

SPAȚIUL-TIMP AL SACRULUI: O ABORDARE MORFOLOGICĂ ȘI ESTETICĂ DIN PERSPECTIVĂ TRANSDISCIPLINARĂ

GABRIEL MEMELIS

Ne putem întreba în ce măsură morfologia religioasă a spațio-temporalității, decelabilă în formele transcendente ale artei sacre înțelegească ca artă rituală, mai poate avea astăzi, după atâtea exorbitări ale conceptelor de *spațiu* și *timp* petrecute în științele naturii, vreo relevanță teoretică și existențială dincolo de interesul cultural – altminteri cu iz destul de muzeal – pe care l-ar putea suscita? Este posibil să reconstituim, asumând perspectiva spațiului-timp al sacrului, coordonatele unei realități și ale unui mod de a fi verosimile care, în plus, își articulează esteticul ca expresie identitară, refuzând estetismul ornamental aflat inevitabil sub semnul excedentărilor? Poate acest mod de reprezentare a realității fuziona, la orizont, cu cea mai exigentă viziune științifică asupra spațiului și timpului?

Pentru recuperarea valorii existențiale a acestor doi parametri să începem prin a nota, odată cu Mircea Eliade¹, că – chiar dacă asumăm cele mai drastice premise evoluționiste în antropologie – trebuie să recunoaștem o diferență ireductibilă, un salt calitativ net față de primat în modul în care omul organizează spațialitatea – în jurul unei axe verticale, modalitate impusă de însăși poziția sa bipedă. Această poziție face posibilă o orientare care deschide, odată cu direcția axială sus-jos, dimensiunea vertical-ascensională ca una cel puțin la fel de importantă în economia existenței ca celelalte patru direcții care structurează spațialitatea terestră: înainte-înapoi, stânga-dreapta. Implicit, temporalitatea va fi fost percepută de la început – de când omul a luat act de sine ca ființă rațională și conștientă, ireductibilă la viața instinctuală – nu atât ca o înlănțuire ciclică determinată de succesiunea astronomică și reflectată de ritmurile fiziologice, ci ca fiind organizată axial pe direcția trecut-viitor, „zone” ale temporalității instituite de însuși actul conștiinței și al memoriei.

Totuși, ar fi abuziv a conchide că primele reprezentări ale spațiului și timpului emerg uni-lateral din datul strict biologic – fie el oricât de specific – al ființei umane. Tocmai aceste salturi calitative marcate de experiența și reprezentarea umane ale spațio-temporalității – salturi legate, așadar, de caracteristici și funcțiuni distinctive și definitorii omului – ne permit să le considerăm geneza și dezvoltarea mai curând sub specia unei morfologii de tip thomian; ele nu ar putea fi

¹ *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. a II-a, vol. 1, trad. de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1991, p. 13.

explicate ca rezultate ale acumulărilor pe planul evoluției biologice, ci au, mai degrabă, alura unor treceri discontinue, „catastrofice”, incomensurabile prin legile și procesele specifice substratului biologic al existenței umane. Păstrându-și, așadar, o relativă autonomie față de acest substrat, morfogeneza formelor culturale ale spațiului și timpului² lasă loc pentru viziuni alternative care evită tendința și aderența excesivă la reprezentări „realiste”, rigide și absolutiste; această libertate morfologică își probează validitatea mai ales înăuntrul viziunii religioase – conexă unei experiențe în cel mai înalt grad definitive pentru ființa umană, dar în același timp deschisă către transuman –, unde spectrul morfologic al acestor doi parametri și-a putut proba potențialul de permisivitate pentru o pluralitate de forme și semnificații.

Într-adevăr, culturile tradiționale – dominate de o viziune religioasă asupra lumii, adică marcată de bunul simț al relativismului și nepermanenței realității care cade sub simțuri – au păstrat implicit o concepție flexibilă, eterogenă morfologic despre spațio-temporalitatea cu care această realitate este solidară. Pentru omul acestor culturi, inventarul realității curente arată oricând că „harta” spațiului-timp este punctată discontinuu și fragmentată eterogen de prezența zonelor și intervalelor calitativ diferite reprezentate de locurile și timpurile sacre – inserții în crono-topologia comună ale unei spațio-temporalități de memorie mitică (după cum a arătat M. Eliade); ceea ce face ca intrarea în sacru să fie echivalentă unei rupturi radicale de nivel, deopotrivă față de durată profană, istoric determinată, precum și față de datele geografiei fizice.

Dar dacă vom încerca să resuscităm interesul omului european modern pentru reprezentarea religioasă a spațiului și timpului, vom avea de surmontat mai întâi handicapul unei viziuni „sancționate” de însăși modernitatea, viziune fidelă conceptelor de spațiu și timp omogene, absolute și obiective. De fapt, această concepție a decurs firesc din schimbarea viziunii asupra lumii față de paradigma premodernă: după cum se știe, modernitatea a postulat – metodologic odată cu distincția metafizică dintre *res cogitans* și *res extensa* – câteva trăsături ale realității perceptibile senzorial, afirmată ca obiect unic al cercetării și cunoașterii certe, adică „clare și distincte” (R. Descartes): caracterul de obiectivitate (*i.e.* realitatea care cade sub simțuri este independentă de subiectul uman, exterioară conștiinței lui și singura incontestabilă sub aspectul concreteței ontice) și de „dat” absolut (*i.e.* invariantă la starea și implicarea subiectului observator, la schimbarea cadrului său mental și experimental). Prin urmare, spațiul și timpul – ca parametri-cadru imuabili ai acestei realități – vor purta obligatoriu aceleași însușiri: și ei vor fi postulați ca obiectivi și invariabili.

EXPERIENȚA ȘI REPREZENTAREA ȘTIINȚIFICĂ A DURATEI

Modernitatea a instaurat, așadar, domnia despotică a conceptului de timp absolut și obiectiv, despre care a crezut că exprimă adecvat însăși „realitatea” timpului înțeleasă ca o curgere, ca un flux liniar, unidirecțional, ireversibil, omogen (fără discontinuități date de posibile intervale temporale calitativ diferite de celelalte), invariant la influențele evenimentului sau la implicarea subiectului uman și având o măsură cronologică unică și inflexibilă³. Viziunea modernității asupra lumii, matematizată și consacrată de mecanica newtoniană, a postulat timpul (și spațiul) ca fun-

² Aplicarea cunoscutului principiu din teoriile morfologice, formulat de René Thom, al independenței formei în raport cu substratul material (cf. *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, apud ALAIN BOUTOT, *Inventarea formelor. Revoluția morfologică*, trad. de Fl. Munteanu, Nemira, București, 1997, p. 63 ș.u.) la morfologia culturală, în speță la formele spațiului și timpului, nu mi se pare abuzivă, ci chiar necesară, de vreme ce istoria culturală a umanității a confirmat, nu de puține ori, o evoluție „catastrofică”, în care salturile calitative nu au fost determinate de acumulări cantitativ-temporale proporționale.

³ Este celebră caracterizarea dată, în acest sens, de Newton însuși timpului: „Absolute, true and mathematical time, of itself, and by its own nature, flows uniformly on, without regard to anything external” (apud SOLOMON MARCUS, *Timpul*, Ed. Albatros, București, 1985, p. 33) („Timpul absolut, adevărat și matematic, în sine și după natura sa, curge în mod egal fără nicio legătură cu ceva extern”).

dal-cadru aprioric dat, invariant, în care se întâmplă toate evenimentele fără să îi perturbe configurația și metrica: evenimentele au loc în timp (și spațiu) fără a-i modifica în vreun fel curgerea indiferentă (respectiv metrica universală, euclidiană). De acum înainte va exista o legitimitate științifică în a discredita orice altă viziune despre timp care nu confirmă trăsăturile acestui concept obiectiv și absolut, plasând-o irevocabil în teritoriul subiectivității și considerând-o cu totul aloge-nă spiritului științific, ne semnificativă și irelevantă pentru ceea ce, „în realitate”, ar fi timpul.

Cu toate acestea, o expertiză simplă ne obligă să retragem imediat conceptului de timp obiectiv și absolut pretenția de universalitate, adică de a putea descrie credibil orice tip de experiență a duratei, bunăoară experiența subiectivă sau psihologică. Aceasta – se știe – nu conduce la un concept de timp similar celui din experiența fizică în paradigma clasică, ci la unul având chiar trăsături contrare: reversibilitate (datorită reamintirii), eterogenitate (datorită investirii unor momente sau intervale de timp cu o valoare specială pentru un anumit subiect), având o „metrică plastică” ce se lasă modelată de starea psihologică a subiectului și de mediul ambiental. Nu putem propune, așadar, conceptul de timp obiectiv și absolut în metabolismul vieții psihologice fără a plăti prețul alienării psihismului uman, anulând bunăoară exercițiul memoriei și, prin aceasta, periclitând însăși integritatea ființei umane: ce ar mai fi o existență care nu poate percepe anamnetic, în plan psihologic⁴, timpul ca reversibil? Sau ar putea asimila psihismul uman, fără a se avaria iremediabil, o experiență a duratei absolut omogenă, în care fiecare clipă este perfect identică deopotrivă cu cea dinainte și cu cea următoare, experiență din care este exclus noul și, în cele din urmă, evenimentul însuși ca zonă de discontinuitate calitativă, de alteritate cronologică în „curgerea” timpului?...

Conceptul de timp derivat din experiența subiectivă nu avea șanse să fie privit, însă, în paradigma modernității, ca un concurent serios al conceptului newtonian pentru modelarea „realității în sine” a timpului, de vreme ce subiectul nu conta în ecuația epistemică, fiind considerat total abstracț al câmpului teoretic și experimental care decide rezultatele cunoașterii. Totuși, să notăm că incompatibilitatea reciprocă a celor două categorii de timp – fizic și al conștiinței – rămâne, pentru viziunea modernității, una insurmontabilă.

Falimentul definitiv al conceptului de timp (și spațiu) absolut, obiectiv și universal valabil, a fost provocat până la urmă tot dinspre fizică, odată cu formularea de către Albert Einstein a teoriei relativității (speciale și generale). Redăm sintetic achizițiile acestei teorii, prea cunoscute pentru a mai întârzia asupra detaliilor:

- timpul (ca și spațiul) nu are o măsură unică și absolută, ci una dependentă de starea de mișcare relativă a observatorului care-l măsoară, după binecunoscuta formulă: $t = t_0 / (1 - v^2/c^2)^{1/2}$ [pentru lungime există o formulă asemănătoare: $l = l_0 (1 - v^2/c^2)^{1/2}$]. Exprimându-ne în limbaj narativ aceasta înseamnă că, în sistemul de referință al unui observator care se deplasează cu o viteză constantă v față de alt observator aflat în repaus relativ (care măsoară un timp t_0 , respectiv o lungime l_0), ceasornicul rămâne în urmă (durata „se dilată”, timpul „trece” mai greu) și rigla se contractă. Mai riguros spus, măsurătorile încrucișate făcute de observatori diferiți – aflați în sisteme de referință ce se deplasează unul față de altul cu o viteză constantă, comparabilă cu viteza luminii – conduc la rezultate diferite asupra duratei dintre două evenimente (respectiv distanței dintre două repere). Prin urmare, nu există simultaneitate absolută, în sensul că evenimente pe care unul dintre observatori le va înregistra ca sincronice vor fi percepute ca diacronice de către celălalt observator aflat în mișcare relativă, în urma măsurătorilor efectuate cu etalonul său. Aceste diferențe relative sunt *reale*, deși aproape insesizabile în situațiile

⁴ Mă refer aici numai la memoria psihologică, pe care o putem afirma ca definitorie, la acest nivel, pentru om; culturile tradiționale merg însă mai departe, distingând o memorie ontologică și acordându-i o funcție recuperatoare și formativă – idee care coboară până în filosofia platoniciană.

(majoritare în cazul deplasărilor la scară umană) în care viteza v de deplasare relativă este neglijabilă în raport cu viteza luminii c . Teoria relativității, în forma ei specială, arată oricum cu claritate că *metrica timpului (și a spațiului) este întotdeauna relativă la starea de mișcare mecanică a observatorului*; timpul universal, obiectiv și invariant se prăbușește (sau, în cel mai fericit caz pentru el, rămâne o pură abstracțiune), de vreme ce acest concept – care părea atât de firesc intricat naturii pentru viziunea newtoniană – nu este acoperit printr-o mărime fizică ce ar putea fi pusă în evidență prin măsurători efectuate înăuntrul unui sistem de referință privilegiat.

- conform teoriei generale a relativității, timpul și spațiul sunt solidare atât între ele (formând un continuum cvadridimensional), cât și cu evenimentul, despre care nu se mai poate spune, la rigoare, că se petrece în spațiu și timp, ci *odată cu acestea*. Ergo, spațiu-timpul nu mai trebuie conceput ca fundalul-cadru imuabil pe care se întâmplă evenimentele fără a-l afecta. Timpul devine un parametru variabil, „trecutul” și „viitorul” trebuie concepute mai degrabă ca *direcții* în spațiu-timp: deși ireversibilitatea timpului încă rezistă, totuși se poate merge spre „viitor” sub diverse unghiuri;
- totodată, forma generală a teoriei relativității construiește o nouă teorie a gravitației: aceasta nu mai este privită ca o forță atractivă care acționează într-un cadru fix (ca în descrierea propusă de dinamica newtoniană), ci apare ca efect al distorsiunii cvadridimensionale a spațiului-timp produsă de materia și energia pe care acesta le conține. Conform relației masă-energie ($E = mc^2$), între energia universului și spațiu-timpul corespunzător există o dependență cauzală: geometria spațiu-timpului este determinată de energia materiei din univers. Prin urmare, spațiu-timp nu este „plat”, ci curbat și răsucit în mod diferențiat, după o geometrie neeuclidiană, în funcție de distribuția materiei (și energiei) din univers.

EXPERIENȚA ȘI REPREZENTAREA RELIGIOASĂ A DURATEI

Deși această adevărată revoluție petrecută în fizică la începutul secolului XX nu se constituie nicidecum într-o soluție de continuitate pentru trecerea la viziunea religioasă, nici, cu atât mai puțin, într-o validare a acesteia prin rezultatele științei, trebuie să observăm măcar faptul că, în atmosfera de relaxare a conceptelor pe care această schimbare de paradigmă o face posibilă, viziunea științifică și cea religioasă asupra spațio-temporalității nu mai apar ca mutual exclusive. Morfologia spațiului-timp al sacralului poate căpăta relevanță și drept la cetate, întrucât nici ea nu subscrie absolutismului și obiectivității acestor parametri. Implicit, o fuziune de orizonturi devine acum posibilă, cu atât mai mult cu cât experiența religioasă a duratei forjează un „concept” de timp ale cărui proprietăți prezintă certe asemănări cu ale celui extras din experiența fizică în paradigma relativistă, ba chiar cu ale celui care descrie experiența psihologică, deși nu se confundă cu niciunul dintre acestea: eterogenitate, relativitate, reversibilitate.

Să remarcăm, însă, și distincțiile care nu pot fi nicidecum simplificate: experiența religioasă, în general, cu toate similaritățile posibil a fi constatate, rămâne ireductibilă la una de tip psihologic⁵, afirmându-se ca singura *experiență umană trans-subiectivă* – i.e. care propune omului regăsirea identității sale ultime și autentice, teocentric constituite, dincolo de subiectul aparent, psihologic determinat sau ale sinelui jungian oricât de abisal. Ea va introduce atunci, firesc, o categorie *sui generis*, trans-subiectivă a temporalității, categorie care nu este reductibilă nici la o

⁵ Dincolo de argumentele interne irevocabile pe care le putem găsi constatând că, în orice tradiție religioasă, „detenta” trăirii mistice transvaluează teritoriul de investigație al psihologiei actuale, se știe că ireductibilitatea faptului religios la condiția de epifenomen psihologic a fost probată de însuși eșecul (sau cel puțin insuficiența) teoriilor de tip freudian despre geneza și natura religiei, de la cea clasică, aparținând chiar părintelui psihologiei moderne, până la teoria violenței colective primordiale a lui R. Girard.

durată cronologic măsurabilă, nici la una susceptibilă a fi rememorată prin amintire.

Acest „timp” – încă numit astfel nu pentru că ar mai putea fi validat ca atare prin omologarea lui într-o istorie obiectivă sau pe linia unei anamneze psihologice, ci doar pentru că este instituit solidar cu o evenimentialitate mitică și „curge” odată cu ea, „relativist” – a fost numit convențional *illud tempus* (i.e. „acel timp”, sintagmă consacrată de M. Eliade) tocmai pentru a-i reliefa – prin însuși indexul implicat în demonstrativul „acel”, îndreptat pe axa unei memorii ontologice – unicitatea arhetipală și integratoare, fără echivalent pe axa timpului istoric (sau psihologic), dar susceptibilă de a salva orice moment al duratei profane (sau al istoriei subiective). În consecință, despre acest „timp” nu se mai poate vorbi decât într-o manieră antinomică, dacă vrem să folosim, totuși, terminologia temporală proprie limbajului comun: el este un timp-netimp, un „odată” și un „niciodată” (ca în sugestiva formulă introductivă a basmului românesc), o instantaneitate și o atemporalitate deopotrivă.

De subliniat, așadar, că *illud tempus* este incomensurabil atât prin timpul cronologiei obișnuite, cât și prin timpul subiectiv. El are o măsură specifică și incongruentă, chiar licențioasă în raport cu ale acestor categorii ale temporalității, o cadență care ascultă de alte norme ale organizării și succesiunii⁶. Cu toate acestea, el poate pătrunde în durata profană – tocmai datorită faptului că este un metatimp integrator, ceea ce-i conferă alura unui etern prezent – conferind experienței religioase a duratei acele proprietăți similare cu ale timpului psihologic: reversibilitate (*illud tempus* poate fi periodic „reactualizat” prin ritual), eterogenitate (conferită de însăși percepția acestei replici „imane” a lui *illud tempus* care este timpul sacru, liturgic, calitativ diferit de timpul profan), relativitate (accesul la „timpul” exemplar depinde de nivelul implicării mistice a subiectului uman). Dacă mitul este – putem spune preluând fericita expresie a poetului Nichita Stănescu – o „întâmplare a ființei”, un *happening* care cuplează intim la plenitudinea *ontos*-ului, atunci timpul mitic, măsurând însăși această desfășurare de evenimente arhetipale, e totodată un timp saturat de ființă, un timp ontologizat; odată „rememorat” prin ritual, inserat în durata profană, el va avea atunci puterea de a investi cu ființă.

Timpul Liturghiei creștine, ca intervalul unei anamneze mistico-rituale, poate fi evaluat sub specia acestei morfologii convergent cu misterologia canonică: el este, într-adevăr, inserția în durata profană a unui *illud tempus* în versiune creștină – viața lui Iisus; cu observația imediată că această viață exemplară nu este, privind din perspectiva teologiei creștine, un mit *stricto sensu*, ci un fapt istoric, fără a se înțelege, însă, de aici că istoricitatea vieții lui Iisus ar consfinți un istorism teologal, făcând timpul arhetipal să-și piardă statutul și să colapseze în istorie. Afirmând simultan exemplaritatea transistorică, dar și istoricitatea vieții lui Iisus, creștinismul conciliază dihotomia dintre mit/fință și istorie/devenire, proprie mentalității strict mitologice prelungite până în filosoofiile soteriologice deopotrivă ale antichității grecești și orientale. În plus, trebuie să ținem cont de distincțiile pe care teologia creștină a istoriei le introduce în percepția istoriei înseși ca fiind un *timp teofanic și orientat eshatologic*, proprietăți ce decurg tocmai din această convenția a eternității cu istoria, datorată Întrupării. Astfel că, deși atestabilă istoric, viața lui Iisus are un ascendent continuu față de istorie și nu se lasă circumscrisă de determinările (și determinismul) ei, așa cum confirmă la tot pasul narațiunile Evangheliilor; dar, iarăși, aceleași istorisiri ne arată că Iisus nu uzează niciodată de acest ascendent pentru a manipula evenimentele în favoarea lui, nefiind, însă,

⁶ Ca un exemplu, în *Geneza* biblică „zilele” creației dau seama de o atare „temporalitate”, neasimilabilă nici unui prim ciclu hebdomad, nici unei derulări a erelor cosmo- sau geologice – așa cum speculează interpretările creaționiste care vor cu orice preț să legitimeze științific referatul biblic al facerii lumii. În plus, faptul că „timpul” genezei biblice aparține tipologiei lui *illud tempus* este confirmat, între altele, și de succesiunea „zilelor” a treia și a patra, care propune o ordine cosmogonică vădit inversată față de cea agreată științific: uscatul și vegetația sunt create înaintea soarelui. Această licență temporală, care propune o secvențialitate organizată după exigențe de ordin teologic, nu cronologic, se datorează unei intenționalități precise: după avizul exegezei patristice, narațiunea biblică este preocupată nu de acribia științifică a descrierii, ci de evitarea riscului unei devoțiuni heliocentrice (a se vedea la Sf. VASILE CEL MARE, *Omilia la Hexaemeron*, trad. de pr. D. Fecioru, în col. P.S.B. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 119).

nici o simplă victimă a lor. Viața Lui nu este, prin urmare, asimilabilă unei biografii propriu-zise, dar nici uneia legendare. Așa se explică, de pildă, și faptul că, tocmai pentru că-și propun să redea viața lui Iisus ca un „timp” arhetipal, susceptibil a fi rememorat ritual, evangheliștii nu observă strict, în relatările lor, o cronologie fidelă a evenimentelor.

Memorialul mistic al liturghiei reflectă, într-adevăr, morfologia tipică unui „timp” arhetipal: anamneza liturgică desfășoară, pe de o parte, un sincronism cu *illud tempus*, specific oricărui ritual: episoadele cu maximă încărcătură soteriologică ale vieții lui Iisus sunt omologate în acte liturgice, de la Proscomidie (care celebrează Întruparea) până la rostirea rugăciunii *Tatăl Nostru* de către întreaga comunitate care, cu fiecare sinaxă euharistică, reiterează mistic actul întemeierii Bisericii prin pogorârea Duhului Sfânt. Pe de altă parte, anamneza liturgică introduce, în plus, o notă de specificitate dată de adevărata revoluție pe care creștinismul a introdus-o în perceperea istoriei. Dacă aceasta dobândește – datorită faptului că Dumnezeu-Fiul și-o asumă dinlăuntru, „ontologizând-o” (M. Eliade) și conducând-o spre un Metaeveniment final, a doua Sa Venire – un gradient eshatologic, precum și o valoare profetic-tipologică, atunci ea poate fi parcursă prin anamneza liturgică, tocmai datorită acestei săgeți tipologice a evenimentelor care anticipează Parousia, nu numai de la prezent spre trecut, ci și de la prezent spre viitor: suntem, astfel, invitați de recitativul liturgic al anaforalei să „ne amintim de a doua Venire” a lui Hristos. Însăși Liturghia în ansamblul ei este, în acest sens, o prezență (*parousia*) anticipată a Împărăției lui Dumnezeu.

Timpul Liturghiei se resimte, așadar, de profilul unui „timp” *transistoric și trans-subiectiv*: el nu este, de aceea, nici intervalul unei dramatizări, unei re-prezentări a evenimentelor istorice din viața lui Iisus – fapt pentru care estetica ritualului liturgic creștin va evita versantul spectacularului teatral, în speță al decorativului în expresia vizuală –, dar nici al unei reamintiri în sens psihologic, un fel de transpunere simpatetică a dramei hristice în psihismul credinciosului, așa cum îl interpretează protestantismul de toate nuanțele, dar și pietismul întâlnit, din nefericire, prea adesea în evlavia creștinismului tradițional. Timpul liturgic este ambientul unei *anamneze ontologice* (în sens platonician); el face posibilă contemporaneizarea subiectului uman, prin actul ritual, cu timpul umplut de Ființă (și capabil să reinvestească ontologic omul și lumea) al sălășluirii lui Dumnezeu pe pământ. Așa cum confirmă textele rituale ale creștinismului, în timpul Liturghiei are într-adevăr loc o anamneză în sensul resuscitării în om a unei memorii ontologice menite să-i restituie prezența mistică a lui Iisus înlăuntru: recitativul liturgic conține, înainte de rugăciunile anaforalei, replica pe care preotul o adresează către toți credincioșii: „Hristos în mijlocul nostru!”, adică în miezul ființei fiecăruia dintre participanții la Liturghie. Amintirea evenimentului arhetipal al primei euharistii de la Cina de Taină se impune, atunci, a fi celebrată lăuntric, în ordine mistică; vectorul acestei memorii ontologice este astfel retrasat asumând în timpul liturgic un *illud tempus* fondator, și este orientat vertical și în profunzime, spre deosebire de cel al memoriei psihologice (individuale sau colective) care rămâne pe orizontala imanenței unei biografii istoric constituite.

Timpul liturgic creștin păstrează și reflectă, așadar, întrutotul trăsăturile unui *illud tempus: alteritatea absolută, natura trans-subiectivă* – care garantează posibilitatea unei autentice mistici liturgice, nu a unei evlavii pietist-psihologice, mistică prin care omul poate coborî în sine până la profunzimea subiectului său hristocentric – și *incomensurabilitatea*. Nu are rost atunci să căutăm corespondente acoperitoare pentru el în timpul istoric sau psihologic⁷, după cum – dacă nu le găsim – nu vom amenda timpul liturgic ca fiind un *chronos* neverosimil.

Oprindu-ne un moment la arta icoanei ca expresie vizuală a doctrinei creștine și totdată ca liturghie imagistică, să notăm că tocmai plasticitatea acestui *illud tempus* hristic explică anumite

⁷ Această diferență trebuie avută în vedere inclusiv în cazul ritualurilor care mizează, în aparență, doar pe exercițiul memoriei psihologice, cum sunt rugăciunile de pomenire a defuncților. În realitate, și anamneza pentru cei adormiți este una de tip ontologic (cu trimitere explicită la „memoria” divină: „Pomenește, Doamne, pe adormiții robii Tăi...!”), singura capabilă să-i susțină pe aceștia în ființă, dăinuindu-i în „teritoriul” eshatologic. Rugăciunile Bisericii invocă, în acest caz, ajutorul lui Dumnezeu pentru a ne face capabili de o astfel de anamneză ontologică a celor adormiți.

licențe estetice, cum ar fi suprapunerea planurilor temporale: tehnica acestei suprapuneri, prin care în icoană sunt figurate sincronice evenimente care în ordinea istorică au fost diacronice (cum este cazul icoanei Nașterii Domnului, de pildă), traduce coerent simultaneitatea mistică a tuturor evenimentelor în *chronos*-ul arhetipal al vieții lui Iisus, care constituie cadrul temporal pe care reprezentarea iconografică îl expune plastic. Icoana – ca și „cronică” liturgică vizuală a acelor evenimente – nu face simplul oficiu de a reproduce un episod al trecutului istoric, ci reflectă un *illud tempus* fără măsură comună cu durata istorică și, prin urmare, nesectionabil temporal, „timp” care, din perspectiva privitorului, nu poate fi constatat decât ca etern prezent. Evident, intenția iconografică nu este de a consacra, prin procedeul suprapunerii temporale, un statism aplatizant, un timp fără relief, ci de a exprima o saturație evenimentială datorată tocmai faptului că „acel timp” exclude secțiunile temporale obișnuite.

EXPERIENȚA ȘI REPREZENTAREA ȘTIINȚIFICĂ A SPAȚIALITĂȚII

Criza de consistență – semnalată independent de viziunea religioasă – a reprezentării spațialității în termenii unui concept absolut, continuu și omogen⁸ are o istorie considerabilă; ea ar putea fi derivată încă din cunoscutele paradoxe zenoniene care – arătând dificultățile pe care le ridică încercarea de a conceptualiza mișcarea – formulează impasul logic în care ne conduce adoptarea unor reprezentări ale distanței și mișcării care implică parcurgerea unei traiectorii rectilinii continue, teoretic infinit segmentabile. Celebra chelonmahie a lui Ahile, dacă vom aminti, în treacăt⁹, numai această aporie a lui Zenon, constată contradicția la care se ajunge, față de realitatea de fapt, dacă admitem reprezentarea distanței printr-un segment de dreaptă, precum și a mișcării ca deplasare pe o traiectorie rectilie care parcurge *toate* intervalele intermediare – în număr infinit – ale segmentului.

Putem constata, din nou, că nici experiența psihologică a întinderii spațiale n-ar putea valida conceptul de spațiu omogen și absolut fără a sacrifica integritatea psihismului uman. Geografia psihologică este în mod necesar eterogenă și relativă: subiectul uman punctează autoreferențial, prin exercițiul afectelor și al memoriei, unele locuri ale geografiei fizice ca fiind calitativ diferențiate – este vorba de acele locuri în care s-au întâmplat evenimente importante din viața lui. Mai mult, omul cultivă această eterogenitate chiar prin propensiunea de a-și *personaliza* neîncetat toposurile habituale (locuința, locul unde muncește etc.). La polul opus, omogenizarea intenționată a habitatului prin stereotipie arhitectonică – de la uniformizarea și minimizarea spațiului de locuit (blocurile de locuințe) până la cazul extrem al universurilor concentraționare – a putut fi folosită, după cum istoria recentă a confirmat-o din plin, ca metodă de alienare, control și tortură psihică.

Mai târziu, așa cum am avut deja ocazia să rezumăm, teoria relativității va revoluționa percepția și reprezentarea spațialității și traiectoriei. Deși rămâne fidelă proprietăților de omogenitate și continuitate ale spațiului, teoria arată că metrica acestuia este relativă la starea de mișcare

⁸ Din nou îl putem cita pe Newton, care a consacrat acest concept: „spațiul absolut, considerat în natura sa, fără nicio relație cu ceva extern, rămâne totdeauna asemenea și imobil” (*Principiile matematice ale filosofiei naturale*, trad. de Victor Marian, Ed. Academiei R.P.R., București, 1956, pp. 30-31).

⁹ Pentru o analiză amplă a acestui paradox, a se vedea IMRE TÓTH, *Ahile. Paradoxele eleate în fenomenologia spiritului*, Ed. Științifică, București, 1969. Legat de paradoxul citat, profesorul I. Tóth face subtila observație că el aparține în întregime planului gândirii: mișcarea din „fabulă” nu se identifică cu mișcarea mecanică a corpurilor, ci este o mișcare ideală, pur noetică; o mișcare ce acceptă premisa divizibilității infinite a drepte, conform căreia segmentul de dreaptă (prin care este reprezentat în plan ideal avansul perpetuu al broaștei țestoase față de Ahile) nu se transformă niciodată în punct. Prin urmare, *reprezentarea conceptuală* a intervalului spațial în termenii unui continuum, printr-un segment infinit segmentabil este cea care conduce la paradox. *Ergo*, putem concluziona de aici (deși nu susținem că aceasta va fi fost și intenția explicită a lui Zenon) criza conceptului de spațiu omogen/izotrop și continuu, criză care matematic s-ar rezolva, după unii specialiști, prin discretizarea spațiului.

mecanică a observatorului care face măsurătoarea (TRR); mai mult, raza de curbură a spațiului-timp este o funcție a distribuției materiei (și energiei) din univers. Noțiunea de traiectorie rectilinie devine, în aceste condiții, o pură abstracțiune, ca și noțiunea de centru unic, euclidian de organizare a spațialității (TRG).

Mecanica cuantică prezintă un caz și mai surprinzător, pe care îl menționăm aici doar pasager: cu toate că ea păstrează, în teorie, conceptele clasice de spațiu și timp ca parametri ce determină un cadru imuabil al evenimentelor cuantice (cu excepția cuanticii relativiste, care este o teorie unificată a mecanicii cuantice și relativității speciale, caz pe care nu-l vom discuta aici), observațiile experimentale obligă la *interpretarea probabilistă* a noțiunilor clasice de „localizare” și „traiectorie”¹⁰, așa cum arată celebrul principiu de nedeterminare/incertitudine formulat de W. Heisenberg. Aceste noțiuni nu mai sunt operante în sensul lor newtonian, adică unic determinat, ci trebuie modulate după o distribuție probabilistă; ceea ce face ca, sub aspectul formalismului matematic, spațiul abstract care convine modelului cuantic pentru a descrie stările superpozabile ale unui sistem – chiar ale celui mai simplu, alcătuit dintr-o singură particulă – să fie un spațiu Hilbert n -dimensional. [La fel, timpul cuantic este – după majoritatea interpretărilor date de fizicieni evoluției funcției de undă descrise de ecuația lui Schrödinger – tot unul clasic, newtonian, cu valoarea unui parametru; dar același principiu de nedeterminare – formulat de data aceasta în termeni de energie și timp – obligă la interpretarea probabilistă a momentului în care se poate produce un eveniment cuantic.]

În termeni spațiali se poate spune atunci – oarecum metaforic, dar fără a ieși din limitele rigorii – că evenimentul cuantic are loc peste tot și nicăieri, în sensul că se desfășoară în fiecare „punct” al spațiului cu o anumită probabilitate nenulă, dar nicăieri anume localizat până în momentul în care se produce actul observației (care, la rândul lui, nu poate conduce la determinarea cu certitudine absolută a unei localizări, din cauza amintitului principiu de incertitudine sau, mai bine spus, de certitudine probabilistă). În această interpretare am fi tentați să constatăm, cum vom vedea imediat, o afinitate mai mare cu „conceptul” de spațiu sacru decât în cazul relativității, fără ca evident să putem susține o omologie cu efect legitimant, ceea ce – așa cum am mai afirmat – nici nu este necesar.

EXPERIENȚA ȘI REPREZENTAREA RELIGIOASĂ A SPAȚIALITĂȚII

Ca și în cazul timpului, percepția și organizarea spațialității în experiența religioasă evită conceptul de spațiu absolut, obiectiv, universal și imuabil, izotrop/omogen și de „metrică” unică, euclidiană, structurat în jurul unui centru și unei axe unice, introducând dimpotrivă o reprezentare relativă, diferențiată, anizotropă/eterogenă și organizată în jurul subiectului activ al evenimentului, în plus structurată după o topologie *sui generis* care admite pluralitatea centrelor și a axelor lumii. Ceea ce conferă reprezentării religioase a spațialității aceste proprietăți este, cum notam la început, existența locurilor și incintelor considerate sacre.

Vom fi obligați, din nou, de însăși coerența ei internă să-i concedem experienței religioase accesul la o *categorie trans-subiectivă a spațialității*, pe care o putem numi – în același joc sintagmatic eliadesc – *illud locus*, un topos instituit „relativist” de însăși evenimentialitatea mitico-

¹⁰ Evident, nu doar la aceasta se reduce diferența dintre modelul cuantic și cel clasic de realitate, dar pentru economia acestei lucrări interesează numai conceptele de spațiu și timp. Universul cuantic ivește destule concepte „indigeste” pentru mecanica clasică (discontinuitatea, neseparabilitatea, cauzalitatea globală, indeterminismul, dualismul undă-corpusul etc.) care i-au făcut pe unii fizicieni să vorbească de o ruptură radicală, chiar de o incompatibilitate între descrierea cuantică și cea clasică a realității; între aceștia, un nume sonor este al academicianului Basarab Nicolescu, care aderă explicit la această teză ce reprezintă, de altfel, fundamentul construcției sale teoretice privind ontologia multidimensională a „nivelurilor de realitate” (a se vedea, în speță, eseul „Heisenberg și nivelurile de realitate”, în rev. *Noua reprezentare a lumii*, nr. 5, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2005, p. 9 ș. u.).

religioasă, „în care” (sau, mai corect spus, „odată cu care”) se derulează *happening*-ul arhetipal. Ca și în cazul temporalității, se cuvin delimitate cel puțin două aspecte:

- despre acest „spațiu” nu se poate vorbi, în limbajul determinărilor spațiale obișnuite, decât în manieră antinomică, tocmai pentru că el reprezintă o geografie mitică pentru care nu avem un limbaj topologic adecvat semantic și consistent logic. El este totodată un „undeva” și un „nicăieri”, o localizare aspațială – coabitări necontradictorii de termeni care sunt posibile datorită referinței lor distincte: „undeva” se referă la prestigiul arhetipal și integrator – susceptibil, prin urmare, a subîntinde ubicuitatea – al lui *illud locus*, iar „nicăieri” la neomologabilitatea sa în geografia fizică sau psihologică;
- spațialitatea mitică rămâne oricând incomensurabilă prin coordonatele și reperele spațialității fizice. Abdicarea de la acest principiu a putut conduce, de-a lungul timpului, la utopii febrile cu consecințe maligne pe plan istoric, socio-politic și cultural. De la încercările de a omologa în geografia fizică paradisul primordial (Edenul biblic) sau „Pământul făgăduinței” (în cazul pionierilor nord-americani sau chiar al evreilor), până la o viziune localizabilă, în plan terestru sau cosmic, asupra paradisului sau infernului (toposuri prin excelență eshatologice), în toate cazurile s-a uitat că aceste „locuri” aparțin unei morfologii incomensurabile cu a geografiei fizice¹¹, în care nu pot avea omoloage acoperitoare.

Cu toate aceste distincții, *illud locus* nu trebuie receptat totuși ca o utopie; după cum nu poate fi localizat sau circumscris în geografia profană, el nu este nici un fel de „rezervație metafizică”. Dar aceasta nu înseamnă, iarăși, că poate emerge, ca tărâm ideal sau ca *polis* exemplar, din aplicarea cu succes a unui posibil proiect social sau politic; nici, în fine, că s-ar putea supraimpune, de o manieră teocratică, vreunui model politic la un moment dat. El rămâne un topos care devine tangibil numai în ambientul ritualului care îl înserează, fără să-l facă integrabil ei, în spațialitatea obișnuită.

Sub aspectul implicațiilor estetice să remarcăm – pe lângă notele punctuale pe care le-am făcut în cazul experienței temporalității și, firește, fără a ambiționa un inventar exhaustiv, ci doar restituirea unor repere paradigmatică – că ambele trăsături ale spațialității mitico-religioase determină și se reflectă în topologia locurilor sacre și apoi în morfologia constructivă a templelor, ca inserții ale lui *illud locus* în geografia fizică, respectiv în plan arhitectural. Locurile sacre și templele vor exprima adică, în limbaj topologic sau arhitectonic, deopotrivă:

- antinomia „localizării” aspațiale, ubicuitatea integratoare și diferența absolută propriei geografiei mitice, respectiv modelului ceresc al templului. Într-adevăr, edificiul sacru este văzut pretutindeni ca o *imago mundi*, ca un metacosmos arhitectural care circumscribe și transcende universul, înrădăcinându-l totodată în edificiul arhetipal, celest, a cărui replică arhitecturală este¹²;
- incomensurabilitatea geografiei mitice și a arhitecturii celeste, arhetipale, tradusă în ireductibilitatea locurilor sacre la omoloagele lor geografice, respectiv a arhitecturii religioase la formele constructive obișnuite, oricât de exotice ar putea fi acestea din urmă¹³. În

¹¹ În textul Evangheliilor, de pildă, expresia „sânul lui Avraam” (*Luca* 16, 22) este deosebit de sugestivă în acest sens, pentru că arată natura și morfologia deplin personalizate ale toposului eshatologic, organizat în haloul unei existențe umane realizate exemplar ca persoană. Spațiul paradiziac este atunci, în viziune creștină, o iradiere topică a sfințeniei ca împlinire ontologică, nu o locație în perimetrul unei geografii date aprioric.

¹² Privind istoric, și înainte de timpul construirii templelor putem verifica acest model de gândire, pentru că însăși deschiderea locurilor sacre – fie că era vorba de simple poieni în luminișuri sau de ziggurate și apoi de piramide – este susceptibilă de o interpretare similară: locul sacru este „deschis către ceruri”, este o „poartă a zeilor”, deschidere care îi conferă amplitudinea ubicuității. El nu se lasă, însă, circumscris de geografia fizică, deși este inserat în ea, ci ancorează în singularitatea exemplară a toposului mitic. Ideea „deschiderii” locului sacru spre transcendență este apoi păstrată, în cazul incintelor închise ale templelor, prin postularea unui Sanctuar arhetipal situat „în ceruri”.

¹³ Din acest motiv, locația unde se desfășoară ritualul religios nu poate fi arbitrară, ci ea este întotdeauna un spațiu consacrat. De asemenea, înțelegem acum de ce forma arhitectonică a bisericii, bunăoară, este și trebuie

plus, aceeași incomensurabilitate se exprimă atât prin normele specifice ale organizării spațialității în templu (de pildă, în creștinism prin geometria *sui generis* a traiectoriilor rituale în incinta bisericii, prin mișcările și posturile specifice), cât și prin fundarea edificiului templului pe „măsurile”, incomensurabile cu ale omului (aritmetic iraționale), ale celebrei *secțiuni de aur*¹⁴ – adevărat *metron* divin care măsoară proporțiile și normează structurile realității micro- și macrocosmice.

În fine, referindu-ne din nou la arta creștină, în speță la cazul iconografiei ortodoxe, să notăm că tehnica picturală folosită aici este ea însăși o mărturie coerentă a unei experiențe și reprezentări a spațialității ce se înscrie în morfologia restituită până acum. Perspectiva inversă – ca regulă estetică ce derivă dintr-o astfel de percepție și organizare plastică a topologiei, iar nu ca accident sau exotism estetic gratuit – exprimă firesc coordonatele unei alte lumi, ale eșatonului ca realitate și mod de a fi incomensurabile cu „veacul acesta”, topos care își articulează într-adevăr, prin intermediul acestei perspective, esteticul ca expresie identitară, iar nu ca ornament facil. Perspectiva răsturnată plasticizează în spațiul vizual al icoanei *illud locus* al „Împărăției lui Dumnezeu”, un topos metanoizat la care privești și de care ești privit totodată, un tărâm neomologabil în geografia fizică și, prin urmare, neidentificabil cu ea (manieră de reprezentare vădit contrară naturalismului din tabloul religios occidental).

Sub aspect geometric, dar și prosopologic, perspectiva inversă organizează planurile vizuale nu după regulile unei spațialități-cadru preexistente care ar determina obiectiv și euclidian, dintr-un punct de privit unic și absolut, locul și proporțiile fiecărui obiect sau personaj din reprezentarea picturală în funcție de direcția liniilor de fugă, ci în conformitate cu importanța teologică a personajelor și cu regulile unei geografii diferențiate, personalizate (v. nota 11). Spațiul pictural al icoanei este astfel un *locus* configurat după chipul și în „siajul” unei persoane, cu alte cuvinte un *spațiu prosopologic* – prelungire topologică a demnității de persoană a omului îndumnezeit care „sfințește locul”.

La o scară diferită, aceste câteva elemente ale artei rituale creștine, pe care le-am reamintit aici, relevă posibile izomorfisme nu doar cu viziunea științifică asupra realității, ci și cu arta sacră

să rămână fundamental diferită de formele arhitecturii obișnuite. Facem și precizarea că, în general, respectarea acestor rigori ale artei sacre este indispensabilă în primă instanță pentru a crea ambientul devoțiunii canonice, dar nu le putem exalta ca fiind și condiții suficiente pentru succesul ei; există, evident, și aici soluția depășirii – nu negatoare, ci integratoare – în măsura în care omul interiorizează ritualul cu tot ceea ce ține de contextul acestuia, devenind el însuși templu. Doar la acel nivel, la care estetica artefactelor se va fi transpus în „estică” interioară (filocalică), printr-un efort ascetic de cosmizare lăuntrică, formele exterioare ale artei sacre devin dispensabile.

¹⁴ Expresia matematică a numărului de aur este $\varphi = (1 + \sqrt{5})/2 = 1,618\dots$; acest irațional joacă un rol decisiv în estica pitagoreico-platonică și determină euritmia arhitecturală a templelor, de la edificiile funerare caldeene până la Marea Piramidă, Templul din Ierusalim sau bisericile creștine construite după metoda tradițională a „crucii de aur” (a se vedea, despre prestigiul secțiunii de aur în matematica și arta Antichității și Evului Mediu, în special lucrările lui MATILA C. GHYKA: *Filosofia și mistica numărului*, Univers Enciclopedic, București, 1998, *Estetică și teorie a artei*, Univers Enciclopedic, București, 1981 și *Le nombre d'or*, Gallimard, Paris, 1931, precum și MARIO LIVIO, *Secțiunea de aur*, Humanitas, 2005). Menționat pentru prima dată de Euclid în *Elementele* sale ca soluție a unei celebre probleme de geometrie (împărțirea unui segment în proporție medie și extremă), numărul de aur a fost „reinventat” în sec. XIII de Fibonacci (Leonardo da Pisa) ca limită a șirului de rapoarte a_{n+1}/a_n între termenii succesivi ai șirului care îi poartă numele: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55..., $a_k = a_{k-2} + a_{k-1}$ Cum Fibonacci a avut în vedere modelarea matematică a unui proces de natură genetică (stabilirea ratei, aparent aleatoare, de înmulțire naturală a iepurilor de casă), de la el datează ipoteza că acest număr de aur exprimă o matrice evolutivă și totodată o rație biologică și cosmică, o formulă structurantă a realității, ipoteză ce pare confirmată astăzi de științe începând de la cosmologie și fizica microparticulelor până la botanică, genetică și teoria artei. În acest context de idei, construirea templului în euritmia secțiunii de aur devine elocventă atât pentru calitatea de sinteză arhitecturală a lumii (*imago mundi*) pe care o are edificiul sacru, cât și pentru proprietatea acestuia de a fi transpunerea în construcție a alterității absolute divine, incomensurabile. Iraționalitatea aritmetică a numărului de aur – iraționalitate care exprimă ea însăși, la origini, o incomensurabilitate geometrică – este o bună analogie a incomensurabilității „măsurilor” divine cu cele umane.

universală sub aspectul reprezentării și organizării spațiului și timpului, dând seama de o unitate morfologică subiacentă ce poate fi fructificată inclusiv în direcția unui demers interreligios și ecumenic. Firește, realizarea unui atare deziderat înăuntrul creștinismului rămâne în continuare condiționată – din partea Occidentului – de surmontarea cunoscutelor concesii făcute artei figurativ-realiste, în care teologicul migrează în zona pretextului, dar și – din partea Ortodoxiei – de abilitatea cu care va ști să depășească o excesivă fidelitate față de tipologiile estetice etnocentriste, esențializând doar acele repere integratoare ale unei arte teantropomorfe – expresie vizuală coerentă a teologiei Întrupării.

Poate că regăsirea unității Bisericii ar putea începe, așadar, în acest teritoriu transcendent al expresiei vizuale a artei creștine – și într-un mod oricum mai fructuos decât de la un comparatism strict estetic care va constata mai degrabă varietatea centrifugă a stilurilor artistice decât unitatea de fundal teologic, deseori sacrificată în arta religioasă occidentală – cu restituirea pe care am încercat-o în acest eseu și care a intenționat recuperarea valorii paradigmatică a parametrilor de fond a căror reprezentare și organizare dictează, în general, estetica faptului religios și o disting în primul rând ca o *estetică rituală*: spațiul și timpul. Prestigiul acestor parametri în configurarea oricărei morfologii rituale și, prin extensie, a artei sacre înseși este dat, în ultimă analiză, de valoarea lor definitorie pentru existența umană și pentru orice tip de reprezentare a lumii. Articulația lor coerentă este atunci decisivă pentru toate formele de experiență umană, inclusiv pentru experiența religioasă; modul în care omul își reprezintă spațio-temporalitatea este determinant pentru viziunea pe care o va avea asupra realității, conferind acestei viziuni întemeiere, distincție și coerență și susținând – în final – o morfologie estetică *sui generis*. Una dintre implicațiile secundare ale acestui eseu ar putea fi, de aceea, și justificarea unei posibile unități vizuale a Bisericii pe fundalul unității paradigmatică a reprezentării spațiului-timp al sacrului – proiect ecumenic ambițios ale cărui coordonate sunt trasate în arta ortodoxă care a păstrat conformitatea cu modelul universal, unitar, al artei sacre, adăugându-i evident amprenta ireductibilă proprie creștinismului.

Pe de altă parte, această invarianță a viziunii sacre universale asupra spațiului și timpului, aptă să susțină o morfologie paradigmatică, poate deschide către o fuziune de orizonturi cu științele naturii prin similaritățile pe care le-am putut constata la nivelul celor doi parametri; o fuziune de orizonturi în chiar sensul pe care această sintagmă îl are: un proces dinamic și autotranscendent care constă în crearea unui nou orizont al cunoașterii din mai multe, respectându-le acestora întrutotul identitatea. Un astfel de proces, așa cum am încercat să arătăm, devine plauzibil în condițiile în care științele nu își mai construiesc discursul asupra spațiului și timpului în concepte inflexibile, impermeabile la rafinări semantice și opozabile (în raport de A – non A) celor din religie. Noul orizont astfel constituit ar putea, cel puțin, să relaxeze un conflict artificial, prelungit nepermis de mult: acela dintre Știință și Tradiție...

ABSTRACT

GABRIEL MEMELIS, *Space-Time of the Sacred: a Morphological and Aesthetic Approach from a Trans-Disciplinary Perspective*

The paper is a Hermeneutics of experience and representation of space and time – coordinates defining any human vision of the world – in the manner horizons merge between religion and science. Overall intention is to show that this fusion is possible on the morphological similarity between the perspectives of natural science and spiritual Tradition. Today, the first recover the plasticity of the space-time – a feature anticipated in the paradigm in the ritual universal experience of time and space, particularly the Liturgy and Christian art. The advantage of this study is therefore apologetic as well as ecumenical – meaning the restoration of religious unity in the form of the ritual and the sacred art.