

TIMPUL CREȘTIN ÎN OCCIDENTUL MEDIEVAL – O „ÎNDUMNEZEIRE” A DURATEI

Laurențiu CHIRIAC¹
laurentiuchrc@yahoo.com

ABSTRACT: The Christian time in Medieval West (V–XVI centuries) constituted a structure defining the collective mental, a subjective and theological reference to the „long duration”. In fact, the „*deification*” of Western medieval Christian life to have meant revealing human nature transfigured by the spirit of Christ, while symbolically representing the pure image of Christ in man. The soul still hung from the *city of God*, the medieval Christian man converted a during an unmistakable expression of simplicity of living in faith, holiness and soul pouring a normal life Christian, demonstrating that the miracle can be found in enjoyment pleasure of the heart before God. Only in XIV century, once during a *time labor*, a *time patron* and a *time merchant* and inserted *clocks*, it was passed in *modern times (technological times)*.

KEYWORDS: the Christian time; Medieval West; V–XVI centuries; the „*deification*” of life; collective mental structures.

Religia creștină – structură defnitorie a mentalului colectiv medieval

Structurile mentale medievale au constituit acele structuri de percepție, comportament și atitudine, proprii și comune tuturor grupurilor umane și nivelelor cultural-spirituale din epoca medievală, în spațiul Occidentului latin medieval și între secolele V/VIII–XVI. Aceste structuri ale mentalului colectiv medieval constituiau, de fapt, o paradigmă comună de gândire și un model general uman cu o apartenență a tuturora de atunci la un ansamblu comun de referințe defnitorii. Oricum, azi ele se constituie doar într-o „*lume pe care am pierdut-o*”.²

¹ Dr. în istorie, muzeograf și cercetător la Muzeul Județean „Ștefan cel Mare”, Vaslui; membru asociat al Diviziei de Istoria Științei a CRIFST al Academiei Române

² André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu Occidental*, București, Editura Meridiane,

Pentru Evul Mediu, însă, religia (credița) era prima structură mentală definitorie a oamenilor și consta în acea modalitate specifică, intrinsecă, de a privi lumea și viața, de a le relaționa cu o ordine superioară dependentă, bine definită și stăpânită – cea divină, tocmai pentru o mai bună acomodare și chiar luare în stăpânire a lumii. De altfel, orientarea omului medieval era biunivocă – axată pe *relația sacru/profan*, căci exista în el aceeași ființă care tindea cu obstinție să-și sporească puterea și să-și concretizeze libertatea, dar exista în el și o altă ființă care a găsit în dependența asumată și în neputința față de propriul său univers mijlocul cel mai bun al unei coincidențe cu sine.³

Religiozitatea omului de atunci apărea, inevitabil, ca fiind expresia mentală (intelectuală) a acestei neputințe de a cuprinde cu mintea și sufletul tot universul. Spiritul profund religios al omului medieval reprezenta, de fapt, *o formă specifică de identitate* a sa, prin repercutarea în lumea terestră a superiorității ultime a unei lumi transcendente, inefabile – sacralitatea.⁴

De altfel, *sacru (supranaturalul)* – era tot ceea ce nu aparținea lumii terestre, dar care, într-un fel sau altul, o potența și, odată cu ea, (sau prin ea) influența și viața oamenilor. Era vorba, deci, despre o paradigmă mentală universală, incomensurabilă, care condiționa gândirea umană de o forță distinctă de voința sa. De aici, originea ideii de Dumnezeu ca fiind un dat al conștiinței, o a percepție transcendentă, venită ca arhetip dintr-o structură de adâncime a posibilului (psihicului) uman. *Sacru creștin* reprezenta, așadar, *omniprezența în interiorul firescului existențial* și apărea atunci când invizibilul întemeietor se manifesta în vizibil, în timp ce supranaturalul era atestat în chip tangibil. Universul cotidian al vieții omului medieval era, astfel, atins de această „*mirabilă sămânță*” a sacralității – adică, de contactul permanent, spontan și intim cu miracolul, invizibilul și incomprehensibilul, cu tot ceea ce era dincolo de simț și chiar de bun-simț.⁵

La urma urmei, fiecare civilizație are un sistem dominant de valori, care servește drept cadru oricărei gândiri, acțiuni, sentiment sau creație.

1994, p. 136. Jaques Le Goff, *Civilizația Occidentului Medieval*, București, Editura Meridiane, 1971, p. 12.

³ Alexandru Florin Platon, Laurențiu Rădvan, *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V–XVI)*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 141.

⁴ Alexandru Florin Platon, *Europa Medievală (secolele V–XVI). Societate, instituții și mentalități colective*, Iași, Editura Polirom, 2012, p. 31.

⁵ Fernand Braudel, *Structurile cotidianului: posibilul și imposibilul*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1984, p. 71. Jaques Le Goff, *Civilizația Occidentului Medieval...*, p. 14–15.

În Evul Mediu, oamenii nici nu gândeau și nici nu simțeau exact ca noi. Nu simțeau și nu gândeau mai bine sau mai puțin bine, ci – pur și simplu – *altfel*, printr-o altă prismă, cu ajutorul unui alt sistem. Există o sensibilitate medievală, o gândire medievală, un mod de a acționa medieval, o iubire medievală, o ambiție și o artă medievală. Așadar, atunci creștinismul era mai mult decât o stare socială, era un *mod de a exista*, o *forță catarhică de purificare umană*, iar virtutea credinței presupunea și anumite ritualuri ale credinciosului care respecta o ritmicitate a rugii (a invocării divinului).⁶

În sensul celor de mai sus, putem spune că omul medieval s-a perceput și s-a introdus pe sine într-o lume dependentă de o ordine superioară celei pământești, o lume care „fința” sub „privirile” unei puteri divine absolute. Această percepție venea din orizontul său christic și, ca atare, constituia modelul său de viață, căci el se știa drept „*fință a lui Dumnezeu*” și coborâtor din El. De aici și această reprezentare mentală, care devenea o realitate medievală profundă, raportată mai mereu la cuvântul Dumnezeu – ca esență a spiritualității sale creștine. Pentru omul medieval, descifrarea misterului existenței sale, descoperirea miracolului și a frumuseții acestuia erau considerate drept semne ale primirii Părintelui Ceresc, revelat în istorie, pe deplin, în persoana lui *Iisus Christos*, întru care locuia trupește *plinătatea Dumnezeirii* și care era conceput teologic ca *Sfânta Treime de Persoane divine*. Așadar, mentalul colectiv medieval se înfățișa sub forma sa creștină, primordială, ca o încreere a divinului mântuitor și ca un spațiu spiritual conceput ca o „casă a omului”, situată eschatologic în „brațele Părintelui divin”. Tocmai acest mod de a privi și de a înțelege lumea și viața reprezenta dimensiunea centrală a spiritualității omului medieval, axat, deci, pe comunicarea spirituală între un Dumnezeu care „vorbește” și un credincios care „ascultă”.⁷

În fond, pentru Evul Mediu, o istorie a stărilor de spirit și a mentalităților nu ar putea să distingă cu claritate între *laic* și *religios*, decât cel mult sub raport tematic. Biserica era ea însăși nu numai o formă de instituționalizare a credinței, dar și un factor de consolidare a puterii de înțelegere, de „pedagogie a neamului”, de raportare spirituală la valorile morale și, nu în ultimul rând, de apărare împotriva necunoașterii și a limitelor de

⁶ André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu Occidental...*, p. 121. Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. I, Cluj, Ed. Dacia, 1996, p. 17.

⁷ Fernand Braudel, *op. cit.*, vol. I, p. 78. Alexandru Florin Platon, *Europa Medievală (secolele V–XVI). Societate, instituții și mentalități colective...*, p. 45–47.

înțelegere. Găsim în climatul cultural și spiritual al epocii medievale nu numai o sumă de năzuințe, stări de spirit, angoase existențiale, dar și un izvor nesecat de tărie morală și sugestie estetică pentru timpurile ce au urmat, în spiritul acelei grave responsabilități pentru viitor – asumat de oamenii medievalității.

Am conturat tot acest climat mental medieval pentru că nu s-a înțeles întotdeauna că sentimentele religioase erau, pentru cei de atunci, ca niște candelă aprinse, ca niște lumini de veghe și izvoare de tărie sufletească, atunci când alții ar fi dorit să le transforme pământul sau sufletul într-un dezolant pustiu, fără credință, fără speranță, fără luminile cunoașterii.

Timpul creștin în Occidentul Medieval

Timpul, ca și spațiul creștin – „*armături ale felului de a gândi și de a trăi ale societății creștine medievale*” (Jacques Le Goff) – erau parametrii determinanți ai existenței lumii și modalități fundamentale de ipostaziere a experienței umane. Percepția medievală a timpului era, în primul rând, una *integrativă*, îngemănând – în cadrul aceleiași viziuni și într-un raport de simultaneitate – deopotrivă trecutul, prezentul și viitorul. În al doilea rând, era și una *calitativă*, căci timpul era conceput nu ca o coordonată neutră, ci ca o forță puternică și misterioasă, guvernând deopotrivă lucrurile, ființele, viața oamenilor și chiar sentimentele lor religioase. Totodată, într-o astfel de societate medievală în care predomina „*mentalitatea multiplului*”, timpul era perceput ca nefiind omogen și nici continuu. În fond, nu dimensiunea *obiectivă* a timpului era covârșitoare atunci, ci cea *subiectivă* – care constituia pentru omul medieval caracteristica primordială a curgerii duratei sale.⁸

Astfel, exista, pe de o parte, un timp profan – al vieții cotidiene și al activităților obișnuite, iar, pe de altă parte, exista un timp sacru (religios) – ceremonial, al reactualizării permanente a originilor fondatoare și al raportării la divinitate. Desigur, trecerea de la unul la altul era mijlocită de multitudinea de rituri și de ritualuri, de sfințenia în numele căreia curgerea duratei era doar către Dumnezeu și întru Slava Lui! De aici și un *timp liturgic* – al pomenirii lui Iisus Cristos, al pocăinței și al mântuirii credinciosului. Asemenea percepții erau pe deplin explicabile într-o medievalitate aflată constant sub presiunea transcendentului și a tradiției

⁸ Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului Medieval...*, p. 23–25. Fernand Braudel, *Timpul lumii*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1989, p. 11–12.

revelatoare, la care se adăuga existența fricii și a sentimentului sfârșitului iminent al lumii (*Apocalipsa*), profetit și evocat de semne și simboluri.⁹

De altfel, „durata lungă” (Fernand Braudel) viza o reîntoarcere la *timpul arhaic*, reactualizat mai mereu prin potențarea vechilor mituri și prin respectarea *timpului sărbătorilor religioase*: Duminica, Paștele, Crăciunul, Anul Nou etc. Acesta constituia un timp reversibil și puternic subiectivizat! Așadar, sărbătorile religioase făceau parte din timpul sacru, dedicat lui Dumnezeu, care se deosebea de timpul dedicat omului. Omul medieval a reușit să transforme timpul într-o entitate, cu însușiri și sens propriu.¹⁰

În iudaism, putem spune că timpului i s-a atribuit o nouă caracteristică: *liniaritatea*, căci evreul creștin percepea durata ca fiind ireversibilă, cu un început și un sfârșit: Jahve nu se mai manifesta într-un Timp Cosmic, ci într-unul Istoric, în care gesturile sale nu-și mai dezvăluiau înțelesul adânc decât pentru poporul ales, evenimentul istoric devenind astfel o *teofanie*.¹¹

Cu această imagine preluată, creștinismul medieval a conferit duratei același sens ireversibil și liniar. Numai că – deși începea cu *Facerea Lumii* și se sfârșea cu *Apocalipsa*, apoi *Parousia* și *Judecata de Apoi* – timpul creștin constituia deja o referință de socializare a duratei, o reprezentare subiectivă a ei. Tocmai de aceea, putem înțelege de ce timpul creștin includea în plus și un moment central care conferea un sens inedit întregii durate, și anume *Întruparea*. Proclamând și apostolând faptul că Iisus Christos a trăit o singură dată, atunci când a fost răstignit și apoi a și înviat, creștinismul a „fracturat”, de fapt, viziunea ciclică și tradițională a duratei, transfigurând un eveniment istoric în *hierofanie*. Cristosul a fost, astfel, investit cu capacitatea de a transmite în lume un *mesaj revelator* (perpetuu), care să treacă dincolo de efemeritatea intrinsecă a timpului istoric, sanctificând prin unicitatea Faptei Sale percepția duratei.¹²

Problema timpului în Evul Mediu trebuie văzută în parametri care includ *Creația*, *Dumnezeu* și *Eternitatea*. Dezbaterea privind natura timpului medieval a devenit foarte complexă și variată. Astfel, putem vorbi de

⁹ Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII–XVIII)*, vol. III, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 7–8. Fernand Braudel, *op. cit.*, vol. I, p. 14–15.

¹⁰ Fernand Braudel, *op. cit.*, vol. I, p. 18–20. Philippe Ariés, Georges Duby, *Istoria vieții private*, vol. II, București, Editura Meridiane, 1994, p. 32–34.

¹¹ Marc Augé, *Religie și antropologie*, București, Editura „Jurnalul literar”, 1995, p. 42. Philippe Ariés, Georges Duby, *op. cit.*, vol. II, p. 39.

¹² André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu Occidental...*, p. 127–128. Fernand Braudel, *Structurile cotidianului...*, vol. I, p. 78. Marc Bloch, *Societatea feudală...*, vol. I, p. 23–24.

faptul că timpul era văzut ca începând cu *Creația* (înregistrată în Geneza 1), apoi trecea prin faptele și durata Vechiului și Noului Testament, sfârșindu-se în *Ziua Judecării* – care încununa, într-un fel, a doua venire a lui Hristos. În acel punct, timpul și istoria urmau să facă loc *Eternității*. Așadar, din Dumnezeu porneau toate cele ce erau și se desfășurau!

Timpul era creația lui *Dumnezeu*, începea odată cu lumea creată și se sfârșea odată cu ea. Dumnezeu a făcut ca timpul să înceapă ca pe ceva aparținând Creației sale. Văzută prin ochii medievalilor, istoria omenirii era, de fapt, istoria mântuirii omului. Timpul în această lume trecătoare era doar o reflectare imperfectă a vieții veșnice. Timpul efectiv era considerat ca fiind o realitate trecătoare. Timpul ca existență era, însă, legat de o trăire extratemporală. În mod firesc, timpul îl ducea pe omul medieval într-o realitate superioară, adică în eternitate. Așa cum timpul nu putea fi înțeles fără existența umană, la fel și eternitatea nu putea fi înțeleasă fără existența lui Dumnezeu, căci El exista dincolo de timp, pentru totdeauna și necondiționat. Pentru un astfel de om, Dumnezeu era principiul și sensul celor neschimbătoare și schimbătoare, cauza tuturor lucrurilor și cauza timpului. Dumnezeu era considerat a fi dincolo de veacuri, dincolo de orice impediment.¹³

Poate așa se și explică de ce creștinul medieval, spre deosebire de oamenii altor epoci, a căutat permanent *divinul* nu numai în natura înconjurătoare, ci și în viața cotidiană și în evenimentele istorice concrete, fiind atent la semnele, simbolurile, visele și profețiile capabile a-l revela spre mântuire. În fond, avem de-a face cu o nouă paradigmă a descoperirii divinului întruchipat, după modelul christic evocat de Evangheliile, când Iisus Christos și-a dezvăluit adevărata natură doar prin miracolele săvârșite. De aceea, e lesne de înțeles de ce analalele și cronicile medievale înregistrau doar ceea ce se petrecea mai deosebit în lume, cu scopul de a verifica împlinirea treptată a profețiilor enunțate în sfințele scrieri. În acest sens, Isidor din Sicilia și Beda Venerabilul au pus bazele acestei *cronosofii creștine*, repertoriind conștiințios toate unitățile timpului (ora, ziua, anul) și chiar vârstele lumii (*aetas mundi*) – menite să dateze corect calendarul mobil al sărbătorilor religioase.¹⁴

¹³ Fernand Braudel, *Timpul lumii...*, vol. II, București, Editura Meridiane, 1989, p. 28–29. Idem, *Gramatica civilizațiilor*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1994, p. 52–53.

¹⁴ Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, București, Editura Meridiane, 1995, p. 22–23. Philippe Ariés, Georges

Iată, spre exemplu, ce scria Sfântul Augustin despre timp în lucrarea sa *Confessiones* (Mărturisiri): „*Ce este deci timpul?! Simplu! Dacă nimeni nu mă întrebă, eu o știu, iar dacă aș vrea să-i explic cuiva care mă întrebă, nu știu*”¹⁵. Dincolo de această mărturisire hazlie a sa, totuși Sfântul Augustin a dat o explicație mai precisă timpului în celebra sa lucrare *De civitas Dei* (Cetatea lui Dumnezeu): „*Noi măsurăm timpurile care trec doar simțind, iar ceea ce simțim se păstrează în amintirea noastră, deși lucrurile care au provocat această simțire sunt imediat și de-a pururi înghițite de trecut. Așadar, spiritul omului e unicul criteriu acceptabil al priceperii duratei.*”¹⁶

Nu-i mai puțin adevărat că existau și anumite reprezentări subiective ale timpului, specifice celor 4 nivele culturale care structurau societatea medievală occidentală: *timpul rural*, *timpul urban*, *timpul seniorial* și *timpul clerical*. Pluralitatea acestor percepții ale duratei era firească atunci. Era vorba, de fapt, de un timp medieval lipsit de coeziune socială și de unitate teritorială, perceput în valori diferite și de către oameni din „lumi” diferite. Cu toate acestea, într-o „Europă a catedralelor”, *timpul creștin* părea singurul tămăduitor și unificator pentru toate structurile social-politice și culturale. La el se raportau cu toții și oamenii se manifestau pentru el cu o disponibilitate aparte.¹⁷

Deși avea un timp imprecis, omul medieval cunoaștea această dimensiune a lumii și a vieții, o trăia din plin, cunoscând timpul trăit, timpul calitativ. El știa că toate lucrurile au timpul lor și că subordonarea în timp a activităților umane era o necesitate. Nimic nu era considerat întâmplător! Omul medieval nu-și cunoaștea vârsta, timpul, dar știa că toate lucrurile au un timp al lor. În sensul acesta, mărturia Bibliei – prin înțeleptul Solomon – este relevantă: „*Toate își au vremea lor, și fiecare lucru de sub ceruri își are ceasul lui. Nașterea își are vremea ei, moartea își are vremea ei; dărâmarea își are vremea ei și zidirea își are vremea ei; îmbrățisarea își are vremea ei și depărtarea de îmbrățisări își are vremea ei; tăcerea își are vremea ei și vorbirea își are vremea ei; ba chiar și războiul își are vremea lui și pacea își are vremea sa.*”¹⁸

Duby, *op. cit.*, vol. III, București, Editura Meridiane, 1995, p. 64. Serge Berstein, Pierre Milza, *Istoria Europei*, vol. II, Iași, Institutul European, 1998, p. 85.

¹⁵ Sfântul Augustin, *Confessiones*, în Alexandru Florin Platon, Laurențiu Rădvan, *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes...*, p. 167.

¹⁶ Idem, *De civitas Dei*, în Alexandru Florin Platon, Laurențiu Rădvan, *op. cit.*..., p. 184.

¹⁷ Georges Duby, *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, București, Editura Meridiane, 1998, p. 56. Idem, *Vremea catedralelor*, București, Editura Meridiane, 1998, p. 58. Jaques Le Goff (coord.), *Omul medieval*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 32.

¹⁸ Apud *Interpretarea Bibliei în Evul Mediu*, în Jaques Le Goff (coord.), *Omul medieval...*, p. 41–42.

Timpul era un dar de la Dumnezeu, prin urmare, el nu putea fi vândut. Acest tabuu al timpului pe care Evul Mediu l-a pus în calea negustorului a fost înlăturat abia la începutul Renașterii. Timpul, care nu-i aparținea decât lui Dumnezeu, era de acum înainte proprietatea omului. Un semn al trecerii de la perioada medievală la cea modernă a fost introducerea treptată a *clopotului muncii*. Nu timpul evenimentțial, al cataclismului sau al sărbătorii era acum cel evident, ci cel al cotidianului – considerat un fel de rețea cronologică ce încâtușează viața urbană. Acest lent proces de laicizare a timpului – în cadrul căruia dispariția monopolului clopotelor bisericești asupra măsurării timpului a fost, cu adevărat, un semn esențial – s-a făcut de către oamenii începutului epocii moderne. Totuși, încă pentru multă vreme, timpul legat de ritmurile naturale, de activitatea agrară, de practica religioasă, a rămas cadrul temporal primordial. Oamenii Renașterii continuau să traiască într-un timp imprecis, chiar dacă ușor-ușor a avut loc trecerea de la o împărțire ecleziastică a timpului la o împărțire laică.¹⁹

Astfel, timpul laic s-a impus mai întâi ca *timp al negustorului*, dar a devenit un semn al muncii organizate, un timp ce definește o atitudine dinamică cu privire la viață și profesie. Astfel, monopolul Bisericii asupra timpului dispare, acum fiind realizată acea măreață trecere de la timpul teologic la cel tehnologic. Așadar, timpul religios medieval – cel ritmat de calendarul creștin, cu succesiunea anunțată de sunetele de clopot care indicau o anumită perioadă a zilei și căreia îi corespundea o anumită activitate – și-a pierdut din însemnătate și a fost înlocuit de timpul laic al modernității, un timp al eficienței.²⁰

În concluzie, timpul creștin constituia în Occidentul Medieval o structură definitorie a mentalului colectiv, o raportare subiectivă și teologică la „durata lungă”. De altfel, ruptura duratei creștine cu ciclicitatea arhaică a fost totală, căci postulatul *apariției unice a Fiului* excludea repetarea. Abia în secolul al XIV-lea, odată cu *timpul muncii*, al *negustorului* și al *patronului* și cu introducerea orologiilor s-a trecut la timpul tehnologic (modern).

¹⁹ Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 169–170. Jean Delumeau, *Civilizația Renașterii*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1995, p. 21. Idem, *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii (secolele XIII–XVIII)*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 145.

²⁰ Jean Delumeau, *Civilizația Renașterii...*, vol. I, p. 52. Jaques Le Goff (coord.), *Omul medieval...*, p. 308. Idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, București, Editura Meridiane, 1986, p. 16. Idem, *Imaginarul medieval. Eseuri*, București, Editura Meridiane, 1991, p. 117.

Cu toate acestea, parcursul duratei creștine a implicat atunci reîntoarcerea lumii și a omului la Creator, iar timpul ca atare a devenit eternitate, prin slăvirea Ființei Unice și comemorarea Faptelor Sale.²¹

În fond, „îndumnezeirea” duratei de către creștinul medieval avea rolul de a-i releva natura sa umană transfigurată în timp de spiritul hristic și, în același timp, reprezenta simbolic chipul curat al Hristosului din om. Cu sufletul atârnat încă de *cetatea lui Dumnezeu*, creștinul medieval nu avea cum să nu își convertească durata într-o expresie inconfundabilă a simplității trăirii întru credință, revărsându-și în suflet sfințenia unei vieți normale creștine, demonstrând faptul că miracolul poate fi descoperit și în plăcerea *desfătării inimii în fața lui Dumnezeu*.

Așadar, să ne obișnuim și cu această prezență a Domnului și a Patimilor Sale din *durata „îndumnezeită”* de creștinul medieval care se ruga, căci el a făcut asta tocmai pentru a-și cunoaște chipul curat al Mântuitorului din el – și când plânge, și când râde – căci, în cele din urmă, trebuia să-i dea seamă și să-l recunoască și dincolo, dar mai ales să fie recunoscut de El în ziua în care nu-i mai putea vorbi prin rugă fierbinte, ci doar privindu-l față către față!

Bibliografie

- [1] Ariés, Philippe, Duby, Georges, 1994–1995 – Istoria vieții private, vol. II și III, București, Editura Meridiane, București.
- [2] Augé, Marc, 1995 – Religie și antropologie, București, Editura „Jurnalul literar”, pp. 42–59.
- [3] Berstein, Serge, Milza, Pierre, 1998 – Istoria Europei, vol. II, Iași, Institutul European, pp. 81–85.
- [4] Bloch, Marc, Societatea feudală, 1996 – vol. I, Cluj, Ed. Dacia.
- [5] Braudel, Fernand, 1984 – Structurile cotidianului: posibilul și imposibilul, vol. I, București, Editura Meridiane, pp. 71–96.
- [6] Braudel, Fernand, 1989 – Timpul lumii, vol. I–II, București, Editura Meridiane, 1989.
- [7] Braudel, Fernand, 1994 – Gramatica civilizațiilor, vol. I, București, Editura Meridiane, pp. 52–53.

²¹ Fernand Braudel, *Timpul lumii...*, vol. II, p. 187. Idem, *Gramatica civilizațiilor...*, vol. I, p. 141. Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 226–228. Jaques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu...*, p. 47–48. Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 183. Marc Augé, *op. cit.*, p. 59.

- [8] Delumeau, Jean, 1995 – *Civilizația Renașterii*, vol. I, București, Editura Meridiane, pp. 21–38.
- [9] Delumeau, Jean, 1998 – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii (secolele XIII–XVIII)*, Iași, Editura Polirom, pp. 134–145.
- [10] Delumeau, Jean, 1998 – *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII–XVIII)*, vol. III, Iași, Editura Polirom, pp. 7–18.
- [11] Duby, Georges, 1998 – *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, București, Editura Meridiane, pp. 56–68.
- [12] Duby, Georges, 1998 – *Vremea catedralelor*, București, Editura Meridiane, pp. 58–87.
- [13] Gauchet, Marcel, 1995 – *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, București, Editura Humanitas, pp. 169–190.
- [14] Gilson, Étienne, 1995 – *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, București, Editura Meridiane, p. 22–43.
- [15] Le Goff, Jacques, 1971 – *Civilizația Occidentului Medieval*, București, Editura Meridiane.
- [16] Le Goff, Jacques, 1986 – *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, București, Editura Meridiane, p. 15–42.
- [17] Le Goff, Jacques, 1991 – *Imaginarul medieval. Eseuri*, București, Editura Meridiane, p. 117–131.
- [18] Le Goff, Jacques, (coord.), 1999 – *Omul medieval*, Iași, Editura Polirom.
- [19] Platon, Alexandru Florin, 2012 – *Europa Medievală (secolele V–XVI). Societate, instituții și mentalități colective*, Iași, Editura Polirom.
- [20] Platon, Alexandru Florin, RĂDVAN, Laurențiu, 2005 – *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V–XVI)*, Iași, Editura Polirom.
- [21] Vauchez, André, 1994 – *Spiritualitatea Evului Mediu Occidental*, București, Editura Meridiane.