

# ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

---

IV

*Imaginar religios*

Această lucrare a fost sprijinită prin proiectul Ministerului Cercetării și Inovării CCCDI-UEFISCDI, număr proiect PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326/49 PCCDI, în conformitate cu PNCDI III.

© 2020 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

[www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,

sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

*Enciclopedia imaginariilor din România* / Corin Braga (coord. general). – Iași: Polirom, 2020. – 5 vol.

ISBN 978-973-46-8183-9

Vol. 4: *Imaginar religios* / vol. coord. de Ioan Chirilă. – 2020. – Conține bibliografie. – Index. –

ISBN 978-973-46-8263-8

I. Braga, Corin (coord.)

II. Chirilă, Ioan (coord.)

7

Printed in ROMANIA

# ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

CORIN BRAGA

(coordonator general)

IV

*Imaginar religios*

Volum coordonat de

IOAN CHIRILĂ

POLIROM  
2020

# Studiu introductiv

## Imaginarul religios

*Ioan Chirilă*

Cu mult înainte ca viziunea pozitivă și atee asupra lumii să devină dominantă, oamenii au conceput lumea prin prisma diferitor concepții religioase. Chiar și astăzi, mulți oameni care se consideră necredincioși continuă să utilizeze categorii magice și religioase de reprezentare a lumii. Analizele au arătat că scientismul contemporan conține o serie de imagini și simboluri arhetipale preluate și încărcate cu înțelesuri care să răspundă nevoilor sale. Unele forme de ideologie folosesc mesaje liminare de factură mesianică, anunțând o perioadă în care toate greutățile inerente vieții pământești vor dispărea prin implicarea celui aflat la conducere. Cu alte cuvinte, diferite elemente de factură religioasă sunt golate de sensul lor genuin și ajung să fie aplicate strict spațiului mundan.

Această situație este generată, pe de o parte, de faptul că omul zilei de azi consideră că orice problemă poate fi depășită prin intermediul tehnologiei. Trebuie remarcate evoluția acesteia, precum și faptul că ea este implementată tot mai repede pe măsură ce se fac noi descoperiri. Omul a ajuns de mult la nivelul la care își poate construi unelte pe care le înzestreaază cu anumite utilități, ușurându-și astfel munca. Inteligența artificială se dezvoltă cu pași repezi și se fac multe eforturi pentru a crea impresia că roboții au conștiință de sine și capacitate afectivă. În fața acestor descoperiri, discursul religios care vorbește despre lumea transcendentă, despre viața de apoi sau despre nevoia asumării unor suferințe pare mai puțin seducător. Pentru omul zilei de azi răspunsul trebuie să se găsească aici, în lume, trebuie să cadă sub simțuri și să ofere o concretete matematică. Descoperirile științifice sunt benefice pentru progresul omenirii, însă trebuie să li se ofere importanța cuvenită. Omul nu-și va putea defini niciodată identitatea dacă se va raporta strict la ele. Dimpotrivă, el se va așeza pe sine în centrul creației și se va considera Dumnezeu în virtutea faptului că poate să creeze toate aceste noi instrumente tehnologizate.

Totodată, antropologia și etnologia au adoptat, în mare parte, o atitudine relativ modestă și limitativă în raport cu credințele diferitelor populații, considerându-le „primitive”, arhaice, depășite etc. Antropologii contemporani privesc religiile drept sisteme autonome și autosuficiente capabile să ofere o înțelegere funcțională și completă a lumii, drept modele alternative de explicare a universului. Religia rămâne pentru ei un simplu sistem – fie filosofic, fie sociologic – care s-a dezvoltat din dorința onora de a ține masele sub control sau din superstițiile altora care au căutat să ofere un răspuns fenomenelor pe care nu le-au înțeles.

Acest sistem oferă specificul identitar al unei comunități și constituie în același timp un patrimoniu de sugestii și soluții care se pot dovedi a fi foarte utile, mai ales în perioadele de criză epistemologică. Însă dincolo de aceste concepții seculare este necesar să avem în vedere că religia pleacă de la nevoia omului de a „re-lega”/„re-lua” (lat. *re-ligare*) o legătură pe care

a avut-o cu transcendența. Este acea „nostalgie a paradisului” de care vorbea Nichifor Crainic (1889-1972), conform căreia omul, cu toate că viețuiește în această lume, simte că este chemat la un mod de existență mai înalt (1994); este acel îmbold de a vedea întregul univers sub auspiciile sacrului, după cum arată Mircea Eliade (2000, p. 15). Pentru omul religios, realitatea sacrului este incontestabilă, este chiar mai puternică decât realitatea naturală. Astfel, dacă dorim să ne conturăm identitatea, nu putem astăzi să facem abstracție de religiozitate în general și de credința creștină în special. Iar un bogat conținut al acesteia din urmă este de natură imagistică, fie că vorbim de sfera liturgică a icoanelor, a vaselor sau a materiei liturgice, fie că vorbim de cărțile simbolice din care se desprind imagini ale unor instituții sau construcții comunitare ce converg spre eclezializarea întregii creații. Astfel, identitatea creștină este în chip implicit o identitate culturală de natură instituțională și prin aceasta de factură dialogală, contribuind dialogic la realizarea identității celui alt și la pășirea împreună spre unitatea adevărului înțeles ca realitate transcendentă.

Prezentarea elementelor de imaginar ale identității religioase nu reprezintă doar o modalitate de conservare a diversității culturale, ci și o formă de practică socială pentru învățarea respectului reciproc, a acceptării diferenței. Ne aflăm în era globalizării, când se caută o uniformizare a culturilor și o marginalizare a religiozității. Este posibil ca expresia folosită de Jean Vernet (1929-2002) să fi fost prea tranșantă în momentul în care acesta a spus că „secolul XXI va fi mistic sau nu va fi deloc” (2003, p. 11). Religia încă este prezentă în spațiul public, dar se îndreaptă înspre a fi percepută doar ca o chestiune personală, fără implicare în social. Dacă în timpurile mai vechi întreaga societate se orânduia după principiile credinței pe care o îmbrățișa, astăzi fiecare alege cum să-și trăiască credința și este invitat să o facă mai degrabă în intimitatea sa, dar omul religios își definește identitatea în raport cu Dumnezeu. El poate spune cine este și de unde vine nu privind strict la mediul social sau la neamul din care provine, ci privind spre Cel care i-a oferit existența. Alături de credință, omul își asumă niște valori moștenite de la predecesorii săi, iar aceste valori îl așază în zona de cunoaștere a propriei identități. Acest fapt nu îl conduce spre dorința de a se erija într-o poziție mai înaltă în raport cu alte identități religioase, ci mai degrabă îl îndeamnă la dialog, la căutarea unei soluții de conviețuire, lucru pe care îl remarcăm în momentul în care studiem imaginarul religios din Transilvania, unde se observă comunicări simbolice mai mult decât evidente între diferitele etnii (vezi notele comune între români, unguri, sași, secui, ucraineni ș.a.).

Mediul transilvănean este un exemplu paradigmatic pentru înțelegerea faptului că, pentru dialog, nu este nevoie să se realizeze o uniformizare culturală, ci mai degrabă să se dezvolte o comunicare interculturală. Datorită aspectului multietnic și multiconfesional ce o caracterizează, Transilvania, această „țară de peste pădure”, se dovedește a fi un veritabil spațiu al conviețuirii. Cu toate că structura ei este mozaică, diferitele grupuri de populație stabilite aici trăiesc în armonie, într-o atmosferă de dialog și cooperare, prin păstrarea structurilor identitare specifice fiecărui grup etnic și prin evidențierea elementelor necesare pentru a conviețui în societate. Avem astfel o dovadă că încă este loc pentru a genera și a susține o cultură a dialogului și a conviețuirii pașnice.

Un spațiu al conviețuirii este unul al dialogului, iar dialogul real nu există decât între identități bine precizate. Conviețuirea nu anulează identitatea, ci contribuie la stabilirea unor noi formulări sau afirmări ale acesteia. În mediul transilvănean se observă că elementele care contribuie la definirea identității fiecărui grup etnic în parte sunt conservate și se pot manifesta fără a intra în coliziune. Însă, totodată, se remarcă faptul că, la fel ca în orice spațiu de acest fel, se dezvoltă și ia amploare un fenomen sincretic. Multe dintre elementele simbolice specifice artei și spiritualității sunt comunicate de la un pattern cultural-identitar la celălalt/celelalte. Extrapolând, aceste aspecte pot fi observate și la nivelul spațiului european. Comunitatea europeană s-a consolidat mai degrabă în jurul aspectelor politice și economice, însă acest lucru

nu exclude, în mod implicit, valorile culturale și religioase. Prin deschiderea granițelor nu s-a primit acces numai la comerț, ci și la elemente de spiritualitate, de cultură, fondatorii acestui proiect considerând încă de la început că procesul de realizare a acestei uniuni va pleca de la o bază culturală.

Studiile care alcătuiesc acest volum vor evidenția faptul că, prin transcendența lor, simbolurile, în cazul nostru imaginarul în conținutul său simbolic, depășesc formele de individualizare, generând o unitate a comunicării și a înțelegerii. O identitate dominantă nu anulează celelalte identități din jur, ci definește un anumit tip de raportare la ele. Iar din acest punct de vedere, putem spune că mediul transilvănean ni se descoperă ca o simfonie a identităților.

De aceea, în vremea aceasta în care se vorbește despre „ieșirea din religie” (Gauchet, 2006), volumul de față se va constitui într-o veritabilă pledoarie pentru recunoașterea și asumarea rădăcinilor religioase ale imaginarului și pentru afirmarea necesității unei receptări integrale a fenomenului, mai ales că în societatea actuală, supusă secularizării, există această „obsesie a transparenței” (Maffesoli, 2008). Transparența vizează cunoașterea în integralitatea sa, nu doar anumite părți sau segmente ale sale. Astfel, în procesul acesta de „dezvrăjire a lumii” (Weber, 1978), credem că este nevoie de o rescriere a sociologiei sacralului în modernitate (Gauchet, 2006). Din acest motiv, alături de identitatea religioasă, vom privi problematica identității și din perspectiva contextului politic și cultural european, care a determinat o serie de mecanisme de adaptare la comunitatea globală a persoanelor sau a națiunilor, fie în locurile lor de baștină, fie în cadrul procesului de emigrare.

Cu toate că vorbim de o comunitate globală, nevoia de identitate e resimțită de fiecare dintre noi, pentru că este în chip automat legată de procesul de legitimare pe care omul comunității europene contemporane simte nevoia să-l exprime. În fond, identitatea, înțeleasă ca set de elemente de factură culturală, antropologică sau societală, face ca o persoană, un lucru sau o acțiune să aibă caracter de sine stătător și să fie irepetabile. Putem observa însă și un nivel general care se referă la identitățile societale, cum ar fi: identitatea unor instituții, identitatea unor comunități sau a unor grupuri sociale și identitatea unor popoare. Nevoia omului de a spune cine este în raport cu celălalt, nevoia sa de a-și manifesta apartenența la un grup social sunt firești. Acest fapt nu înseamnă însă că el tinde spre izolare, ci că are posibilitatea să intre în dialog cu alte persoane știind cine este. Din acest motiv, nu intenționăm să adâncim aici sensurile cuvântului „identitate”, ci încercăm doar să evidențiem modul în care identitatea comunică și se comunică prin intermediul instrumentelor imaginarului, deoarece identitatea e un element care se realizează prin intermediul dialogicității structurale a ipostasurilor creației.

Dacă omul comunității europene va renunța la valorile religioase pe care s-a clădit această comunitate, va conștientiza că nu poate să se legitimeze decât în parte. În era globalizării, cu toate că se dorește o punere sub obroc a identității religioase, observăm că este nevoie de o reconsiderare a ei. Afirmarea apartenenței religioase reprezintă o cale prin care se poate stopa acest curent de uniformizare ce tinde să anuleze specificul identitar. În acest sens, imaginarul religios nu face decât să valorifice un patrimoniu cultural foarte vast, aducând o contribuție considerabilă pentru consolidarea memoriei colective, pentru exprimarea identității și totodată pentru conservarea ei în acest „sat global” (McLuhan, 2015) în care ne aflăm azi.

## Imaginarul religios. Delimitări conceptuale

Conceptul de imaginar a fost tratat de prof. Corin Braga în introducerea generală pe care a realizat-o la această enciclopedie în cinci volume. În ceea ce privește imaginarul religios, în speță, este necesar să repunctăm câteva aspecte cu privire la cele trei accepțiuni mai largi ale

termenului „fantezie” (imaginaţie, imaginar şi imaginal) de care domnia sa aminteşte în introducerea generală şi să reflectăm asupra lor într-o perspectivă religioasă, folosind doctrina creştină drept reper fundamental. Prin acestea vom trasa direcţia pe care se proiectează imaginarul religios şi o vom delimita într-o manieră coerentă.

Hierotheos Vlachos (n. 1945) spune că *imaginaţia* este una dintre consecinţele căderii în păcat. Omul nu a primit această capacitate odată cu crearea sa. Mergând pe învăţătura Sfinţilor Părinţi, el o defineşte drept „o contemplare fără ipostas, care se pune în lucrare când gândirea se află în stare de inerţie” (Vlachos, 1993). Omul primeşte pe calea simţurilor anumite experienţe, pe care mai apoi, trecându-le prin filtrul imaginaţiei, le reface, le amplifică, le modifică după bunul-plac sau le combină într-un mod aleatoriu, totul rămânând la nivelul unor simple iluzii. Imaginaţia reprezintă un pericol pentru viaţa spirituală, fiind adesea considerată unul dintre mijloacele prin care se strecoară ispita în minte. Alimentând-o, omul nu se desprinde numai de realitatea exterioară, ci şi de realitatea nevăzută, de realitatea spirituală care-l înconjoară. Ca atare, ea poate fi numită „mama tuturor erorilor” atât în abordarea profană, cât şi în cea religioasă. Cu toate acestea, imaginaţia poate fi percepută în pozitivitatea sa atunci când ea face parte din actul de cugetare, de asumare a unor mnemotehnii pentru a învăţa, a înţelege şi a întrupa adevărul.

*Imaginarul* depăşeşte tărâmul iluzoriului, al himerelor, al vidului ontologic. El se diferenţiază de imaginaţie deoarece pune în mişcare următoarele două funcţii : (1) ordonează reprezentările senzoriale, reflectând totalitatea imaginilor şi a reprezentărilor noi, create de o persoană sau de o colectivitate ; (2) generează în timp imagini şi reprezentări noi şi creează efectiv conţinutul pe care-l desemnează (are o funcţie dinamică activă). Cu toate că obiectele/elementele desemnate de imaginar nu au o prezenţă externă, despre ele se poate spune că au o realitate psihologică, realitate susţinută prin imagini şi reprezentări. Pe baza lor se poate trasa un discurs antropologic care să vizeze evoluţia umanităţii în relaţie cu diferitele perioade istorice şi diferitele arii geografice ale existenţei sale.

În raport cu elementele de mai sus, vom spune că imaginarul religios reflectă totalitatea imaginilor, semnelor, miturilor sau simbolurilor de factură religioasă generate de o persoană sau de o colectivitate, plecând de la anumite realităţi deopotrivă imanente şi transcendente. Elementele constitutive ale imaginarului religios rămân tributare într-o anumită măsură spaţiului sociocultural în care se dezvoltă persoana/colectivitatea, iar într-o altă măsură doctrinei religioase după care persoana/colectivitatea se orientează. Ca atare, creştinismul este comun tuturor celor care cred în Iisus Hristos ca Mesia, ca Fiul lui Dumnezeu care s-a întrupat pentru mântuirea neamului omenesc. Însă observăm că într-un fel l-au asumat creştinii din Răsărit, în alt fel creştinii din Apus şi în alt fel creştinii din Egipt sau din Africa. Doctrina creştină a primit o anumită specificitate în funcţie de spaţiul sociocultural în care s-a dezvoltat, constituindu-se astfel constelaţii de imagini sau bazine semantice religioase caracteristice ariilor largi desemnate (vezi explicitarea conceptelor în introducerea generală). Această realitate nu se rezumă la aria largă în care împărţim creştinismul în funcţie de confesiune. Dacă ne oprim numai la Răsăritul creştin, observăm că fiecare naţiune a asumat creştinismul în funcţie de specificul naţional. Vorbim astfel de Biserica Ortodoxă Răsăriteană la nivel general, însă ea este constituită din suma Bisericilor autocefale, care se află în strânsă legătură cu naţiunile în care îşi desfăşoară misiunea. Din acest punct de vedere, putem să vorbim despre Biserica Ortodoxă din România, Biserica Ortodoxă din Grecia, Biserica Ortodoxă din Rusia şi celelalte (la fel cum în *Faptele Apostolilor* 8, 1 se vorbeşte despre Biserica din Ierusalim sau în *2 Corinteni* 1, 1 despre Biserica din Corint ş.a.) şi să trasăm câteva elemente specifice fiecăreia. Restrângând şi mai mult aria geografică, putem observa un al treilea nivel în relaţie cu imaginarul religios, şi anume cel care se rezumă la comunităţile etnice. Ele înseşi pot fi privite ca nişte mici bazine semantice, deoarece au un specific aparte. Ele se conservă în mijlocul unei populaţii autohtone, însă fiecare

cunoaște o istorie proprie și o evoluție în timp, în funcție de diverși factori cu care s-au intersectat. Cu toate acestea, la toate nivelurile întâlnim două elemente care se împletesc, generând astfel constelații de imagini. Este vorba de: (1) învățătura creștină al cărei sâmbure/a cărei esență se găsește în Noul Testament și (2) specificul identitar propriu fiecărei colectivități în parte, care, primind în sânul său creștinismul, fără să-i schimbe principiile de bază, îl „modelează” după modul său de viață, aici putându-se vorbi despre așa-numitul proces de enculturație.

Dincolo de aceste elemente care privesc „mecanismul” imaginarului religios, se pune întrebarea: unde trebuie să vedem fundamentul imaginarului religios creștin? În ziua de azi, când cultura postmodernității impune imaginea ca mijloc principal de cunoaștere și analiză a comportamentului uman individual sau comunitar (Codoban, 1995), trebuie să vedem că acest demers gnoseologic nu este străin religiei, unde contemplarea și imaginea (lat. *imago*; gr. *eikona*) devin elementele de realizare maximală a actului revelator. Iisus Hristos, în calitate de chip (gr. *eikon*) al Tatălui (2 *Corinteni* 4, 4), îi descoperă unui discipol că Dumnezeu, în Sine Însuși, este mai presus de orice imagine, însă Fața Sa întoarsă spre lume își însușește văzutul și găsește o imagine potrivită misterului iubirii Sale de oameni – înfățișarea omenească. Cu alte cuvinte, Domnul nostru îi spune lui Filip că, dacă L-a văzut pe Fiul înomenit, să fie convins că L-a văzut și pe Tatăl pe care nimeni nu L-a văzut vreodată (*Ioan* 14, 9; 1, 29). Așadar, de aici reiese că imaginarul creștin poate fi definit doar din perspectiva raportului dintre divinitatea invizibilă și imaginea lui Iisus Hristos (Diaconu, 2014). Trebuie menționat însă că imaginarul nu este o finalitate, ci doar un instrument care te conduce la comuniune interpersonală, într-un nivel de experiență și viață spirituală.

Crearea omului după imaginea Protochipului dumnezeiesc, care a umplut de chip întreaga creație prin întruparea Sa, ne oferă toate premisele de asumare, înțelegere și valorizare a imaginarului religios. Chipul lui Dumnezeu în om are o dublă relevanță, una pentru Treime (fiind o manifestare divină deschisă vizibilului uman și sesizabilă ca sursă a sfințeniei autentice) și alta pentru om (fiind o revelație fundamentală privitoare la ființa umană și la telosul acesteia). Astfel că, prin intermediul imaginarului religios, omului contemporan i se oferă posibilitatea și totodată capacitatea de a sesiza dimensiunea epifanică a imaginii ce revelează Protochipul (Chirilă, 2007).

Aceste premise ne determină să facem o distincție clară între imaginile contemporane secularizate, care sunt adeseori doar niște capturi istorice care nu au posibilitatea de a transcende imanența istorică sau de a rafina și a crește cultural sufletul omenească, și structurile iconice ale imaginarului religios. Aceste structuri iconice invită la contemplare, transcendere și cunoaștere profundă a ceea ce se numește „antropologie istorică și culturală” prin intermediul unor fapte, imagini, semne, arhetipuri, mituri, scheme, simboluri și unități de sens din patrimoniul național (Drăgan, 2009).

În raport cu imaginarul religios este necesar să luăm în considerare și conceptul de *imaginal* dezvoltat de filosoful Henry Corbin (1903-1978). Inspirându-se din neoplatonism, din mistica islamică și din cea sufită, acesta vorbește despre *mundus imaginalis* ca despre lumea spirituală concretă, lumea arhetipurilor, lumea ființelor angelice. La această lume omul are acces prin „imaginația activă” sau prin viziuni mistice (Corbin, 1994, pp. 4-5). Corbin arată că pentru omul credincios *mundus imaginalis* reprezintă un spațiu mai real decât însăși lumea empirică. În introducerea generală, prof. Corin Braga identifică un corespondent al imaginalului în iconosferă sau imagosferă, spunând că se poate face această corespondență „datorită faptului că civilizația actuală a imaginilor a căpătat, prin intermediul tuturor mijloacelor mediatice și informatice, o generalitate și o consistență obiectivă ce depășesc cu mult subiectivitatea imaginarului individual”. Astăzi, când suntem înconjurați de imagini pretutindeni, riscăm să pierdem din vedere lumea reală și realitatea obiectivă, dând crezare cu prea mare ușurință informațiilor



care ne sunt livrate pe cale mediatică. Aşa cum sunt primite unele viziuni mistice, profeţii sau descrieri ale unor lumi transcendente prin cuvintele celor care au fost martori la ele, la fel primim şi evenimentele de care auzim pe calea mass-mediei. Însă şi într-un caz, şi în celălalt ele pot fi sau obiective, juste, oneste, sau deformate, în sensul că pot fi relatate într-un mod tendenţios.

Mediul religios creştin răsăritean ne pune la dispoziţie icoana ca instrument prin intermediul căruia putem privi înspre realitatea lumii spirituale. Icoana sau reprezentarea iconografică trimite înspre o realitate spirituală transcendentă, înspre o realitate care depăşeşte cadrele spaţio-temporale ale lumii empirice. Iconografiile caută să surprindă această realitate, iar credinciosul devine martor al ei.

Fără a intra în polemicile din jurul temei cinstirii icoanelor, intenţia noastră este să evidenţiem aici faptul că icoana are un rol gnoseologic pentru că îi oferă omului posibilitatea de a intra în contact cu lumea spirituală şi de a cunoaşte lucrurile specifice acesteia, rămânând însă în spaţiul lumii fizice. Privind spre icoană, omul este îndemnat să vadă atât elementele care stau la baza credinţei sale, cât şi modul în care strămoşii săi au asumat aceste elemente şi le-au transpus în reprezentările iconografice.

## Arta religioasă ca formă de manifestare a identităţii

Arta este o valoare fundamentală a omenirii. Prin intermediul ei se cristalizează un sistem cultural şi se creează premisele legăturii vitale dintre om şi societatea din care acesta face parte. Suplimentar, experienţa estetică şi asumarea unui set de valori comune definesc identitatea unui neam sau a unui grup de popoare ce se regăsesc într-un cadru cultural comun. Aceste aspecte care vizează arta şi imaginarul, în general, pot fi înţelese în complexitatea lor dacă vom pătrunde în taina imaginarului religios. În acest sens, am considerat că este potrivit ca cele 20 de teme de cercetare din cadrul volumului să debuteze cu această structură preliminară de definire a imaginarului religios şi să se încheie cu reprezentări care vizează imaginarul creştin escatologic.

Atunci când ne referim la imaginarul religios, e necesar să avem în vedere un aspect fundamental: imaginea şi implicit contemplarea ei sunt mijloace prin care Dumnezeu Se revelează pe Sine într-o formă maximală şi prin care Se face cunoscut, deci generează un nou tip gnoseologic, un nou conţinut de cunoaştere, oferindu-i astfel omului posibilitatea de a se deschide unei cunoaşteri integrale. Cu alte cuvinte, este imposibil să înţelegem imaginarul religios, îndeosebi cel creştin specific spaţiului românesc, fără să înţelegem raportul existent între divinitatea invizibilă care îşi revelează Chipul şi omul care se face părtaş dumnezeieştii vederi. Astfel, omului i se oferă posibilitatea de a sesiza perspectiva epifanică a imaginii care descoperă Protochipul după care întreaga omenire a fost creată. Prin întruparea Sa, cum am mai spus, Fiul lui Dumnezeu a umplut de chip întreaga creaţie şi ne-a oferit cadrul necesar pentru asumarea, înţelegerea şi valorizarea imaginarului religios, umplerea creaţiei de chip realizându-se prin intermediul omului, înţeles ca raţiune responsabilă şi responsorială pentru întreaga creaţie, nu doar pentru sine.

La crearea omului Dumnezeu a aşezat în el o „sete după infinit” (Stăniloae, 1992, p. 57), un imbold de a căuta modalităţi prin care să depăşească lumea aceasta sensibilă, prin care să se ridice deasupra ei. Arta poate fi privită ca instrument prin care el caută să astâmpere această sete după infinit. Ea surprinde cele mai înalte sentimente şi atrage după sine pe toţi cei care se împărtăşesc de frumuseţile ei. Nu putem face însă abstracţie de aspectul ei temporal, ştiut fiind că „orice operă de artă este copilul vremii sale” şi „fiecare epocă de cultură generează

propria artă, irepetabilă” (Kandinsky, 1994). Arta oferă, printre altele, o mărturie a vremurilor trecute; ea nu arată doar nivelul de cultură, ci și trăirile, simțămintele societății care a generat-o. Noi, cei de astăzi, nu putem să simțim ceea ce au simțit strămoșii noștri, nu putem să avem aceleași trăiri, însă putem să îi înțelegem și să observăm modul lor de a fi plecând de la elementele artistice pe care ei le-au lăsat în urma lor.

În spectrul imaginarului religios, icoana are un rol esențial. Ea este, pe de o parte, „un obiect care prilejuiește aducerea-aminte”, iar pe de alta, unul care le preînchipuie pe cele viitoare (Ioan Damaschin, 2016). Icoana aduce aminte mai întâi de Persoana și de faptele de care a fost nevoie pentru ca omul să poată fi mântuit. Tocmai din acest motiv, argumentul principal al reprezentărilor iconografice este indisolubil legat de întruparea Fiului lui Dumnezeu. Cel care se închină icoanei cunoaște faptul că Logosul preexistent din veci, fără să renunțe la dumnezeirea Sa, a devenit om, iar din acel moment El poate fi reprezentat în icoană. Prin actul întrupării, Dumnezeu Cel nevăzut S-a făcut văzut (Ioan Damaschin, 2016). În ipostasul Său, firea dumnezeiască și firea omenească s-au unit în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit. De aceea, când creștinii se închină icoanei pe care e reprezentat Iisus Hristos după înfățișarea Lui pământească, ei se închină Dumnezeului-Om, Celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi întrupate, care, prin jertfă, a realizat mântuirea întregii umanități. Privind spre icoana lui Hristos, credinciosul își aduce aminte de activitatea Sa pământească și vede ținta, țelul pe care el însuși trebuie să-l atingă, urmându-L pe Cel reprezentat. Acest fapt îl îndeamnă să asume un anumit caracter. Toate faptele sale, inclusiv cele creatoare, se raportează la Persoana divino-umană care a zis „vino după Mine” (*Matei* 4, 19; 8, 22; 9, 9; 16, 24). Urmarea lui Hristos reprezentat în icoană a îndemnat omenirea să nască nenumărate creații literare și artistice. Născute din împletirea mesajului Evangheliei cu istoria și cu tradiția neamurilor care l-au asumat, aceste creații mărturisesc un anumit fel de a fi, un caracter născut din cultivarea relației cu Iisus Hristos Mântuitorul.

Iconografia vizează, concomitent, atât elementele care țin de istoria lumii și a omenirii, cât și pe cele care țin de viața veșnică, de Împărăția lui Dumnezeu. Ea privește întregul fir al istoriei în ansamblul său, de la crearea lumii și a omului până la Judecata de Apoi, când cursul firesc al istoriei va trece printr-o schimbare și întreaga creație se va transfigura, gustând din plin veșnicia și comuniunea cu Dumnezeu. Această comuniune eternă poate fi însă pregustată de fiecare om în timpul vieții sale pământești. Urmând lui Hristos, omul învață să trăiască veșnicia înainte de moartea sa. În sprijinul său, iconografia îi înfățișează pe sfinții care deja s-au învrednicit de această stare. Sfinții zugrăviți pe pereții bisericilor răsăritene îl înfățișează pe omul ajuns la starea desăvârșirii. Privind spre acele chipuri, credinciosul poate să simtă firescul și bucuria vieții veșnice, întrucât cei zugrăviți preînchipuie starea la care este chemat orice om.

Alături de aceste elemente de tip teologic – care conduc spre cunoaștere și spre slujirea lui Dumnezeu –, icoanele împlinesc și un rol cultural. După actul canonizării sunt pictați în icoane numeroși sfinți autohtoni, care s-au remarcat prin viața lor spirituală. Acest fapt are implicații identitare/culturale evidente. Recunoașterea calităților spirituale ale unui înaintaș prin actul canonizării arată că urmașii recunosc în el faptul că grupul/neamul din care fac parte a născut un om care, asumând mesajul Evangheliei și lucrând sânguinos la mântuirea sa și a celor din jurul lui, a devenit model pentru ei. Acești sfinți au trăit în perioade de timp marcate de diferite probleme, iar faptul că au păstrat și au promovat credința creștină indiferent de greutățile pe care le-au îndurat oferă mărturie cu privire la identitatea pe care ei și-au asumat-o în relație cu Hristos. Pentru mai multe detalii legate de rolul teologic și cultural pe care-l împlinesc icoanele atât în tradiția răsăriteană, cât și în cea catolică, se poate consulta studiul doamnei Elena Dana Prioteasa dedicat picturii murale a bisericilor.

Artistul și teoreticianul artei Wassily Kandinsky (1866-1944) propune o schemă a vieții spirituale și a simțului artistic, oferind imaginea unui triunghi scalen, cu un unghi mai ascuțit

în comparație cu celelalte și care este îndreptat în sus. Pe măsură ce coboară din unghiul ascuțit, laturile se depărtează și devin tot mai cuprinzătoare. Acest triunghi „se mișcă încet, abia perceptibil, înainte, înapoi și în sus, iar acolo unde «astăzi» identificăm vârful cel mai înalt, se va afla «măine» porțiunea următoare ; prin urmare, ceea ce astăzi este accesibil numai vârfurilor, ceea ce rămâne pentru tot restul triunghiului o fantezie de neînțeles, va deveni măine un conținut al vieții, plin de tâlc și sentiment pentru a doua porțiune a triunghiului” (Kandinsky, 1994). Uneori, în cel mai ascuțit vârf al triunghiului se află un singur om. Acesta vede și simte lucruri de o finețe spirituală necunoscută nici unuia dintre cei din jurul său. Din acest motiv, el nu este înțeles. Se întâmplă adesea ca abia posteritatea să realizeze la ce înălțime a ajuns acela pe care contemporanii săi l-au considerat a fi nebun, dement. Iar momentul în care a ajuns să fie înțeles coincide cu momentul în care suprafața mai largă a triunghiului (adică societatea în ansamblul ei) a ajuns în punctul acela înalt în care el a fost pentru o perioadă singur. În istorie găsim nenumărate cazuri în care geniul artistic nu numai că nu a fost înțeles în perioada în care s-a manifestat, ci a fost chiar respins de primii care au intrat în contact cu el. Generațiile următoare înțeleg însă în cele din urmă înălțimea la care a ajuns artistul și, în consecință, reușesc să asume la o scară mai largă mesajul său.

Istoria cunoaște însă și perioade în care aspirațiile spirituale decad, când triunghiul de care vorbește Kandinsky stagnează și sufletele însetate de spiritualitate, în loc să străpungă înălțimi, ajung să cadă în întunericul necunoștinței. „În astfel de timpuri oarbe și mute, oamenii pun un preț deosebit pe succesele de ordin exterior, se preocupă de bunuri materiale și salută ca faptă măreață progresul tehnic care nu servește și nu poate servi decât trupului.” (Kandinsky, 1994) Ei devin astfel prizonieri ai spațiului mundan și pe parcursul timpului simt nevoia să depășească acest spațiu pentru că el nu-i mai împlinește. Atunci arta cunoaște un revirement, se întoarce în firescul ei, căutând să dea mărturie despre lucrurile care depășesc sfera imanenței.

Toate aceste aspecte ne oferă o înțelegere a dinamismului vieții spirituale și artistice și, concomitent, a modului în care se solidifică identitatea prin raportarea la operele de artă ale predecesorilor. În acest context se situează și arta religioasă, care, deși trebuie să respecte anumite canoane, are unele caracteristici aparte în funcție de perioada istorică și de zona în care a fost realizată. Spre exemplu, diferitele stiluri ale picturilor murale din biserici dau mărturie cu privire la specificul identitar al comunității în care s-au născut. Comunitatea de credincioși a asumat învățătura creștină, conferindu-i unele note specifice care se pot remarca, printre altele, și în picturile din biserici. Pe lângă caracterul lor spiritual, reprezentările primesc astfel și calitatea de a fi considerate mărturii pentru urmași. Aceștia, privind spre acele reprezentări, pot observa stările care i-au animat pe înaintașii lor.

Constatăm astfel că aspirațiile interioare ce i-au marcat pe predecesorii noștri au rămas prezente și în conștiința noastră. Tocmai aceste aspirații creează o corespondență între noi și ei. Operele lor poartă în ele pecetea interiorității lor, gândurile, intențiile, năzuințele pe care le-au avut. De aceea, ele au o valoare deosebită azi. Țelurile spre care s-au îndreptat ei nu sunt epuizate. Aceleași aspirații îi determină pe artiștii de azi fie să reia formele artistice ale înaintașilor și să încerce să le perfecționeze, fie să caute noi forme prin care să transpună esența interiorității lor în relație cu epoca în care trăiesc. Noi, în calitate de privitori, putem simți vibrația interioară pe care o emană o operă de artă. Ea ne confundă într-o anumită dispoziție afectivă și ne vorbește despre lumea/societatea celui care a creat-o. În acest context subliniem și valoarea imaginarului, care, cuprinzând în sine aceste elemente, contribuie la sublinierea identității unui neam, prezentând secvențial (în unele cazuri) structuri ale identitarului social, comunitar, confesional sau religios.

## Identitate națională și identitate etnică

Conceptul de identitate este foarte complex și a fost analizat de-a lungul timpului din diverse puncte de vedere (filosofic, psihologic, sociologic, cultural, religios). În raport cu imaginarul religios este relevant însă să ținem cont îndeosebi de abordarea sociologică și de cea culturală. Prima abordare pleacă de la ideea de categorii sau de grupuri sociale, de la premisa că întreaga societate este alcătuită din diverse categorii sau grupuri de persoane care pot fi observate dacă se iau în considerare anumite calități sociale ca genul, naționalitatea, religia sau profesia (Petkova, 2005). Identitatea persoanei se constituie, în consecință, prin conștientizarea faptului că ea aparține unei categorii sau unui grup social cu care împărtășește astfel de elemente comune (Scârneci, 2009). A doua abordare relaționează conceptul de identitate și valorile culturale în care se regăsește o persoană. Identitatea unei persoane se poate cunoaște astfel în funcție de afilierea ei culturală. Între aceste două tipuri de abordare a identității există o relație strânsă. Societatea în care s-a dezvoltat o persoană sau grupul social din care face parte aceasta are și o latură culturală specifică fără de care identitatea nu ar fi completă. Societatea și cultura s-au dezvoltat progresiv și concomitent și de aceea nu se poate face abstracție de una sau de cealaltă. În acest sens, imaginarul identitar este dat, în constituentele sale, de una sau mai multe dintre aceste categorii, în structuri de factură simbolică, dar și în elemente menite să reflecte realismul ipostatic.

Cu toate că în literatura de specialitate s-au dezvoltat teorii separate despre identitatea socială și despre identitatea culturală (Stets și Burke, 2000 ; Urrieta, 2018), ele se dovedesc adesea a fi interdependente, mai ales când vorbim, de pildă, despre identitatea națională și despre identitatea etnică. Aceste două tipuri de identitate țin cont, în egală măsură, de factorul social și de cel religios, amândoi fiind definitorii pentru conturarea specificității lor. Elementele constituente ale imaginarului religios certifică acest fapt, întrucât creațiile religioase au contribuit la conturarea și consolidarea identității. Dacă reflectăm asupra spațiului românesc din perspectiva identității naționale și etnice, vom observa aceste lucruri în mod evident.

*Identitatea națională* poate fi privită ca „habitus colectiv” (Scârneci, 2009), ca spațiu în care membrii respectivului teritoriu împărtășesc idei și sentimente comune, fiind uniți atât prin limba pe care o vorbesc, cât și prin memoria colectivă/istoria comună. Acest tip de identitate se clădește în timp, pe principii și tradiții socioculturale, care prind rădăcini în mentalul colectiv al unui neam. În funcție de acestea se realizează un mod de a fi, un anumit caracter specific fiecărui neam în parte. Lumea este împărțită astăzi în state naționale. Cartea de identitate arată că o persoană are identitate națională în relație cu statul care i-a emis respectivul act juridic. Acest fapt nu reflectă însă decât superficial apartenența la o națiune, pentru că identitatea națională este pusă în lumină prin cunoașterea și rememorarea istoriei colective (a originilor acesteia), prin cunoașterea limbii (a graiului specific), prin asumarea religiei care a contribuit la consolidarea caracterului național, dar și prin actualizarea tradițiilor sau a obiceiurilor care s-au fixat de-a lungul timpului în cadrul poporului, în funcție de diverși factori socioculturali (Petkova, 2005). Fiecare națiune își definește identitatea în funcție de aceste elemente.

Identitatea națională se dovedește a fi relativ fragilă și vulnerabilă; ea se poate schimba în funcție de context și de împrejurări (Scârneci, 2009). Ea se naște, se dezvoltă și trece prin diferite momente de criză, însă poate și să se dizolve. Dezintegrarea Uniunii Sovietice și cea a Iugoslaviei sunt exemple clare ale declinului și dizolvării unor identități naționale și ale dezvoltării unor noi identități în locul lor. Mai mult, sociologii constată că astăzi, prin globalizare, identitatea națională trece printr-o criză, este treptat lăsată în urmă, că asistăm la o „hibridizare” a culturilor și a naționalităților (Petkova, 2005). Asistăm la o schimbare relativ ușoară a

identităţii naţionale, oricine putând solicita să devină cetăţean al altui stat, dacă îndeplineşte anumite criterii.

*Identitatea etnică*, spre deosebire de cea naţională, are o constanţă mai accentuată. Ea caracterizează un grup social care se distinge de altul prin origine, limbă/limbaj, religie, tradiţie, prin asumarea unor simboluri specifice sau chiar prin vestimentaţie. Dacă privim înspre membrii unei comunităţi etnice, vom vedea că majoritatea au însușiri similare. Culoarea pielii, trăsăturile feţelor și caracteristicile fizice sunt asemănătoare în majoritatea cazurilor. Toți vorbesc aceeași limbă, împărtășesc aceleași mituri istorice și susțin aceleași obiceiuri de viață (Petkova, 2005). Aceste elemente se mențin cu multă consecvență. Cu toate că ne-am aștepta ca o comunitate etnică să se orienteze spre populația autohtonă, ea mai degrabă caută să-și conserve propria identitate. Minoritatea nu este o piedică în susținerea propriei identități, ci un motiv în plus pentru a o menține și a o afirma (Scărneci, 2009).

Identitatea etnică rămâne aceeași peste veacuri, indiferent de situația politică sau de mutațiile care au loc la nivelul statelor naționale. Se pot identifica exemple de comunități etnice care, deși nu au avut niciodată un teritoriu propriu, nu au dispărut, nu au fost asimilate de popoarele în mijlocul cărora au trăit. Dimpotrivă, și-au prezervat limba, tradițiile, obiceiurile sau miturile. Romii și kurzii sunt împrăștiați pe teritoriul multor state, însă continuă să-și păstreze limba și tradiția. Cu toate că nu au o limbă scrisă, romii și-au păstrat limba peste veacuri și au rămas la modul lor specific de a trăi, la tradițiile și obiceiurile lor, care de altfel nu se regăsesc în rândul populațiilor din Balcani. Azi chiar dezvoltă activități în sensul fixării alfabetului, al elaborării unor manuale de limbă și al creării unei culturi proprii. În mod similar, kurzii sunt împrăștiați pe teritoriile multor state (Armenia, Georgia, Iran, Irak, Siria, Turcia ș.a.), însă își păstrează caracterul etnic (Petkova, 2005). Aceste două comunități etnice și-au păstrat identitatea până astăzi, ceea ce constituie o dovadă a faptului că, în procesul de globalizare, identitatea etnică se conservă.

## Contribuția Bisericii la nașterea și dezvoltarea identității românești

După cum se va vedea și din studiile care alcătuiesc acest volum, identitatea românească are la bază îmbinarea mai multor elemente etnice. Cuceriri de romani, geto-dacii au trecut prin procesul de latinizare, iar mai apoi i-au asimilat pe slavii care s-au stabilit în Dacia. Aceștia din urmă au contribuit cu numeroși termeni la îmbogățirea limbii populației autohtone. Observăm astfel că din punct de vedere lingvistic, cultural și spiritual identitatea neamului românesc s-a conturat în funcție de două mari sfere socioculturale cu care acesta a intrat în contact: pe de o parte, sfera apuseană, datorită căreia românii sunt numiți „latini”, dată fiind limba pe care o vorbesc – pe această filieră ei primesc titlul de „popor romanic”; pe de altă parte, sfera răsăriteană, datorită căreia românii sunt numiți „bizantini”, dată fiind credința pe care au îmbrățișat-o (Pop, 2017). Aflat în zona de frontieră, poporul român și-a clădit identitatea preluând elemente de la ambele sfere socioculturale.

Academicianul Sextil Pușcariu observă că nota de originalitate a românilor constă tocmai în faptul că ei sunt singurul popor latin de credință ortodoxă în această margine de lume slavă. Acest caracter latin al poporului român poate reprezenta însă și un pericol, în sensul că românii preiau cu prea mare ușurință elemente lingvistice și culturale de la celelalte popoare latine, pierzând astfel din vedere consolidarea originalității sau a autenticității lor etnice (Pușcariu, 2006). Poziția lui Sextil Pușcariu este importantă pentru țărâmul lingvistic și reprezintă o atenționare bine-venită, însă poporul român a dezvoltat de-a lungul istoriei o cultură a dialogului.

Poporul român a îmbrățișat creștinismul răsăritean încă de la formarea lui. Nu a trecut, asemenea altor popoare, printr-un moment de convertire, ci a crescut în această credință. Între sentimentul național și credință s-a creat o legătură care s-a păstrat de-a lungul timpului, cu toate că au existat numeroase încercări de rupere a acestei legături. Nu intenționăm să insistăm aici asupra unor evenimente istorice, asupra aspectelor lingvistice sau asupra descoperirilor arheologice care stau mărturie (deoarece ele vor fi dezvoltate în studiile ce alcătuiesc enciclopedia), ci doar să punctăm faptul că Biserica Răsăriteană a avut o contribuție importantă la cultivarea identității noastre naționale (Stăniloae, 2018).

Privind spre aceste aspecte referitoare la poporul nostru, înțelegem că imaginarul religios devine un element important de analiză a spiritualității românești, a profunzimii noastre lăuntrice, a credinței, a valorilor culturale și a dorinței de unitate, Biserica fiind o promovare fidelă a ideilor unității naționale. Acad. Eugen Simion (n. 1933) remarcă faptul că pentru a rămâne în istorie ca popor este necesar să conștientizăm că „identitatea noastră înseamnă și Biserica noastră”. În jurul ei s-a format cultura română și, în fond, ea, Biserica (religia), a ținut istoria noastră” (2015). Biserica Ortodoxă a contribuit la formarea și consolidarea identității naționale a poporului român și a unității de neam între regiunile/provinciile istorice românești, îndeosebi prin tipărirea unor cărți liturgice în limba română, prin săvârșirea Sfintei Liturghii în limba română (Ciobotea, 2016), dar și prin dezvoltarea unor stiluri arhitecturale specifice (cum e stilul brâncovenesc). Prin urmare, privindu-le pe acestea prin optica imaginarului religios, vom ajunge să înțelegem mai bine cine suntem și cât de valoroasă este prezervarea identității noastre. Acest fapt nu presupune izolarea sau ridicarea unor „ziduri de separare” în raport cu celelalte popoare, ci dimpotrivă. Este nevoie de cultivarea unui „dialog creator” (Ciobotea, 2016) cu celelalte popoare, însă păstrând specificul identitar al fiecăruia. Este nevoie de interculturalitate și sinceritate în dialogul cu celălalt.

În aceeași structură analitică trebuie privite și componentele din volumul de față care prezintă identitatea conlocuitorilor maghiari, sași, sârbi, turci, bulgari, ucraineni ș.a. sub expresiile lor religioase cultice.

În chip evident, vom observa că perspectiva de la care se pleacă este multireligioasă. Pornim de la elementele religioase din epoca bronzului și ajungem la formulele religioase de astăzi. Nu vom analiza doar arta înțeleasă ca lucrări de pictură și sculptură, ci și arta cultivării omului, școala și enculturația. Dar despre acestea mai jos, în prezentarea succintă a studiilor.

\*

În volumul de față, imaginarul religios va fi cercetat începând cu epoca bronzului, printr-un studiu arheologic complex ce vizează spiritualitatea omului preistoric din perioada respectivă (cca 2700/2600-900/800 î.Hr.). Accentul va fi pus pe lăcașurile de cult și pe anumite ritualuri liturgice (în special cele care implică oferirea de daruri divinității) ce marchează dialogul pe care omul preistoric și, implicit, comunitatea din care făcea parte îl aveau cu zeitățile venerate. În această cercetare s-a avut în vedere recuperarea informațiilor care țin de imaginarul religios al omului preistoric, acțiune ce poate fi realizată numai prin interpretarea comportamentului simbolic al celor din trecut. Precizăm că studierea reprezentărilor picturale rupestre și a altor manifestări artistice este unul dintre puținele mijloace care ne permit reconstituirea vieții religioase a acestor comunități preistorice („*Do ut des*. Repere de arheologie a imaginarului religios din epoca bronzului”, Florin Gogâltan).

Volumul va continua printr-o cercetare dedicată perioadei dacice, care va prezenta schematic modul în care conceptul de divinitate a animat societatea veche din vremea lui Zalmoxis, în special prin ritualuri de inițiere prin care se dorea câștigarea nemuririi, precum și modul în care aceasta a fost reflectată în artă. Aici se va pune accent și pe maniera în care imaginarul

grecesc a influenţat imaginarul nemuririi din vechile teritorii traco-dacice, precum şi învăţătura pe care Zalmoxis a adus-o pe vechiul teritoriu al ţării noastre („Zalmoxis şi riturile de iniţiere în nemurire”, Daniela-Luminiţa Ivanovici).

Următoarea etapă a cercetării valorizează imaginarul religios istropontic. În prima parte a acestei secţiuni vor fi expuse câteva repere istorice cu privire la primele forme ale creştinismului în Dacia, se va face o expunere rezumativă a întregii perioade paleocreştine şi a momentelor sale esenţiale, după care se va pune un accent deosebit pe descoperirile arheologice din Dobrogea şi de la nord de Dunăre (îndeosebi Oltenia şi Transilvania) datate în secolele IV-VI. Vor fi prezentate spaţiile religioase, simbolurile şi diferitele forme de reprezentare artistică exprimând fondul dialogal al antecesorilor noştri („Paleocreştinism sau apariţia creştinismului în teritoriile româneşti [secolele I-VI]”, Cosmin Cosmuţa).

Acest demers va fi dezvoltat şi întregit de o nouă cercetare ce îşi propune să scoată în evidenţă importanţa simbolurilor religioase din vechile teritorii româneşti. Vor fi descrise detaliat şi expuse semnificaţiile: (a) simbolurilor „încreştinate” (cavalerul trac, păstorul), (b) simbolurilor comune care primesc semnificaţii noi în creştinism (pestele, porumbelul, păunul, cocoşul, delfinul şi pelicanul), (c) simbolurilor scripturistice (pomul vieţii, profetul Iona, crucea şi monograma hristică) şi (d) simbolurilor gnostice (abraxas şi animale fantastice de tip gryllos). Obiectivul studiului este de a sublinia modul în care simbolurile religioase creştine au contribuit la păstrarea unităţii de neam. Simbolurile creştine au fost un veritabil factor coagulant pentru cei care aveau aceleaşi aspiraţii şi o credinţă comună („Reprezentări simbolice religioase”, Stelian Paşca-Tuşa).

Volumul continuă cu o perspectivă teologică asupra edificiului de cult şi a planului său iconografic, propunându-se o *hermeneia minima* pentru o *lectură simbolică a lăcaşului de cult*. În spaţiul românesc, această hermeneutică a lăcaşului de rugăciune va avea în vedere registrul teologic, cel istoric şi cel arhitectural. Aceste trei perspective reprezintă sinteza autohtonă originală a culturii ecleziale orientale şi occidentale („Lectura simbolică a lăcaşului de cult”, Sorin Marţian).

Apoi se va face un salt peste timp până în Evul Mediu. Imaginarul religios va avea ca obiect de studiu edificiile fortificate construite în secolele XIV-XVII. De-a lungul istoriei, spaţiul eclezial din mediul transilvănean a fost receptat, literalmente, ca un spaţiu al salvării, volumul continuând cu o cercetare care vizează *edificiile religioase fortificate din România*, lăcaşuri de rugăciune care aparţin bisericilor istorice (ortodoxă, catolică, luterană, reformată şi armeană). Configuraţia acestor edificii fortificate poate fi raportată tematic la acea *civitate Dei* a Fericitului Augustin, dar poate fi înţeleasă şi ca o creaţie artistică înscriindu-se perfect într-o ideatică a salvării. În acest sens, vor fi analizate fortificaţiile ecleziale din Țările Române, îndeosebi mănăstirile-cetăţi din Moldova şi Țara Românească şi bisericile-cetăţi din Transilvania, care au fost realizate pentru apărarea patrimoniului eclezial şi a comunităţilor de credincioşi, în mentalul celor care priveau aceste biserici-cetăţi imprimându-se ideea de protecţie trupească şi sufletească („Edificiile religioase fortificate din România”, Mircea-Gheorghe Abrudan).

Analiza picturii murale din lăcaşurile de cult reprezintă o nouă etapă de cercetare a imaginarii religioase, făcându-se o prezentare a spaţiului eclezial din două perspective: una mistagogică şi una prin prisma analizei imagistice. Se va pune accentul pe perioada medievală, deoarece picturile din aceste biserici (fie că le avem în vedere pe cele ortodoxe sau pe cele catolice) sunt purtătoare de bogate semnificaţii sociale, politice şi culturale. Detaliile legate de cititori, de un anumit context istoric, de comunitatea în sine sau de modul de reprezentare a sfinţilor militari oferă un plus de valoare picturii murale medievale. Ca atare, aceste perspective care particularizează imaginarul religios românesc vor primi o atenţie specială („Pictura murală a bisericilor – elemente de imaginal şi imaginar”, Elena Dana Prioteasa).

Un capitol cu totul aparte este reprezentat de icoana pe sticlă. Această tehnică picturală specifică arealului transilvănean marchează o sinteză fericită între mediul apusean creator de pictură pe sticlă și cel românesc. Iconizarea pe sticlă a realităților nevăzute a fost asumată pozitiv de românii care aveau posibilitatea să dețină astfel în casa lor o icoană ce nu implica un cost ridicat. Asocierea icoanei pe sticlă cu imaginea „ferestrei spre cer”, folosită de teologi pentru a ilustra maniera în care icoana mijlocește harul dumnezeiesc, a determinat fixarea acestui tip de iconizare în mentalul colectiv. Astfel, icoana pe sticlă devine un mijloc de raportare la *mundus imaginalis*. Deși par a fi reprezentări naive, icoanele pe sticlă au esențializat și au simplificat mesajul teologic, maximalizând expresivitatea și înlăturând orice detaliu nesemnificativ din icoană („Imaginar și imaginal în arta iconică pe sticlă în spațiul românesc”, Ioan Popa-Bota).

O altă caracteristică a imagisticii ecleziale specifice teritoriilor românești (cu precădere în Transilvania) este marcată de troiță. Această reprezentare inedită a răstignirii Domnului are valențe catehetice și rituale. Amplasarea troiței în spațiu nu este niciodată întâmplătoare, aceasta fiind încadrată în arhitectura peisagistică într-un loc cu profunde semnificații pentru comunitatea rurală. Ornamentele, decorațiunile și elementele iconografice prezente în acest ansamblu al imaginarului religios sunt în așa fel gândite încât să poată suplini, în cazuri excepționale, funcția edificiului de cult. Troițele au un rol anamnestic și purificator, imprimând în mentalul colectiv ideea de jertfă expiatoare („Troie și răstigniri din spațiul românesc și transilvan”, Marcel-Gheorghe Muntean).

Biserica, în calitatea sa de lăcaș sfânt și sfințitor, a fost prefigurată de spațiul paradiziac unde totul era frumos și impregnat de viață. Această realitate este surprinsă în imaginarul religios de pomul vieții, ce are o simbolistică foarte bogată indicând modalitățile prin care omul poate dobândi viața veșnică. În legătură strânsă cu acesta este arborele lui Iesei, care simbolizează modul în care viața, ce trece de la tată la fiu, ajunge să devină Viața ca urmare a întrupării Domnului din Fecioară. Viața care era în Dătătorul vieții avea să se fie oferită ca dar tuturor celor care vor crede și vor rămâne în El așa cum mlădițele rămân în butucul viei pentru a da rodul vieții. Imaginea care Îl prezintă pe Iisus Hristos ca viță-de-vie transmite ideea nemuririi și a părtășiei celui credincios la viața cea adevărată, la nemurire („Simbolistica arborelui în imaginarul religios românesc”, Elena Onețiu).

Icoana are prin definiție o funcție liturgică, menirea ei fiind de a-i aduna din împrăștiere pe credincioși și de a consolida unitatea de credință a membrilor comunității euharistice. Icoana devine astfel un mijloc de experiență a unității de credință, prin unirea tainică a Celui iconizat cu cel părtăș dumnezeiesc să vadă. Mai mult decât atât, ea exprimă și valorile spirituale ale țării, accentuând sentimentul național și atenuând sentimentele de dor și înstrăinare ale românilor aflați departe de țara lor. Această perspectivă care vizează funcția icoanei în comunitățile din diaspora va contribui la consolidarea viziunii unitare asupra iconografiei românești („Imaginarul religios al iconografiei din diaspora românească”, Ileana Alexandra Orlich).

Funcția liturgică a icoanei este indisolubil legată de spațiul eclezial ce are ca structuri fundamentale ritualul și iconografia. Toate aceste elemente converg înspre realizarea unirii depline între Necreat și creat, între Dumnezeu și om în calitatea sa de sacerdot al întregii lumii. În structurile cultice, imaginea, gesturile liturgice și cuvântul rostit sau cântat în toate formele sale iconografice (psalm, tropar, condac, podobie etc.) aduc în prim-plan epifania chipului și epifania cuvântului care oferă calea pe care cuvântul revelat poate fi întrupat („Text și ritual liturgic creștin – imagini ale unei continuități de relaționare a omului cu lumea spirituală”, Teodora-Ilinca Mureșanu).

Complexitatea cultului impune și o abordare estetică, ritualurile liturgice fiind înfrumusețate cu un simbolism care ne conduce spre ceea ce este simbolizat, spre Frumosul dumnezeiesc. Armonia creată în edificiul de cult prin arhitectură, iconografie, ritual și cântare oferă toate



premisele pentru experienţa realităţilor care sunt dincolo de această lume. Cercetarea va aduce în prim-plan epifania cuvântului şi epifania chipului, poetica imnologică arătând modul concret în care cuvântul revelat trebuie întrupat pentru ca omul să ajungă la capacitatea plenară de percepere şi trăire a esteticii cultului, pentru precizarea sensului existenţei într-o societate postmodernă care adesea pare a fi în derivă. În acest context, integrarea omului în ritmul liturgic îl aşază în starea *kalokagathică*, în care toate erau bune şi frumoase („Estetica cultului religios”, Dávid Diósi).

Abordările tematice din acest volum nu se rezumă la perspectiva ortodoxă, predominantă în teritoriile româneşti, ci au în vedere şi particularităţile celorlalte Biserici conlocuitoare. Una dintre cercetări va expune o viziune specifică mediului reformat, şi anume tavanele pictate ale lăcaşurilor de cult. Aceste reprezentări figurale nu erau menite doar să satisfacă nişte cerinţe estetice, ci şi să perpetueze un mesaj teologic care însuma valorile şi credinţa comunităţii liturgice. Ornamentele de pe tavanul edificiilor de cult şi simbolismul pe care acestea îl promovau oferă o mărturie vizibilă pentru evoluţia istorică a religiozităţii în mediul reformat transilvănean („Reprezentări figurale în arhitectura bisericilor cu tavanul pictat, ca o moştenire a frescelor din catacombe. Mistagogie şi isagogie : spaţiul liturgic”, Olga Lukács). Rămânând în aceeaşi sferă confesională, discursul imagologic specific mediului reformat va fi concentrat asupra obiectelor din spaţiul liturgic care vin să suplinească lipsa reprezentărilor picturale specifice mediului ortodox şi catolic. Astfel că vor fi prezentate diferite amvoane, broderiile decorative, mobilierul pictat, blazoanele funerare şi stâlpii de mormânt care asumă şi simboluri din viaţa cotidiană a comunităţii, având rolul de fixare a identităţii religioase a acesteia („Religie şi cotidian”, Sarolta Püsök).

Deschiderea spre cotidian va fi dezvoltată în câteva cercetări care vizează modul în care învăţătura de credinţă este asumată în comunitatea creştină prin intermediul unor acţiuni ce materializează perspectiva scripturistică a vieţii autentice. Chiar dacă în Sfânta Scriptură nu există modele sociale, criteriile direct transferabile indică certitudini fundamentale care pot fi regăsite în motive biblice : recunoaşterea universală a demnităţii umane, libertatea, ajutorarea nevoiaşilor, pacea, dreptatea şi protejarea creaţiei. Cercetarea despre religie şi social se axează, pe de o parte, pe acest aspect al teologiei creştine, iar pe de altă parte pe analiza specificităţii învăţăturii despre social a cultelor creştine existente în România („Religie şi social”, László Holló).

Totodată, va fi expusă maniera în care imaginarul şi discursul religios restaurează şi promovează o schimbare a mentalităţii sociale. Prin multitudinea de şcoli teologice, Bisericile istorice româneşti au contribuit la schimbări de mentalitate, generând un set de valori şi de comportamente care au adus un plus de valoare societăţii. Şcolile confesionale au fost centre de promovare şi de răspândire a unui anumit tip de imagine care s-a impregnat adânc în memoria colectivă datorită instrumentarului didactic specific acestui mediu de formare intelectuală („*Ars didactica christiana*”, József Marton).

Corelarea credinţei cu folclorul pune din nou în valoare imaginarul religios şi surprinde impactul pe care acesta îl are asupra mentalului comunităţii arhaice. Folclorul redă într-un mod inedit viaţa omului, în el îşi găseşte exprimarea starea spirituală a omului, prin el se poate realiza macheta viziunii de viitor a lumii în societate. Religiozitatea populară şi practicile sale pot fi privite ca nişte încercări de relaţionare tradiţionale şi capabile să reinnoiască înţelesurile legate de sensul superior al vieţii. Autorul acestei cercetări consideră că fenomenul pelerinajului poate reprezenta pentru creştinul de azi o sursă de cristalizare a relaţiei dintre folclor şi religie („Religie şi folclor”, Ioan Vik).

Volumul se încheie cu o analiză a imaginarului escatologic din spaţiul eclezial românesc, care este concentrat în câteva teme existenţiale pentru viaţa oricărui om : sensul vieţii, moartea şi învierea, viaţa veşnică, îndumnezeirea omului şi comuniunea neincetată cu Dumnezeu.

Simbolismul escatologic creştin, cu bogăţia de imagini care sondează taina lui Dumnezeu, poate fi considerat o culme a activităţii simbolizante a conştiinţei umane. Astfel, imaginea religioasă va fi abordată din perspectiva unui spaţiu cu identitate culturală specifică, dominant românească (ortodoxă), dar şi în componente polietnice, evidenţiindu-se astfel caracterul dialogic sau aspectul dinamic al identităţii. Din această realitate, reiese faptul că societatea tradiţională românească nu era decât în aparenţă gregară, pentru că, în fondul său religios, ea învăţa mereu să trăiască în chip comunal, *koinonic*. Pentru credincioşii tuturor confesiunilor creştine din perspectiva cărora este abordată tema escatologiei în acest ultim capitol, viitorul escatologic are capacitatea de a angaja prezentul persoanei pe drumul mântuirii. De aici apare necesitatea de a controla imaginaţia şi de a supune unei analize critice imaginile simbolice, astfel încât conştiinţa credinciosului să nu transfere realităţilor escatologice elemente specifice percepţiilor senzoriale, ci să dobândească semnificaţiile spirituale („Simboluri şi reprezentări teologice ale imaginarului creştin escatologic”, Cristian Barta).

Modul în care am abordat imaginarul religios în acest volum denotă faptul că societatea tradiţională românească a învăţat să accepte alteritatea şi să trăiască în înţelegere. Din această stare a lucrurilor reiese că imaginarul religios a generat o stare de unire, de conlocuire specifică sursei sale fundamentale : Sfânta Scriptură.