintesenţa în opera unor gânditori situaţi în marginea Bisericilor constituite, şi acesta este şi cazul lui Jakob Bofune, considerat în vremea lui „eretic". Nu-i de mirare nici faptul că ştiinţa modernă a fost nevoită să se definească printr-o ruptură cu gândirea tradiţională, închisă într-un cadru instituţional devenit sufocant şi secătuitor. Această ruptură este însă de ordin metodologic: ea nu marchează nicidecum o întrerupere totală a legăturilor cu gândirea vie, care a permis naşterea ştiinţei moderne. Această ruptură metodologică a fost condiţia sine qua non a dezvoltării libere şi spectaculoase a unei Ştiinţe Noi, dezvoltare care a dus la ştiinţa veacului nostru.*[224] “

În continuare, se recunoaşte faptul că structura ternară a Realităţii poate fi găsită în o mulţime de tradiţii, însă specificitatea şi unicitatea gândirii creştine asupra trinităţii pot fi

[224] *Ibid.*, p. 187;

riguros demonstrate. însăşi coexistenţa paradoxală a unităţii în treime şi a treimii în unitate traducea posibilitatea manifestării prin Natură, considerată nu ca străină, ci ca fiind intrinsecă divinităţii. Iar această concepţie a naturii intrinseci divinităţii a permis tocmai formarea acelei atitudini faţă de natură şi de studiul naturii, care a dus la apariţia ştiinţei moderne în mediul creştin, şi nu altundeva în lume.

Pentru a ajunge la actualizarea acestei posibilităţi – consideră Basarab Nicolescu – , a fost nevoie de această întâlnire unică între imaginaţia creatoare, gândirea creştină şi geniul maieutic al lui Jakob Böhme.

Jakob Böhme a putut descoperi astfel, în fiinţa sa interioară, o veritabilă dinamică universală prin interacţiunea dintre structura ternară şi autoorganizarea septenară a Realităţii, conformă acestei structuri ternare. Meditaţia creştină asupra Trinităţii îşi relevă astfel toate potenţialităţile într-o explozie profetică, îmbrăţişând toate cosmosurile. Natura îşi găseşte propriul loc în această dinamică uimitoare – acela de receptacul al naşterii lui Dumnezeu.

8.2.4. Importanţa exemplului gotic medieval, pentru depăşirea clivajului actual între ştiinţă şi religie

În actualul stadiu de dezvoltare a societăţii contemporane, se constată ruptura existentă între ştiinţă şi Tradiţie[225].

Pe de o parte, este evidentă nevoia crescândă de sens pe care o are ştiinţa contemporană, ale cărei rădăcini rămân puternic ancorate în trecut, în solul din care a luat naştere. Ştiinţa a putut pune în lumină în chip magnific semnele care se găsesc în Natură, dar, din cauza propriei sale metodologii, nu este în stare să descopere sensul acestor semne.

Aplecată asupra ei înseşi, ruptă de filosofie, chiar prin propria ei poziţie dominantă în societatea noastră, ştiinţa îşi descoperă tot mai mult propriile limite şi, astfel, nu poate ajunge

[225] *Ibid*., p. 188.

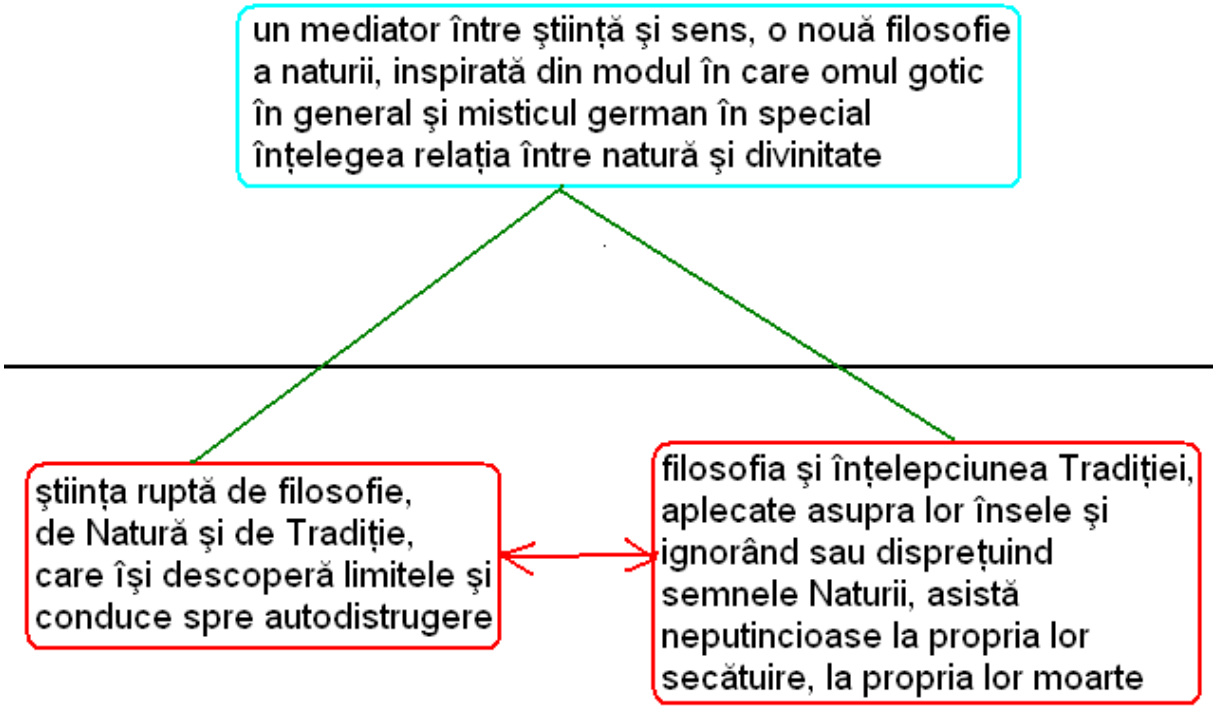
decât la autodistrugere. Autodistrugerea noastră este provocată cu necesitate de lipsa de comprehensiune a acestor semne ale Naturii, din ce în ce mai numeroase, din ce în ce mai puternice, din ce în ce mai active.

Pe de altă parte, la celălalt pol, filosofia, înţelepciunea Tradiţiei, aplecate asupra lor însele, din dispreţ pentru aceste semne ale Naturii sau prin ignorarea lor, asistă neputincioase la propria lor secătuire, la propria lor moarte.

În aceste condiţii, ale existenţei acestui clivaj cu o finalitate extrem de periculoasă, dialogul între ştiinţă şi sens devine mai necesar decât oricând.

Soluţia este următoarea: trebuie inventat un mediator între ştiinţă şi sens. Acest mediator nu poate fi decât o Noua Filosofie a Naturii. O încercare de a o formula de pe acum ar fi şi prezumţioasă, şi la limita ridicolului. Vechea Filosofie a Naturii a pretins mai multe secole pentru a ajunge la formularea sa plenară. La rândul ei, noua Filosofie a Naturii nu va putea fi formulată decât la capătul unei căutări îndelungate şi răbdătoare.

Putem totuşi descifra încă de pe acum – consideră autorul – câteva din aceste caracteristici de neocolit. întoarcerea la o teologie, la o tradiţie sau la o ideologie bine determinate nici nu poate fi concepută. Punctul de plecare al unei noi Filosofii a Naturii nu poate fi decât ştiinţa modernă, „dar o ştiinţă care, ajunsă la propriile sale fruntarii, tolerează şl chiar reclamă o deschidere ontologică“.



Această deschidere ontologică nu poate deveni operantă decât printr-o apropiere ştiinţifică şl culturală de tip nou – transdisciplinaritatea, care deschide un imens spaţiu de libertate, de dialog între trecut şi prezent, între ştiinţă, artă, Tradiţie şi toate celelalte forme de cunoaştere.

Ştiinţa a descoperit, prin propriile mijloace, existenţa nivelurilor de Realitate. Ne-am trezit în primejdie de moarte, sub influenţa unor maeştri de gândire care propovăduiau un singur nivel de Realitate, cel orizontal, unde totul se învârte la nesfârşit şi generează fatalmente haosul, anarhia, autodistrugerea. Suntem In plină traversare a unei epoci „de răscruce", de trecere de la moarte spre viaţă prin recunoaşterea unor diferite niveluri de Realitate, ceea ce aduce o dimensiune ontologică verticală, multiplă, polifonică.

Transdisciplinaritatea şi nivelurile de Realitate sunt legate în mod intim. Transdisciplinaritatea este mijlocul privilegiat in explorarea a ceea ce circulă între diferitele niveluri de Realitate.

Pe acest drum, redescoperirea marilor texte ale trecutului. aşa cum este opera lui Jakob Böhme, este inevitabilă, cultura formând un tot indisociabil, inseparabil, integrat în timp.

Jakob Böhme ne învaţă felul în care multipla splendoare a Fiinţei se reflectă în oglinda Naturii. La rândul său, ştiinţa modernă ne-a făcut să descoperim semne din ce în ce mai uimitoare în această oglindă a Naturii.

Concluzia autorului este următoarea:

„*Spre deosebire de Ilya Prigogine, sunt convins că deschiderea ontologică a ştiinţei moderne nu ne va întoarce la panteism. Recunoaşterea unul real ireductibil, temelie a sacrului însuşi, dar care se manifestă prin faţete multiple, care participă la viaţa noastră, va deschide un orizont infinit mal bogat decât panteismul. Realul rezultă din interacţiunea între lume şi om, faţete ale uneia şi aceleiaşi Realităţi. Vremea unei noi alianţe autentice - a omului cu sine însuşi - a sosit. In căutarea noastră, Jakob Böhme este prezent printre noi, trupeşte prezent, prieten, divin artizan, mărturie vie a acestei noi alianţe.*[226]“

Şi – ne permitem să adăugăm noi – odată cu şi prin Jakob Böhme, este prezent printre noi omul gotic, cu structura sa spirituală şi cu înţelegerea pe care el a dobândit-o asupra omului, asupra universului şi asupra divinităţii.

În cadrul aceleiaşi alianţe autentice – a omului cu sine însuşi – , putem vorbi despre mesajul catedralelor gotice pentru omul celui de-al treilea mileniu.

Aici intervine rolul catedralelor de transmiţătoare ale cunoaşterii nu numai către omul epocii medievale, nu numai către credinciosul catolic care mergea la biserică pentru a-şi satisface aspiraţiile spirituale, nu numai pentru iniţiatul în alchimie sau în arhitectură sacră, care mergea în catedrală pentru a decripta simbolurile ascunse în statuile, frescele şi vitraliile sale, ci chiar şi pentru omul contemporan, care – regăsindu-se pe sine – îşi poate descoperi şi o altă latură decât pe cea de simplu turist, atunci când intră în contact cu catedralele gotice.

---

[226] *Ibid.*, p. 191.

IX Concluzii

În prima parte a acestui studiu, ne-am referit la necesitatea studierii catedralelor gotice ca instrumente de transmitere a cunoaşterii şi ne-am propus să ne referim la studierea fiinţei umane ca un întreg armonios şi în acelaşi timp ca sumă a nivelurilor instinctiv-motor, afectiv-emoţional şi intelectual.

Am folosit, drept exemplu al unui demers transdisciplinar deja manifestat în această direcţie, aşa-numitul „tabel al omului deplin din perspectivă transdisciplinară“, schiţat în urma unui experiment pedagogic desfăşurat la Arad, tabel care surprinde foarte multe aspecte ale rolului educaţiei în formarea omului, ca fiinţă individuală, ca fiinţă socială şi ca fiinţă cosmică.

La capătul acestui studiu despre diferitele modaliăţi de transmitere a cunoaşterii prin intermediul catedralelor gotice, considerăm necesar ca, pentru început, să propunem anumite modificări în ceea ce priveşte însă nivelurile fiinţei umane, aşa cum au fost ele redate în tabelul amintit.

Astfel, avem două sugestii principale:

:

A) Considerăm că trebuie realizată o demarcaţie clară între abilităţile şi capacităţile fiinţei umane ca întreg şi cele care se aplică unei singure părţi, unui singur centru al fiinţei umane.

   Din acest punct de vedere, „a face“ şi „a cunoaşte“ sunt două niveluri ale fiinţei umane, deoarece se referă la două părţi separate ale omului: centrul instinctiv-motor („a face“) şi centrul intelectual („a cunoaşte“). În schimb, „a fi“ se referă la fiinţa umană în ansamblul său, ca un cosmos în miniatură;

B) În ceea ce priveşte nivelurile fiinţei umane, considerăm că este necesară, pe lângă „a face“ şi „a cunoaşte“, legate de centrul instinctiv-motor, respectiv de centrul intelectual, evidenţierea unui alt nivel: „a simţi“, în legătură cu centrul afectiv-emoţional al fiinţei umane.

În urma operării acestor două modificări, cele patru abilităţi fundamentale ale fiinţei umane sunt grupate conform unei alte scheme, în funcţie de conexiunea lor cu un anumit nivel al fiinţei sau cu fiinţa în întregul său.

Astfel, rezultă următoarele conexiuni:

A fi	Fiinţa umană ca întreg
A cunoaşte	Centrul intelectual
A simţi	Centrul afectiv-emoţional
A face	Centrul instinctiv-motor

„A cunoaşte“, „a simţi“ şi „a face“ devin părţi şi, totodată, trepte spre „a fi“.

Această idee a fost aplicată deja – însă numai cu privire la studiul diferitelor ramuri ale filosofiei în şcoală – de către chiar unul dintre primii promotori ai ideii de „educaţie integrală a omului“, poetul şi filosoful francez René Daumal.

În eseul intitulat *Les limites du langage philosophique et les savoirs traditionnels*“, din 1935[227], René Daumal face o legătură între diferitele sub-ramuri ale filosofiei şi fiecare dintre aspectele fiinţei umane. Conexiunile stabilite de autorul francez, în debutul studiului său, sunt următoarele:

Ramura filosofiei	**Aplicabilitatea ei în viaţa umană**	**Cărei părţi a fiinţei umane îi corespunde**
Filosofia ştiinţelor	Descoperirile oamenilor de ştiinţă şi aplicarea acestora	Centrul intelectual
Estetica	Actul de creaţie şi critica acestuia	Centrul afectiv-emoţional
Morala	Acţiunile omului activ pe plan social	Centrul instinctiv-motor

[227] René Daumal, *Les Pouvoirs de la Parole, Essais et notes, II (1935-1943)*, Gallimard, 1981, pp. 9-32.

Şi, ca o încununare a acestor trei mari ramuri ale filosofiei, aşa-numitei „filosofii generale“ îi revine rolul de a se ocupa, conform lui René Daumal, de fiinţa umană în ansamblul său.

Aplicând acest model în domeniul pedagogiei, propunem dezvoltarea imaginii omului deplin, aşa cum a fost ea schiţată în urma experimentului transdisciplinar desfăşurat la Liceul Moise Nicoară din Arad, în modul următor:

NIVELURI	**INDIVIDUAL**	**SOCIAL**	**COSMIC**
A CUNOAŞTE (*a şti* devine *a înţelege*)	- *gândire transdisciplinară* (pe baza logicii terţului inclus) - *cunoaştere transdisciplinară* (înţelegere): realizarea de *punţi* între ştiinţific şi umanist) - *spirit interogativ* - înţelegerea (leagă *a şti* de *a fi*; transpune cunoaşterea în atitudine, comportament, acţiune; leagă cunoaşterea de etic şi estetic)	- *cultura transdisciplinară*(creează punţi între ştiinţele realiste şi ştiinţele umaniste)- înţelegere care determină atitudinea şi comportamentul social (leagă cunoaşterea de etic şi estetic)	- înţelegerea locului şi a rostului omului în lume - înţelegere care determină atitudinea şi comportamentul faţă de Natură (cosmos)

A SIMŢI (a condamna devine **a accepta, a respinge** devine a avea o **atitudine deschisă, tolerantă)**	- atitudine transdisciplinară: rigoare, deschidere, toleranţă - gest creator estetic	- atitudine:- transculturală - transnaţională - transreligioasă - gest creator estetic	Atitudine armonioasă, sentimentul integrării în cosmos şi al armoniei cu natura cu întregul univers
A FACE **(*a acţiona* devine *a crea*)** comportament –acţiune – comunicare	comportament transdisciplinar - făptuire (acţiune) ca gest creator etic	făptuire (acţiune) ca gest creator etic - comunicare bazată pe dialog, dezbatere (prin asumarea terţului)	- atitudine, comportament şi făptuire (acţiune) în armonie cu Natura (cosmosul)

Din această perspectivă – a educaţiei integrale a omului – am studiat, în cadrul prezentei cercetări, rolul catedralelor gotice ca instrumente de transmitere a cunoaşterii şi considerăm că am demonstrat faptul că, odată pătruns într-o catedrală gotică, omul medieval putea primi cunoaştere pe mai multe căi.

Din punct de vedere fizic, putem evidenţia modul în care omul era influenţat de catedrală, prin fiecare simţ al său:

- la nivel olfactiv, simţea mirosul de tămâie;

- la nivel gustativ, i se oferea sfânta împărtăşanie;

- la nivel vizual, putea să privească simbolurile reproduse prin intermediul picturilor şi al sculpturilor, iar luminozitatea era bine dozată prin intermediul rozetelor – adevărate filtre pentru lumina exterioară;

- la nivel motor, făcea diferite gesturi precum îngenuncherea sau închinăciunea;

- la nivel auditiv, asculta cuvintele preotului, însoţite de cântările religioase ale corului, susţinut de instrumente muzicale. Tot la nivel auditiv, trebuie amintite clopotele din catedrale.

Din punct de vedere al sentimentului, omul pătruns în catedrală avea o anumită trăire religioasă, ajungând să experimenteze stări de credinţă în adevărurile care îi erau revelate aici, de căinţă faţă de greşelile pe care le săvârşise, de veneraţie faţă de sfinţii a căror imagine era reprezentată.

Din punct de vedere mental, îşi îmbogăţea cunoştinţele biblice cu ajutorul scenelor reprezentate pe fresce sau pe vitralii (care ascundeau şi sensuri simbolice, accesibile iniţiaţilor în alchimie, geometrie sacră sau arhitectură sacră) sau prin predicile ţinute de preot la finalul fiecărei liturghii.

Putem, prin urmare, reprezenta astfel influenţa exercitată de catedrală:

NIVELUL	**NIVELUL CATEDRALEI**

FIINŢEI UMANE	
NIVEL INTELECTUAL	- Predicile ţinute de reprezentanţii clerului, la sfârşitul fiecărei ceremonii religioase desfăşurate în catedrală; - Scenele biblice reprezentate pe vitralii şi pe fresce au contribuit decisiv la îmbogăţirea cunoştinţelor biblice, atât prin simpla lor contemplare, pentru majoritatea oamenilor din epoca medievală, care nu ştiau să scrie şi să citească, dar şi prin intermediul simbolurilor reprezentate aici, pentru cei care fuseseră iniţiaţi şi deţineau cunoştinţe de alchimie, geometrie sacră sau arhitectură sacră
NIVEL AFECTIV – EMOŢIONAL	- Credinţa în adevărurile revelate în sfintele taine care erau oficiate în catedrale; - Veneraţie faţă de sfinţii reprezentaţi pe vitralii, fresce sau sculpturi; - Căinţă faţă de greşelile săvârşite;

NIVEL **FIZIC-INSTINCTIV-MOTOR**	- La nivel olfactiv, mirosul de tămâie şi de alte mirodenii utilizate cu ocazia săvârşirii diferitelor ritualuri creştine; - La nivel gustativ, sfânta împărtăşanie, pâinea şi vinul care sunt considerate de către credincios trupul şi sufletul Dumnezeului coborât pe pământ; - La nivel vizual, atât imaginile reprezentate prn fresce, vitralii şi sculpturi, precum şi lumina au jucat un rol esenţial; - La nivel auditiv, cuvintele preotului, imnurile şi diferitele cântări religioase, instrumentele muzicale, îndeosebi orgile impresionante; - La nivel motor, credinciosul făcea adevărate gesturi, precum închinăciunea sau îngenuncherea – atât atunci când participa în mod direct la oficierea unora dintre Sfintele Taine, cât şi atunci când participa pasiv la o liturghie;

Astfel, catedrala apare ca o modalitate completă de transmitere a cunoaşterii, adresându-se fiinţei umane în totalitatea sa, şi nu numai raţiunii acesteia.

Dincolo de acţiunea asupra acestor diferite niveluri constitutive ale fiinţei umane, ne-a interesat însă, în primul rând, experienţa exercitată asupra fiinţei umane ca întreg. Şi am descoperit, pe parcursul cercetării noastre, că există două mari căi de iniţiere, desfăşurată în catedralele gotice.

Prima cale este cea oferită de iniţierea creştină, în cadrul unor construcţii arhitecturale care au fost ridicate tocmai ca lăcaşuri de cult creştine. În concluzia capitolului referitor la căile iniţierii creştine, am remarcat faptul că fiecare din cele şapte sacramente, dar şi

sacramentul încoronării, se manifestă pe niveluri multiple de realitate şi că acţiunea lor este una profund unificatoare, întregitoare, mediatoare: sunt create (în cazul celor trei sacramente de iniţiere) sau restabilite (în cadrul sacramentelor reparatorii) multiple legături:

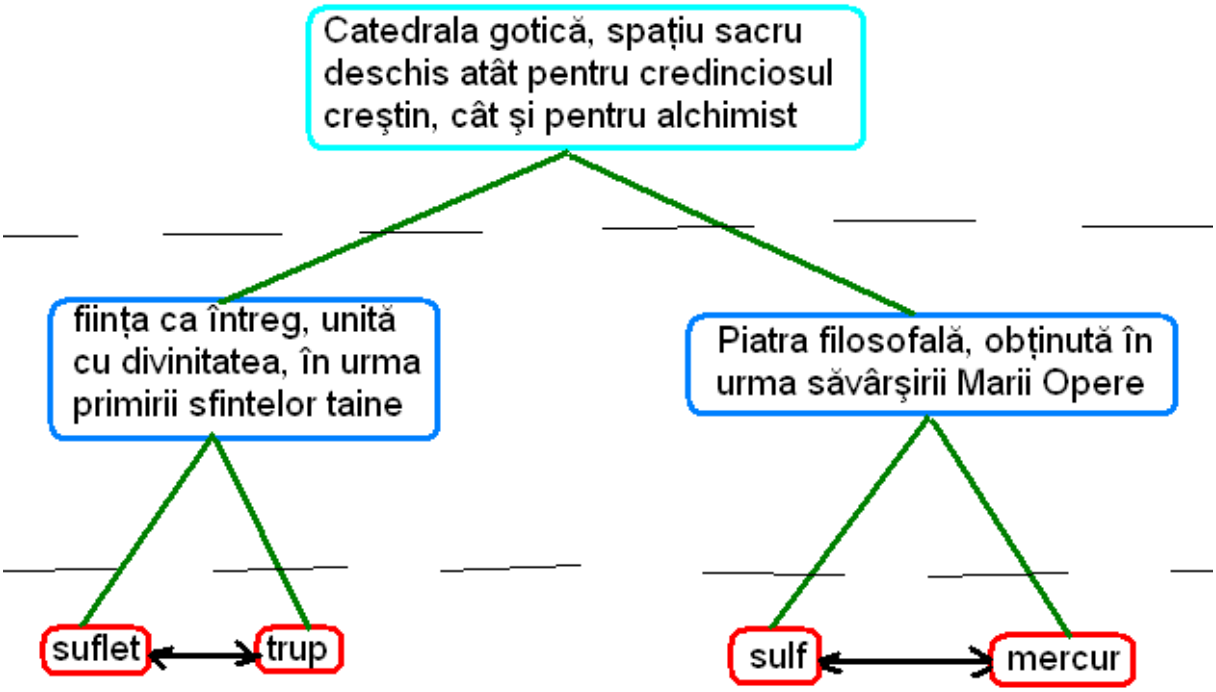
- între om şi divinitate;
- între credincios şi comunitatea creştină;
- între trupul şi sufletul credinciosului.

Iar această unificare este realizată, de fiecare dată, prin intervenţia unui terţ aflat pe un nivel superior de realitate. Rolul de intermediar între zona de non-rezistenţă şi nivelul de realitate îl are preotul, care, aşadar, face posibilă manifestarea terţului ascuns.

Aceeaşi funcţie unificatoare este asumată şi de către iniţierea alchimică, aşa cum a rezultat îndeosebi din studiul „figurilor hieroglifice“ ale lui Nicolas Flamel, cu interpretări alchimice oferite unor creaţii artistice (fie că e vorba de arhitectură, sculptură sau pictură), precum şi din studiul operei lui Fulcanelli, care s-a ocupat în mod deosebit de explicarea simbolismului alchimic din catedralele gotice.

La acest scop de realizare a unităţii fiinţei umane se face trimitere directă în fiecare dintre etapele Marii Opere, el apărând evident, de pildă, în explicaţia unor elemente precum „androginul“ sau „rebisul“.

Mai mult decât atât, catedralei îi revine rolul de a unifica aceste două tipuri de iniţiere, care ambele îşi propun realizarea unităţii fiinţei umane.



Astfel, se justifică descrierea catedralei drept un spaţiu sacru transdisciplinar, în interiorul căruia atitudinea transreligioasă a fost o realitate cu multe secole înainte ca acest concept să fie definit ca atare.

BIBLIOGRAFIE

Bibliografie principală

*** *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988;

*** *Catehismul Bisericii Catolice, Capitolul Întâi, Articolul Întâi: Sacramentul Botezului,* 1213-1284, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=41#cbcnota1859

*** *Catehismul Bisericii Catolice, Capitolul Întâi, Articolul 2: Sacramentul Mirului,* 1285-1321, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=41#cbcnota1859

*** *Catehismul Bisericii Catolice, Articolul 3, Sacramentul Euharistiei*, 1322-1419, http://www.profamilia.ro/catehism.asp?cbc=on&sel=43

*** *Catehismul Bisericii Catolice, Sacramentul de vindecare, Articolul 5. Ungerea bolnavilor*, 1499-1532, http://www.catehism.ro/CBC_048.htm

*** *Catehismul Bisericii Catolice, Sacramentele de slujire a comuniunii, Articolul7, Sacramentul Căsătoriei*, 1601-1666, http://www.catehism.ro/CBC_050.htm

Blaga, Lucian, *Opere. 9. Trilogia culturii, Ediţie îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985;

Bloch, Marc, *Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi în Anglia, Prefaţă de Jacques Le Goff, Traducere de Val Panaitescu*, Editura Poliromn, Iaşi, 1997.

Bria, Ion, *Tratat de Teologie dogmatică şi ecumenică*, Editura România Creştină, Bucureşti, 1999, pp. 183-191

Carp, Mihai, *Ritual şi legitimitate monarhică în Evul Mediu. Cazul francez*, în „Xenopolitana", nr. X, Iaşi, 2002;

(http://institutulxenopol.tripod.com/xenopoliana/pagini/8.htm)

Claudiu Dumea, Pr. Claudiu, *Semnele mântuirii. Liturghia creştină catolică, Pocăinţa (1)*, http://www.profamilia.ro/sacramente.asp?semnele=1

Idem, *Semnele mântuirii. Liturghia creştină catolică, Pocăinţa (I1)*, http://www.profamilia.ro/sacramente.asp?semnele=2

Eliade, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2011;

Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, pp. 297-301.

Flamel, Nicolas, *Cartea figurilor hieroglifice. Dorinţa dorită*, Editura Herald, 2009

Fulcanelli, *Misterul catedralelor*, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Dan Alexe, Editura Nemira, 1994 ;

Gimpel, Jean, *Constructorii goticului*, traducere de Crişan Toescu, prefaţă de Răzvan Theodorescu, Editua Meridiane, 1981 ;

Le Goff, Jacques, *Civilizaţia Occidentului medieval*, traducere şi note de Maria Holban, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970 ;

Idem, *L'homme médieval*, Editions Points, Paris, 1960;

Idem, *Pentru un alt Ev Mediu*, Vol. I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986;

Guénon, René, *Simboluri ale ştiinţei sacre, Traducere din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, Control ştiinţific al traducerii realizat de Anca Manolescu*, Humnitas, Bucureşti, 2008;

Hugo, Victor, *Notre-Dame de Paris*, Editura Rao, Bucureşti, 1996, p. 207

Ilie, Emanuela, *Nicolescu, Basarab, eseu monografic*, Editura Timpul, Iaşi, 2008.

Morin, Edgar, *Paradigma pierdută: natura umană, traducere de Iulian Popescu*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 1999.

Mureşan, Mirela (coord.), *Transdisciplinaritatea, de la un experiment spre un model didactic*, Editura Junimea, Iaşi, 2010

Nicolescu, Nicolescu, Basarab (ed.), *Le sacré aujourd'hui, Rocher, Colecţia „Transdisciplinarité*", Monaco, 2003; Nicolescu, Basarab, „Le tiers et le sacré", în Nicolescu, Basarab (ed.), Le sacré aujourd'hui, Rocher, Colecţia „Transdisciplinarité", Monaco, 2003

Nicolescu, Basarab şi Stavinschi, Magda (eds.), *Science and Orthodoxy, a Necessary Dialogue*, Editura Curtea Veche, Colecţia Ştiinţă şi Religie, Bucureşti, 2006

Nicolescu, Basarab, *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

Nicolescu, Basarab, *Noi, particula şi lumea, traducere din limba franceză de Vasile Sporici*, Editura Junimea, Iaşi, 2007 ;

Nicolescu, Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest, traducere din limba franceză de Horia Mihail Vasilescu*, Editura Junimea, Iaşi, 2007 ;

Nicolescu, Basarab, *Teoreme poetice*, traducere din limba franceză de L. M. Arcade, Prefaţă de Michel Camus, Editura Junimea, Iaşi, 2007 ;

Nicolescu, Basarab, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jakob Boehme, ediţia a III-a, prefaţă de Antoine Faivre, Traducere din limba franceză de Aurelia Batali*, Cartea Românească, 2007 ;

Nicolescu, Basarab, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jakob Böhme, ediţia a III-a, cu o prefaţă de Antoine Faivre*, traducere din limba franceză de Aurelia Batali, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2007,

Nicolescu, Basarab, *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

Nicolescu, Basarab, *Câteva consideraţii asupra neo-ateismului contemporan*, Tabor, nr. 5, august 2008

Nicolescu, Basarab, *În oglinda destinului. Eseuri autobiografice*, Editura Ideea Europeană, 2009;

Nicolescu, Basarab, *Ce este Realitatea? – reflecţii în jurul operei lui Stephane Lupasco*, traducere din limba franceză de Simona Modreanu, Editura Junimea, Colecţia ANANTA. Studii transdisciplinare, Iaşi, 2009,

Oprescu, George, *Manual de istorie a artei Evului Mediu*, prefaţă de Dan Grigorescu, Editura Meridiane, 1985 ;

Tamaş, Ioan, *Mic dicţionar creştin catolic*, Editura Sapienţia, Iaşi, 2001;

Vieux, Maurice, *Lumea constructorilor medievali*, traducere de Crişan Toescu, prefaţă de Cristian Moisescu, Editura Meridiane, 1981 ;

Bibliografie secundară

Arnheim, Rudolf, *Arta şi percepţia vizuală. O psihologie a văzului creator, Ediţia a II-a, Traducere de Florin Ionescu*, Editura Polirom, iaşi, 2011.

Aron, Raymond, *Introducere în filosofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivităţii istorice, ediţie nouă, revăzută şi adnotată de Sylvie Mesure, traducere din franceză de Horia Gănescu*, Humanitas, Bucureşti, 1997Baltrusaitis, Jurgis, *Evul Mediu fantastic*, traducere de Valentina Grigorescu, cuvânt înainte de Dan Grigorescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975 ;

Bălăceanu Stolnici, Constantin, *Kabbala înte gnoză şi magie*, Editura Vremea XXI, Bucureşti, 2004.

Boia, Lucian, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997

Charpentier, Louis, *Misterele Catedralei din Chartres*, Editura Elit, 2001

Drăguţ, Vasile, *Arta gotică în România*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1979

Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, Vol. 3, Editura Saeculum I.O., Editura Vestala, 1998

Duroselle, Jean-Baptiste, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, PUF, 1965

Entz, Geza, *Arhitectura Transilvaniei în secolele XI-XIII*, Cluj-Napoca, 1994;

Idem, *Arhitectura Transilvaniei în secolele XIV-XVI*, Cluj-Napoca, 1996;

Evola, Julius, *Misterul Graalului, Studiu introductiv de Franco Cardini, Anexă şi bibliografie de Chiara Nejrotti, Traducere din italiană de Dragoş Cojocaru*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008;

Fukuyama, Francis, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti, 1992;

Gurdjeff, G. I., *Recits de Belzebuth a son petit-fils*, Edition du Rocher, 1996

Iftimie, Constantin, *Există şansa unui dialog între ştiinţă şi religie- interviu cu prof. dr. Nicolescu, Basarab*, în „Lumina de duminică. Săptămânal de spiritualitate şi atitudine creştină“, joi, 6 noiembrie 2008, pp. 6-7;

Madaule, Jacques, Istoria Franţei, Vol. I, II, III, Editura Politică, Bucureşti, 1973;

Maier, Michael, Atalanta Fugiens. *Emblemele filosofice ale secretelor naturii, Traducere de Marius Cristian Ene şi Gabriela Nica*, Editura Herald, 2010.

Marga, Andrei, *Filosofia unificarii europene*, Cluj-Napoca, Ed. Biblioteca Apostrof, 1995,

Idem, *Kulturelle Wende. Philosophische Konsequenzen der Transformation/ Cotitura culturala. Consecinte culturale ale tranzitiei*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004;

Idem, *Filosofia unificarii europene*, Cluj-Napoca, Ed. Biblioteca Apostrof, 1995,

Idem, *Omul european*, în „Ziua de Cluj", anul 4, nr. 917, 10 noiembrie 2007;

Idem, *Societatea mediatică*, în „Ziua de Cluj", anul 4, nr. 887, serie nouă, 15 octombrie 2007;

Idem, *Societatea nesigură*, în „Ziua de Cluj", anul 4, nr. 941, 17 decembrie 2007;

Idem, *Societatea riscului*, în „Ziua de Cluj", anul 4, nr. 893, serie nouă, 22 octombrie 2007;

Marino, Adrian, *Pentru Europa*, Iasi, Ed. Polirom, 1995

Pecican, Ovidiu, *Filosofie pentru vremuri de interval*, în „Steaua“, nr. 9 (683), septembrie 2005;

Piaget, Jean, *Formele elementare ale dialecticii*, Editura Institutul European, Iaşi, 2007

Idem, *Judecata morală la copil*, Editura Cartier, Chişinău, 2006

Idem, *Psihologia inteligenţei*, Editura Cartier, Chişinău, 2008

Platon, Alexandru Florin, *Despre istorie, adevăr şi mituri. O replică d-lui Lucian Boia*, în „Contrafort“, nr. 1 (99), ianuarie 2003;

Ricoeur, Paul, *Istorie şi adevăr*, traducere şi postfaţă de Elisabeta Niculescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996;

Idem, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurczik, Editura Amarcord, Timişoara, 2001;

Tumanian, Paul, „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc“ – un citat din Malraux, celebru şi controversat, în „România, liberă în viitor“, nr. 311, 4 februarie 2008;

Veyne, Paul, *Cum se scrie istoria, text integral, traducere din limba franceză de Maria Carpov*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999;

Vesa, Vasile şi Ivan, Adrian, *Istoria integrarii europene*, Cluj-Napoca, 2001

ANEXE:

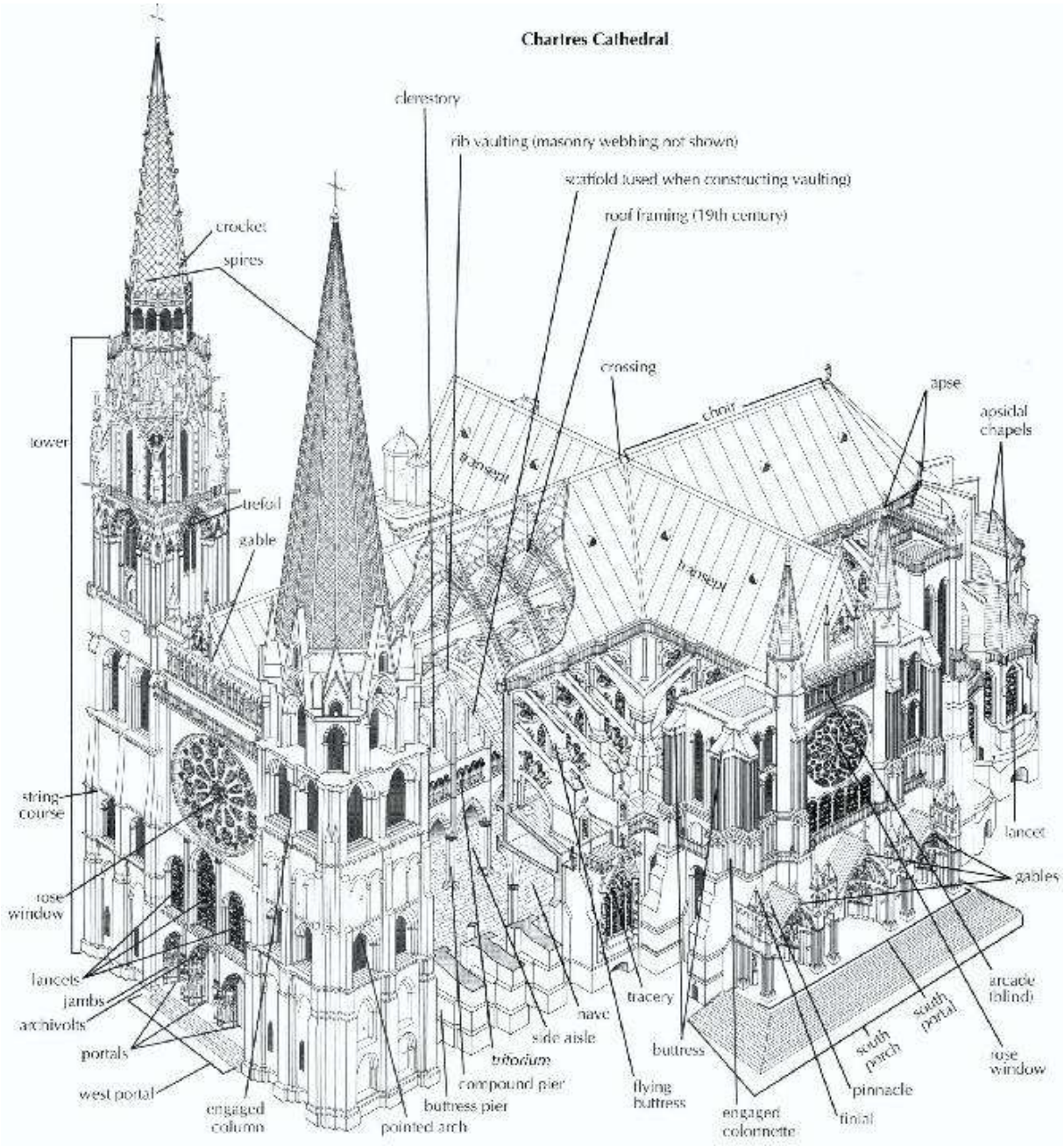
I Notre-Dame de Paris – faţada principală, cu rozeta cea mare, vestică;

primind roşiatice ale soarelui la asfinţit, este considerată de Fulcanelli un simbol al „Operei la roşu“ (faza „rubedo“ din alchimie)

II Notre-Dame de Paris, văzută dinspre răsărit

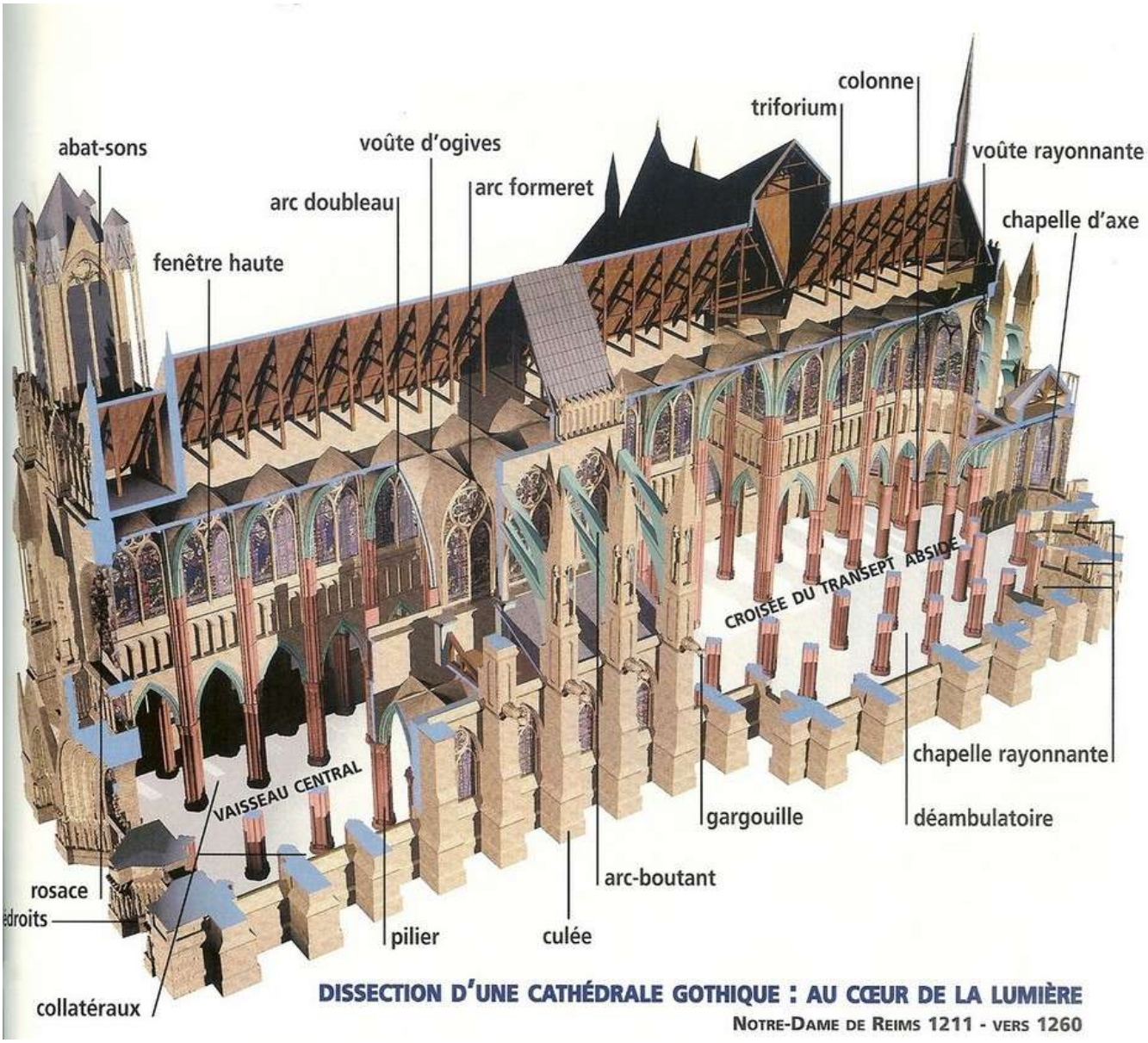
III Catedrala din Chartres, cu faţada şi rozeta cea mare

IV planul catedralei din Chartres – secţiune



V Catedrala din Reims, locul în care se oficia ceremonia de încoronare a regilor francezi

VI Planul catedralei de la Reims – secţiune



VII Catedrala din Amiens – interior;

ogivele formează osatura bolţii

VIII Ogive în Catedrala Notre-Dame de Paris

IX Arcuri butante la Catedrala Notre-Dame de Paris;

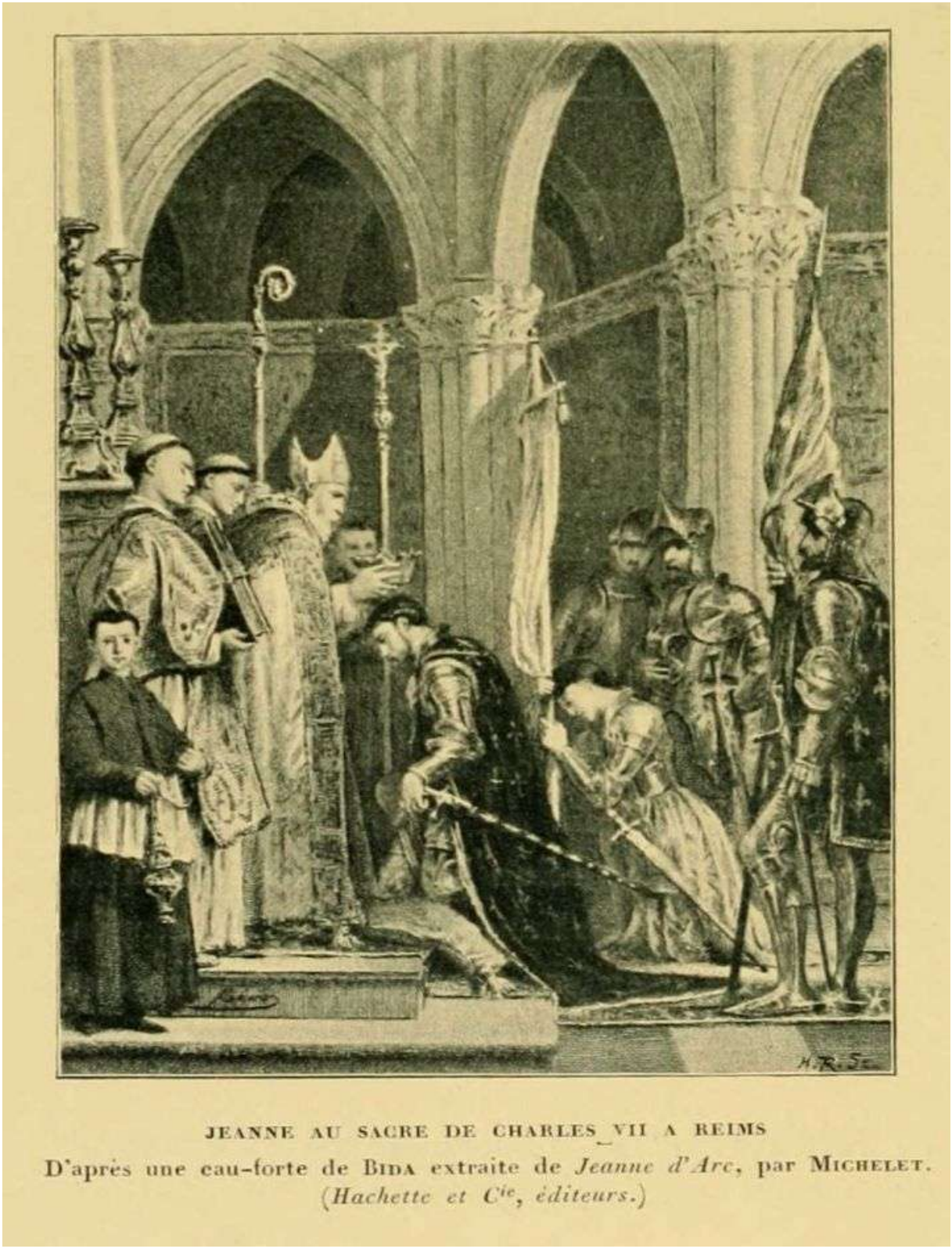
arcurile de susţinere sprijină din exterior greutatea bolţii

X Contraforţii sporesc rezistenţa exteriorului, preluând o parte din sarcinile şi tensiunile construcţiei

XI Sacramentul preoţiei oficiat într-o catedrală gotică

XII Sacramentul confirmării oficiat într-o catedrală gotică

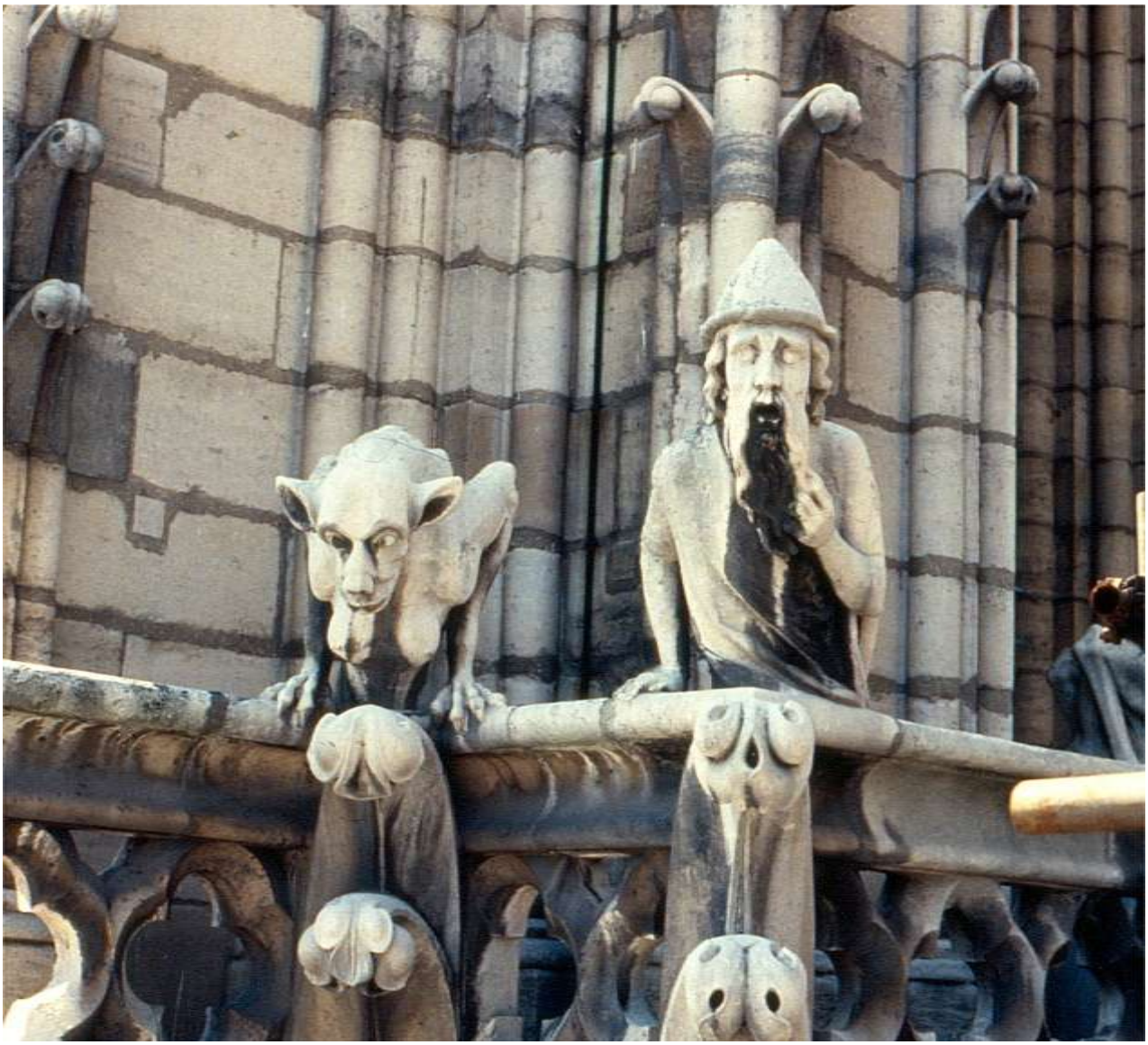
XIII Încoronarea lui Carol al VII la Reims, în prezenţa Ioanei D'Arc



JEANNE AU SACRE DE CHARLES VII A REIMS

D'après une eau-forte de BIDA extraite de *Jeanne d'Arc*, par MICHELET. (*Hachette et Cie, éditeurs.*)

XIV Sculptura supranumită „Alchimistul“, alături de o garguie, la Catedrala Notre-Dame de Paris

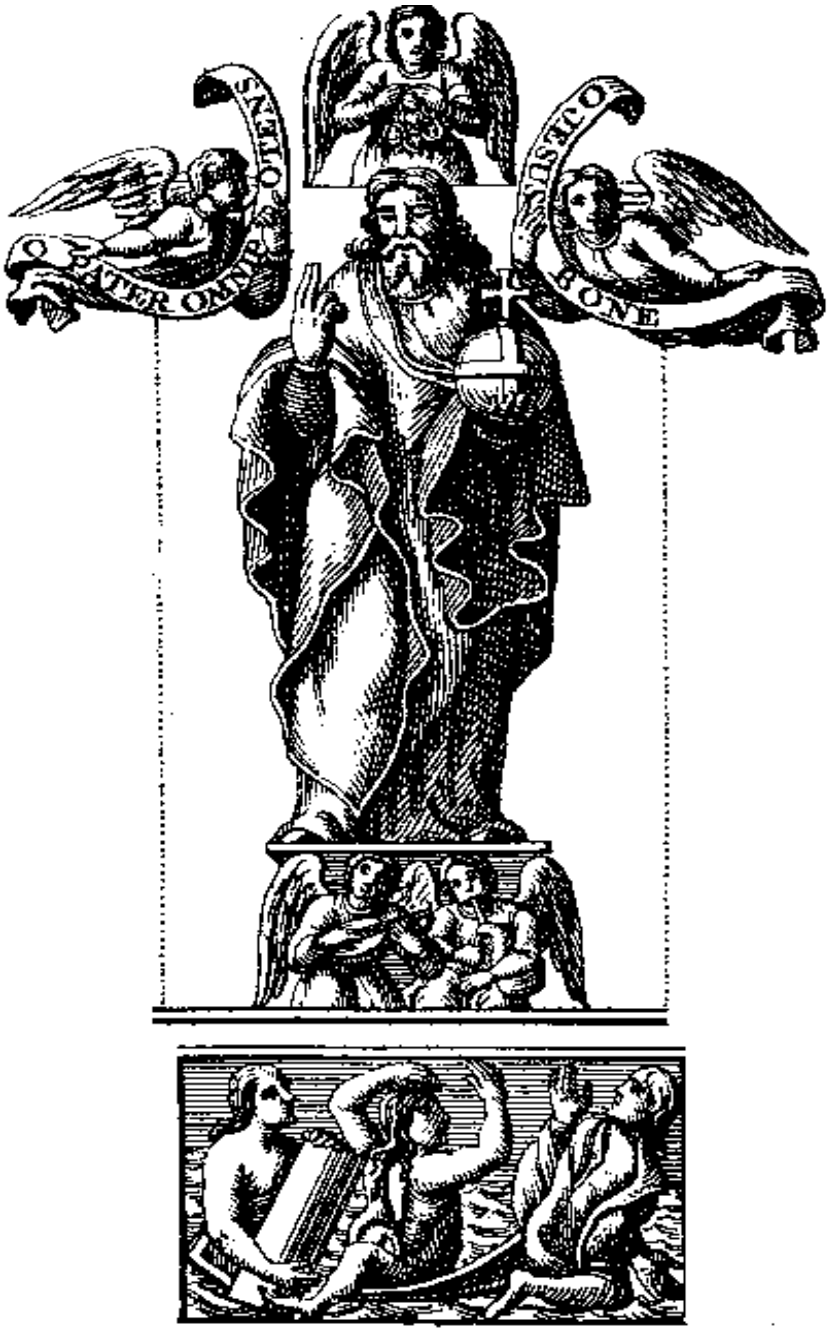


XV Piatra funerară a alchimistului Nicolas Flamel

NICOLAVS FLAMELLVS,
Pontisatensis,
Vixit circa finem XIV. initium et
XV. Seculi apud Parisienses civitate
donatus. Erat insignis in patria lingua
Poeta, egregius Pictor, occultus Philoſoph.
et Mathematicus et Alchemiſta celebris.
Nat. A. Donat.
Ex collectione Friderici Roth Scholtzii Norib.

XVI „Figură hieroglifică“ cu conotaţii religioase, interpretată alchimic de Nicolas Flamel, în „Cartea figurilor hieroglifice“;

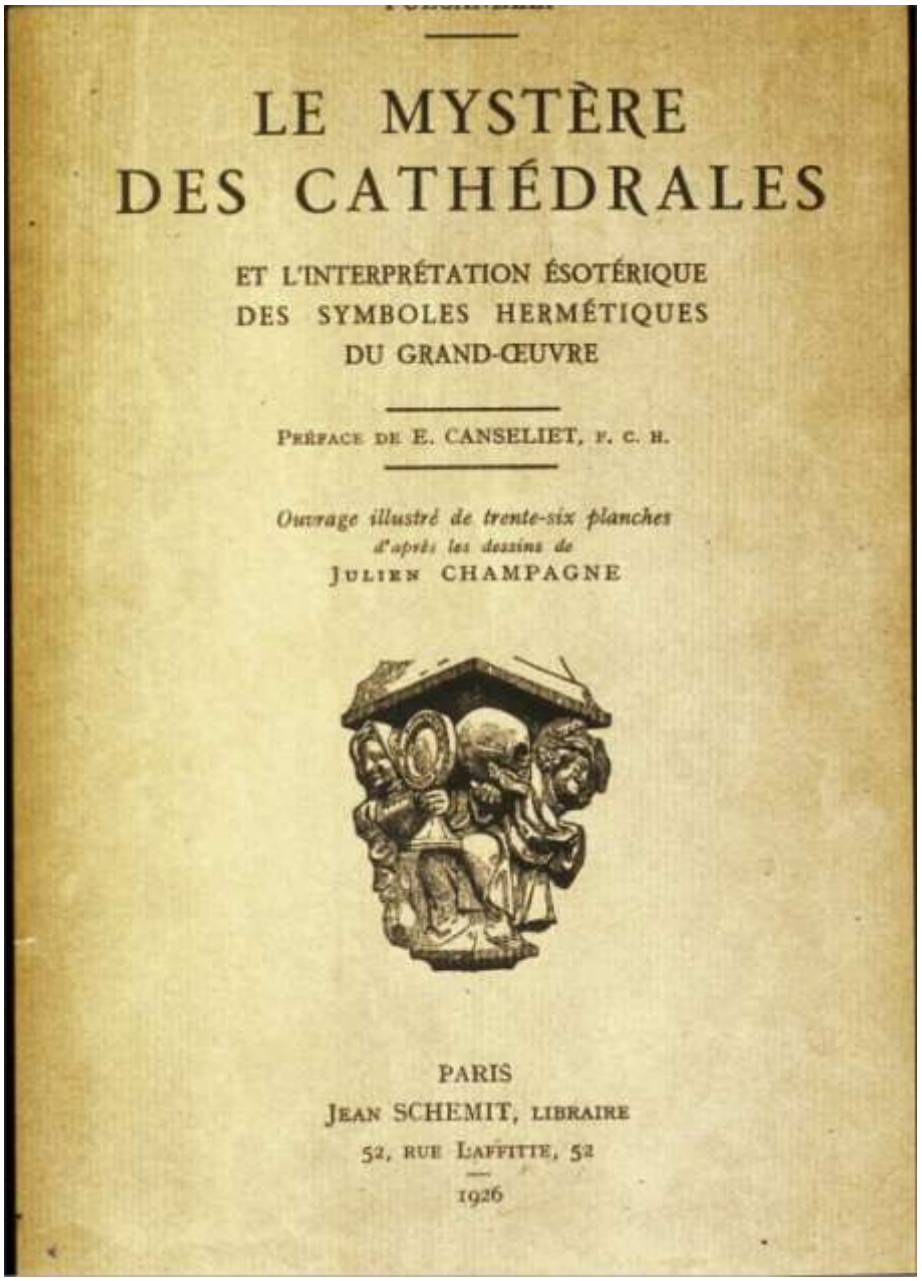
figura poartă titlul „Mormântul şi Mântuitorul“



XVII Reprezentare a Sfântului Apostol Petru, interpretată alchimic de Nicolas Flamel, în „Cartea figurilor hieroglifice“

Figura poartă titlul „Sfântul Petru cu cheia“

XVIII Coperta cărţii lui Fulcanelli: Misterul Catedralelor şi interpretarea alchimică a simbolurilor ermetice ale Marii Opere


LE MYSTÈRE
DES CATHÉDRALES

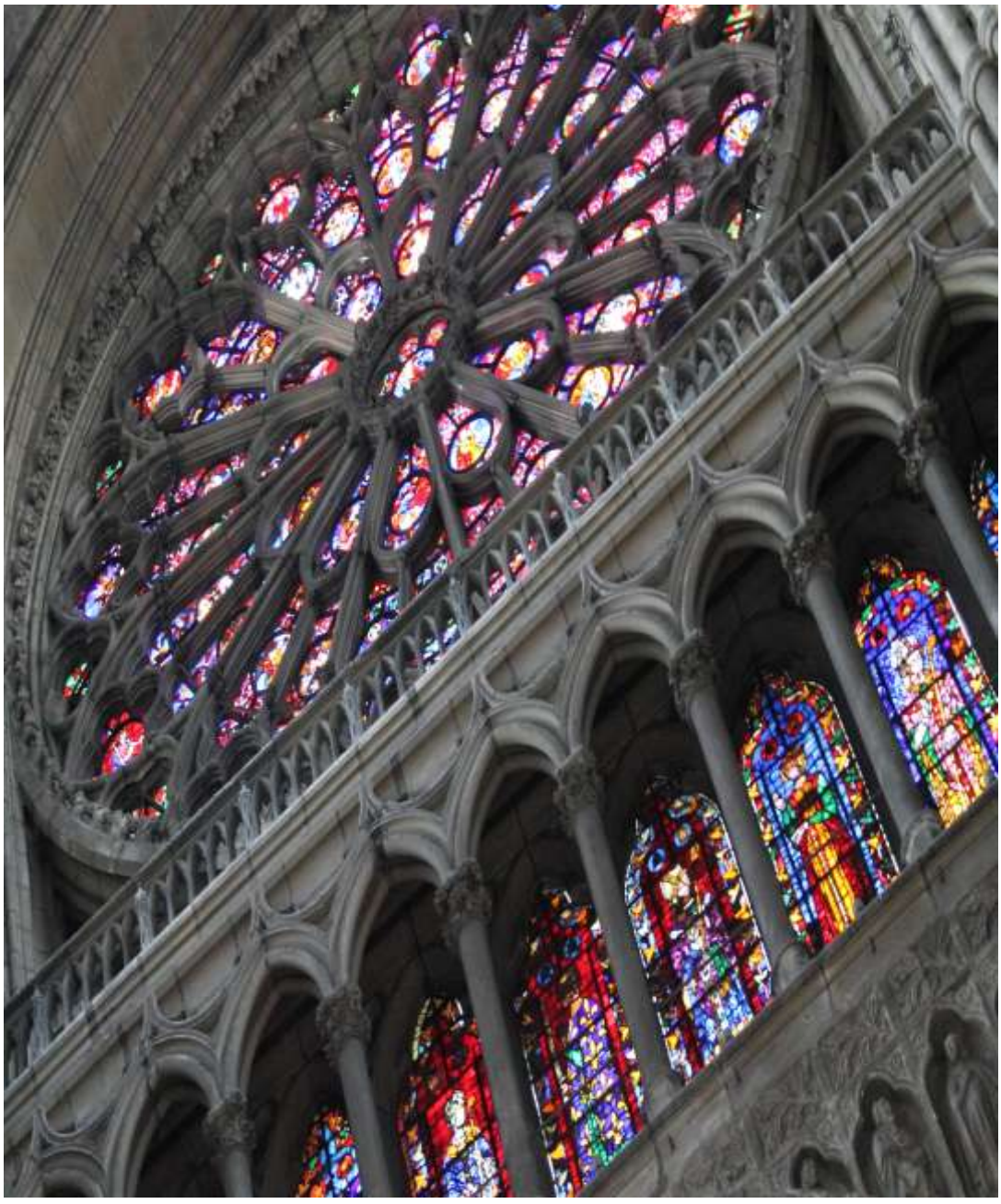
ET L'INTERPRÉTATION ÉSOTÉRIQUE
DES SYMBOLES HERMÉTIQUES
DU GRAND-ŒUVRE

PRÉFACE DE E. CANSELIET, F. C. H.

Ouvrage illustré de trente-six planches
d'après les dessins de
JULIEN CHAMPAGNE

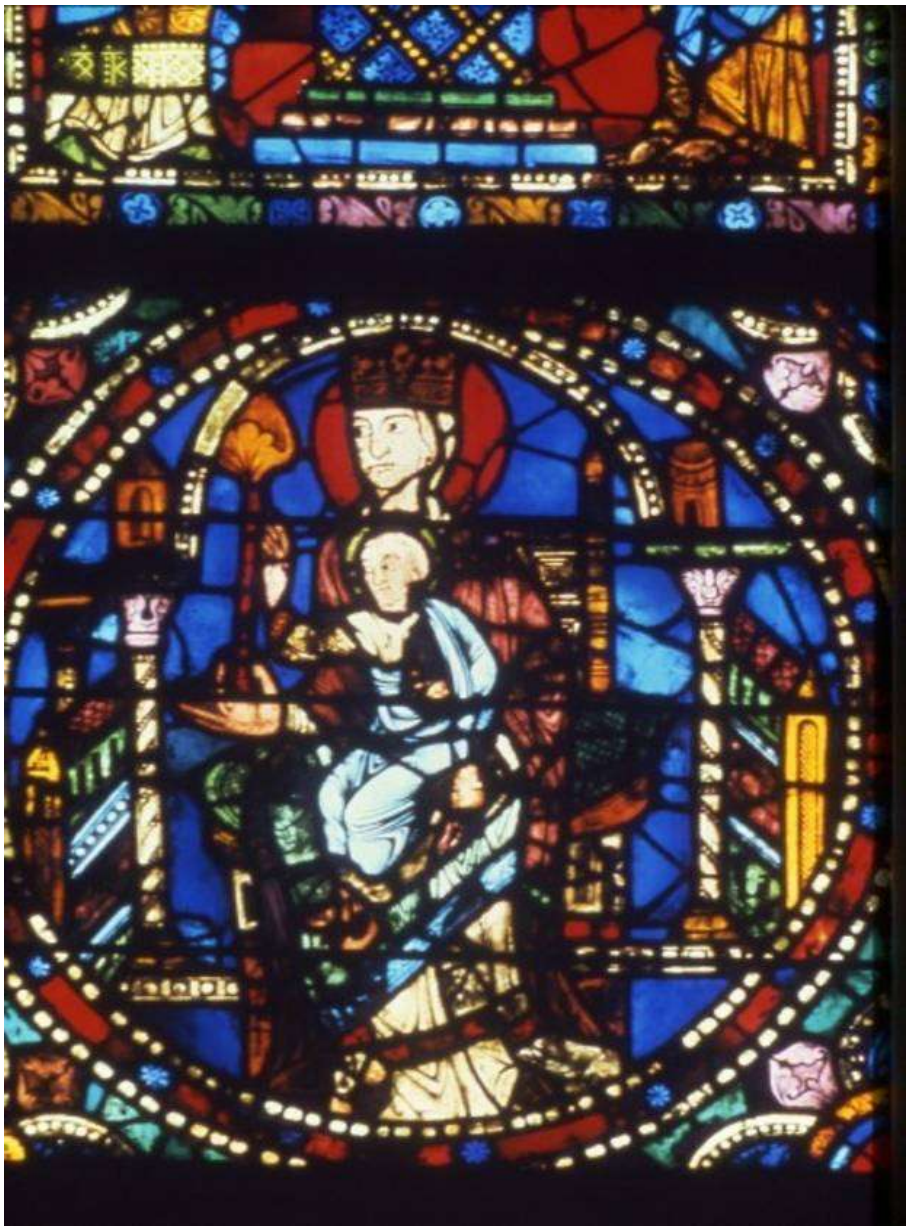
PARIS
JEAN SCHEMIT, LIBRAIRE
52, RUE LAFFITTE, 52
1926

XIX Rozeta mare de la Reims, considerată de Fulcanelli simbol al Operei la Roşu



XX Fecioara neagră de la Notre-Dame de Moulins, asociată de Fulcanelli cu cultul lui Isis, dar şi cu materia primă alchimică

XXI Fecioara şi pruncul, pe un vitraliu de la Chartres



XXII Gravură – portret al lui Jacob Böhme