

Experiența continuumului spațiu-timp în perspectivă științifică și teologică

Adrian Lemeni

Fizica antichității grecești, încă dependentă de interpretările mitice ale realității, conferea spațiului și timpului o semnificație adâncă, metafizică. Această reprezentare spațio-temporală apărea, spre exemplu, în concepția ptolemaică, potrivit căreia cosmosul are un aspect simbolic intrinsec, legat de centralitatea (aproape mistică a) pământului. Nu acesta e însă înțelesul categoriilor de spațiu și timp în lumea modernă, pentru care totul e desacralizat, de-semnificat, pentru care pământul și omul sunt reduși la situația de obiecte bune de cercetat în toate chipurile și de exploatat economic, fără vreun sens transcendent situației de acum și de aici.

Studiul de față vrea să arate însă că evoluțiile științei contemporane permit recuperarea dimensiunii interioare și semnificative a realității umane și cosmice, recuperarea unei viziuni religioase; o dată cu acestea, posibilitatea unei alte experiențe a spațiului și a timpului decât cea oferită de perspectiva modernă, cu implicații uriașe pentru existența umană și cosmică.

1 Continuumul spațiu-timp din perspectiva fizicii

1.1 Timpul și spațiul în știința clasică

Până în epoca renașterii, știința europeană nu a mai săvârșit pași importanți, de la începuturile sale greco-romane. Așa se face că vechile cunoștințe au ajuns să fie aproape idolatrizate, investite cu valoare eternă, dogmatică. Spre exemplu, deși dezbrăcată de conotațiile sale mitice, reprezentarea geocentrică – aristotelic-ptolemaică – a universului static și închis, structurat în sfere desăvârșite, a rămas în vigoare, influențând întregul univers mental occidental.

La sfârșitul evului mediu, Nicolaus Cusanus a susținut o poziție heliocentrică, dând o lovitură viziunii ptolemaice despre univers. Afirmând că pământul și celelalte corpuri cerești se învârt în jurul propriilor axe, efectuând și mișcări de revoluție, Cusanus proclama de asemenea infinitatea universului. Astfel, pentru prima dată în cultura europeană, pământului i se contesta importanța absolută, poziția centrală în univers. Această relativizare a locului planetei noastre avea să conducă mentalitatea modernă, în loc de a-l îndemna pe om să se conștientizeze ca ființă raportată la Dumnezeu, către un aspect contrar, de autonomie față de Dumnezeu.

Universul era imaginat din antichitate ca o sferă (simbolul geometric al perfecțiunii). Dacă universul e infinit, la limita care tinde spre infinit, circumferința coincide cu tangenta, iar în cercul infinit mic (în care limita tinde spre zero) circumferința coincide cu diametrul. Aceste observații au fost făcute de Cusanus în *De docta ignorantia* (1410). Conform principiului *coincidentia oppositorum*, noțiunile de “drept” și “curb” coincid la limită (atât la o limită care tinde spre infinit cât și la cea care tinde spre zero), astfel încât Dumnezeu era văzut de acum ca “o sferă al cărei centru este pretutindeni și circumferința nicăieri”¹.

Pe de o parte, concepția lui Cusanus reducea importanța poziției pământului în univers, iar pe de alta contribuia la accentuarea absenței lui Dumnezeu din creație. Cum se explică aceasta? De ce omul, care își dă seama acum de relativitatea spațiului în care trăiește, în loc să se îndrepte mai mult spre Dumnezeu, se îndepărtează? Dacă omul de acum își imaginează universul ca infinit, de ce Dumnezeu nu mai are loc în acest infinit?

Răspunsul, a cărui înțelegere ar solicita rememorarea unui întreg traseu istoric – dar care nu interesează neapărat demersul de față –, e aparent simplu: pentru că un infinit nu mai poate accepta prezența altui infinit. Din moment ce universul e infinit, Dumnezeu cel infinit nu mai are ce căuta în acest infinit al spațiului.

¹ Cf. Alexandre Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, p. 19.

Dumnezeu a proiectat și a creat acest infinit, dar i-a conferit legi care să-i asigure autogovernarea, rațiunea infinită a lui Dumnezeu rămânând separată de legile după care universul se conduce. Apare astfel ideea potrivit căreia *universul se conduce*, nemaifiind condus.

Foarte importantă mi se pare această mutație, adevărată schimbare de diateză. În cazul diatezei pasive, este implicată prezența subiectului care acționează asupra obiectului. Subiectul este Dumnezeu care acționează asupra universului. Prin formularea “universul este condus” nu trebuie să înțelegem o relație exterioară între Dumnezeu și cosmos, ci doar că nu există separare între Creator și creație. Nu avem de-a face cu un Creator care-și părăsește creația; lumea este plină de Dumnezeu, chiar după ce Dumnezeu a adus la existență din nimic această lume. În cazul diatezei reflexive, centrul se mută în obiectul însuși. Obiectul nu mai are nevoie de Dumnezeu. El se autoconduce după legile cu care Dumnezeu l-a înzestrat inițial. În acest fel, omul se simte mai în largul lui, crezându-se un stăpân al universului, pus chiar de Dumnezeu încă tot de la începutul creației. Nu s-a înțeles că această conducere sau stăpânire înseamnă de fapt responsabilitatea omului pentru cosmosul în care a fost pus.

De acum demersul științei avea să fie acela de a căuta, de a descoperi legile după care universul se conduce. Omul de știință se va osteni să descopere, eventual să inventeze aceste legi autonome, și nu să-l înțeleagă pe Dumnezeu ca Rațiune care stă la originea acestor legi, sau să le recunoască drept legi ale lui Dumnezeu, expresii ale rațiunilor creației, elaborate de și recapitulate în Logosul Creator. Se puneau astfel bazele unui nou antropocentrism, diferit de concepția antică, în care centrul se mută de la Dumnezeu la om. Omul de știință va simți universul în care trăiește ca un imens laborator în care el este chemat să-i descifreze tainele. Dar savantul va căuta să facă acest lucru prin el însuși, nu prin raportare la Dumnezeu!

Revenind asupra analizei gramaticale dinainte, ar fi interesant de reliefat consecințele mentale rezultate din utilizarea diverselor diateze. Limbile antice nu posedau diateza reflexivă (limbile sacre); de exemplu, latina. În majoritatea situațiilor, traducerea din latină în limbile moderne, diateza pasivă se traducea prin diateza reflexivă. Anticul nu putea să separe acțiunea subiectului de obiect. Între subiect și obiect exista o strânsă corelare. Avem propoziția la diateza activă: “Dumnezeu conduce universul”. “Dumnezeu” este subiectul iar “universul” este complementul de agent (obiectul care suferă acțiunea din partea subiectului). La diateza pasivă avem: “universul este condus de Dumnezeu.” Subiectul e acum “universul”, iar complementul de agent “Dumnezeu”, însă esențial e că rămâne o strânsă legătură între subiect și obiect. În primul caz, subiectul acționează asupra obiectului, în al doilea caz obiectul suferă acțiunea din partea subiectului.

Anticul avea o percepție foarte clară despre realitate, văzând o strânsă legătură între subiect și obiect. Nici subiectul, nici obiectul nu se puteau singulariza. Diateza reflexivă din limbile moderne constituie expresia unui nou tip de mentalitate. Reciproc, limbajul va influența gândirea omului modern. Acum putem traduce fie: “universul se conduce de către Dumnezeu”, fie “universul se conduce”, complementul de agent având un rol implicit, subînțeles. El poate să fie sau să nu fie. Astfel diateza reflexivă este o diateză a echivocului care lasă posibilitatea mai multor interpretări. Prin folosirea traducerii “universul se conduce”, în care complementul de agent este subînțeles, omul modern este mult mai predispus să admită existența unei autonomii a universului.

În această perioadă a istoriei, omul își construiește o opinie diferită despre univers, comparativ cu cea a omului antic; în opera lui Cusanus se simte suflul renașterii. El nu mai prezintă cosmosul antic, imaginea construită de el anticipând-o pe cea modernă.

Nicolaus Copernic e cel care a dat o nouă și puternică lovitură concepției ptolemaice despre univers. Ideile lui sunt cuprinse în cartea *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), pe care autorul a apucat s-o vadă doar în ziua morții lui. Universul prezentat de Copernic este unul descentrat, pământul fiind descris a se mișca în jurul soarelui, dar într-un univers deschis spre infinit (cu toate că el nu afirmă explicit infinitatea universului, spunând doar că lumea este incomensurabilă). Noțiunile de nemărginire sau de infinitate pe care le implica sistemul copernican erau obligate să devoreze spațiul rezervat lui Dumnezeu pe hărțile astronomilor medievali... De acum înainte, continuumul *spațiu-spirit* va fi înlocuit de continuumul *spațiu-timp*. Aceasta însemna, printre altele, și sfârșitul intimității omului cu Dumnezeu. “Homo sapiens a trăit într-un univers învăluit de divinitate ca un fœtus în uter; acum omul a fost expulzat de acolo”².

Ce înseamnă de fapt această trecere de la *spațiu-spirit* la *spațiu-timp*? Până acum, spațiul nu era un teren neutru. El era legat de spirit, în sensul că spațiul era pătruns de o anumită sacralitate a prezenței divine; mai mult decât atât, prin spațiu omul putea să progreseze spiritual, să ajungă să se împărtășească de spiritualitatea divină.

² Cf. Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția conceptelor despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1997, p. 17.

De acum, timpul lua locul spiritului. Universul nu mai avea dimensiune spirituală, fiind o entitate autosuficientă, caracterizată de *spațiu-timp*. Se puneau astfel bazele unei concepții fizice fundamentate pe geometria lui Euclid. Apărea imaginea universului cvadridimensional, caracterizat de un spațiu tridimensional și o altă dimensiune (a patra): timpul. În această concepție nu numai că se producea eliminarea progresivă a elementului spiritual din cosmos: erau separate chiar cele două realități care caracterizează universul, spațiul și timpul. Așadar, un spațiu desacralizat și autonom față de timp, o lume care-și trăiește istoria într-un spațiu autonom, într-o trecere ireversibilă a timpului. Progresul istoric va fi privit acum ca o înaintare într-un timp care să-i permită omului o descifrare (a se înțelege o eliminare a tainicului) totală a spațiului înconjurător. Însăși istoria este autonomizată: evenimentele istorice sunt doar acțiuni omenești. Lumea a fost astfel descentrată, extrasă din raportul ei firesc cu Dumnezeu.

După Copernic, Galileo Galilei a fost cel ce avea să elaboreze o învățătură despre spațiu și timp care să lipsească universul și cosmologia de fond simbolic, prin matematizarea relațiilor între spațiu și timp. Galilei folosea matematicile doar ca limbaj intermediar, pur profan, pentru a traduce lumea fizică, neatribuind matematicii vreă simbolistică intrinsecă, cum a făcut, de exemplu, Kepler.

Deși în teoriile lui a folosit intens matematicile, Kepler nu considera matematica un instrument neutru, ci plin de bogăție semantică. Tocmai de aceasta, studiind cosmosul, el avea să afirme, în cartea *Armonia lucrurilor*: “O, Tată al luminii! Tu, care prin lumină aprinzi în noi aspirații după lumina grației Tale pentru ca să ne aduci la lumina mării! Iată, acum Îți mulțumesc Ție, Făcătorul și Stăpânul meu, că Tu m-ai desfătat prin creațiunea Ta, că mult m-a fermecat opera mâinilor Tale”³.

Începându-și demersul într-o manieră aristotelică, Galilei, tocmai prin preocuparea lui de matematizare, sfârșește prin a fi adeptul lui Platon. El afirmă, cu orgoliu, sub influența platonismului, în *Discorsi e dimostrarioni* că va “promova o știință cu totul nouă asupra unei probleme foarte vechi” și că va “demonstra ceva ce nimeni n-a mai demonstrat până acum, și anume că mișcarea corpurilor în cădere se supune legilor numerelor”⁴. Practic, Galilei, după experiențele efectuate asupra corpurilor aflate în cădere liberă – aruncând pietre cu mase diferite din turnul Pisei și măsurându-le timpii de cădere –, a ajuns la concluzia că acești timpii sunt independenți de masele punctiforme ale corpurilor.

Or, prin faptul că el considera independent timpul de masa corpurilor punctiforme, practic făcea o separație între timp și materie: materia nu interacționează cu timpul iar legile mișcării sunt independente de masele corpurilor. Materia, în substanța ei intimă, este anulată și totodată separată de continuumul spațiu-timp în cadrul căruia există.

Concepția lui Copernic și a lui Galilei a contribuit la întărirea viziunii omogenității universului. În secolul al XVII-lea, această viziune a facilitat fuziunea între teologie și fizică, ajungându-se aproape la identificarea argumentelor teologice cu cele fizice. Descartes avea să matematizeze total domeniul fizic, spațiul, ajungând să confere materiei o singură calitate: întinderea. Nu mai avem de-a face cu un spațiu structurat calitativ, ci cu o domnie a criteriilor cantitative. Pentru Descartes, spațializarea lumii înseamnă de fapt și pierderea sensului autentic al spațiului, și o diminuare a ineditului lumii. El consideră corpurile ca *res extensae*, lipsite de orice semnificație, de raționalitate intrinsecă, de orice calitate simbolică. Este o concepție dualistă, care împarte realitatea în două substanțe complet diferite, *res extensa* și *res cogitans*, prin care rațiunea devine un atribut exclusiv al omului.

Fizica lui Descartes va influența și teologia, el prevalându-se de concepția deistă a teologiei scolastice și întărind-o cu noi argumente. Concepând spațiul ca întindere neutră iar lucrurile creației ca simple forme care umplu această întindere, sunt ridicate noi bariere între Dumnezeu și creație, între transcendent și immanent. Spațiul și timpul, ca dimensiuni ale lumii în care trăim, nu mai au implicații în viața duhovnicească și nu mai susțin aspirația omului spre transcendent. E vorba atât de bariere temporale, între veșnicia transcendenței și timpul immanent, cât și de bariere spațiale, între lumea de dincolo și lumea de aici. Cosmosul cartezian, în această perspectivă unilaterală, e “redus la singura dimensiune ontologică a întinderii, în întregime desfășurat dinaintea noastră, partes extra partes, mecanică demontabilă și demontată, fără rest și fără mistere, fără interioritate, limita sa fiind pretutindeni și centrul nicăieri”⁵.

Descrierea potrivit căreia centrul este nicăieri dă o imagine răsturnată asupra spațiului față de aceea a omului religios. Dacă, în viziunea tradițională asupra spațiului, omul simțea adânc nevoia de a se situa în centru (această poziție conferindu-i o plenitudine existențială), în noua perspectivă ne confruntăm cu absența

³ Cf. Ion Vlăduță, *Elemente de apologetică creștină*, ed. Bizantină, 1998, p. 180.

⁴ *Ibidem*, p. 182.

⁵ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Institutul European, 1995, p. 74.

centrului universului. Este perspectiva dezolantă a unui om dezorientat în spațiu, dezorientarea resimțindu-se și pe plan existențial.

Isaac Newton a fost cel care a fundamentat fizica modernă, în lucrarea *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1687). Pentru fizica lui Newton, timpul și spațiul sunt mărimi absolute și considerate ca realități independente una de alta. E vorba de un timp absolut, exprimabil matematic și care curge uniform, fără nici o legătură cu ceva exterior. Ceea ce-l determina pe Newton să considere că timpul este absolut era necesitatea de a nu se afecta caracterul relației cauză-efect; dacă relația dintre două evenimente petrecute într-un interval de timp ar avea caracter relativ, la fel s-ar întâmpla și cu relația cauză-efect. De asemenea, conceptul fizic de spațiu are trei însușiri: e omogen, absolut și infinit. Newton vorbea de spațiu absolut pentru că avea credința existenței unui punct în spațiu care să fie repaus absolut. E vorba de așa numitul eter.

Concepțiile fizice newtoniene despre spațiu și timp au avut la bază ideile filosofice ale vremii. Cu toate acestea, Newton nu era de acord cu Descartes, care vedea spațiul doar ca o întindere (*res extensa*) în care Dumnezeu nu mai avea loc. J.-P. Lonchamp, referindu-se la concepția lui Newton despre spațiu, arată că pentru acesta “spațiul infinit este necreat, el este de fapt un atribut divin. Spațiul devine cadrul prezenței și acțiunii divine (*sensorium Dei*), a unui Dumnezeu omniprezent”⁶.

Newton vedea în gravitație acțiunea permanentă a lui Dumnezeu în lume (de altfel, el utiliza conceptul *creatio continua*), și se înțelege de la sine că nu el a construit concepția mecanicistă care i se atribuie, aceasta fiind o concluzie a celor care i-au urmat, care s-au folosit de rezultatele cercetărilor sale științifice dar renunțând la interpretarea teologică a acestora. Foarte important este să nu confundăm mecanica cu mecanicismul. Newton a pus bazele mecanicii în fizică, prin principiile dinamicii și legea atracției gravitaționale, dar el n-a avut o viziune mecanicistă asupra lumii. Această concepție a fost dezvoltată după el. Pentru Newton, Dumnezeu este prezent în lume, însă Dumnezeul lui Newton nu este perceput în sensul panteismului filosofico-religios (gen Spinoza). Newton credea în Dumnezeul Sfintei Scripturi: “Această ființă infinită guvernează totul, nu ca suflet al lumii, ci ca Domn al tuturor lucrurilor... El este omniprezent nu numai virtual, ci și substanțial, deoarece nu se poate acționa în absență”⁷. Concepția newtoniană despre Dumnezeu și lume a constituit, de altfel, obiectul principal al controverselor cu Leibniz.

Între Leibniz și Newton a existat o dispută în epocă, rămasă celebră, și nu doar în ce privește paternitatea calculului infinitezimal (acum se știe că Newton l-a descoperit mai devreme, dar cel care a publicat primul elemente despre acest calcul a fost Leibniz). Leibniz, prin formație, era cartezian și adept al deismului, ceea ce explică de ce Leibniz l-a atacat pe Newton. Răspunsul nu a fost dat de Newton, care detesta orice polemică, ci de doctorul Samuel Clarke, un elev al său, care a tradus în latină *Optica*. În scrisoare se subliniază:

“Ideea celor ce susțin că lumea este o mașină uriașă, care se mișcă fără intervenția lui Dumnezeu, așa cum un orologiu continuă să funcționeze fără ajutorul ceasornicarului, această idee, spun, introduce materialismul și fatalitatea; și, sub pretextul de a face din Dumnezeu o *Intelligentia Supramundana*, ea tinde efectiv să izgonească din lume providența și stăpânirea lui Dumnezeu”⁸.

Este limpede că nu Isaac Newton este cel care a introdus concepția mașinistă despre univers, care afirmă că Dumnezeu nu mai are nici un rol în funcționarea universului.

Renașterea și luminismul au facilitat dezvoltarea mentalității antropocentrice și mecaniciste. Omul, măsura tuturor lucrurilor (este reiterată afirmația lui Protagoras), avea să creadă de acum că-și poate explica totul numai pe baza cunoștințelor sale. Rațiunea umană era autonomizată și descentrată din Rațiunea divină. În predicțiile fenomenelor fizice, nu mai era necesară credința. De exemplu, faptul că soarele a răsărit în fiecare zi în trecut, nu ne dă dreptul de a prezice că soarele va răsări și în viitor decât dacă admitem principiul că orice fenomen petrecut în trecut, se va repeta în viitor, în condiții identice.

Dar chiar acest raționament implică credința sau măcar o oarecare poziție “filosofică” față de situația descrisă. La fel se întâmplă cu orice supoziție din orice domeniu al științei, pe care o presupunem ca fiind adevărată. Se poate vorbi aici de încredere. Doar că renașterea și luminismul nu transmută această încredere umană de pe orizontală într-o credință pe verticală, în Dumnezeu. Omul este de acum singur stăpân, într-un univers infinit al materiei și al mișcării veșnice, cum reiese din lucrările *Forță și materie* a lui Büchner și *Omul mașină* a lui La Mettrie.

⁶ Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

⁷ Alexandre Koyre, p. 56.

⁸ *Ibidem*, p. 183.

Lagrange a generalizat legile lui Newton, afirmând că, pentru mecanica analitică, o cauză este legată de un efect printr-o conexiune rigidă. O astfel de legătură exterioară l-a influențat pe Laplace să elaboreze o întreagă concepție deterministă. Conform acestei concepții, universul este constituit dintr-o mulțime de puncte materiale, între care există interacțiuni instantanee la distanță. În această viziune mecanicistă nu interesează natura interacțiunilor, ci efectul de deplasare a particulelor în Univers.

Laplace, bazându-se pe astfel de considerații, credea că cineva care cunoaște la un moment dat pozițiile și impulsurile tuturor particulelor din univers poate să prevadă cu precizie absolută toate evenimentele ulterioare cosmice, fizice, chimice și chiar destinul istoric al omenirii. Laplace și-a elaborat această teorie în lucrarea *Système du monde*. Întrebat de Napoleon ce loc are Dumnezeu în sistemul lui, Laplace a răspuns că nu are nevoie de ipoteza aceasta pentru a-și explica lumea. Pentru el, universul e un mecanism uriaș, care, o dată pornit, își mișcă toate roțile fără greșală.

Această evoluție a științei moderne este responsabilă pentru lipsa de sensibilitate față de sens, mistică și spiritualitate a omului contemporan, pentru care totul se reduce la instinctivitate și calcule reci, într-o lume închisă – nu ca reprezentare, ci spre Dumnezeu.

1.2 Continuumul spațiu-timp în contextul fizicii contemporane

Noțiunile de timp absolut și spațiu absolut au început să fie puse sub semnul întrebării o dată cu progresul teoretic în fizică și matematică. Mai întâi, aparatul matematic a fost revoluționat prin apariția matematicilor neeuclidiene (geometria lui Euclid se bazează pe axioma conform căreia printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o singură paralelă la acea dreaptă). Deja în 1829 a fost publicat primul sistem de geometrie neeuclidiană, propus de savantul rus N. Lobacevski, urmat la scurtă vreme de Janoš Bolyai, pentru ca ulterior B. Riemann să ridice problema pe o treaptă mai înaltă, publicând, în 1868, *Despre ipotezele care stau la baza geometriei*. Aceste geometrii neeuclidiene constituiau cadre mult mai adecvate pentru ca teoriile fizice să exprime realitatea materială, ducând la reprezentarea unor spații diferite decât cel euclidian (omogen), cum e cazul spațiilor Minkovski și Hilbert, utilizate în teoria relativității.

Am arătat în capitolul anterior că Newton credea în existența unui punct în spațiu care se află în repaus absolut. Sistemul de referință absolut a fost numit de mecanicism eter, față de care corpurile s-ar deplasa cu o anumită viteză. Inventarea eterului ca o substanță foarte fină, imponderabilă, era expresia limitelor fizicii mecaniciste. Mai târziu, concepția despre eter a evoluat, acesta fiind considerat un corp elastic, angajat într-o mișcare parțială sau integrală (s-au avansat teorii diverse), până când – prin încercarea de a determina care este viteza cu care se mișcă pământul față de eter, într-un experiment realizat la Chicago (în 1882) – A. Michaelson, urmând întocmai principiile fizicii newtoniene, a dat o puternică lovitură acestor concepții. Ulterior, Lorentz a descoperit relațiile de calcul ale lungimilor și intervalelor de timp în sistemele în mișcare și a arătat că aceste relații păstrează invariant ecuațiile câmpului electromagnetic.

În acest fel erau înlocuite relațiile de transformări ale lui Galilei, care se referă la valabilitatea ecuațiilor mișcării în sistemele de referință inerțiale. Deși Lorentz a modificat aceste transformări în speranța menținerii ideii utopice a eterului, consecințele teoriei sale sunt remarcabile: un subiect va observa mereu aceleași procese indiferent dacă sistemul său de referință este în repaus față de eter sau în mișcare rectilinie și uniformă. Această concluzie echivalează practic cu anularea eterului ca sistem de referință aflat în repaus absolut.

Metodele lui Lorentz (urmate de Poincaré) necesitau un grad mare de intuiție, care depășea deducționismul și dualismul cartezian, reliefând o puternică participare la fenomenul respectiv, o asumare și o mai intensă trăire a lui⁹. Dar Lorentz, Poincaré și alți fizicieni, până la Einstein, nu au înțeles profunzimea transformărilor realizate, care impuneau o nouă concepție asupra lumii fizice și care trebuia să se bazeze pe redefinirea noțiunilor de spațiu și timp. Lucrul acesta l-a făcut în mod genial Einstein în lucrarea sa *Asupra electrodinamicii corpurilor în mișcare*, apărută în 1905, în care a pus bazele teoriei relativității restrânse.

În teoria relativității restrânse (1905), Einstein evidențiază caracterul relativ al spațiului și timpului, legătura spațiu-timp, dezvoltând o întreagă concepție pe baza continuumului cvadridimensional amintit. El afirma că se pot alege diferite drumuri între evenimentele ce au loc în spațiu-timp, însă cadrul spațio-temporal în sine rămâne același. Și această viziune avea să se schimbe, în 1915, o dată cu elaborarea teoriei relativității generalizate. Einstein a avut ideea de a afirma că gravitația nu este o simplă forță între celelalte forțe care acționează asupra cadrului fix spațio-temporal, ci o distorsiune a spațiu-timpului, produsă de masa și energia conținute în acest cadru.

⁹ Henri Poincaré, *Știință și metodă*, ed. Științifică, București, 1998, p. 195.

Se evidențiază astfel nu numai legătura dintre spațiu și timp, dar și a continuumului spațio-temporal cu materia, cu energia, cu cosmosul. Spațiul și timpul nu mai reprezintă, ca în fizica lui Galilei sau Newton, două realități independente, abstracte, detașate de lume și viață.

Iată cum comentează Stephen Hawking importanța elaborărilor einsteiniene: “Descoperirea lui Einstein a schimbat complet modul în care gândim despre spațiu și timp. Ele nu mai constituie cadrul pasiv în care au loc evenimentele. Nu mai putem concepe spațiul și timpul ca pe niște entități veșnice, neafectate de ceea ce se întâmplă în univers. Acum ele devin cantități dinamice care influențează și sunt influențate la rândul lor de evenimentele care se petrec în spațiu-timp”¹⁰. “În teoria generală a relativității, spațiul și timpul sunt mărimi dinamice: atunci când un corp se mișcă, sau o forță acționează, aceasta afectează curbarea spațiului și a timpului și la rândul său structura spațiu-timpului afectează modul în care corpurile se mișcă, forțele acționează. Spațiul și timpul nu numai că afectează, dar sunt și afectate de orice se întâmplă în univers. Exact așa cum nu se poate vorbi de evenimentele din Univers fără noțiuni de spațiu și timp, tot așa, în relativitatea generalizată, nu are sens să se vorbească despre spațiu și timp în afara universului”¹¹.

Determinismul aplicat asupra spațiului și timpului a fost depășit de fizica relativistă, însă o dată cu descoperirea principiului de nedeterminare al lui Heisenberg și a fizicii cuantice s-a ajuns la o viziune tot mai dinamică referitoare la timp, la spațiu, la cosmos. Mecanica cuantică va fi aplicată nu doar asupra microparticulelor în mișcare, ci și asupra structurii spațiului și a timpului.

Fizicianul american Richard Feynman a devenit cunoscut în 1949 pentru lucrarea sa despre teoria cuantică a luminii, primind premiul Nobel în 1965 împreună cu un alt american, Julian Schwinger, și cu fizicianul japonez Shinichiro Tomonaga. Feynman a introdus conceptul de “sumă a istoriilor”. Astfel, un sistem fizic nu are o singură istorie în spațiu-timp ci există posibilitatea mai multor istorii.

Acest concept deschide o perspectivă a interrelaționării, a libertății existente în microstructura universului, cu implicații pe plan teologic și filosofic. E interesant de precizat că acest concept de sumă a istoriilor se poate aplica și în cazul structurii continuumului spațiu-timp. Nu se știe exact cum se va calcula această sumă a istoriilor spațiu-timpului, dar se știe sigur că e mai ușor să se efectueze aceste calcule în așa numitul timp imaginar. Acest timp imaginar este diferit de timpul real, pe care îl cunoaștem noi, dar nu este separat de el. Timpul imaginar este un timp virtual, potențial, care poate fi actualizat ca timp real.

Existența acestui timp imaginar arată că istoria cosmosului nu este univocă, ci una din multele posibile, evidențiind corelația între istoria cosmosului și istoria umanității. Omul nu poate fi separat de cosmos, istoria lui împletindu-se cu cea a universului. Destinul omului este indisolubil legat de destinul cosmosului, dar și invers: conceptul de timp imaginar ne ajută să surprindem libertatea creației (și prezența lui Dumnezeu în lume) care se actualizează într-o adâncă și fină corelare cu libertatea omului. Este o perspectivă cu implicații asemănătoare celor din teologia ortodoxă.

Timpul imaginar reliefează dinamica istoriei și ne ajută în formarea unei viziuni fenomenologice asupra desfășurării istoriei. Concepția fizică despre timpul imaginar îl ajută pe om să-și conștientizeze responsabilitatea de “preot al creației” (ca în viziunea patristică), având implicații ce țin de dinamica vieții duhovnicești. Stephen Hawking, unul din marii fizicieni contemporani, declară: “Timpul imaginar este deja un loc comun pentru literatura științifico-fantastică. Dar timpul imaginar este mai mult decât literatură sau truc matematic. El este ceva care dă forma universului în care trăim”¹².

Existența timpului imaginar și considerarea lui ca a patra dimensiune a universului, deschide o adevărată viziune eshatologică asupra creației. R. Guenon afirmă: ”ceea ce joacă rolul celei de-a patra coordonate nu este timpul, ci ceea ce matematicile numesc timpul imaginar; iar această expresie care nu reprezintă decât o particularitate a limbajului ce provine din întrebuirea unei notații absolut convenționale, capătă aici o semnificație destul de neprevăzută. Într-adevăr, a spune că timpul trebuie să devină imaginar pentru a fi asimilat celei de-a patra dimensiuni a spațiului, nu este altceva, în fond, decât a afirma că pentru aceasta el trebuie să înceteze a exista ca atare, altfel spus transformarea timpului în spațiu nu este propriu-zis realizabilă decât la sfârșitul lumii”¹³.

Caracterul calitativ al spațiului și al timpului e reliefat astăzi și de teoriile morfologice (teoriile care descriu, în măsura posibilităților, apariția, menținerea și dispariția formelor, într-o mulțime de domenii). Din

¹⁰ Stephen Hawking, *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, 1997, p. 82.

¹¹ Idem, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Humanitas, 1992, p. 53.

¹² Idem, *Visul lui Einstein*, p. 91.

¹³ René Guenon, *Domnia cantității și semnele vremurilor*, Humanitas, 1995, p. 166.

multitudinea teoriilor morfologice, sunt interesante mai ales două: teoria catastrofelor și teoria fractalilor. Teoria catastrofelor a fost elaborată de matematicianul René Thom, pe care a lansat-o într-un articol din 1966, "Une théorie dynamique de la morphogenèse". Teoria oferă o metodă generală de studiu a schimbărilor discontinue, a salturilor calitative, în care termenul catastrofă nu are înțelesul său cotidian. Din punct de vedere matematic, o catastrofă apare atunci când o variație continuă a cauzelor produce o variație discontinuă a efectelor. Este contrazis în acest fel principiul scolastic "cauza egalează efectul" (Thoma d'Aquino) și, de asemenea, principiul enunțat de Leibniz: "Cauza și efectul depind până în detaliu de cea mai mică circumstanță, cu toate că orice efect depinde de o infinitate de cauze și cu toate că orice cauză are o infinitate de efecte"¹⁴.

La rândul său, teoria fractalilor, construită de Mandelbrot, începând din 1975, contrazice viziunea simplificatoare a lui Galilei, care reducea spațiul la o sumă de figuri geometrice regulate, arătând că toate părțile universului sunt forme autorePLICATE ale unuia și aceluiași model de bază. Această teorie se bazează pe geometriile neeuclidiene, folosind concepte elaborate de matematicieni ca Peano, Cantor, Hausdorff.

Teoriile amintite evidențiază aspectele calitative ale spațiului și timpului, favorizând revenirea la concepția omului religios despre realitate¹⁵. În fața unei asemenea perspective, chiar știința își recunoaște limitele. Faptul e exprimat de unul dintre reprezentanții de vârf ai științei actuale, Hubert Reeves:

"Nu numai ignoranța noastră în materie de fizică ne împiedică să ne întoarcem la origini. Există de asemenea limitele limbajului însuși. Aceste limite sunt cele ale metodei științifice și ale logicii tocmai pentru că folosesc acest limbaj [...]. Pe acest teren, cosmologia este îndeosebi defavorizată. Mai ales atunci când ajunge la probleme de finitudine și de limite ale Universului în spațiu și timp [...]. O dată recunoscută ignoranța noastră, ea devine adevăratul punct de plecare al cosmologiei. Există ceva. Există realitatea. Prin conștiința noastră percepem existența a ceva mai degrabă decât nimic. Or, această conștiință nu se află în afara Universului, ci face parte din el. În prezent începem să ne dăm seama de bogăția relațiilor între conștiință și datele observației"¹⁶.

2 Continuumul spațiu-timp în perspectivă teologică

2.1 *Homo religiosus* și viziunea lui asupra spațiului și timpului

De-a lungul timpului, omul și-a imaginat diverse raporturi cu universul în care trăia, conferind lumii semnificații corespunzătoare. Dar în interpretarea lumii de către om era implicată și influența lumii asupra omului, pentru că nu doar omul influențează mediul în care trăiește, ci și acesta, la rândul său, determină într-o anumită manieră viața omului.

Dumnezeu l-a creat pe om într-un anumit cadru, cel paradisiac, cadru care urma să fie mediul prielnic în care omul să-și dezvolte ce are bun în el, să progreseze în relația cu Dumnezeu. Raportarea omului paradisiac față de creație era o consecință a relației sale cu Dumnezeu și totodată relația cu Dumnezeu era influențată de felul cum înțelegea să se raporteze la creație. El trebuia să-și asume liber un mod existențial în care să-l recunoască pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a toate, să simtă prezența lui Dumnezeu în creație. În acest mod de a fi recunoaștem comuniunea Dumnezeu-om-lume, în care omul se constituie într-un veritabil inel de legătură între Dumnezeu și creație, asumându-și responsabilitatea transfigurării lumii, nu doar a desăvârșirii proprii.

Actualizând tot mai mult acest fel de a fi, omul ar fi ajuns la o permanentizare a stării de comuniune, dar el a ales calea autonomizării față de Dumnezeu, izolându-se și de creație, iar separarea de creație ducând și la o adâncă ruptură în el însuși.

Indiferent de spațiul și timpul în care a trăit, omul a tânjit mereu după această stare paradisiacă pierdută, nostalgia paradisiului, nostalgia originilor. Este foarte important să înțelegem că viziunea noastră asupra lumii implică un mod de viață: ne ostenim pentru a regăsi și a trăi sensul vieții. Dar acest lucru îl facem într-un cadru dat. Nu putem să ne punem problemele fundamentale ale existenței în afara lumii în care trăim. Din păcate, omul contemporan, dominat de pragmatism și de mentalitatea unei societăți consumiste, nu prea mai reușește să vadă în lumea înconjurătoare decât un mijloc de care să dispună după bunul lui plac. De fapt, omul zilelor noastre, în autosuficiența lui ucigătoare, crede că i se cuvine totul. El trăiește cu sentimentul că poate dispune în mod arbitrar de mediul înconjurător, de semeni și chiar de Dumnezeu. În loc să personali-

¹⁴ Cf. Alain Boutot, *Inventarea formelor*, Nemira, București, 1997, p. 23.

¹⁵ R. Guenon, p. 41.

¹⁶ Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, p. 50.

zeze relațiile din cadrul triunghiului interrelațional Dumnezeu-om-cosmos, el le depersonalizează, transformând totul într-un mecanism al eficienței.

Trăim astăzi sub domnia cantității. După cum afirma Paul Ricoeur, asistăm astăzi la o criză a hipertrofierii mijloacelor în detrimentul scopurilor. Omul produce tot mai mult dar fără să mai știe de ce produce. În goana lui după comoditate, el inventează tot mai multe mijloace, tehnologii sofisticate, dar care îl îndepărtează de viața efectivă (de comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii, cu întreaga creație). Relațiile interumane au atins o asemenea cotă a depersonalizării, încât nu mai e nevoie de o prezență efectivă a omului în cadrul acestor relații. De exemplu, printr-o simplă apăsare de tastă la bursa de valori se poate ruina o economie întreagă, influențând astfel o mulțime de oameni, fără a avea de-a face direct cu ei. E ciudat! Dar ar trebui ca aceste situații să ne dea de gândit.

Prin individualism, omul s-a îndepărtat cu mult de plenitudinea sensurilor existente în natură. El nu mai vede astăzi în mediul înconjurător decât o sursă pe care s-o exploateze discreționar. Omul lumii desacralizate a pierdut dimensiunea simbolului, prin mutarea centrului de greutate de la *a fi* la *a avea*. El se amăgește că există, crezând că ființează doar în măsura în care are. Ce trist! E o perspectivă dezolantă, care ne sărăcește enorm, privându-ne tocmai de bucuria autentică a vieții.

Omul societăților tradiționale a avut însă o altă viziune despre lume. Pentru el lumea era plină de simboluri, totul era învăluit de taină. Realitatea observabilă era fundamentată pe una nevăzută, lumea de aici nu exista și nu-și avea sensul decât în strânsă legătură cu cea nevăzută. Istoria religiilor demonstrează cu prisosință acest lucru.

Pentru omul arhaic, dar și pentru omul religios al societăților tradiționale de acum, spațiul nu e doar unul profan. Spre deosebire de omul contemporan, care privește spațiul ca mediu neutru (ne este indiferent dacă ne aflăm într-o biserică sau în afara ei), omul religios are o altă percepție a spațiului. Unele porțiuni din spațiu sunt calitativ diferențiate de altele, în sensul că ele poartă mai pregnant amprentele sacralului, ale prezenței divine. Dumnezeu i se adresează lui Moise: “Nu te apropia aici, ci scoate-ți încălțăminte din picioare, căci locul pe care calci este pământ sfânt!”. Această prezență face ca unele locuri să fie mai bogate ființial și în semnificații decât altele.

Această percepție este anterioară oricărei concepții raționaliste și reduționiste despre lume. Experiența religioasă premerge oricărui *weltanschauung* produs de cultura modernă.

În viziunea omului religios, lumea poate exista doar în măsura în care ea se întemeiază ca manifestare a sacralului. Pentru a trăi în lume, observă Mircea Eliade, trebuie mai întâi să o întemeiezi, pentru că nici o lume nu se poate naște în haosul spațiului profan, care este omogen. Numai “descoperirea sau proiecția unui punct fix – ‘Centrul’ – echivalează cu Crearea Lumii”¹⁷.

Omul religios construiește imaginea lumii în jurul *axis mundi*, experiența spațiului sacru implicând un anumit mod existențial pentru omul însuși, care este influențat la modul concret și cotidian de aceste tipuri de experiență. Dar experiența spațiului sacru are implicații și asupra modului în care omul face experiența spațiului profan. Chiar pentru cineva care nu este pătruns de sentimentul religiosului, un anumit loc are o semnificație aparte, după cum un eveniment trăit de cineva dă acelui om conștiința unicității locului în care a trăit respectivul eveniment. Locul în care am copilarit, spațiul concret în care am cunoscut o persoană dragă, locurile în care am petrecut clipe cu persoana iubită, dobândesc pentru noi o semnificație deosebită. În acest fel conferim spațiului o anumită “afectivitate”, rezultată din trăirile noastre. Dar și prezența noastră în acele locuri reactualizează anumite sentimente, pe care le trăim la anumite cote de intensitate. Prezența în acele locuri nu favorizează doar derularea exterioară a unor amintiri, ci trăiri efective.

Astfel, chiar pentru omul secularizat, care a desacralizat lumea, spațiul este relaționat în mod distinct cu fiecare din noi. Și, mai mult decât atât, relația noastră cu spațiul contribuie la întărirea relațiilor noastre cu semenii. Faptul că mă aflu într-un loc în care am trăit mai multe clipe cu persoana iubită, nu mă face pur și simplu să-mi reamintesc acele momente: gândindu-mă la persoana iubită și la ce am trăit împreună în acele locuri, pot ajunge la noi trăiri, sporind în dragostea față de persoana îndrăgită. Înseamnă că spațiul nu e un teren neutru! Nu avem de-a face cu un spațiu golit de simboluri, și cu atât mai puțin de memoria experienței religioase.

Religiile lumii ne prezintă un om care este orientat în spațiu. Existența acelei *axis mundi* îl centreează și în același timp îi definește orientarea omului într-un anumit spațiu. Dar mai ales anumite spații sunt încărcate de sacru. Ele se dovedesc a fi adevărate praguri de trecere spre lumea nevăzută, în care e înrădăcinată cea văzută. În acest sens, simbolul din spațiu poate fi acea realitate care unește nevăzutul cu văzutul; din această perspectivă, bisericile sunt prin excelență spații care comunică cu nevăzutul.

¹⁷ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Humanitas, București, 1992, p. 22.

În Vechiul Testament, Iacov, după ce a avut visul cu scara pe care coborau și urcau îngerii lui Dumnezeu, Domnul fiind în capul scării, a denumit acel loc *Betel* (casa lui Dumnezeu). Printr-o experiență specială, acel loc este consacrat într-un mod deosebit, această consacrare specială orientându-l pe om în lume sau având o influență concretă în viața sa obișnuită. Astfel, omul percepe lumea în care trăiește ca o lume inedită, pătrunsă de sensuri inefabile. Omul societăților tradiționale, prin viziunea sa profund religioasă, nu-și regăsește doar sensul său: el reorientează și întreg cosmosul, sacralizându-l, ceea ce înseamnă că omul organizează cosmosul în care trăiește.

Prin eforturile lui, el se străduiește să repare greșeala primordială a umanității. El știe și trăiește cu convingerea că își va găsi sensul deplin doar organizând și recunoscând sensurile adânci ale universului în care trăiește. În acest cosmos mitizat, simbolistica este extrem de variată, de profundă și sugestivă. Dar această organizare și sacralizare a cosmosului nu doar că-l face pe om să construiască praguri de existență, porți spre transcendent, ci îl face părtaș la o anumită cosmogonie. Omul își redescoperă astfel sensul original pe care i l-a conferit Dumnezeu încă de la creație, de partener la desăvârșirea creației.

Pentru omul societății tradiționale, spațiul este un cadru de comunicare cu alte lumi. El e în acest spațiu dat, dar are legături cu lumea nevăzută. El este convins că nu totul e "aici", ci acest "aici" îi e dat tocmai pentru a ajunge "acolo", între "aici" și "acolo" neexistând ruptură. Mai ales în anumite locuri ale spațiului, în care își duce existența de zi cu zi, omul are posibilitatea să experimenteze realitatea lumii de dincolo. Aceste locuri sunt praguri de trecere spre alte lumi. În general, omul religios își reprezintă universul pe trei nivele: spațiul celest, spațiul teluric și spațiul subteran (infernul). Legătura între aceste niveluri se presupunea a fi realizată prin existența unei *axis mundi*, a unei Coloanei care străbate universul, fiind Centrul lumii.

Numeroase mituri și tradiții din istoria religiilor atestă prezența unui vast simbolism al centrului lumii. Dar aceste mărturii nu pomenesc doar de existența unei axe a lumii, ci și de faptul că lumea în care trăiește omul se află în centrul axei respective, adică în centrul universului. Pământul, aflându-se la întretăierea dintre cer și subteran, trebuie să fie în centrul axei, așa încât lumea în care trăiește omul e centrul universului. Mai mult decât atât, spațiul consacrat devine un centru al lumii. Omul religios aspiră mereu să fie în centrul lumii, sau măcar într-o apropiere cât mai mare de centru. De aceea el încearcă să-și reprezinte locuința ca un centru al lumii.

Această dorință a omului de a fi în centru nu trebuie interpretată în mod egocentric. Dimpotrivă, o asemenea situație îl apropie real de semeni și de întreg cosmosul. Să luăm, de exemplu, cazul creștinismului. Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o cosmologie întreagă în *Mistagogia*, în care lumea e reprezentată ca biserică – care este expresia legăturii dintre nevăzut și văzut –, în care cerul coboară spre pământ iar pământul tinde spre cer. E viziunea ortodoxiei asupra bisericii.

Dar dacă întreg cosmosul poate fi reprezentat ca o biserică, cu atât mai mult biserica, în sensul de locaș de închinare, poate fi considerată centru al lumii. Nu întâmplător, biserica se află în centrul satului. Această situație conține un simbolism extraordinar: biserica fiind în centrul lumii, omul se află în centru când se află în biserică, și numai această poziționare a omului într-un spațiu specific îl face să trăiască deplin sensul existenței. Dar acest sens este fundamentat în comuniunea pe verticală cu Dumnezeu și pe orizontală cu semenii. Centrul în care se află nu-i expresia egocentrismului, ci plenitudinea comuniunii.

Membrii comunității se adună la biserică pentru a exersa aici relațiile interumane cele mai autentice, manifestate în gesturi concrete, în cuvinte. Fiecare e o prezență efectivă pentru celălalt. În acest spațiu, omul îl ajută pe semenul său să sporească în ceea ce are el mai bun. De fapt, a te situa în centrul lumii înseamnă a te situa în centrul existenței; cu alte cuvinte, înseamnă a fi în sensul vieții și a te mișca în acest sens, sporind.

Departate de a fi un teren neutru, pentru omul religios spațiul înseamnă un cadru plin de simboluri și dătător de sensuri, contribuind efectiv la ordonarea vieții omului. E foarte clar că pentru acest om cosmosul nu există decât asimilat unei lumi sacre. Viața în afara acestui spațiu sacru nu poate fi închipuită, e un nonsens și, dacă omul își pierde această percepție a sacrului, el consideră că viața nu mai merită trăită. Viața nu poate fi trăită decât într-un cosmos sacru și ea nu poate fi acceptată decât printr-o raportare la sacru! Cât de departe e această perspectivă de ceea ce trăiește omul contemporan.

Viziunea omului religios, prin contrast, evidențiază și mai mult concepția sterilă și searbădă a omului contemporan despre cosmos. Dacă pentru omul arhaic situarea în centrul universului înseamnă o actualizare a stării de comuniune, pentru omul de astăzi a fi în centru înseamnă a exersa un individualism pustiitor. Dacă pentru omul religios a fi în centru înseamnă prin excelență a te raporta și a comunica cu o realitate metafizică, pentru omul secularizat a fi în centru echivalează cu recunoașterea sinelui într-o lume de care să dispună arbitrar. În primul caz, poziționarea omului în centrul universului e o expresie a ființării în raport cu divinitatea, pe când în al doilea caz e înțeleasă ca o posedare arbitrară a lumii. În primul caz, spațiul înseamnă apropiere de Dumnezeu și oameni, în al doilea spațiul e motiv de separare între oameni (a se vedea istoria războaielor pentru cucerirea de spațiu "vitale").

Sacralitatea cosmosului nu e redată doar prin coordonatele sale spațiale. Și timpul e perceput tot în sens sacru. Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de nostalgie după timpul original, tendință de a recupera acest timp primordial. Omul trăiește cu nostalgia lui *illo tempore*. Pentru el fiecare clipă e o șansă de a recupera acel timp. Din acest punct de vedere, pentru omul arhaic timpul e reversibil (prezentul e o posibilitate de recuperare a trecutului!). Această situație e trăită intens la fiecare sărbătoare. Celebrarea sărbătorii evidențiază sacralitatea unui anumit timp. Fiecare sărbătoare reactualizează acel timp primordial, paradisiac, în care Adam vorbea cu Dumnezeu, nefiind o repetiție monotonă a unor acte cultice; sărbătoarea e ocazia de transfigurare a timpului istoric în timp supraistoric, o șansă de transfigurare a prezentului efemer în veșnicie¹⁸.

Timpul sărbătorii este prin excelență *kairos*, un timp al lui Dumnezeu, în care se înlătură chinul datorat rupturii dintre transcendent și immanent.

“Sărbătoarea e sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din același sens, care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârșită ordine providențială. Sărbătoarea este existența unificată și transfigurată. Durerea de a împărți existența în două – căci o asemenea durere există –, în lumea de aici și lumea invizibilă, care s-a precizat în dualitatea fenomen-noumen din filosofia kantiană, dispare în sfârșit în mare parte în sărbătoare și, în orice caz, nu mai este un chin”¹⁹. Timpul nu mai e văzut ca un dușman care trebuie anihilat, ci mai degrabă un cadru revelator pentru posibilitatea contactului cu veșnicia. “Atunci încetează concurențele, limitările, problematizările, cerul devine marea frescă a vieții, omul capătă zelul de a înfăptui acordul complet cu Creatorul, cu existența generală, cu el însuși”²⁰.

În contrast, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. De fapt, el nu mai trăiește în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieți bulversate de agitație și stres. Inclusiv timpul sărbătorii și-a pierdut semnificația sacră. Vasile Băncilă observă:

“Azi nivelăm totul. Nu mai știm că existența are atâta valoare câtă sărbătoare realizează, cât suflu de sărbătoare pune în lucruri și gesturi. Nu știm și de aceea ducem o luptă surdă contra sărbătorilor în ceea ce ele reprezintă autentic... La moderni, sărbătoarea decăzând, timpul re apare ca zădărnice, ceea ce e cu atât mai dramatic cu cât omul de azi, fiind atât de frecvent imperialist, nu se resemnează ușor să i se anuleze absolutul dorințelor”²¹.

Și totuși, cum deja am observat, în anumite momente, chiar și omul dezrădăcinat din tradiție poate avea o altă percepție a timpului, ca și în situația unor locuri dragi. De exemplu, atunci când petrece clipe cu persoana iubită sau își reamintește de cei dragi, viața omului pare să fie racordată la o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat exclusiv de pragmatism, nu mai înseamnă doar bani. Aceste clipe sunt încărcate de o bucurie care forțează barierele efemerului. Acum timpul înseamnă viață!

În concluzie, pentru omul religios, timpul nu e o succesiune neută de momente. Timpul este cadrul în care se desfășoară o sumă de evenimente, având o dimensiune calitativă. Omul religios, ancorat în tradiție, nu reduce continuumul spațiu-timp la un concept abstract. Orice tradiție sacră surprinde relaționarea spațiului și a timpului cu lumea și viața. Este o perspectivă dinamică ce accentuează taina transfigurării omului și a întregului cosmos (transfigurare care poate să înceapă încă de *acum* și *aici*).

2.2 Timpul și spațiul în experiența creștină

Menirea noastră ca oameni este aceea de a regăsi (nu de a inventa!) sensul timpului dat de Dumnezeu. Posibilitatea existenței timpului este dată în cugetarea lui Dumnezeu, care a proiectat timpul ca dimensiune în care să se concretizeze un răspuns liber din partea omului la chemarea de iubire, veșnică, a lui Dumnezeu.

Cred că în această perspectivă trebuie înțelese cuvintele rostite de Ecclesiast: vreme e să te naști și vreme să mori; vreme este să rănești și vreme să tămăduiești; vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să iubești și vreme să urăști (*Ecclesiastul*, 2, 1-8). Aceste cuvinte nu ar trebui înțelese în sensul că omul ar dispune de timp și că are vreme să facă de toate: să se nască, să plângă, să râdă, să iubească etc. Omul nu

¹⁸ *Ibidem*, p. 64.

¹⁹ Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Anastasia, București, 1998, p. 56.

²⁰ *Ibidem*, p. 58.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

dispune de timp, el trăiește în timp și are menirea să regăsească sensul încorporat de Dumnezeu în timp, să profite de “șanse”, prin care se exprimă voința lui Dumnezeu.

Expresia “vreme este” nu înseamnă că omul *are* vreme. Este diferența fundamentală între *a fi* și *a avea*. Omul nu are timp, el este în timp. Și fiind în timp este capabil să actualizeze la momente diferite sensurile proiectate de Dumnezeu în timp. El se află într-o mișcare care converge spre Dumnezeu și, din această perspectivă, omul trăiește timpul ca o înaintare spre veșnicie¹⁷.

Cum ne-am explica altfel că marii trăitori creștini au timp de toate? Pare că ei au mult mai mult timp decât oamenii obișnuți; de fapt, ei *nu au* timp mai mult, ei *sunt* în timp. Oamenii duhovnicești au regăsit rostul firesc dat de Dumnezeu timpului. Acești oameni descifrează semnele timpului, identifică voia lui Dumnezeu exprimată în timp și fructifică timpul realizând ceea ce îi împlinește. Ei trăiesc adierea veșniciei încă de aici, *actualizează timpul*, prefăcându-l în eternitate. *Apocalipsa* (10, 6) arată că “timp nu va mai fi”, ceea ce nu înseamnă anularea timpului, ci transfigurarea lui în eternitate, schimbarea modului său de a fi, prin omul care a ajuns la comuniunea cu Dumnezeu.

Ecclesiastul descrie explicit rostul timpului, după ce enunță vremea tuturor lucrurilor: “Pe toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și *la timpul lor*; el a pus în inima lor *veșnicia*, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârșit”.

Fiecare lucru are un rost al său, un timp al său. Dumnezeu a pus dintru început în firea lucrurilor veșnicia ca stare potențială, care urmează a fi actualizată în timp, însă omul nu are de obicei corecta percepere, totală, a timpului. El nu depășește de obicei viziunea secvențială despre timp. Pe când pentru Dumnezeu nu este timp; este doar veșnicie!

Trebuie să înțelegem fiecare clipă ca o șansă de sporire a noastră în comuniunea cu Dumnezeu. Timpul ne e dat, e un dar pe care l-am primit, nu îl avem noi. Având această reprezentare asupra timpului, viața noastră poate fi înțeleasă în mod fundamental diferit. Înțelegând și trăind timpul ca pe un dar al lui Dumnezeu, avem șansa de a-l transfigura în veșnicie, dar numai în comuniune cu Dumnezeu, nu prin noi înșine.

Este foarte sugestiv că oamenii duhovnicești, și în general omul ancorat în tradiție, nu folosesc în exprimarea cotidiană afirmația “am timp”, ci spun: “dacă dă Dumnezeu”, “dacă îmi ajută Dumnezeu”. Acești oameni fac anumite lucruri nu dacă au timp, ci dacă Dumnezeu le îngăduie, dacă îi ajută, dacă acestea se înscriu în voia lui Dumnezeu, trăind astfel cu știința că le îndeplinesc nu prin puterile proprii, ci în comuniune cu Dumnezeu.

Pentru a ajunge să trăiască o asemenea stare, e nevoie de a trăi viața ca o permanentă stare de rugăciune. De fapt, a trăi în timp înseamnă a trăi în sens, în viața reală. Riscăm să ieșim din viață în momentul în care percepem timpul în două situații extreme: când trăim *sub* timp (agitație, viteză, stress, devenind victime ale propriilor agende) și când trăim *în afara* timpului (așa zisele momente de plictiseală). A învinge timpul înseamnă a trăi în el pentru a-l depăși, pentru a-l transfigura. Valorificarea lui trebuie înțeleasă într-un sens superior celui pragmatic, ca bucurie de sensurile luminoase ale existenței, date de trăirea timpului: a câștiga timp nu înseamnă a obține cât mai mulți bani. A câștiga timp înseamnă a câștiga viață! Așa vom înțelege îndemnul paulin de a “răscumpăra vremea”.

Timpul a apărut o dată cu lumea creată, dar e legat de veșnicie. Există o strânsă legătură între veșnicie, timp și creație. Timpul nu rămâne exterior creației, ci e condiția înaintării acesteia spre Dumnezeu, cadrul unei relații între Dumnezeu și creație, vizând viitoarea unire desăvârșită între Dumnezeu și lume, când timpul va deveni eon, similar eternității. Dinamica saltului creației din timp într-o lume transfigurată pentru veșnicie subliniază cât de mult creația este pentru Dumnezeu, cât de mult e legată de eternitatea lui Dumnezeu. Timpul, în experiența creștină, are un caracter eminent eshatologic (în “Tatăl nostru” rostim: “vie Împărăția ta!”), dar este important ca experiența creștină a timpului să nu fie o simplă așteptare.

E necesară o distincție între *kairos*, un timp al lui Dumnezeu, care ne permite să trăim într-un mod autentic clipa, și *chronos*, un timp al oamenilor, monoton și liniar. Clipa kairotică recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă eshatologică (și astfel trecutul, prezentul și viitorul se unifică), pe când clipa temporală este separată de trecut și viitor, trăire în monotonia unui prezent liniar. Timpul *kairotic* nu e fragmentat în trecut, prezent și viitor, ci e sacralizat în experiența duhovnicească, unind trecutul, prezentul și viitorul, într-un mereu *acum*²³.

În experiența creștină, timpul este indisolubil legat de veșnicie. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că “rațiunile timpului sunt în Dumnezeu”²⁵, ceea ce înseamnă că nu eternitatea e văzută din unghiul timpului, perspectiva fiind inversă: timpul se raportează la eternitate²⁶.

¹⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, p. 166.

²³ P. Florensky, *Stălpul și temelie Adevărului*, Polirom, 1999, p. 133. Cf. V. Ciomoș, *Timp și eternitate*, Paideia, 1998, p. 149.

²⁵ Cf. pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul I, EIBMBOR, 1996, p. 125.

Concepția personalistă și comunală a teologiei răsăritene face ca reprezentarea spațiu-timpului să poarte amprenta intersubiectivității divine. Spațiul și timpul nu sunt realități neutre, obiective, ci sunt raportate la Dumnezeu. Deși Dumnezeu rămâne transcendent continuumului spațiu-timp, el e prezent în lumea noastră, de unde posibilitatea sacralizării timpului și a spațiului. Timpul și spațiul reprezintă cadre în care sunt actualizate relațiile interpersonale dintre oameni și dialogul dintre Dumnezeu și creație. După cum sunt actualizate tendințele persoanelor umane, spațiu-timpul poate fi o realitate chinuitoare, despărțitoare, care implică distanța dintre subiecte (în situația când persoana e agentul propriului egoism), sau poate deveni o realitate sfințită, care să-i apropie pe oameni unii de alții și întreaga creație de Dumnezeu.

Această vedere personalistă asupra timpului se contura încă la fericitul Augustin, care îi atribuie o dimensiune interioară. Intuind dimensiunea psihologică a timpului, relaționând timpul cu sufletul, fericitul Augustin subliniază încărcătura lăuntrică a timpului, astfel încât avem de-a face cu un timp calificat, diferențiat, nu echidistant și neutru. El recunoaște că ceea ce este măsurat nu reprezintă natura timpului; concepția liniară și geometrizată nu oferă o soluție mulțumitoare în ceea ce privește natura timpului²⁷.

Perspectiva eshatologică asupra timpului ne ferește de păcatul triumfalismului, în care, din nefericire, cădem de atâtea ori. Adesea uităm de statutul nostru de pelerini în această lume (“nu avem aici cetate stabilă”; *Evrei*, 13, 14), iar această tendință foarte periculoasă, generatoare de autosuficiență, ne determină să renunțăm la responsabilități. Eludăm în acest fel exigențele cele mai înalte și mai imediate ale vocației noastre de creștini.

Timpul Bisericii e un timp al pocăinței, al convertirii (metanoia presupune o prefacere adâncă a mentalității și a modului de a fi)²⁸. Pentru depășirea autosuficienței, a tendinței triumfaliste, trebuie să observăm că, împotriva acestui timp al ambiguității, Mântuitorul Iisus Hristos ne oferă un timp al încercărilor (Hristos nu-i ține pe “căldicei”). Hristos nu ne-a promis un timp pașnic, ci dimpotrivă, un timp de încercări, când toți cei care ne vor da morții vor crede că oferă astfel o jertfă plăcută “dumnezeului” lor (cf. *Ioan*, 16, 2).

Timpul liturgic este prin excelență *kairos*, un mediu adecvat pentru depășirea comodității și a autosuficienței. Liturgia este laboratorul transfigurării spațiu-timpului. La începutul Sfintei Liturghii, diaconul anunță că timpul liturgic e vremea oportună de a fi cu Dumnezeu, de a realiza lucrurile pentru Domnul și asemenea lui. În Biserică, însă, nu doar momentele trăite în liturghie constituie oportunități pentru transfigurarea *chronosului* în *kairos*, ci și perioadele anului liturgic. Spre exemplu, vremea Postului Mare este perioada unui timp oportun, privilegiat. Acest timp este calificat și îl orientează pe om, prin pocăință, spre mântuire și desăvârșire. Postul Mare e timpul oportun pocăinței³⁰.

Mistagogia timpului liturgic depășește atât ciclicitatea orizontală a timpului cât și liniaritatea lui nediferențiată. Într-o asemenea viziune, deși ciudat, nu se mai poate reprezenta ciclicitatea timpului ca un cerc, reprezentare potrivită mai degrabă concepției omului antic despre timp, exprimând zădărnicia timpului înțeles ca destin implacabil. Dar timpul nu poate fi reprezentat nici printr-o linie continuă, marcată de o succesiune de clipe nediferențiate. Timpul liturgic, deși repetitiv și ca atare ciclic, este deschis spre verticală, marcând ascensiunea creației către Dumnezeu. Astfel, într-o mistagogie a timpului liturgic, se ajunge la o reprezentare în formă de spirală. Într-o astfel de mișcare ascendentă se depășește mișcarea circulară, în plan orizontal, proprie umanității căzute, înlănțuite de cantitate³¹.

Conștientizând această dimensiune a timpului și trăind timpul conform exigențelor creștine, ajungem să sesizăm tot mai clar că sfințenia e menirea ultimă și cea mai înaltă a istoriei. În fața sfințeniei înțelegem caracterul eshatologic al prezentului trăit.

“Când meditam asupra veștii sfinților noștri, a marilor contemplativi, a misticilor, nu simțim că au cunoscut, în clipele lor privilegiate, ceva ca o anticipare a stării nădăjduite? Viața la care au tins ei nu era de o natură diferită de aceea pe care ne-o va aduce eshatologia; la limită, am putea zice că pentru ei nu mai exista diferența esențială între a trăi în istorie și ceea ce va fi viața preferită de dincolo de această istorie”³².

Sfântul este simbol al veșniciei prezente în timp. Această realitate este reprezentată de imaginea lui Melchisedec, despre care Scriptura spune că e “fără tată și fără mamă”, neavând “nici un început al zilelor, nici un sfârșit al vieții” (*Evrei*, 7, 3). Aceste expresii vor să evidențieze faptul că Melchisedec se ridică la

²⁶ *Ibidem*, p. 125.

²⁷ Fericitul Augustin, *Confessiones*, EIBMBOR, 1994, p. 354.

²⁸ H. I. Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul European, Iași, 1995, p. 84.

³⁰ Makarios Simonopetrul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Deisis, Sibiu, 2000, p. 284.

³¹ *Ibidem*, p. 389.

³² Henri Marrou, *op. cit.*, p. 91.

asemănarea cu Dumnezeu, depășindu-și, prin sfințenie (adică prin maniera divină de viațuire), propria condiție. Sfântul, ajungând la măsura îndumnezeirii harice, transfigurează, în experiența sa, timpul în veșnicie. Tranziția către eternitate nu e doar o problemă eshatologică ci ține de sfera vieții spirituale, independentă față de condițiile temporale sau non-temporale. Timpul și spațiul pot fi abolite în orice punct al vieții umane, chiar pe pământ, dacă sunt depășite prin virtute și viață duhovnicească, afirmă Panayotis Christou³³.

Sfântul Maxim înțelege textul din *Evrei*, 7, 3 în sensul că Melchisedec, prin stăruința în virtute și har, biruiește legea firii. Legea naturală presupune o naștere, un început și un sfârșit, dar nașterea duhovnicească, ridicându-se deasupra oricărei opoziții dintre trup și suflet, face ca întreaga ființă umană să fie pătrunsă de har, înveșnicindu-se. Sfințindu-se printr-o stăruitoare asceză, omul se împărtășește de harul necreat, așa încât, deși trăiește într-o existență naturală, în limitele timpului și ale spațiului, nu mai poate fi definit de această stare naturală. Prin virtute și cunoștință, îndumnezeindu-se, el și-a depășit firea. În acest fel, sfântul este caracterizat de starea de dincolo de acest veac, întrupând încă de acum slava celor viitoare³⁴. Sfințenia nu este circumscrisă de timp; ea este modul de a fi al veșniciei, un mod de viață situat dincolo de barierele spațio-temporale ale lumii create.

Experiența sfințeniei, ca viață dincolo de timp (dar posibilă în timp), nu înseamnă doar o stare a minții, de cugetare intelectuală, ci presupune că întreaga ființă, la modul cel mai concret, devine asemenea lui Dumnezeu. În acest fel, sfântul Maxim poate vorbi, referindu-se la Melchisedec, despre o întipărire văzută a lui Dumnezeu în sfânt până într-acolo încât sfântul devine icoană vie a lui Hristos. Sfântul devine asemenea lui Hristos, Arhetipul creației³⁵.

Aceeași perspectivă duhovnicească apare și în privința spațiului. Dumnezeu treimic e mai presus de spațiu, dar e prezent în spațiul lumii în care trăim. Spațiul este perceput de teologia răsăriteană ca mediul în care se actualizează comuniunea dintre Dumnezeu și creație. Întocmai ca timpul, spațiul semnifică un interval care este dat pentru a fi depășit prin realizarea unei comuniuni cu Dumnezeu, între noi înșine și cu întregul cosmos.

Spațiul nu-i terenul neutru al unui univers rece. Configurat prin planul sau raționalitatea dumnezeiască, el poartă și amprenta subiectivității oamenilor care trăiesc în el, așa cum spațiul în care eram obișnuiți cu o anumită persoană ne face simțită prezența persoanei respective chiar dacă ea lipsește fizic³⁷.

Teologia răsăriteană a dezvoltat mereu această perspectivă dinamică a transfigurării. Taina creștinismului este transfigurarea creației. Poate tocmai de aceea, pentru ortodocși, rămâne emblematică sărbătoarea Schimbării la față. Nu doar umanitatea lui Iisus s-a împărtășit atunci de lumina necreată, ci întreaga creație. Universul fizic, al spațiului și al timpului, nu va înceta niciodată să existe. "Am ajuns la cunoștința că tot ce face Dumnezeu dăinuiește în veci", spune *Ecclesiastul* (3, 14).

Acest cosmos, desfășurat în coordonatele sale spațio-temporale, va fi transformat. Și aceasta se va face copleșind și depășind spațiul și timpul prin iubire. Nu se poate ajunge însă la acea stare de iubire desăvârșită printr-o anulare exterioară a spațiului și a timpului. Chiar dacă trăim într-o epocă a vitezei, nu avem cum depăși cele două coordonate printr-o creștere a vitezei exterioare. O vom face doar prin asumarea și interiorizarea lor, după ce vom fi actualizat toate sensurile încorporate de ele, în perspectiva eternizării lor.

³³ Panayotis Christou, "Maximos Confessor On The Infinity Of Man", în *Maximus Confessor*, Fribourg, 1982, p. 144.

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, 1983, p. 139.

³⁵ *Ibidem*, p. 142.

³⁷ Pr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul I, p. 132.