

MENTALUL COLECTIV MEDIEVAL*: O “LUME PE CARE AM PIERDUT-O”¹. STRUCTURI DEFINITORII

ALEXANDRU - FLORIN PLATON

Dacă, potrivit mai tuturor demersurilor teoretice actuale, este adevărat că explorarea sensibilităților colective comportă drept principiu călăuzitor străduința de a pune în lumină ceea ce particularizează un grup, o societate sau o perioadă istorică dată, atunci căutarea “structurilor mentale definitorii” ale unei epoci caracterizate printr-o atât de mare diversitate ca Evul Mediu riscă să pară nu numai totalmente incongruentă cu “filosofia” demersului care o inspiră, ci, în mare măsură, și iluzorie. Temerară pentru orice interstițiu premodern, această tentativă este, cel puțin la prima vedere, cu atât mai discutabilă pentru medievalitate, epocă ale cărei clivaje profunde (lingvistice, culturale, etnice, religioase, sociale, geografice etc.) par a exclude, mai ales la acest nivel, orice element de convergență. Parafrazându-l pe Jacques Le Goff, care se referea, însă, la substratul uman al acestor mentalități², ne-am putea și noi întreba, dar cu o incomparabil mai mare doză de îndoială, cât de îndreptății suntem să postulăm pentru această epocă existența unor structuri de percepție și comportament, proprii tuturor grupurilor și nivelelor culturale? A cunoscut Evul Mediu un model general uman? Divulgă nenumăratele sale particularități o paradigmă comună de gândire? Răspunsul este, în ciuda tuturor aparențelor, cu siguranță

* Prezentul studiu face parte dintr-un volum care, acum când scriem (martie 2000), se află în curs de apariție la Editura Universității “Al. I. Cuza” din Iași.

¹ După titlul unei cărți a lui P. Laslett: *The world we have lost*, New York, 1975.

² Cf. J. Le Goff (editor), *Medieval Callings*. Translated by L. G. Cochrane, The University of Chicago Press, 1990, p. 3, 28 (tipărit inițial, în 1987, în limba italiană, la editura Laterza și, într-o a doua versiune, din 1989, în limba franceză, la editura pariziană Seuil, volumul are acum o ediție și în limba română: *Omul medieval*. Traducere de I. Ilinca și D. Cojocar. Postfață de Al.-Fl. Platon, Iași, Ed. Polirom, 1999; considerațiile la care ne referim se află aici la p. 7).

afirmativ și, pentru a-l cita încă o dată pe istoricul francez, ar trebui și noi să accentuăm că puține epoci au avut un mai puternic sentiment al apartenenței la un ansamblu comun de referințe ca perioada despre care discutăm. Dacă evocarea unui “om medieval” este întrutotul legitimă, acest lucru se întâmplă tocmai pentru că sistemul ideologic și cultural din care acesta făcea parte și modelul de gândire subiacent acestui sistem “impuneau” tuturor, bărbaților și femeilor, elitelor și vulgului, celor instruiți și celor simpli, aceleași structuri mentale, precum și obiecte similare ale credinței, fanteziilor și obsesiilor. Neîndoielnic, poziția socială, nivelul educației, tradiția culturală și zona istorico-geografică introduceau, laolaltă, între aceste categorii, o sumedenie de diferențe. Ele nu excludeau, însă, ceea ce aveau în comun atitudinile și comportamentele oamenilor³. Vom încerca, în continuare, să arătăm acest lucru, cu ajutorul câtorva surse primare și a mai multor referințe secundare.

Cea dintâi structură definitorie a mentalului colectiv medieval este, desigur, aceea *religioasă*, specifică tuturor culturilor preindustriale.

³ O opinie diametral opusă, la František Graus, autor care consideră că mentalitățile medievale sunt rareori generale (sau “naționale”), în sensul unui “Volksgeist” atotcuprinzător. Deși recunoaște că există, în această epocă, anumite însușiri de ansamblu (lingvistice, religioase, culturale), care depășesc nivelul particularismelor etnice, Graus crede totuși că adâncimea acestora era prea mare pentru a ne îngădui să vorbim de stereotipuri “naționale”. Potrivit istoricului german, mentalitățile medievale sunt, invariabil, mentalități de grup, la o perspectivă de ansamblu în acest domeniu neputându-se ajunge decât prin *compararea* mentalităților reticulare pe baza surselor existente și în funcție de un chestionar specific (v. Fr. Graus, *Mentalität - Versuch einer Begriffstimmung und Methoden der Untersuchung in idem* (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987, p. 18-21, 22-23, 321). În ceea ce ne privește, noi credem că în terminologia istoricului ceh de expresie germană avem de-a face cu două lucruri diferite. Neîndoielnic, nu putem vorbi în Evul Mediu de “stereotipuri naționale”, decât, cel mult, spre finele epocii și, bineînțeles, diferențiat, pe zone geografice. De asemenea, putem fi de acord cu faptul că mentalitățile de grup erau, în această epocă, deosebit de pronunțate. Nici una nici cealaltă dintre aceste realități nu exclude însă existența unor judecăți, concepte și credințe la care au aderat, într-un fel sau altul, toți oamenii acestei epoci și care, laolaltă, sunt altceva decât un “Volksgeist”.

Paradigma convențională a modernizării, care înțelege prin dezvoltare un proces cumulativ, interpretează această amprență spirituală ca simptom al unui *deficit*. Cum bine a observat Marcel Gauchet, ea identifică “*devenirea cu o creștere și, dincolo de aceasta, cu trecerea de la o ordine integral suportată, la una din ce în ce mai voită...Religia apare, inevitabil [în aceste condiții] ca o expresie intelectuală a acestei neputințe native*”⁴.

Amprenta religioasă a mentalului colectiv medieval nu trebuie însă văzută ca expresia unui stadiu inferior sau ca o carență. Dimpotrivă, ea se cuvine considerată ca o modalitate *specifică* de a privi lumea, ca un mijloc de acomodare cu ea și de luare în stăpânire, pe care noi nu le mai înțelegem astăzi, tocmai fiindcă ne-au devenit complet străine.

*După cum ne previne tot Marcel Gauchet, “este necesară aici o convertire a privirii care să ne îngăduie să concepem faptul că trăsăturile de civilizație pe care le identificăm în termeni de absență a dezvoltării țin, în afară de aceasta, de dispoziții deliberate, care răspund cu totul altor scopuri decât dezvoltarea. Cele două aspecte nu se exclud reciproc. Cu alte cuvinte, orientarea omului nu este univocă. Fără îndoială, există în el acea ființă care tinde în chip obstinat să-și sporească puterea și să-și obiectiveze libertatea... Dar există în om și o altă ființă, pe care trebuie să o reînvățăm și care, foarte multă vreme, a găsit în dependența asumată și în neputința față de propriul său univers, mijlocul unei coincidențe cu sine al cărei secret noi l-am pierdut...”*⁵.

Spiritul profund religios al omului medieval reprezintă, de fapt, o formă specifică de identitate. El însemna, cum scrie același autor, alegerea “*de a te poseda consimțind deposedării tale, abătându-te de la intenția de a domina natura și de a legifera pe cont propriu în favoarea unei alte intenții, aceea de a te asigura de o identitate complet definită și stăpânită*”⁶.

⁴ M. Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere și postfață de V. Tonoiu, București, Ed. Științifică, 1995, p. 12.

⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁶ *Ibidem*, p. 14.

Fără îndoială că, din punctul nostru actual de vedere, reprezentările despre lume care dominau în epoca medievală erau, în mare parte, iluzorii. Această particularitate nu le împiedica, totuși, să fie eficiente și să intre în practica socială cotidiană pentru a-i face pe oameni să acționeze⁷. *“Când trebuie să înțelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice - a notat mai de mult, pe bună dreptate, Mircea Eliade - demistificarea nu este de nici un folos”*⁸. Numai în măsura în care omul modern *acceptă* vechile credințe și reprezentări și le înțelege logica, va descoperi el dimensiunile unei existențe care se constituie ca atare, *tocmai* pentru că pune temei pe aceste credințe și reprezentări.

Spiritul religios medieval nu constituia ceea ce îndeobște înțelegem prin “ideologie”, adică - potrivit sensului marxist - o conștiință (o imagine) falsă despre lume. *“El a devenit așa ceva - constată Marcel Gauchet - doar în contact cu lumea noastră”* și doar o prejudecată de tip etnocentric ne-a făcut *“să-l proiectăm [în acest mod] și asupra trecutului, împiedicându-ne, astfel, să-l mai înțelegem”*. Medieval sau antic, religiosul era, înainte de toate, *“un mod de instituire a societății, o modalitate de relaționare a ființelor prin intermediul inegalității”*. Inegalitatea fiind de esență sacră, această relaționare era, fatalmente, una ierarhică, *“repercutând în lumea terestră superioritatea ultimă a lumii transcendente”*⁹. Acesta este și motivul pentru care omul societăților preindustriale nu a resimțit niciodată dependența *in sine* ca pe o nedreptate, respectând, totodată, principiul ierarhic de organizare a societății și lumii.

Spiritul religios medieval - ca în orice epocă, de altfel - era indisolubil legat de noțiunea de *sacru*, care îi constituia însuși temeiul, esența imperisabilă. Deși sensul termenului este, la prima vedere, evident, definirea sa constituie, totuși, o încercare nu lipsită de dificultăți, cu atât mai mult, cu cât nu exclude multiplicitatea unghiurilor și varietatea perspectivelor. O primă caracterizare, elementară, așează un

⁷ A. J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 313-314.

⁸ Cf. *Sacru și profanul*. Traducere de B. Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 7.

⁹ M. Gauchet, *De la teocrație la democrație*, “Polis. Revistă de științe politice”, nr. 2, 1995, p. 4-5 (studiu tipărit inițial în limba franceză sub titlul: *Du théocratie à la démocratie*, “Raison présente”, n° 101, p. 67-78).

semn de echivalență între sacru și *supranatural*: potrivit acestei definiții, sacrul este tot ceea ce nu este din această lume, dar care, într-un fel sau altul, o influențează și, odată cu ea (sau *prin* ea), viața oamenilor. Acest sens este, într-o anumită privință, foarte aproape de o conceptualizare de tip psihanalitic. Credința în supranatural fiind, precum se știe, proprie tuturor oamenilor și fiecărei epoci, în parte, sacrul poate fi în mod legitim considerat ca o structură mentală universală, o componentă fundamentală a însăși condiției umane. Rudolf Otto a atașat sacrul unei structuri emoționale specifice (numită de el *numinosum*), desemnând conștiința omului de a fi condiționat de o forță distinctă de voința sa. Influențat de curentul filosofic și teologic neokantian, Otto a dezvoltat o interpretare "psihologizantă" (subiectivă) a sacrului, potrivit căreia originea ideii de Dumnezeu nu poate fi explicată empiric, ci numai ca un *dat* al conștiinței, independent de experiență. Această idee, accesibilă oricărui credincios și obiect al unei aperccepții imediate (o "apercepție transcendențială", scrie autorul), nu mai are nevoie de nici o demonstrație. Ea întemeiază - după părerea teologului german - orice religie istorică¹⁰. În termeni asemănători, Carl G. Jung s-a referit la sacru ca la un *arhetip* sau ca la o structură de adâncime a psihicului uman, independentă de condiționările spațio-temporale, existând și manifestându-se oricând și pretutindeni.

Potrivit altor interpretări, sacrul nu este o structură continuă, chiar dacă ea este, totuși, omniprezentă. Avem de a face cu sacrul, numai "*atunci când invizibilul întemeietor se manifestă în vizibil, atunci când supranaturalul e atestat în chip tangibil, într-un punct, într-un loc, într-o fîișă în interiorul naturii*"¹¹. Această manifestare a invizibilului se numește *hierofanie*, ceea ce sugerează limpede că sacrul reprezintă și se dezvăluie ca o realitate complet diferită de realitatea naturală. El este ceea ce Mircea Eliade a numit un *ganz andere*, o realitate absolută, care transcende această lume, dar o și sanctifică, ipostaziindu-se în ea¹². După

¹⁰ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Breslau, 1917. V. și ediția în limba română, datorată lui I. Milea: *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu iraționalul*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, îndeosebi cap. 17 *sqq.*, p. 129-188).

¹¹ *Apud* M. Gauchet, *De la teocrație la democrație...*, *loc. cit.*, p. 4.

¹² M. Eliade, *op. cit.*, p. 12-13.

opinia lui Roger Caillois, ca proprietate stabilă sau efemeră, sacrul - definit de autor prin opoziția sa cu profanul - aparține fie "anumitor lucruri (instrumente de cult), [fie] anumitor ființe (rege, preot), anumitor spații (templu, biserică, loc de cult) [sau] anumitor perioade de timp (duminică, zilele de Paști de Crăciun etc.). Nu există nimic care să nu-i poată deveni sălaș și căpăta, astfel, în ochii individului sau ai colectivității un prestigiu fără egal. De asemenea, nu există nimic care să nu poată fi deposedat de sacru"¹³.

Interpretarea filosofului francez este, cel puțin în ultima ei secvență, foarte apropiată de un alt punct de vedere, e drept, mai vechi, al lui Arnold van Gennep, pentru care sacrul este, esențialmente, o noțiune alternantă ("pivotantă", spune el), avînd o valoare conferită de natura situațiilor particulare. "Oricine trece prin diferitele posturi ale existenței - scrie el - vede într-o zi sacrul acolo unde înainte văzuse profanul și vice-versa". Altfel spus, sacrul nu este - potrivit lui van Gennep - peste tot; dimpotrivă, el este "situațional" și "relațional", depinzînd de diversele împrejurări care marchează viața oamenilor. "La el acasă, în clanul său - scrie autorul - omul [autorul se referă aici la omul preistoric - n. ns. Al. - F. P.] trăiește în profan; [dimpotrivă, el] trăiește în sacru, deîndată ce pleacă în călătorie,...se află în calitate de străin în vecinătatea taberei unor necunoscuți" etc., cu alte cuvinte - am adăuga noi - ori de cîte ori (sau mai ales cînd) se desprinde de mediul său de origine¹⁴.

Indisolubil legată de orice formă de religie, noțiunea de sacru nu se confundă, totuși, cu ea. Pentru a-l cita aici încă o dată pe Marcel Gauchet, "sacrul este o formațiune istorică, situată în interiorul unui religios, care este el însuși istoric". Dacă sacrul este

¹³ R. Caillois, *Omul și sacrul. Ediție adăugită cu trei anexe despre sex, joc și război în relațiile lor cu sacrul*. Cu o prefață la ediția a II-a (1949), o prefață la ediția a III-a (1963) și un cuvînt înainte (1939) ale autorului. Traducere din limba franceză de D. Petrescu, București, Ed. Nemira, 1997, p. 20, 13, 19.

¹⁴ A. van Gennep, *Riturile de trecere. Studiu sistematic al riturilor de poartă și de prag, de ospitalitate, de adopție, de sarcină și de naștere, de copilărie, de pubertate, de inițiere, de ordinație, de încoronare, de logodnă și de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri etc.* Traducere de L. Berdan și N. Vasilescu. Studiu introductiv de N. Constantinescu. Postfață de L. Berdan, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 23-24.

- potrivit interpretării deja amintite - "o formă de manifestare a invizibilului întemeietor în vizibil", o atestare tangibilă a supranaturalului undeva anume, religia este, în schimb, o formă de dependență, o modalitate de definire a ordinii terestre "prin dependența sa de o realitate de un [cu totul] alt ordin, deopotrivă anterioară și superioară"¹⁵. În Evul Mediu, sacrul avea, invariabil, o "circumferință" semantică mai largă decât ceea ce se înțelege, de obicei, prin "spirit religios", nefiind reductibil doar la formele convenționale și instituționalizate ale credinței. Încercînd să-l definească, religia oficială nu a făcut, în fond, decît să uzurpe, sacrul, orientîndu-l spre o divinitate unică și antropomorfă. Omul medieval a perceput, însă, această noțiune într-o manieră mult mai largă și - mai ales - printr-o pluralitate de căi, care s-au sustras, mult timp, oricărui control oficial și inventarierilor celor mai exhaustive. Sacre au fost, pentru oamenii Evului Mediu, deopotrivă lumea morților și lumea viilor, forțele naturii și tabuurile milenare (al sîngelui, al cărnii etc.), alimentele de bază și anumite gesturi, practic aproape tot ceea ce constituia universul cotidian al vieții, dominat de un "contact [permanent,] spontan și intim cu invizibilul și incomprezibilul, cu tot ceea ce este dincolo de simț și [chiar] de bun simț"¹⁶.

Din acest punct de vedere, al unei semantici mai largi (și mai confuze, totodată), sacrul este echivalent cu ceea ce Jacques Le Goff numește *mirabil* (din lat. *mirabilis*, *mirabilia* / *mirabilia*), definit de el ca un domeniu al supranaturalului "natural" (neutru), propriu lumii înconjurătoare și situat între supranaturalul divin (*miraculosus*) și supranaturalul demonic (*magicus*)¹⁷. "Mirabile" puteau fi anumite

¹⁵ Cf. *De la teocrație la democrație...*, loc. cit., p. 4.

¹⁶ *Apud* R. Fossier, *Le Moyen Âge*. Tome I, "Les mondes nouveaux, 350-950", Paris, Armand Colin, 1986, p. 17.

¹⁷ Pentru complexa terminologie a supranaturalului medieval, v. *inter alia* J. Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de M. Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 46-75; H. Martin, *Mentalités médiévales, XI^e - XIV^e siècles*, Paris, P. U. F., 1996, p. 176 și J.-C. Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, p. 99-100 (ediția română a cărții a apărut în 1998

așezări și locuri din universul natural (munți, stânci, izvoare, fântâni, copaci, insule etc.), anumite ființe omenești sau antropomorfe (uriași, pitici, zâne, bărbați și femei cu unele particularități fizice, monștri umani), o serie de animale și obiecte etc. "Mirabilul" este, deci, ceea ce s-ar putea numi "sacru precreștin", o reminiscență a credințelor politeiste preistorice și a unei epoci anterioare monoteismului, când natura era populată de o multitudine de divinități și "forțe" consubstanțiale cu ea și acționând în modul cel mai "fresc" cu putință. "Mirabilul" este ceea ce a mai rămas ca fond arhaic și popular din "*religia completă a începuturilor*"¹⁸, opunându-se, prin formele sale contestatate sau compensatorii de manifestare ("lumea pe dos", de exemplu, investită cu atributele absente în lumea obișnuită: abundență alimentară, libertate sexuală, goliciune trupească etc.), dogmelor creștine. "Mirabilul" medieval ar fi, așadar, religia trăită, nu conceptualizată, una din trăsăturile sale esențiale fiind instabilitatea.

Indiferent, însă, de "tipurile" (sau de "variantele") sale - oficiale ori "subversive" - sacru nu era, pentru oamenii Evului Mediu - acest lucru reiese cât se poate de limpede din însuși specificul manifestărilor sale, care aveau întotdeauna loc ca o *dezvăluire* - un simplu concept sau o noțiune abstractă. Dimpotrivă, aidoma tuturor celorlalte aspecte ale civilizației medievale, fie că este vorba despre *drept*, de *puterea politică*, *autoritatea spirituală* sau de *ritualuri*, ceea ce îl particulariza în cel mai înalt grad era *concrețetea realului*, după cum o atestă însuși faptul că perceperea lui era rezultatul acțiunii combinate a celor patru simțuri de bază: *văz*, *auz*, *miros* și *atins*. Dorința oamenilor de a trăi în sacru sau - cel puțin - de a se afla în proximitatea acestuia simboliza în această perioadă, ca oricând și oriunde, aspirația lor de a nu se lăsa paralizați de "*relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, ci de a trăi într-o lume adevărată și eficientă*"¹⁹, dincolo și mai presus de

la Ed. Meridiane, sub titlul: *Strigoii. Viii și morții în societatea medievală*. Traducere de A. Niculescu și E.-N. Ionescu).

¹⁸ Expresia îi aparține lui M. Gauchet, *Dezvrăjirea lumii...*, *passim*.

¹⁹ *Apud* Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 28.

universul lor imediat. Nu întâmplător - să o spunem în treacăt - locul binecuvântat, unde avea loc hierofania comporta, invariabil, un *obiect* oferit venerației credincioșilor - sau, în orice caz, ceva *palpabil* - investit cu atributul unei realități indiscutabile, indiferentă, cel mai adesea, la autenticitatea topografică.

Expresia cea mai caracteristică a acestei "materialități" a sacrului, dovada de netăgăduit a existenței sale o constituia *miracolul*²⁰. Nenumărate relatări circulau în Evul Mediu despre animale înzestrate cu darul vorbirii, despre ființe vizitate de forțe impure sau divine, despre viziuni și vindecări miraculoase, despre semne cu valoare profetică etc.²¹, totul, absolut totul fiind interpretat prin această prismă, ca formă de ființare și manifestare a supranaturalului. De aceea, miracolele nu aveau nevoie de nici o explicație. Mai corect spus, *nu* producerea lor trebuia lămurită, ci, mai degrabă, *absența* lor.

Pentru Raoul (Radulfus) Glaber și Adémar de Chabannes, bunăoară, seria de incendii care izbucniseră în 1014 și care trebuie să fi fost neobișnuite prin număr și intensitate era explicată prin apariția unei comete. Aceluiași Raoul Glaber, eclipsa de soare de la 29 iunie 1033 îi apărea, nu întâmplător, ca fiind coincidentă cu răzvrătirea nobilimii romane împotriva Papei și izgonirea acestuia din scaunul apostolic. Același fenomen a prevestit, însă, nenorociri și mai mari. *"De altfel - scrie el în continuare - se văzură atunci, în lumea toată, în treburile ecleziastice, ca și în cele seculare, teribile crime împotriva dreptului și a justiției. O lăcomie desfrânată făcea să nu mai întâlnești la nimeni nici o încredere față de ceilalți...Și, pentru a fi și mai evident că păcatele pământului ajunseseră să fie auzite și în cer: «sângele curse peste sânge», cum striga profetul față în față cu nesfârșitele nedreptăți ale poporului său. De atunci..., în aproape*

²⁰ Manifestarea miracolului ca expresie fundamentală a sacrului pune și mai bine în evidență însușirea de bază a acestuia din urmă, care este, potrivit lui Roger Caillois, de a fi, în sensul cel mai autentic la cuvîntului, "*energic*". Lumea sacrului se diferențiază astfel de profan opunîndu-i-se, "*ca o lume de energii unei lumi de substanțe*". De o parte, există *forțe*; de cealaltă *lucruri* care le suportă acțiunea (*op. cit.*, p. 38).

²¹ Cf. A. J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 181.

toate ordinele societății începu să se lăfăie insolența; severitatea și regulile justiției își micșorară rigoarea, în așa fel, încît se putu aplica generației noastre cuvântul apostolului: «Se aude vorbindu-se printre voi de fapte rele, necunoscute până acum popoarelor»...²².

În același sens, o “luptă” între două stele (din 1023) era interpretată de Adémar de Chabannes ca semn al întâmplărilor nefericite petrecute la puțin timp după aceea la Roma și în Germania (moartea Papei și a Împăratului, conflictele declanșate de succesiunea ultimului etc.)²³, cu implicații profunde asupra raporturilor politice ale vremii. Cu mult mai înainte, în secolul al VIII-lea, Beda Venerabilul presimțise aceleași consecuții funeste în urma apariției a două comete, care “împrăștiaseră groază în toți cei care le-au văzut”²⁴. Concluzia tuturor acestor stranii conexiuni (ținând mai mult de prevestiri și premoniții, decât de miracol, dar, oricum, aparținând aceluiași domeniu al transcendenței) nu putea fi - potrivit tot lui Raoul Glaber - decât una singură: de fiecare dată când oamenii vedeau petrecându-se în lume asemenea minuni, la puțin timp după aceea se abătea asupra lor “ceva neașteptat sau înfricoșător”, “confirmând”, astfel, într-un chip de netăgăduit prevestirea.

În pofida caracterului extrem de larg al noțiunii de miracol, studiile cantitative ale acestui fenomen, întreprinse mai cu seamă de cercetătorii francezi, au scos în evidență cîteva constante nu numai extrem de

²² Apud G. Duby, *Anul 1000*. Traducere de M. Ivănescu. Postfață de M.-R. Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 109.

²³ *Ibidem*, p. 110-111.

²⁴ “În anul Domnului nostru 729 - scrie Beda - două comete au apărut în jurul soarelui, împrăștiind groază în toți cei care le-au văzut. O cometă s-a ridicat mai devreme, înaintea soarelui, iar cealaltă a urmat apusului, seara, părănd să prevestească răsăritului și apusului, deopotrivă, o nenorocire îngrozitoare. Sau altfel, de vreme ce o cometă a premers zilei, iar cealaltă nopții ele au arătat că omenirea era amenințată de rele în amândouă timpurile. Ele au apărut în luna ianuarie și au rămas vizibile cam două săptămâni, îndreptându-și torțele arzătoare spre nord, ca și cum ar fi aprins tărîa cerului”. Nenorocirile anunțate de cele două semne cerești au fost, potrivit aceleiași relatări, o invazie pustiitoare a sarazinilor în Galia (care avea să se încheie cu dezastrul de la Poitiers din 732) și moartea regilor din Kent și Northumbria (Beda, *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by L. Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, V. 23, p. 330).

interesante, ci și deosebit de grăitoare. În primul rând, în Evul Mediu exista o legătură aproape organică între miracol și sfințenie. Nu oricine putea înfăptui, în această epocă, minuni. Atribut excepțional, prin excelență, capacitatea de a produce miracole era rezervată unor persoane “alese”, ale căror însușiri morale deosebite erau confirmate, fie în timpul vieții (cazul lui Benedict din Nursia fiind, din acest unghi, exemplar²⁵), fie *post mortem*²⁶, tocmai în acest mod. Nu întâmplător, totalitatea surselor referitoare la miracolele înfăptuite după modelul chistic de asemenea personaje sunt de tip hagiografic (așa-numitele *Vitae*). Alături de ele mai pot fi așezate penitențialele, literatura despre viziuni și alte categorii de texte, tot atât de însemnate prin caracterul lor edificator.

Aria de competență a acestor agenți ai supranaturalului era, în mod firesc, neobișnuit de cuprinzătoare. Sfinții²⁷ asigurau asistența necesară în caz de intemperii, incendii sau secetă, vindecau maladii, îi exorcizau pe cei posedați, împiedicau invaziile, reînnoiau, după pilda Evangheliilor, proviziile de pâine, vin și apă, ajutau corăbiile sinistrate, ș. a. m. d., marea varietate a acestor acte fiind sugestivă nu atât pentru diversitatea domeniilor asupra cărora se exercitau, cât pentru “banalitatea” lor cotidiană. Cele mai multe miracole erau, totuși, legate de vindecări și resurecții, statistica celor dintâi arătând că majoritatea tămăduirilor aveau drept obiect paralizile și

²⁵ Viața sfântului, povestită de Grigore cel Mare, este, potrivit naratorului, plină de o multitudine de miracole, începând cu cele mai anodine, până la cele mai sofisticate (cum ar fi resuscitarea din morți a unui tânăr călugăr peste care se prăbușise un zid) (Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Tome II, Livre II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, p. 150 *sqq* (*Sources Chrétiennes*, N° 260). Interesant este faptul că “performanțele” miraculoase ale lui Benedict sunt graduale, cele mai complicate fiind săvârșite în urma dezvoltării sanctității personajului. Demn de reținut, în perspectiva unei posibile tipologii a miracolelor medievale, este și faptul că majoritatea (de nu chiar totalitatea) actelor neobișnuite înfăptuite de Benedict se datorează nu *puterilor* sale, ci *rugăciunilor* adresate lui Dumnezeu (cele două căi reies din explicațiile date de Grigore lui Petru, interlocutorul *Dialogurilor* sale; *ibidem*, II, 30, 2-3, p. 221-223).

²⁶ V. P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle en France aux XI^{me} et XII^{me} siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 256.

²⁷ Pentru apariția cultului medieval atât de popular al sfinților, v. P. Brown, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*. Traducerea: D. Lică. Postfață: mitropolit N. Corneanu, Ed. Amarcord - CEU Press, 1995.

incapacitățile motrice, urmate, în ordine, de afecțiunile oculare (cecitatea fiind cea mai gravă), surditate, muțenie, afecțiuni mentale și, finalmente, de maladiile neurologice, care erau, de asemenea, după toate aparențele, relativ numeroase²⁸. Această ierarhie - confirmată, printre altele, și de relatările din secolele VII - VIII ale lui Beda Venerabilul, referitoare la miracolele săvârșite în timpul vieții sau după moarte de diferite persoane repute prin sanctitatea lor²⁹ - nu a rămas neschimbată. Cercetările comparative întreprinse de André Vauchez pentru perioadele 1201-1300 și 1301-1417 indică faptul că, spre finele medievalității vest-europene, asistăm la un recul destul de semnificativ al miracolelor ținând atât de funcțiile motrice și vizual-auditive, cât și de maladiile mentale (lăsate, probabil, din ce în ce mai mult în seama exorciștilor), în favoarea vindecării maladiilor contagioase și organice, precum și a resurecțiilor, care, de asemenea, par a se înmulți simțitor³⁰. Să fie acesta un indiciu, cum cred Hervé Martin și André Vauchez³¹, al accentuării rolului protector al sfinților, în contextul extensiunii puterii lor de intercesiune și, totodată, al expansiunii miraculosului³² sau doar o simplă schimbare de accent? În orice caz, în ceea ce privește ierarhiile medievale și, îndeosebi, raporturile dintre sexe și cele de vîrstă, este interesant de constatat că majoritatea tămăduirilor miraculoase sînt asociate nu atât femeilor, cât bărbaților și mai frecvent adulților decît minorilor. Pe de altă parte, cele mai multe minuni au loc în favoarea vulgului și a membrilor clerului, fapt încă o dată semnificativ deopotrivă pentru popularitatea unor asemenea acte printre primii și pentru importanța socială a celorlalți.

²⁸ Pierre-André Sigal, *op. cit., passim. V.* și Hervé Martin, *op. cit.*, p. 31, unde este reprodusă statistica lui Sigal. Miracolele taumaturgice ocupă și în faptele Sfințului Benedict un loc precumpănitor (alături de cele alimentare) (Grégoire Le Grand, *op. cit.*, p. 150 *sqq.*).

²⁹ *Op. cit.*, III. 9, p. 155-159, IV. 31-32, p. 267-268 (pasajele semnalate relatează despre vindecările miraculoase petrecute pe locul unde murise regele Northumbriei Oswald și la mormîntul Sf. Cuthbert).

³⁰ André Vauchez, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Âge*, Paris, Rome, 1981, p. 552 și 547 (cu tabelul respectiv).

³¹ *Ibidem*; Hervé Martin, *op. cit.*, p. 34-35.

³² Ceea ce, după părerea lor, ar pune sub semnul întrebării pretinsa "desacralizare a lumii", constatată de unii autori în această perioadă (*ibid.* Trimiterea este în chip evident făcută aici la Marcel Gauchet; cf. *Dezvrăjirea lumii...*, *passim*).

După unele opinii³³, Biserica medievală pare a fi favorizat mai mult miracolele spirituale (*miracula spiritualia*) decât pe cele corporale (*miracula corporalia*), nu atât fiindcă ultimele erau mai greu de atestat, cât pentru a sublinia superioritatea modelului creștin de pietate asupra credințelor populare, care rezervau magiei taumaturgice aceeași însemnătate. Accentul sporit pe dimensiunea spirituală a miracolului era, indiscutabil, cel mai potrivit mijloc de a câștiga această competiție, de vreme ce aria vindecărilor operate prin practicile magice era în exclusivitate corporală. Faptul că mediile populare au preferat în mod cert acest gen de miracole, în timp ce elitele au dat întâietate celui alt tip sugerează, potrivit aceluiași opinii, nu numai un pronunțat clivaj social și cultural între *litterati* și *illitterati*, ci, în subsidiar, și fidelitatea ultimilor față de ansamblul precreștin de credințe și rituri, care s-a menționat, cum vom vedea îndată, pînă la finele Evului Mediu.

Este limpede, credem, din tot ceea ce am spus pînă acum, că viziunea despre lume a oamenilor Evului Mediu era dominată de un puternic instinct al imanenței divinului, care le distrăgea continuu privirea de la ambianța imediată, pentru a-i face să și-o ațintească spre "*adâncimile unde se întrepătrund natura și supranatura*"³⁴. Acest lucru arată că *distincția dintre sacru și profan*, care pentru noi este acum atât de curentă și cât se poate de firească, *în Evul Mediu nu exista* sau, mai corect spus, *nu era atât de pronunțată ca astăzi*. Nici o barieră semnificativă nu se interpunea, atunci, între natură și supranatură, om și divinitate, Cer și Pămînt etc., legăturile dintre diferitele entități ale Lumii, în ansamblul ei, fiind, dimpotrivă, permanente, intime și consolidate prin infinite corespondențe. Aceasta constituie încă o trăsătură definitorie a mentalului colectiv medieval, sporindu-i considerabil, interesul. Ca în oricare din societățile premoderne, oamenii Evului Mediu aveau, și ei, convingerea că trăiesc într-un Cosmos nediferențiat (*recte* sacralizat), făcând parte dintr-o lume în care supranaturalul se vedea, fără vreo deosebire, deopotrivă în lumea animală

³³ V., de exemplu, H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 299 sqq.

³⁴ Apud P. Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 35.

și vegetală³⁵. Intima corelație dintre sacru și profan (la rigoare, dintre *laic* și *religios, temporal* și *spiritual*) nu însemna, însă, că cele două noțiuni erau echivalente, sau investite cu aceeași valoare. Din contra, ele erau așezate pe planuri complet diferite și riguros ierarhizate, fapt dovedit de importanța *riturilor* (bunăoară al hirotonisirii și încoronării), menite să marcheze *trecerea* de la o stare la alta, de la o condiție la altă condiție³⁶. Numai că, *totul* fiind, în ultimă instanță, o creație divină și, ca atare, aflat într-o relație perpetuă cu supranaturalul, sacrul influența, direct sau indirect, fiecare aspect al vieții cotidiene, constituind nu doar un reper

³⁵ Însuși termenul tutelar al Universului medieval - cel de *sacru* - evocă această indistinție, de vreme ce etimonul latin (*sacer-is*) înseamnă, simultan, a fi consacrat zeilor și marcat de un stigmat indelebil. După cum o arată faimoasa analiză a lui Émile Benveniste, "sacru" (*sacer*) este intim legat de *sacrificare* (cu sensul de a conferi un caracter sacru, de a "sacraliza"). Din acest unghi, "sacrificiul" apare ca un rit de trecere din ordinea profanului în ordinea sacrului, iar această trecere are loc prin moarte (adică prin "sacrificare"), întrucât numai prin acest gest radical, înfăptuit de "sacerdot" (*sacerdos*), este șters stigmatul indelebil al ființei/lucrului care poartă numele de *sacer*. *Sacer* nu trebuie confundat, ne previne același autor, cu *sanctus*, care înseamnă, potrivit unei definiții întâlnită în *Digeste* I, 8, 8, "a fi interzis și protejat de atingerea oamenilor". Dacă primul cuvânt evocă o stare naturală, cel de-al doilea este rezultatul unei acțiuni cu caracter prohibitiv, care face ca un lucru sau o ființă să nu poată fi atinse. De aceea, se spune *via sacra, mons sacer, dies sacra*, dar și *murus sanctus* sau *lex sancta*. Diferența dintre cei doi termeni reiese mai cu seamă din felul în care *sacer* refuză gradele de comparație (de vreme ce este o calitate absolută), în timp ce *sanctus* și le alătură în chipul cel mai firesc (de exemplu, *sacrosanctus*) (cf. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 2, "Pouvoir, droit, religion", Paris, 1969, p. 187-192. De asemenea, R. Caillois, *op. cit.*, p. 36 *sqq.*, autor care atrage atenția asupra aceleiași particularități a sacrului, atunci când vorbește de "*dialectica*" sau de "*ambiguitatea*" sa. Potrivit lui Caillois, forțele - "*energiile*" - care caracterizează sacru pot fi atât bune, cât și rele, această dualitate derivând nu din natura lor, ci din orientarea pe care o iau sau care li se dă acestor forțe. "*Sciziunea sacrului* - scrie filosoful francez - *produce [atît] spiritele bune [, cît] și pe cele rele, preotul și vrăjitorul, pe Ormazd și Ahriman, pe Dumnezeu și Diavol*", atitudinea credincioșilor față de fiecare din aceste specializări trădând aceeași ambivalență: de atracție, dar și de respingere, de oroare, dar și de iubire).

³⁶ Instituind și asigurând un dute-vino indispensabil între cele două entități (sacră și profană), riturile preveneau *amestecul* lor, care putea constitui un factor de gravă perturbare a echilibrului natural al Universului. De aici și însemnătatea interdicțiilor sau a tabuurilor, menite a conserva specificitatea fiecărui domeniu (*ibidem*, p. 23-24, 26.28).

fundamental al existenței, ci, mai mult decît atît, filtrul însuși prin care oamenii priveau și interpretau lumea.

Aceeași indistinție este perceptibilă și în raporturile omului medieval cu natura, considerată de el ca o adevărată “oglină”. Aidoma predecesorilor săi din Antichitate, care manifestaseră o predispoziție similară³⁷, omul medieval se definea - și el - prin aceeași existență, numită de Mircea Eliade “deschisă”³⁸, care îi îngăduia să cunoască și, în același timp, să se cunoască. Pe de altă parte, natura fiind concepută - cum am văzut - ca o creație a Divinității, nu calitățile sale intrinseci erau importante pentru oameni, cât ceea ce le puteau ele sugera ca expresie a transcendentului. Natura nu era, în Evul Mediu, nici mută și nici opacă, fără sens sau fără scop. Ea “trăia” și “vorbea” efectiv, oferind tuturor nenumărate învățăminte moralizatoare. De aceea, pe lângă faptul că i-a obligat în mod constant pe oameni la un exercițiu hermeneutic, perceperea factorilor naturali ca o manifestare a transcendentului a blocat, multă vreme, nu numai dezvoltarea unui simț estetic independent, eliberat de conotații religioase³⁹, dar, cel puțin la prima vedere, și orice operațiune de prădare sau prelevare, susceptibilă a tulbura ordinea naturală (situație care, în societățile preistorice reclama adesea o compensație rituală cu scopul restaurării echilibrului astfel zdruncinat).

³⁷ Oamenii acestei epoci au crezut și ei în prezența nemijlocită a divinităților în natură, manifestată fie prin diferite fenomene (al căror caracter, pozitiv sau negativ, sugera predispoziția respectivelor divinități), fie prin componentele - zoologice sau botanice - ale naturii însăși, considerată a fi într-o relație specială cu supranaturalul. Credința în prezența invizibilului în vizibil era atît de puternică și de răspândită (uneori, probabil, și exagerată), încât a făcut adesea obiectul sarcasmului unor contemporani - ca, bunăoară, Petronius, celebrul autor al *Satirikon*-ului (sec. I d. Hr.) - poate mai circumspecți în această privință (*apud* G. E. Thüry, studiul intitulat “Antike” din capitolul “Umwelt” în Peter Dinzlacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1993, p. 559).

³⁸ *Op. cit.*, p. 143-144.

³⁹ *V. pe larg în această privință, A. J. Gourevitch, op. cit.*, p. 10, 13, 15, 66-71, 291-293. De asemenea, M. Bloch, *Societatea feudală*, vol. 1, “Formarea legăturilor de dependență”. Traducere de C. Macarovici. Postfață de M. Crăciun, Cluj- Napoca, Ed. Dacia, 1996, p. 102-103. Pentru dimensiunea religioasă a esteticii medievale, v. U. Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*. Traducere din limba italiană de C. Radu, București, Ed. Meridiane, 1999.

Ar fi, desigur, extrem de tentant să explicăm prin această percepție particulară îndelungată “subdezvoltare” a lumii medievale și încetineala extremă a progreselor ei în materie de exploatare a resurselor, dacă dovezile de sens contrar nu ar fi, din păcate, atât de numeroase⁴⁰. Totuși, nu pot fi, oare, amândouă, în mod logic atribuite mai puțin unei imposibilități de ordin tehnic, cât expresiei unei cu totul alte *culturi*, diferită de aceea modernă? Și, din același unghi, nu capătă cunoscuta sintagmă “economie naturală” un sens cu totul diferit: nu acela - altminteri binecunoscut - de sistem în care consumul reglează o producție centrată pe factorii “naturali” (pământ, agricultură etc.), ci de sistem productiv care “respectă” natura, conformându-se legităților (ciclurilor) ei obiective (în cazul de față, divine)? În ambele privințe, un răspuns net afirmativ rămâne îndoielnic.

O dovadă incomparabil mai clară a faptului că vocația interpretativă a oamenilor în raport cu realitatea înconjurătoare a predominat, totuși, în Evul Mediu, față de capacitatea lor de a observa reiese atât din paupertatea relativă a vocabularului referitor la plante, specific poemelor epice și creațiilor din ciclul “curtean”⁴¹, cât și din constatarea că martorii procesului de reînnoire a Creștinătății occidentale începând cu secolul al XI-lea au fost insensibili la prefăcerile care se petreceau. Din “erupția formelor feudale”, proprie acestei perioade, contemporanii n-au reținut - așa cum s-a observat - decât “tumultul dezordinilor” provocate de vechile structuri pe cale de a se destrăma. Oamenii epocii n-au observat că, “*în ordinea realităților temporale, lumea se schimbă în jurul lor*”⁴², luând, treptat, o altă înfățișare. Cei ce au trăit în acel timp, nu au fost, desigur, cu totul indiferenți la spectacolul transformărilor. Singura diferență e că ceea ce considerăm *noi*, astăzi, important, era privit de ei ca lipsit de semnificație (cuvânt care trebuie

⁴⁰ Atitudinile și conduitele de dominare și exploatare a naturii prin desecări, deșteleniri, defrișări etc. au fost, din motive deopotrivă demografice și economice, extrem de răspândite, dacă nu chiar dominante în Evul Mediu (pentru exemple în acest sens, v. *inter alia* G. E. Thüry, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 563 *sqq.*). Aceeași lucru este, desigur, valabil și pentru Antichitate.

⁴¹ Cf. H. Martin, *op. cit.*, p. 53.

⁴² G. Duby, *op. cit.*, p. 213-214.

luat aici în literalitatea sa), preocupările lor concentrându-se într-o cu totul altă direcție. Simptomele de “creștere” selectate de mărturiile vremii priveau, invariabil, *sacralul*. În ochii contemporanilor, singurele modificări, cât de cât relevante, pentru destinul omului, singurele “*schimbări...susceptibile să intre, pentru a-l devia, în curentul istoriei*” erau cele spirituale, față de care erau și cei mai atenți. Nu dezvoltarea forțelor productive sau transferul forțelor de comandă erau demne de reținut din punctul lor de vedere. “*Pentru ei,... adevăratele structuri ale istoriei erau [dimpotrivă] spirituale*”⁴³.

⁴³ *Ibidem*. Această atitudine, a cărei origine se cuvine căutată, ca în atâtea alte cazuri ținând de aspectul intelectual al reprezentărilor medievale, în opera Fericitului Augustin (mai precis, în *De doctrina christiana*, scriere care pune bazele interpretării simbolice a Universului), nu trebuie, totuși, generalizată. Ea pare, din multe puncte de vedere, o interpretare mai curând filosofică, un model de conduită și o proiecție mentală mai degrabă culturală, decât o atitudine specifică întregii societăți. Altfel, nu ne-am putea explica procesul lent, dar constant, de cucerire a naturii, de “domesticire” a ei, sesizabil, cum am notat deja, încă de la începuturile Evului Mediu, în forme înscrise într-un registru extrem de larg, care mergeau de la simplul cules, pînă la defrișările, desțelenirile și desecările de anvergură, menite a extinde terenurile de cultură și lărgi, prin colonizare, spațiul locuit. Acest proces, care a schimbat treptat cadrul obiectiv de viață al societăților medievale, dublat și de noua perspectivă asupra lumii și a raporturilor dintre vizibil și invizibil, introdusă, cu începere din secolul al XII-lea, de influența crescândă a aristotelismului, a condus la o nouă percepție a realităților înconjurătoare, din unghiul a ceea ce puteau însemna acestea prin ele însele și mai puțin ca ipostază globală a transcendentului. Fără îndoială că, între raționalismul destul de pronunțat al reprezentanților Școlii de la Chartres (din secolul al XII-lea), predispozițiile naturaliste ale gânditorilor englezi (manifeste un veac mai târziu) și creațiile poetice ale lui Petrarca (de la începutul celui de-al XIV-lea veac), în care elementele naturii ocupă un loc privilegiat, distanța - nu numai temporală - este considerabilă. Cu toate acestea, ceea ce le leagă, așezându-le sub semnul aceleiași atitudini, este sensibilitatea din ce în ce mai pronunțată față de mediul înconjurător, care va deveni, cu trecerea timpului, o dominantă a întregii societăți, anticipând paradigma interpretativă modernă (v. pentru acest punct de vedere H.-H. Kortüm, *op. cit.*, p. 215-224). Nici în această privință, generalizările nu sunt, totuși, lipsite de riscuri. Sensibilitatea sporită față de natură pare a fi fost - și ea - mai întâi un fenomen mai curând intelectual și elită, decât popular, mulțimile continuând multă vreme să rămână fidele aceleiași viziuni simbolice și integratoare, care dominase secolele Evului Mediu. La acest nivel, schimbarea nu s-ar fi produs, potrivit unor opinii, decât foarte târziu, în secolele XVIII-XIX, odată cu “revoluția

Modul în care oamenii acestei epoci (sau, cel puțin, unii dintre ei) priveau lumea din care făceau parte ne dezvăluie încă o trăsătură particulară a medievalității: *caracterul integrativ al gândirii* și, implicit, *absența oricăror specializări discursive*. Evul Mediu nu “vorbește” despre politică în alți termeni decât despre filosofie și estetică, să spunem, sau decât despre teologie. Evidente pentru noi, astăzi, aceste distincții nu aveau atunci nici un sens. În “*sistemul medieval de conștiință*”⁴⁴, *cuvântul (ideea)* avea același grad de realitate ca și “*lumea obiectuală*”, componentele universului vizibil nefiind deosebite de noțiunile care le desemnau. De asemenea, *concretul și abstractul, lumea viilor și a morților*, etc. nu apăreau - nici ele - mai limpede delimitate, frontierele lor specifice fiind, frecvent, reversibile și având roluri schimbătoare. Toate structurile de gândire care sunt, astăzi, autonome, apăreau (și *erau*) în Evul Mediu sudate prin raportarea lor comună la referentul fundamental al Creației și al participării la înfăptuirea proiectului divin, într-o riguroasă conformitate cu principiul predominării întregului asupra părții, a universalului asupra particularului și a eternului asupra efemerului⁴⁵. Teologia, bunăoară - pentru a ne opri la unul din exemplele cele mai clare de indistinție discursivă - era mai mult decât “regina” tuturor științelor. Ea era concepută ca deținând și justificând *toate* tipurile de cunoaștere, dar nu ca o “sinteză” intelectuală, în sensul pe care îl atribuim noi astăzi cuvântului, ci ca o *summa*, cu alte cuvinte, ca o “enciclopedie”. După cum s-a și observat, “*inteligența acestei epoci aspira mai puțin la sinteză* [mai corect spus, la explicație - n. ns., Al. - F. P.], *cât la înțelegerea unei ordini*”, având un sens superior⁴⁶. Nu *cauzele* erau interesante pentru oamenii timpului, din moment ce totul avea o înrădăcinare divină, ci *semnificația* evenimentelor în economia generală a sacralului. De aceea, cunoașterea avea, la rândul ei, întotdeauna, un aspect universal, aspirând la totalitate, fiecă text sau rostire savantă adoptând, indiferent de chestiunea tratată - și cu atât mai mult dacă

industrială” (v. în acest sens studiul lui R. P. Sieferle din capitolul intitulat “Neuzeit” în Peter Dinzelsbacher (Hg.), *op. cit.*, p. 580).

⁴⁴ Expresia este a lui A. J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 14-15, 16, 278, 292; P. Zumthor, *op. cit.*, p. 35, 46.

⁴⁶ P. Zumthor, *op. cit.*, p. 46.

aceasta era particulară - forma unui compendiu, care îngloba toate aspectele sistemului natural și social.

Una dintre cele mai exemplare ilustrări ale acestei gândiri integrative a medievalității o reprezintă concepția (sau percepția) oamenilor acestei epoci despre Univers, care evocă, deopotrivă, toate particularitățile expuse până acum. Trei atribute caracterizau Universul în Evul Mediu: *unitatea, izomorfia și ierarhia*. Cosmosul medieval era, mai întâi, unitar și izomorf, în sensul că părțile sale componente, "regnurile" pe care le îngloba - în principal Cerul și Pământul - nu erau imaginate drept autonome, ca astăzi, ci, dimpotrivă - cum am văzut - strâns legate în cadrul aceluiași sistem și, pe de altă parte, ca având *forme identice* (fapt sesizabil, între altele, deopotrivă la nivelul vocabularului feudo-vasalic, intens contaminat de terminologia religioasă, pătrunsă, la rândul său, de multe cuvinte specifice obiceiurilor feudale și monarhice, și în bogata literatură a viziunilor, care atestă o totală indistinție între spațiul real al călătorilor extatici și cel imaginar, al deplasării lor⁴⁷). În pofida unității și a izomorfismului lor, componentele Universului nu erau, însă, "egale" și nici nu aveau același statut. Atât elementele lumii celeste, cât și structurile lumii terestre erau organizate pe baza unui raport riguros de determinare, funcționând de sus în jos, potrivit unei scări a perfecțiunii, al cărei punct de pornire îl constituia divinitatea, entitatea perfectă între toate, punctul terminus găsindu-se "dedesubt" în zona subpământeană a

⁴⁷ Spațiile imaginare ale topografiei creștine - Infernul, Purgatoriul, Paradisul - nu numai că erau "văzute" la fel de concret, în privința atributelor, ca și spațiile vizibile, dar erau și localizate (chiar dacă nu cu precizie) în imediata proximitate sau în prelungirea (*recte* la limita) geografiei naturale, trecerea dintr-o parte în alta făcându-se în chipul cel mai firesc cu putință (deși, niciodată de la sine, ci prin "mecanisme" riguros reglementate: rituri de trecere și viziuni extatice) (*cf.* P. Dinzlacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, p. 90 *sqq.*). Destul de semnificativ este și faptul că, în timp ce descrierile epocii, fie savante, fie populare, ezită, uneori, să atribuie o amplasare precisă primelor două din locurile menționate (Infernul și Purgatoriul) - pe pământ?; sub pământ? - sunt, în schimb, foarte prompte în a constata că cel de-al treilea (Paradisul) se află cu siguranță undeva, "aici", în cuprinsul universului vizibil, cel mai probabil spre Răsărit sau în Sud (Iadul și Purgatoriul fiind, dimpotrivă, întotdeauna asociate Nordului întunecat).

tenebrelor. Această ierarhie, care constituia "modul major al gândirii medievale"⁴⁸, nu era, pur și simplu, doar una de filiație, organizată, adică, în funcție de succesiunea (timpul) în care fuseseră create diferitele sale componente. Principiul ei ordonator, specific deopotrivă ființelor și lucrurilor, era unul - așa-zicând - de proximitate: *distanța* față de divinitate a diverselor entități, măsurată calitativ, după *gradul lor de perfecțiune* sau - potrivit cuvintelor lui Louis Dumont - în funcție de *pertența lor relativă pentru mântuire*⁴⁹.

Imaginea organizării ierarhice a Universului⁵⁰ i se datorează lui Dionisie pseudo-Areopagitul, al cărui tratat (*Ierarhia cerească și*

⁴⁸ Expresia este a lui Francis Dubost, fiind inserată într-un context care merită citat în întregime: "Supravalorizarea dimensiunii verticale reprezintă...modul major al gândirii medievale, în pendularea ei neconținută între Cer, Pământ și Infern. Ea susține concepția unei societăți ierarhizate, după imaginea lumii celeste...Ea asimilează cunoașterea unei ridicări de la sensibil către inteligibil, de la literal, la figurativ. Ea dă elanului mistic o orientare constantă [iar] dialecticii o dublă mișcare, de înaintare și întoarcere, moștenită de la filosofii neoplatoniciene...Ea se pretează la punerea în ordine a conceptelor, clasificării valorilor, ideii unei scări a ființelor. Ea propune ca ideal de viață un itinerariu care urcă treptat săre Dumnezeu....Ea este axa naturală a difuziunii luminii divine și susține tema «iluminării», dragă franciscanilor. Ea îl smulge pe om limitelor condiției umane, pentru a-l pune în legătură cu Dumnezeu și puterile benefice ale Cerului creștin, în timp ce, la cealaltă extremitate, ea menține omniprezentă obsesia Căderii și a chimărilor Prăpastiei. În sus, ea fixează speranța și caută în jos sursa nenorocirilor" (F. Dubost, *La genèse de l'impensable dans la fiction médiévale* in *Ecriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e - XV^e siècles)*. Études rassemblés par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1993, p. 59).

⁴⁹ L. Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 51 (v. și ediția în limba română: *Eseu asupra individualismului. O viziune antropologică asupra ideologiei moderne*. Traducere de L. și L.-Șt. Scalat, București, Ed. Anastasia - CEU Press, s. a.).

⁵⁰ Familiară, de asemenea, și gândirii arabe din secolul al X-lea, cum ne-o indică scrierile medicului și filosofului Al-Farabis, puternic înrîurite de filosofia platoniciană și neoplatoniciană. Potrivit acestei concepții, ființa umană ocupă cea mai înaltă treaptă a lumii materiale, fiind, prin urmare, capabilă de a ajunge la Intellectul activ (parte constitutivă a gradațiilor celeste) și, prin aceasta, de a face legătura dintre lumea materială și Principiul creator unic (cf. T. Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978, p. 71 sqq).

ierarhia bisericească), tradus în limba latină de Ioan Scotus Eriugena în secolul al XI-lea, s-a bucurat de o mare popularitate pe tot parcursul Evului Mediu. Potrivit lui Dionisie⁵¹, atât ierarhia celestă, cât și aceea terestră⁵² au fost stabilite de Dumnezeu⁵³, care a precizat, în același timp, nu numai funcțiile îngerilor și locul cuvenit oamenilor în acest spațiu atotcuprinzător, dar și “gradațiile” sacralității în Cer și pe Pământ (indispensabile pentru transmiterea, din aproape în aproape, a “*razelor celor dumnezeiești*”)⁵⁴. Faptul că, potrivit celor arătate de Dionisie, ierarhia Universului era de origine divină și că, pe de altă parte, același principiu governa ambele lumi

⁵¹ Pentru considerațiile care urmează, am folosit ediția publicată de Institutul European din Iași: Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere și studiu introductiv de C. Iordăchescu. Postfață de Șt. Afloroaiei, Iași, Institutul European, 1994.

⁵² Numită de autor prin expresia “*treptele rânduinelor pământești (bisericești)*” care - scrie el mai departe - “*sunt un reflex al raportului armonios și bine rânduit față de cele divine*” (*Ibidem*, p. 27).

⁵³ “*Ierarhia este, după mine, o rânduială sfântă, o cunoștință și o lucrare ce duce, pe cât se poate, la asemănarea cu divinitatea și înalță, în proporție corespunzătoare, până la imitarea de Dumnezeu*” (*ibid.*, p. 35).

⁵⁴ Pentru Dionisie, revelația, mesajul, verbul divin etc. împrumută, invariabil, “chipul” unic al *luminii* (expresie care revine în repetate rânduri în textul său), expansiunea ei avînd loc gradual, de sus în jos, de-a lungul fiecărei trepte a ierarhiei care structurează Universul. Următorul pasaj este, în acest sens, cât se poate de elocvent, ceea ce ne determină să-l redăm integral, în ciuda lungimii sale: “[Ierarhia este] o imagine a frumuseții divine, celei de la obârșie, ce operează în chip sacru și prin trepte și cunoștințe ierarhice, tainele strălucirii sale proprii [...]. Legea cea întrutotul sfântă a divinității este aceasta: ca ființele din ordinul al doilea să fie conduse la lumina cea prea-dumnezeiască de cele din primul ordin. Dar nu vedem noi oare că și lucrurile sensibile din lumea materială pătrund mai întii în substanțele ce sunt mai înrudite cu dănele și apoi, prin acestea, își arată ele puterea supra altora? După cum se cuvine, deci, toată obârșia și temelia oricărei frumoase rânduiei nevăzute sau văzute îngăduie, în același chip, ca razele cele dumnezeiești să pătrundă în duhurile cele mai asemenea cu Dumnezeu și apoi, prin mijlocirea acestora...să străbată până la (duhurile) cele mai inferioare și să fie văzute de dănele, potrivit cu starea lor. Tot astfel și acești oameni [ai ierarhiei bisericești - n. ns. - Al.-F. P.] ce intuiesc mai întii pe Dumnezeu au datoriat să facă...pe membrii cei din al doilea ordin să se bucure de privesțile contemplărilor divine” (*ibid.*, p. 36, 115).

explică ponderea deosebită a noțiunii de ierarhie în viața de zi cu zi și în imaginarul acestei epoci, ca și, pe un plan mai general, imposibilitatea oamenilor de a gândi multă vreme ordinea socială altcumva decât în respectul întâietății și al superiorității justificate. În plus, toate legăturile fiind organizate vertical, era firesc ca relațiile dintre părțile componente ale lumii - inclusiv cele de la nivel social - să fie, în sensul cel mai autentic al cuvântului, de *dependență*, (ceea ce, în treacăt fie zis, sugerează și întemeierea religioasă, nu numai contextual-istorică, a vieții sociale medievale⁵⁵).

Organizarea ierarhică a Universului creștin reprezintă o inovație considerabilă în raport cu Antichitatea greco-romană, care acordase un loc precumpănitor nu sistemului “sus-jos”, ci opoziției “dreapta-stînga”, cuplu preluat și de creștinism - cum o demonstrează atât Vechiul, cât și Noul Testament⁵⁶ - dar mai puțin apreciat decât celălalt, sortit, în epocă,

⁵⁵ Iată cum descrie Dionisie relațiile care se stabilesc la nivelul componentelor ierarhiei celeste: *“Ordinul sfinților arhangheli stă pe aceeași treaptă cu principatele cerești; căci ei și îngerii formează o ierarhie și o rânduială, după cum am spus; însă pentru că nu există vreo ierarhie care să nu aibă puteri prime, mijlocii și ultime, de aceea ordinul arhanghelilor, prin situația lui mijlocie în ierarhie, ține în legătură comună ambele extreme ale ei (ierarhie). El (ordinul) comunică și cu începătoriile cele prea-sfinte și cu sfinții îngeri. Cu unii, prin aceea că este îndreptat îndeosebi spre înălțimea începătoriei celei mai presus de ființă și o imită pe aceasta..., unind pe îngeri între ei, potrivit rânduielilor celor bine ordonate;...iar cu ceilalți comunică el (ordinul arhanghelilor) prin faptul că ei au un rol de tâlmăcitori, primind în chip ierarhic, prin mijlocirea primelor puteri, iluminările cele divine, vestindu-le pe acestea cu bunătate îngerilor, iar prin îngeri, descoperindu-le și nouă, așa precum se cuvine fiecărui grad al celor luminați în chip dumnezeiesc”* (ibid., p. 52-53). Asemănarea acestei tipologii a raporturilor celeste cu faimoasa evocare a ierarhiei sociale aparținând lui Adalbéron din Laon, măcar în privința “organicității” amândorura, este frapantă. Să fie numai o pură întâmplare faptul că atât ea, cât și reinsertia textului Pseudo-Areopagitului în cultura Occidentului creștin sunt contemporane?

⁵⁶ Și, deopotrivă, am putea adăuga, operele marilor teologi ai Evului Mediu. Referindu-se la Paradisul terestru, Toma d’Aquino, bunăoară, afirmă că acesta s-ar afla în Orient (“*locul cel mai nobil de pe Pământ*”), întrucît Orientul se află în partea dreaptă a Cerului, iar “*dreapta este mai nobilă decât stînga*” (apud J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e - XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 285).

să orienteze în mod decisiv “*dialectica esențială a valorilor*”⁵⁷, în toate domeniile vieții.

Există nenumărate alte exemple care pun în lumină această viziune “holistă” (expresia îi aparține lui Louis Dumont⁵⁸) și armonică a Cosmosului medieval. Concepția despre ființa umană, bunăoară, era o limpede oglindire a totalității⁵⁹. Spre deosebire de epoca noastră, marcată de distincțiile pe care le știm, în Evul Mediu activitățile omului nu ajunseseră încă a fi separate în categoriile (religioase, politice, morale, ori culturale) introduse de o tot mai adâncă specializare. Din perspectiva spiritualității creștine, omul era, în această epocă, un întreg indivizibil, judecarea lui fiind dependentă de etica religioasă. La fel, comunitatea credincioșilor era un “totum” unitar (*corpus Christi*), sudat prin credință și inspirat de normele deductibile din ea. Nici *corpul*, ca atare, nu se sustrăgea acestei percepții particulare. Teologii vremii, de pildă, amestecau frecvent genurile, considerând trupurile ca fiind dotate cu ambele tipuri de proprietăți, masculine și feminine - interpretare care nu excludea nici corpurile sfinte, cum ne-o arată imaginile scripturale și iconografice din secolul al XII-lea înainte, unde trupul Mântuitorului apare investit cu funcții (*recte* însușiri) nutritive tipic feminine, cum ar fi lactația (*laptele și sângele* fiind secrețiile prin excelență sfinte ale corpului martirizat al lui Hristos). Chiar și referințele care identifică trupul lui Hristos cu Biserica denotă, în fapt, același “holism” al sexelor, de vreme ce instituția ecleziastică apare, invariabil, ca o personificare feminină (“Biserica maică”), receptacolul protector al tuturor credincioșilor fiind *sânul* ei, asociat, sistematic, atât Tatălui, cât și Fiului.

⁵⁷ *Apud* J. Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*. Cuvânt înainte: “Pentru ediția românească” de J. Le Goff. Traducere, prefață și note de M. Carпов, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1995, p. 21-22 (vol. I).

⁵⁸ *Op. cit., passim*.

⁵⁹ “*Acest principiu [al totalității] - notează pe bună dreptate W. Ullmann - este dificil de înțeles de către noi, oamenii moderni..., atât de obișnuiți să gândim în categoriile normelor religioase, morale [și] politice, încât uităm că apariția lor este destul de recentă. Cu toate acestea, doar dacă vom trata acest principiu al indivizibilității sau totalității ca un principiu operațional vom putea ajunge la o mai bună înțelegere a însăși istoriei medievale*” (*cf. Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 33).

O viziune integratoare întrutotul identică transpare și din interpretarea raportului dintre sexe prin analogie cu relația dintre trup și suflet, comentatorii medievali ai Bibliei repetând cu regularitate că spiritul față de “carne” este aidoma masculului față de femelă. Nici tradiția științifică a epocii nu este străină de acest “metisaj”. Masculinul și femininul erau concepute ca ipostaze ale aceleiași fiziologii, sistemul reproductiv al femeii fiind, în opinia tuturor autorilor, inversul răsturnat al celui masculin. Nu este, de aceea, de mirare că permeabilitatea sau intervertirea sexelor constituiau un postulat fundamental al teoriei fiziologie a epocii. Potrivit acestei optici, toate secrețiile corpului erau considerate *sângerări*, ultimele fiind descrise ca *secreții*. De aceea, nu era deloc anormal pentru un medic să vorbească despre menstruație sau lactație masculină sau de spermatogeneză feminină: asemenea schimbări de atribuții erau, în epocă, uimitor de frecvente⁶⁰. Se cuvine, totuși, să notăm că această îmbinare a genurilor nu însemna, nici la acest nivel, indistinție sau confuzie: departe de a anula diferențele firești, imaginea corpului ca un “tot” divulgă, dimpotrivă, aceeași poziționare ierarhică a componentelor, pe care am constatat-o la toate celelalte părți ale Cosmosului creștin. Nici în acest caz, așadar, viziunea integratoare nu producea dihotomii; ea opera doar distincții.

Ca și noțiunea medievală de Putere (mai precis, de “putere teocratică”)⁶¹ sau chiar ca ritualurile și ceremoniile epocii⁶², o altă ilus-

⁶⁰ Referitor la această intervertire a sexelor, v. pe larg, C. W. Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages* in *Fragments for a History of the Human Body*. Edited by M. Feher, with R. Nadaff, and N. Tazi, Urzone, New York, 1989, Part One, p. 185 *sqq.* și T. Laqueur, *Corpul și sexul de la greci la Freud*. Traducere din engleză de N. Zămescu, București. Ed. Humanitas, 1998, *passim*.

⁶¹ “Principiul totalității”, cum l-a numit W. Ullmann, se aplică, de fapt, teoretic, oricărei forme de autoritate specifică Evului Mediu, fie aceasta pontificală, imperială, regală sau seniorială (*op. cit.*, p. 138),

⁶² În măsura în care ansamblul de gesturi și momente care le compuneau constituia o *reprezentare*, sensul global al acesteia era de a evoca esența realității, construită aproape “cinematografic”, prin însumarea secvențelor ei succesive. Cum între “esență” și “aparență” mentalitatea comună a epocii nu făcea - potrivit viziunii “holiste” despre care vorbim - vreo distincție, reprezentarea unui proces sau a unei funcții era, în principiu, considerată tot una cu procesul sau cu funcția înseși (cea

trare, incomparabil mai celebră, a aceluiași atribut era, desigur, catedrala gotică. Potrivit faimoasei analize - astăzi clasică - a lui Erwin Panofsky, catedrala încarna - aidoma tuturor construcțiilor enciclopedice ale scolasticii - întregul sistem al cunoștințelor creștine, menirea ei fiind de a exprima logica invizibilă a lumii. Totalitatea se oglindea în fiecare din părțile sale componente, într-o asemenea măsură, încât fiecare detaliu era o replică în miniatură a catedralei însăși. Pe de altă parte, aceste detalii se îmbinau într-un "discurs" general, ca părți care structurau nu numai construcția, în sine, ci și *mesajul* ei transcendent. Pe scurt, catedrala ilustra un Cosmos, fiind, în același timp, ea însăși, unul⁶³.

Unitatea armonică a structurilor izomorfe și ierarhizate ale Universului creștin nu excludea, oricât ar părea de ciudat, contradicțiile și confruntările. Acestea erau, de fapt, consubstanțiale lumii, definindu-se sub forma unor cupluri ireductibil-antagonice (*celest-terestru, Dumnezeu-Diavol, materie-spirit, corp-suflet, dreapta-stânga* etc.), construite după regula corespondenței celor două "regnuri". Faptul denotă că, în pofida coerenței sale imaginare, lumea medievală nu era "cea mai bună dintre lumile posibile", și nici într-atât de armonioasă cum încerca să demonstreze religia oficială. Cu toate acestea, conflictele care o "scandau", deși profunde și durabile, nu constituiau expresia unor tendințe anarhice și nici simptomul obișnuit al inerentei tensiuni dintre organizare și dezorganizare. De fapt, poate că mai potrivit ar fi să vorbim aici nu de "conflicte", în adevăratul înțeles al cuvântului, cât de o relație în același timp complexă și subtilă, care nu se solda cu ruperea legăturii

ce, în treacăt fie spus, ne edifică și asupra importanței atașate în Evul Mediu corectitudinii și "completitudinii" tuturor ritualurilor și ceremoniilor, considerate ca fiind decisive pentru validarea lor publică și mistică). Bunăoară, în ceremoniile acompaniind primirea persoanelor de rang înalt, fie laice sau ecleziastice, dovezile de respect care compuneau ceremonialul constituiau o demonstrație *ipso facto* a excelenței acelei persoane. Pentru a exista, această excelență trebuia continuu (re)actualizată. Ignorarea ostentativă a mărcilor de respect risca să o compromită iremediabil, făcând necesară o reparație pe măsură (mai multe sugestii interesante în acest sens la H. Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by P. J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991, p. 50 sqq).

⁶³ Pentru aceste considerații, v. A. J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 93.

dintre componentele binomurilor în care se întrupa, ci, oricât de paradoxal ar părea, prin afirmarea ei și mai apăsată, ca particularitate inconfundabilă a unui *dualism*, în care mulți dintre cercetătorii epocii au văzut una dintre trăsăturile cele mai importante ale “Weltanschauung”-ului medieval. Ca ipostaze punctuale ale mai sus amintitei întrepătrunderi dintre sacru și profan, aceste cupluri (și multe altele, pe care nu le mai menționăm) sunt în cel mai înalt grad caracteristice pentru ambivalența inerentă modului de a gândi și a fi al tuturor oamenilor epocii, dar pe care Aaron J. Gourevitch o consideră ca fiind cu deosebire ilustrativă pentru religiozitatea (echivalată de el cu *cultura*) mediilor populare, așa cum poate fi aproximată aceasta din literatura hagiografică, din “penitențiale” sau din anecdotele edificatoare (*exempla*) inserate în predicile clerului⁶⁴.

⁶⁴ A. J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*. Traduit du russe par E. Balzamo, Paris, Aubier, 1996, p. 300 *sqq.* Una din expresiile cele mai caracteristice ale acestei ambivalențe o constituie, în opinia istoricului rus, *grotescul medieval*, amestec insolit de hilar și seriozitate, specific atitudinii populare față de forțele malefice (p. 329). Spre deosebire de Mihail Bahtin, pentru care grotescul - cu aspectele sale definatorii: comicul și deriziunea - reprezintă *inversul* culturii oficiale, Gourevitch vede în acest ansamblu de atitudini și comportamente antinomice o modalitate *organică* de gândire, o trăire a realului *simultan* în ambele ipostaze - sacră și profană - , proprie în primul rând segmentelor populare, dar care nu excludea nici creștinismul doctrinar (p. 301 *sqq.*). În contrast cu mentalitatea modernă, care nu se împacă, în genere, cu contrariile, mentalitatea medievală, dimpotrivă, le asocia strâns, fără a considera că acest lucru risca să afecteze unitatea constitutivă a Cosmosului. Aceeași “regulă” se întrevede limpede și în *literatura medievală*, construită, invariabil, pe antiteza dintre două personaje, dintre care unul este în mod obligatoriu pozitiv. După cum a observat mai demult František Graus, în reprezentările sociale ale cavalerului, exaltarea calităților sale (de obicei, vitejie, cinste, pietate) coexistă cu descrierile profund negative, care îi scot în evidență deficiențele. Cuplul “rege ideal-rege tiran” este, de asemenea, un laitmotiv al acestor creații, ca și binomul “trufie-umilință”, trecerea de la o stare la altă stare - de regulă, insesizabilă - fiind frecvent întâlnită la personajele poemelor epice și, în genere, în multe din sursele timpului. Îngerul Luminii devenit Satan, prostituata reconvertită, guvernarea alunecând în tiranie, evreul transformat în creștin ș. a. m. d. se numără printre ipostazele cele mai des evocate de aceste surse (*op. cit.*, p. 38-44, 45 *sqq.*). Este interesant să remarcăm faptul că tocmai *ușurința* acestor “glisări” probează unitatea universului medieval, susținută de contrariile respective. Este adevărat că această ușurință era un atribuit mai cu seamă al *degradării, ameliorarea* condiției

În mod cu totul paradoxal pentru o epocă aparent atât de străină de ideea devenirii, așa cum o înțelegem noi astăzi, aceste antinomii erau, chiar dacă numai vag, întrevăzute ca o condiție aproape esențială și a progresului însuși, interpretat, însă, dintr-un unghi eminentemente *moral*, ca impunere treptată a *spiritului* la scara întregii lumi. Modernitatea și paradigma științifică de cercetare au distrus, prin simplificare, edificiul mental din care a luat naștere această complexă interpretare. După cum s-a observat, unghiul scientist de explorare a lumii - dar, firește, și *actul însuși* al acestei cercetări, multă vreme imposibil de gândit cu categoriile logice obișnuite, orientate doar spre transcendent - au avut drept urmare repudierea tuturor calităților cărora nu li se putea aplica o măsură fizică. În felul acesta, cosmosul nostru omogen și atomizat s-a substituit universului ierarhic de odinioară, valorizarea etică încetând, la rândul-i, de a mai fi universală, pentru a se restrânge doar la "*sentimentul și voința omului*"⁶⁵.

fiind infinit mai greu de atins și necesitând eforturi mari și constante. Acest lucru nu schimbă însă în mod semnificativ datele problemei: conviețuirea contrariilor era condiția însăși a existenței lumii. Tot Graus aduce ca dovadă a acestei ambivalențe caracterul însuși al pietății medievale, ale cărui contradicții erau evidențiate nu numai de conținutul și formele credinței, ci și de manifestările acesteia *la nivel individual*: nu rare erau cazurile când aceeași persoană, care adera la canoanele oficiale, vădea și înclinații inscriptibile în sfera superstițiilor sau chiar a păcatelor capitale (*ibidem*, p. 34-35).

⁶⁵ Constatarea îi aparține lui Al. Koyré, *apud* L. Dumont, *op. cit.*, p. 257. Un exemplu foarte interesant și, în același timp, sugestiv, evocat de ultimul autor pentru a ilustra diferența dintre viziunea modernă despre Univers, atomizată, fragmentată și plană și, pe de altă parte, aceea holistă, proprie medievalității se referă la mâna dreaptă și mâna stângă (*ibidem*, p. 272 *sqq.*). "Ideologia" modernă analizează respectiva distincție prin *separarea* celor două componente (*stânga și dreapta*), între care vede o opoziție simetrică (cei doi poli având, cu alte cuvinte, același statut). Faptul că, în realitate, cei doi poli au o valoare *inegală* (noi nu facem cu stânga ceea ce facem cu dreapta sau invers) apare ca o trăsătură secundară în raport cu egalitatea "obiectivă", de statut ontologic, a celor două mâini. Viziunea premodernă (în speță, medievală) nu concepea mâna dreaptă și mâna stângă ca două entități separate și echivalente, ci le punea în relație de subordonare cu nivelul superior al *corpului*, ceea ce nu numai că le conferea, automat, o valoare *diferită* (eu pot, de pildă, să-mi servesc *mai bine* corpul *fie* cu dreapta, *fie* cu stânga, după caz), dar le și situa pe două trepte distincte

Poate că acest specific integrat al gândirii medievale, evocând în chipul cel mai desăvârșit, idealul de unitate a lumii era, fie și inconștient, conceput pentru a depăși, prin resorbție, *realitatea multiplă, variată și autonomă a structurilor "profane"* ale lumii terestre, în care nu puțini - și pe bună dreptate - au văzut o trăsătură tot atât de definitorie a mentalului colectiv medieval, ca și aspirația, situată la antipod, de agregare. În termeni mai mult emblematici decât descriptivi, "mentalitatea medievală a multiplului" (după nimerita formulă a lui Osvaldo Capitani⁶⁶) este invocată, cel mai frecvent, pentru a caracteriza *cultura* acestei epoci, reducând-o la opoziția elementară dintre clerici și laici, *litterati și illitterati*, "savant" și "popular", intelectuali și non-intelectuali etc. Această clasificare este, desigur, simplistă. Ceea ce ar trebui ea, mai judicios, să denote este - potrivit observației lui Paul Zumthor - faptul că nici unul din grupurile care compuneau societatea medievală, nici chiar

ale unei ierarhii funcționale și simbolice, care decurgea atât din subordonarea celor două părți față de entitatea superioară care era corpul, cât, cum am constatat deja, și din valorizarea diferită a celor două "orientări". În toate culturile vechi sau așa-zis "primitive", *mâna dreaptă* este aceea a sceptorului, a autorității, a jurământului, a bunei-credințe; *stânga*, în schimb, a fraudei și trădării. *Dreapta* este mâna *îndemânatică* prin excelență (cuvântul însuși care o desemnează - "drept" - indicând, după cum notează R. Caillois, "*abilitatea manuală, dreptatea unui raționament, norma juridică, franchețea caracterului, puritatea intențiilor...*, într-un cuvânt, tot ceea ce face fizic ori mistic, ca o forță să ducă «drept» către țelul ei"). Invers, *stângăcia* e un semn de rea-credință și prevestire de insucces, identică fiind cu neîndemânarea și, în genere, cu tot ceea ce este socoteală sau manevră greșită. "*Dreapta și îndemânarea vădesc puritate și favoarea divină, stânga și stângăcia - necurăție și păcat*". Simbolurile acestei polarități fundamentale nu se rezumau, însă, doar la părțile corpului, ci aveau o cuprindere mult mai mare. Astfel, Eva, din care a luat naștere stirpea umană păcătoasă, a fost creată din coasta stângă a lui Adam - semnul sigur al unui profund deficit de calitate. În prezentările Judecării de Apoi, Isus le indică celor aleși Cerul cu mâna dreaptă, în timp ce damnaților le arată cu stânga gura înfricoșătoare a Infernului. În scenele care înfățișează Răstignirea, Soarele strălucește întotdeauna la dreapta Domnului, în timp ce Luna apare la stânga, alături de tâlharul cel rău și de sinagogă (*apud* R. Caillois, *op. cit.*, p. 47-49). La Hugues de Saint-Victor (cca. 1096 - 1141), aceleași repere apar în corespondență cu membrii clerului, respectiv cu laicii (*apud* T. Struve, *op. cit.*, p. 100). Exemplele pot fi înmulțite după voie.

⁶⁶ Citat de P. Zumthor, *op. cit.*, p. 34.

Biserica (decât foarte superficial și - am adăuga noi - foarte târziu) nu a exercitat asupra ansamblului vreo hegemonie totală și nici nu a suscitată, în jurul unui tip de cunoaștere organizat de el însuși, un consens "*creator de «sens comun», o concepție unică despre lume și viață*". Un asemenea bloc hegemonic nu s-ar fi constituit - potrivit aceleiași opinii - decât mult mai târziu, "*sub presiunea monarhiilor și a burgheziilor urbane, odată cu secolele XVI - XVII*", când mozaicul de opinii și comportamente specific culturii medievale a lăsat, treptat, locul unui model unic și din ce în ce mai clar conturat, de referință⁶⁷.

Această apreciere este întrucâtva inexactă, de vreme ce omite să considere dimensiunea profund religioasă (mai exact spus, *magico-religioasă*) a mentalului colectiv medieval, în consolidarea căreia creștinismul și Biserica au jucat un rol important ca instanțe tutelare. Ea apare, în schimb, corectă, dacă acceptăm faptul - altminteri indiscutabil - că Biserica s-a adaptat multiplicității formelor de manifestare ale acestei dimensiuni, nereușind să și le subordoneze sau să le controleze, decât odată cu secolele XII - XIII, deci, înaintea monarhiilor și burgheziilor urbane, care, în ceea ce le privește, nu au făcut decât să preia această tendință hegemonică și să o continue. O scurtă privire asupra ipostazei creștinismului până la începutul perioadei menționate (secolul al XIII-lea), confirmă, fără greș, această constatare.

În contrast cu o impresie larg împărtășită, potrivit căreia religia creștină ar fi fost, încă de la începuturile inserției sale în civilizația europeană, o structură compactă, cu articulații bine precizate și, mai ales, *definitivă*, sub raport doctrinar, se cuvine să observăm că ea se prezenta, în realitate, cu totul altfel, evoluția sa de-a lungul secolelor fiind marcată de mai multe etape, deosebite⁶⁸. Departe de a fi, așa cum

⁶⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁸ Reconstituirea amănunțită a acestor etape, la H. Martin, *op. cit.*, p. 231-247, 252-258. Potrivit istoricului francez, *prima fază* a acestei evoluții (încheiată în secolul al XII-lea) este aceea a rezistenței "*gândirii sălbatice*" și a "*sacruului în stare brută*", fiind marcată - scrie autorul - "*de înfruntările severe dintre două sisteme religioase, două culturi, două viziuni asupra lumii*". "Reforma gregoriană", cu efortul ei susținut de încadrare religioasă a Creștinătății apusene (efort ilustrat prin câțiva termeni de bază: "*parohie*", "*căsătorie creștină*", "*disciplină sacramentală*" etc.) nu a reușit să elimine acest substrat păgân, chiar dacă a contribuit la unificarea practicilor creștine. Credințele ancestrale și creștinismul oficial au continuat să coexiste și - mai

s-a crezut, un sistem pe deplin încheșat al credinței, creștinismul “primei vârste feudale”⁶⁹ era, dimpotrivă, o religie extrem de flexibilă, neorganizată, încă, în tipare ferme și, mai ales, fragmentată din punct de vedere instituțional. Mentalitatea era, firește, cum am văzut, profund religioasă. Toată lumea, la începuturile Evului Mediu, “credea”. Formele acestei credințe, însă, erau cum nu se poate mai variate, sistematizarea fiind, în această privință, o operațiune practic imposibilă. În primul rând, dogmatica nu era pe de-a-ntregul definită, ceea ce autoriza, la nivelul datelor fundamentale ale Revelației, un “joc” interpretativ înfinit mai liber decât atunci, când - mult mai târziu - elaborarea teologiei scolastice și reconsiderările teoretice aduse de Contrareformă au impus o serie de norme greu de conturat. Pe de altă parte, nici crezul creștin nu era suficient de răspândit în mase, acestea continuând să fie tributare unui amalgam de credințe vechi, doar parțial (sau deloc) creștinate, care veneau din trecutul cel mai îndepărtat. Credincioșii aveau, cu siguranță, aproape toți, o cunoaștere sumară a aspectelor celor mai frapante pentru imaginație ale reprezentărilor creștine asupra trecutului, prezentului și viitorului lumii. Dar - după cum o arată nenumărate mărturii, extrase din literatura hagiografică,

ales - să se întrepătrundă la toate nivelele, nutrind o religiozitate hibridă, adesea contradictorie și, în continuare, extrem de greu de controlat. *A doua fază*, din secolul al XIII-lea, se definește prin victoria anevoioasă a culturii clericale. Ea inaugurează o schimbare radicală de atitudine a elitelor ecleziastice față de “superstițiile” populare, ilustrată nu numai de apariția unei linii despărțitoare din ce în ce mai nete între ceea ce, de acum înainte, devine pietatea “ortodoxă” și multiplicitatea devierilor, dar, pe de altă parte, și de un amplu proces de epurare a credinței, prin care este înlăturată orice abatere de la regulă. Definitivarea rețelei parohiale, noile ordine religioase (franciscanii și dominicanii, augustinii și carmeliții) și, ca un corolar, prevederile Conciliului de la Lateran (1215) au constituit, în acest sens, cele mai redutabile instrumente, acțiunea lor răsfrângându-se asupra întregii Creștinătăți apusene. Cu toate acestea, cultele tradiționale au rămas încă foarte puternice, rezistența lor adoptând acum, cel mai adesea, forma denaturării practicilor legitime. Secolele XIV-XV marchează intrarea în *ultima etapă, a treia*, a evoluției creștinismului vest-european, caracterizată prin victoria conformismului religios și reprimarea sistematică a magiei și vrăjitoriei, cu care sunt asimilate toate supraviețuirile religiei populare.

⁶⁹ Expresia este a lui M. Bloch, *op. cit.*, vol. 1.

cărțile de penitență, catehismele populare sau din predicile timpului și după cum au constatat-o, deja, mai multe cercetări⁷⁰ - alături de acestea, viața lor religioasă se hrănea "cu o pluralitate de credințe și de practici care, fie că fuseseră lăsate moștenire de unele magii milenare, fie că fuseseră născute într-o epocă relativ recentă, în sânul unei civilizații animate încă de o mare fecunditate mitică, exercitau o presiune constantă asupra doctrinei oficiale", obligând-o la infinite compromisuri. Într-un cuvânt, potrivit penetrantei observații formulată odinioară de Marc Bloch (cărui îi aparține și constatarea de mai înainte), "niciodată teologia nu s-a confundat mai puțin cu religia colectivă, simțită și trăită cu adevărat"⁷¹. Mai exact spus, creștinismul "primei vârste feudale" era un amalgam uriaș de elemente "ortodoxe", ținând de un nivel superior de pietate și de practici, respectiv credințe magice, sesizabile în toate compartimentele sociale, inclusiv printre membrii elitei, chiar dacă ele erau (cu bună știință sau spontan) interpretate aici într-o formă "adaptată", potrivită cu imperativele dogmei⁷². Nu întâmplător, de aceea, unii istorici contemporani nu s-au

⁷⁰ V. în acest sens, printre altele, cartea deja citată a lui A. J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge...*

⁷¹ Cf. *Societatea feudală*, vol. I, p. 102.

⁷² V. în acest sens subcapitolul scris de P. Dinzeltbacher, intitulat "Mittelalter" din capitolul "Religiosität" în idem (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte...*, p. 122. Semnificativă pentru indistinția în care coabitau, chiar în sistemul de gândire al persoanelor instruite, normele oficiale ale doctrinei creștine cu obiceiuri arhaice, dar creștinate, este relatarea pe care Beda Venerabilul o face despre modul concret în care au loc unele miracole taumaturgice produse după moartea regelui Northumbriei, Oswald și a Sf. Cuthbert, episcopul de Lindisfarne: în timp ce vindecările operate de ultimul se petrec într-o manieră "ortodoxă", prin contactul direct cu moaștele personajului (cf. *op. cit.*, IV. 31-32, p. 267-268), tămăduirile din primul caz nu se datorează defunctului, ca atare, ci fie proprietăților locului în care acesta murise, fie însușirilor miraculoase ale diferitelor materii din acel loc (praf și pământ), preparate într-un anumit fel. Faptul că Beda nu se pronunță deloc asupra acestor din urmă practici, ci doar le consemnează, fără a uita să specifice că ele erau proprii "multor oameni", sugerează că autorul le considera perfect normale (*ibidem*, III. 9, p. 155-159 și IV. 3, p. 212, pasaj în care autorul relatează despre miracolele săvârșite cu ajutorul prafului amestecat cu apă de la locul unde fusese înmormântat Chad, episcopul Merciei). A treia categorie de miracole prezente în relatarea venerabilului abate sînt cele produse direct, în timpul vieții, de

sfiit să vorbească despre creștinismul medieval, în totalitatea sa, ca despre un *mit*, evidențiind pericolul supraestimării succesului înregistrat de evanghelizarea maselor⁷³. Opinia lor este întărită și de

unele personaje celebre prin pietatea lor (*ibid.*, V. 2-6, p. 271-279; producătorul de miracole este aici Ioan, episcop de Hexham).

⁷³ J. Toussaert, bunăoară, pe baza unei bogate documentații referitoare la situația Flandrei în secolele XIV - XVI, comparată cu datele de istorie ecleziastică din alte țări occidentale, conchide că educația religioasă a maselor se găsea, în amintita regiune, la un nivel foarte coborât, esența însăși a creștinismului rămânând neînțeleasă multor comunități, pentru care credința se rezuma la respectarea mecanică a ritualului (*apud* A. J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge...*, p. 368). Într-una din primele sale cărți, Jean Delumeau exprima aceeași convingere, atunci când scria că "*decreștinarea*" provocată de emergența modernității este, de fapt, un fenomen ale cărui rădăcini se cuvin căutate în pietatea amalgamată a medievalității, definită prin prezența unor credințe, rituri și practici, prea puțin, în quasi-totalitatea lor, "canonice". Potrivit opiniei sale, nu am avea nici un motiv, așadar, să situăm secolele XII - XIII la apogeul creștinismului medieval și cu atât mai puțin să vorbim despre decăderea sa în veacurile următoare. În pofida contradicțiilor care le-au marcat, atât Reforma, cât și Contrareforma (sau Reforma catolică) au promovat o creștinare mai consecventă a populațiilor europene și - în mediul citadin cel puțin - o spiritualizare a pietății incomparabil mai eficiente decât Biserica medievală. Între religia orașelor și aceea rurală a existat întotdeauna un veritabil abis, pe care păgânismul maselor nu l-a camuflat decât imperfect. Secolele XVI - XVIII nu reprezintă, de aceea, o epocă a "decreștinării", ci, dimpotrivă, a unei "*creștinări secunde*", cu mult mai largă și mai constrângătoare decât prima (J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, *passim*). Ceea ce pentru istoricul francez este un proces de "recreștinare" forțată, pentru Ioan Petru Culiănu este o "*cenzură a imaginarului*", operațiune prin care Reforma a încercat să epureze credința de reziduurile-i păgâne (v. *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Traducere de D. Petrescu, prefață de M. Eliade, postfață de S. Antohi, traducerea textelor din limba latină: A. Cojan și I. Acsan, București, Ed. Nemira, 1994, *passim*). Aceleași puncte de vedere se regăsesc (sau se deduc), cu unele variații - și, câteodată, cu nuanțe semnificative - în (sau din) paginile subscrise (într-o ordine complet aleatorie) de R. Delort (*La vie au Moyen Âge*, Lausanne, 1972, volum reeditat zece ani mai târziu la editura pariziană Seuil, în colecția "Points. Histoire"), E. Le Roy Ladurie (*Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, cu o ediție și în limba română: *Montaillou sat occitan de la 1294 la 1324*. Traducere, prefață și note de M. Carpov, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1992), J. Paul (*Biserica și cultura în Occident, secolele IX - XII*. Traducere de E.-L. Ionescu, vol.

faptul că, uneori, religia oficială nici măcar nu îngloba toate comunitățile umane, situație care s-a menținut mult timp și după secolul al XI-lea. O mărturie de epocă, bunăoară, prezentă în *Vita Sancti Willihelmi*, amintește de existența în Pădurea Neagră a unor oameni care, la data respectivă, nici nu auziseră de credința catolică⁷⁴. La aceasta mai trebuie adăugată atât calitatea mediocră a clerului, insuficient instruit, aleatoriu recrutat și manifestând - adesea - un comportament incompatibil cu etica spirituală, cât și modul incorect de celebrare a liturghiei - prezentă în mai multe variante în Occidentul medieval⁷⁵ - și, de asemenea, caracterul întâmplător al actului de predicăție, care nu căpătase, încă, importanța de mai târziu. Descoperind Aquitania în jurul anului 1000, Bernard, director al școlilor din Angers, a fost șocat cel mai mult de formele pe care le îmbrăca în această provincie devoțiunea populară, centrată în principal pe cultul moaștelor. Deși primele relicvarii antropomorfe pe care călugărul

I-II, București, Ed. Meridiane, 1996), J. Le Goff (*Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note și traducere de M. Carpov, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1986), R. Manselli (*La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d'histoire*, Québec-Paris, 1975), J. Ferte (*La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622 - 1695)*, Paris, 1962) și alții. În opinia lui A. Vauchez, multe din aceste puncte de vedere rămân inevitabil parțiale, întrucât pornesc de la premisa unui model "pur" de religiozitate, contaminat de interpretările populare. Mai corect ar fi, ne previne el, să considerăm religia compozită și ambiguă a creștinismului medieval ca *adevărata* sa față în această epocă și unicul model de referință (v. în acest sens *Spiritualitatea Evului Mediu occidental, secolele VIII - XII*. Traducere de D. Marian și D. Barbu. Postfață de D. Barbu, București, Ed. Meridiane, 1994).

⁷⁴ Cf. P. Dinzelbacher, in idem, *Europäische Mentalitätsgeschichte...*, p. 122.

⁷⁵ Pînă în secolul al VIII-lea, obiceiurile liturgice au variat, în Occident, extrem de mult de la o regiune la alta. Bunăoară, exista o liturghie "ambroziană" (la Milano), una mozarabă (în Peninsula Iberică), alta celtică (în Irlanda), una galicană (în Franța de mai târziu), alta romană ș. a. m. d. După data menționată, grație contribuției decisive a Imperiului carolingian la procesul de unificare religioasă a Creștinătății latine, *sacramentum*-ul roman (unul din numele purtat, în epocă, de liturghie, pe lângă *ministerium*, *officium*, *mysterium* etc.) va tinde, în varianta sa gelasiană și gregoriană, să devină dominant (cf. J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 114 - 115).

angevin le-a văzut aici i s-au părut niște idoli la fel de periculoși ca și statuile păgâne, el a fost, totuși, constrâns să păstreze o tăcere prudentă și să nu încerce să schimbe niște obiceiuri care - potrivit mărturiei sale - aveau “o asemenea forță,...încât dacă aș fi rostit cu voce tare părerea mea..., aș fi fost pedepsit ca un ucigaș”⁷⁶. Este interesant de remarcat că, ulterior, Bernard din Angers s-a convertit la tipul de cult pe care, inițial, îl dezavuase⁷⁷.

Toate aceste particularități ale pietății specifice Evului Mediu timpuriu, dar cu prelungiri semnificative și în perioada următoare

⁷⁶ *Apud G. Duby, op. cit., p. 95 sqq.*

⁷⁷ Fizionomia difuză a creștinismului occidental până în secolele XI - XII și puternicile latențe păgâne s-au datorat, în mare măsură, pe lângă diferențele adânci, culturale și lingvistice, dintre elita clericală și păturile populare, neîndoielnic și lentoarei cu care s-a răspândit noua religie în Europa, cum o demonstrează, între altele, și creștinarea tardivă (în jurul anului 1000) a popoarelor scandinave și a celor slave din Europa centrală, ale căror vechi credințe s-au menținut mult timp, conviețuind cu principiile creștinismului sau denaturându-le, atunci când acestea contraveneau în chip flagrant vechilor eresuri. În cazul scandinavilor, de pildă o serie întregă de postulate esențiale ale noii religii par a fi fost neobișnuit de greu de asimilat. Noțiunea de *păcat*, bunăoară, interpretată ca o infracțiune față de legea divină, presupunând o reparație (după vechiul drept germanic) a fost, multă vreme, greu de asociat căinței. Infernul și ideea de expiere le erau, de asemenea, necunoscute localnicilor, ca de altfel, și noțiunea de iertare, totalmente incompatibilă cu valorile unei societăți care exalta forța fizică, bravura, performanțele militare etc. Dumnezeu unic intra, la rândul-i, într-un conflict deschis cu nenumăratele culte, mult mai familiare, ale spiritelor tutelare, “mentalitatea vikingă” ignorând și orice formă de dare gratuită, (ceea ce, de asemenea, contravenea preceptelor creștine). Aceeași situație este, aproape pas cu pas, sesizabilă și în lumea slavă, unde fidelitatea oamenilor față de puterea magică a forțelor naturale a dat naștere, prin combinare cu normele oficiale, unui soi de “creștinism folcloric”, extrem de rezistent la trecerea timpului. Cazurile de revenire temporară la păgânism au fost, de aceea, nu puține, confirmând faptul că adoptarea noii religii în ținuturile menționate - deși prefigurată de activitatea misionară a clericilor germani, englezi și irlandezi - a fost, finalmente, un gest determinat de interesele politice ale regalităților locale (pentru mai multe detalii, v. H. Martin, *op. cit.*, p.218-231 și H.-H. Kortüm, *op. cit.*, p. 303-304). În Britania anglo-saxonă, judecând după informațiile care fac obiectul *Istoriei* lui Beda Venerabilul, lucrurile au stat riguros la fel.

(secolele XI - XIII)⁷⁸, ne îngăduie să formulăm încă două observații importante. Cea dintâi - decurgînd din tot ceea ce am spus până aici - este că spiritul religios al epocii avea, la toate nivelele, un caracter extrem de *concret*, palpabil, chiar, evocat nu numai de importanța semnelor materiale în cadrul diverselor forme de credință, dar și de ponderea deosebită a *riturilor* în care fie corpul, fie părțile acestuia jucau un rol covârșitor (ca, bunăoară, în cele de *separare* și de *agregare*, comune, de altfel, tuturor religiilor). Nu întâmplător, civilizația medievală a fost apreciată, din acest unghi, și ca o *civilizație a concretului*, particularitate vizibilă, de fapt, cum am văzut deja, pretutindeni. În al doilea rînd, caracterul polimorf al pietății medievale timpurii constituie, în sine, un argument suficient de convingător pentru a ne determina să privim procesul de creștinare - activ, în Europa de apus, până spre finele celui de-al X-lea veac - mai puțin ca o "expulzare" (respectiv marginalizare sau reprimare) a divinităților și eresurilor pre-creștine, cât ca o asimilare de tip metabolic, care, respectându-le conotațiile fundamentale, nu a ezitat, totuși, să le "traducă" într-un limbaj unic, conferindu-le, astfel, o dimensiune universală. O fântână din Galia, bunăoară, considerată sacră încă din preistorie, prin prezența unei divinități *locale* sau regionale, a devenit sfântă pentru *întreaga* Creștinătate, dar numai după ce a fost închinată Fecioarei Maria. De asemenea, toți omorătorii de balauri au fost identificați cu Sf. Gheorghe sau cu un alt erou creștin, iar zii furtunii cu Sf. Ilie. Din regională și provincială, mitologia populară a ajuns, astfel, ecumenică⁷⁹, supraviețuind uzurii timpului prin câștigarea unui sens mai înalt. Practicile, de asemenea, au fost supuse aceluiași proces de transmutație, ajungând să servească o finalitate care le fusese inițial străină⁸⁰.

⁷⁸ Elocvent din acest punct de vedere este, între multe altele, exemplul cultului spontan al câinelui Guinefort, sanctificat de locuitorii unei așezări din dioceza de Lyon, dar celebrat prin practici specifice eresurilor populare (pentru textul documentului, v. G. Duby, *L'Europe au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1984, p. 70-73; analiza cultului a fost făcută de J.-C. Schmitt, într-o monografie celebră).

⁷⁹ Cf. M. Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefață de G. Dumézil. Traducere de Al. Beldescu, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 216.

⁸⁰ Un episod relatat de Beda, care seamănă frapant de bine cu un sacrificiu uman expiator, dar "tradus" în limbaj creștin, reprezintă doar unul dintre nenumăratele exemple care întăresc

Nu trebuie să credem, însă, că atitudinea de toleranță - explicită sau camuflată - față de credințele și practicile precreștine ar fi avut doar un resort așa-zicând spontan, încurajată fiind să se înfiripe de realitățile culturale ale timpului sau de forța de inerție a structurilor mentale. Ea a fost, în egală măsură, și parte a unei *strategii* precise, concepută și promovată de cele mai înalte instanțe spirituale - inclusiv de Pontificatul roman - care au înțeles că impunerea doctrinelor oficiale nu se putea înfăptui decât pe această cale deviată și, mai ales, treptat. Este un fapt confirmat de toate sursele timpului, indiferent de natura lor⁸¹.

această încheiere. Un tânăr saxon ("băiat inocent, cu un suflet blând"), care locuia ca novice într-o mănăstire, îmbolnăvind-se de ciumă (epidemie care făcuse pînă atunci multe victime printre călugării aceluia locaș) are o viziune, în care i se arată Sfinții Apostoli Petru și Pavel. Iată cum povestește mai departe Beda episodul: "*Apostolii l-au salutat cu dragoste, spunându-i: «Fiule, lasă la o parte teama de moarte care te chinuie; pentru că astăzi te vom lua cu noi în împărăția cerului. Dar, mai întâi, trebuie să aștepti pînă ce se spune liturgia și vei fi primit Trupul și Sângele Stăpînului nostru. Atunci vei fi eliberat de boala morții și dus spre bucuriile nesfârșite ale cerului. Cheamă-l, deci, pe părintele Eappa și spune-i că Stăpînul nostru a auzit rugăciunile fraților și a privit cu îngăduință la postul și devoțiunea lor. Nimeni nu va mai muri în această mănăstire și în cuprinsul proprietăților ei de această boală, iar toți cei ce suferă acum își vor reveni și se vor însănătoși. Doar tu singur vei fi eliberat prin moarte astăzi și vei fi dus în cer pentru a-l vedea pe Stăpînul nostru Hristos, pe care l-ai slujit cu atîta credință. Dumnezeu în mila sa ți-a făcut această favoare la intervenția piosului rege Oswald, atît de iubit de Dumnezeu, care a condus odată poporul Northumbriei... Pentru că astăzi este aniversarea morții regelui în bătălie de mîna păgînilor...»". Tot ceea ce urmează se petrece în conformitate cu predicția apostolilor (op. cit., IV, 14, p. 230-231).*

⁸¹ Rolul Papalității în elaborarea acestei strategii reiese, bunăoară, din bogata corespondență a lui Grigore I. O scrisoare din 19 iunie 601, citată de Beda Venerabilul, adresată de autorul *Dialogurilor* abatelui Mellitus (unul dintre cei pe cale de a fi trimși de Pontificatul roman în Anglia pentru a consolida credința creștină) este, în acest sens, cât se poate de grăitoare. Înștiințându-și emisarul că "se gîndise cu mare grijă la problemele englezilor", papa Grigore ajunsese la concluzia că "templele idolilor aceluia neam nu trebuiau cu nici un chip distruse". "Idolii - scrie el mai departe - trebuie distruși, dar templele trebuie stropite cu apă sfântă, altare așezate în ele și relicve depuse acolo. Pentru că, dacă aceste temple sunt bine construite, ele trebuie purificate de adorarea demonilor și dedicate slujbei adevăratului Dumnezeu. În acest chip noi nădăjduim că oamenii, văzând că templele lor nu sunt distruse, și-ar putea lepăda greșeala și, adunându-se mai ușor în locurile lor obișnuite, ar putea începe prin a cunoaște și adora pe adevăratul Dumnezeu. Și, de vreme

Va fi nevoie de schișarea unui nou context și, totodată, începând cu secolul al XI-lea, de producerea unor mutații profunde, atât instituționale, cât și spiritual-liturgice, în cadrul Bisericii apusene, pentru ca diversitatea inițială a pietății să lase treptat locul unei credințe puternic formalizate și sistematic propagată în mase cu ajutorul intensei activități pastorale desfășurate de noile ordine călugărești apărute în epocă. Începe acum o nouă fază în istoria atât de complexă a creștinismului occidental, în prelungirea căreia se va înscrie, finalmente, modernitatea.

LES MENTALITES MEDIEVALES: «UN MONDE QUE NOUS AVONS PERDU».

Résumé

À première vue, la recherche des structures mentales communes à une société tellement diversifiée que celle de l'Occident médiéval pourrait s'avérer illusoire, compte tenu du fractionnement territorial, social, culturel, linguistique etc. qui particularisait cette société au Moyen Âge. Et pourtant, en dépit de cette diversité, une enquête attentive peut, quand-même, déceler des traits communs de pensée et de perception, qui unissaient tous les membres de la société médiévale, soient-ils nobles, paysans, bourgeois, moines ou clercs séculiers, sous l'empire d'une vision unique du monde.

L'esprit profondément religieux (qui n'était pas, à l'époque, le produit d'une idéologie, mais une manière d'être, ou, mieux encore, une forme d'identité collective), la croyance en miracles, l'étroite imbrication entre le sacré et le profane, le caractère intégrateur ou «global» de la pensée (totalement étrangère aux spécialisations discursives modernes) et

ce ei au drept obicei să sacrifice demonilor mulți boi, o altă solemnitate să o înlocuiască [pe aceasta]...Pentru că este cu siguranță imposibil de stârpit dintr-o singură lovitură toate erorile din mințile încăpățânate și oricine dorește să urce un munte, îl urcă treptat, pas cu pas, nu dintr-o săritură" (op. cit., I. 30, p. 86-87).

l'image d'un Cosmos hiérarchique, isomorphe et unitaire, mais, en même temps, dualiste, ne sont quelques uns de ces traits, qui contribuent à donner au Moyen Âge occidental la physionomie, tellement particulière, d'un monde «que nous avons définitivement perdu». L'auteur tente de les reconstituer à l'aide de quelques sources primaires et de nombreuses références secondaires.