

1576. An. 1111

# GLĂȘUL BISERICII

REVISTA OFICIALĂ  
A SFINTEI MITROPOLII A UNGROVLAHIEI

ANUL XXXVII Nr. 7—8  
IULIE - AUGUST  
1978



Redacția și Administrația : Sectorul Cultural-Social al Arhiepiscopiei Bucureștilor  
Str. Patriarhiei nr. 21 — Sectorul V

ASL

## COMITETUL DE REDACȚIE

### PREȘEDINTE :

Prea Fericitul Părinte

IUSTIN

Mitropolitul Ungrovlahiei  
și Patriarhul  
Bisericii Ortodoxe Române

### VICEPREȘEDINȚI :

I. P. S. Dr. ANTIM

Arhiepiscopul Tomisului  
și Dunării de Jos

P. S. Dr. ANTIM

Episcopul Buzăului

### MEMBRI :

P. S. ROMAN IALOMIȚEANUL  
Episcop-vicar al Arhiepiscopiei  
Bucureștilor

P. C. Pr. OCTAVIAN POPESCU  
Vicar mitropolitan

### REDACTOR RESPONSABIL :

P. C. Pr. ILIE GEORGESCU  
Consilier cultural mitropolitan

P. C. Pr. GHEORGHE  
BOGDAPROSTE  
Redactor adjunct

# C U P R I N S U L

Pag.

## ANIVERSĂRI

REDACȚIA, 23 August 1944, marea sărbătoare a poporulul român

673

## INDRUMĂRI PASTORALE ȘI OMILETICE

Pr. Prof. MIRCEA CHIALDA, <i>La Sfinții Apostoli Petru și Pavel</i> . . . . .	679
Pr. DAVID POPESCU, <i>La Duminica a II-a după Rusalii</i> . . . . .	684
Diac. PETRU I. DAVID, <i>La Duminica a III-a după Rusalii</i> . . . . .	687
Pr. Prof. DUMITRU BELU, <i>La Duminica a IV-a după Rusalii</i> . . . . .	690

## PAGINI ALESE DIN SFINȚII PĂRINȚI

Sfântul Ioan Gură de Aur, <i>Omilia a II-a și a III-a la Seratimi</i> , traducere de Pr. DUMITRU FECIORU . . . . .	695
--	-----

## ARTICOLE ȘI STUDII

† Dr. ANTONIE PLOIȘTEANUL, Episcop-vicar patriarhal, <i>A li creștin în timp sau în contratimp?</i> . . . . .	707
ASISTENT RUS REMUS, <i>Conceptia despre om în marile religii, teză de doctorat în teologie</i> . . . . .	715
Pr. Prof. TEODOR BODOGAE, <i>Contribuția clericilor ortodocși la lupta pentru eliberare națională în Balcani</i> . . . . .	916

## VIAȚA BISERICESCĂ ÎN CUPRINSUL MITROPOLIEI

Pr. DAVID POPESCU, <i>Cea de a II-a Conferință de orientare a clerului din Arhiepiscopia Bucureștilor</i> . . . . .	922
ASISTENT, <i>Sfințirea Bisericii, monument istoric, din satul Dîmbovicioara, jud. Dîmbovița</i> . . . . .	925
ASISTENT, <i>O aniversare</i> . . . . .	927
ASISTENT, † <i>Preotul Victor H. Popescu</i> . . . . .	931
ASISTENT, † <i>Preotul Aurel Tănăsescu — Gorgota</i> . . . . .	933
Pr. P. F. ALEXANDRU, † <i>Preotul Gheorghe Stoenescu</i> . . . . .	934
ASISTENT, † <i>Preotul iconom stavrolor Mihail Popescu — Slănic</i> . . . . .	935

**ARHIEPISCOPIA TOMISULUI ȘI DUNĂRII DE JOS**

- Arhim. IERONIM MOTOC, *Sărbătorirea sfinților mucenici Zoticos, Attalos, Kamasis și Filippos la Sfânta Mănăstire Cocoșu, jud. Tulcea* . . . . . 937

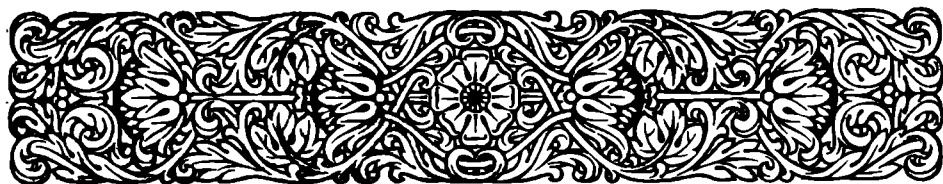
**EPISCOPIA BUZĂULUI**

- Pr. GHEORGHE GUȚĂ, *Știri din cuprinsul eparhiei* . . . . . 942

**RECENZII**

- Conf. Dr. Dumitru Firoiu, *Istoria statului și dreptului românesc, Cluj-Napoca, 1976*, de Dr. STELIAN MARINESCU . . . . . 949
- Elisabeta Dolinescu, *Compozitorul Constantin Dimitrescu*, Editura Muzicală, București, 1977, 198 p., de Diac. Prof. MARIN VELEA . . . . . 952





# ANIVERSĂRI

---

## **23 AUGUST 1944, MAREA SĂRBĂTOARE A POPORULUI ROMÂN**

*Poporul nostru sărbătorește la 23 August, cu deosebit entuziasm, cu mare bucurie și legitimă mândrie, aniversarea unuia dintre cele mai importante evenimente din istoria sa contemporană, insurecția națională antifascistă din 1944, care a dus la eliberarea patriei de sub dominația fascistă, act politic, militar și social-național cu profunde implicații și urmări atât pe plan intern cât și extern.*

*«Insurecția armată din august 1944 — după cum arată președintele R. S. România CEAUȘESCU NICOLAE — a constituit o strălucită incununare a eroicei lupte revoluționare purtate de oamenii muncii, de forțele progresiste ale societății, împotriva fascismului și războiului, a dominației imperialismului străin, pentru eliberarea socială și națională».*

*Impusă de tristele realități din țara noastră și de perspectiva sumbră a războiului, insurecția națională a fost, după cum însăși denumirea o arată, o acțiune a întregii națiuni care și-a mobilizat forțele pentru răsturnarea unui regim militar-fascist și dictatorial înfeudat Germaniei hitleriste și totodată pentru a salva țara de spectrul sinistru al unui sineros teatru de război, așa după cum era în planurile căpeteniilor fasciste.*

*Prin obiectivele pe care le urmărea, insurecția avea deci un caracter antifascist și antiimperialist și așa se explică de ce clase și pături sociale diferite, de la masele populare pînă la cercurile palatului regal, s-au alăturat și au participat cu însuflețire la această luptă, dîndu-i astfel și un caracter național de largă participare socială, întreaga națiune română urmînd și dorind înlăturarea dictaturii, încetarea războiului antisovietic și alungarea armatei germane cotropitoare din țară, factori care aduseră România pe marginea prăpastiei, provocîndu-i pierderea a sute de mii de vieți omenești, însemnate distrugerii de bunuri materiale și amenințîndu-i însăși ființa națională.*

*Dacă insurecția din 1944, prin obiectivele ce le urmărea și prin modul de desfășurare, a fost opera întregului popor, nu trebuie să uităm însă că meritul în organizarea, coordonarea și dirijarea ei l-a avut cea mai tînără și viguroasă forță politică ce acționa în numele clasei mun-*

citoare și a țărânimii, pentru interesele întregului popor, forță care din ilegalitate se afirmă și se impune cu hotărâre în aceste direcții încât însăși regele a acceptat să colaboreze cu ea, considerînd aceasta singura soluție de menținere și salvare a situației sale și a monarhiei.

În privința promovării ideii de rezistență și luptă împotriva guvernării fasciste, de menționat că, pentru a preveni un dezastru ce se-ntrevedea, încă de la instalarea regimului de dictatură antonesciană, noua forță politică, prin documentul intitulat «Punctul nostru de vedere», din 10 septembrie 1940, atrăgea atenția asupra pericolului ce-l reprezintă pentru Țară guvernul militar-fascist, apoi prin alt apel din 15 ianuarie 1941 — «Pentru pace și independență națională a poporului român» — chema toate forțele patriotice să se unească într-un larg front național antihitlerist care să lupte împotriva dictaturii, pentru independență și suveranitate națională.

După intrarea României în războiul hitlerist antisovietic, un alt document, platforma-program din 6 septembrie 1941, cunoscută sub numele de «Luptă poporului român pentru libertate și independență națională», preconiza ieșirea din război, alungarea trupelor germane din țară, formarea unui guvern de independență națională cu participarea tuturor forțelor politice, eliberarea părții de nord a Transilvaniei etc.

Pe baza acestor documente avea să se contureze planul de insurecție la care, în noaptea de 13—14 iunie 1944, în cadrul unei consfătuiri conspirative, aveau să adere reprezentanții armatei, ai palatului regal apoi și Blocul Național Democrat constituit la 20 iunie 1944, organism politic ce urma să pună în aplicare toate măsurile ce fuseseră preconizate pînă aci și în mod expres: încheierea armistițiului cu Națiunile Unite, ieșirea României din războiul antisovietic și întoarcerea armelor împotriva Germaniei fasciste, eliberarea Țării de sub ocupația hitleristă, răsturnarea dictaturii antonesciene și instaurarea unui regim democrat, restabilirea independenței și suveranității naționale.

Momentul declanșării insurecției a fost favorizat de situația critică de pe front, cînd față de puternica presiune a armatelor Sovietice în zona Chișinău-Iași, Antonescu hotărîse, la cererea nemților, să arunce în luptă noi trupe din contingentele cele mai vîrstnice. Un asemenea act disperat și perspectiva unor sîngeroase lupte pe teritoriul patriei trebuiau oprite prin înlăturarea dictatorului, aflat în acele zile în București pentru a-și pune în aplicare planurile.

Este meritul factorilor politici de răspundere care, printr-un act de curaj, îndrăzneț și energic, au împiedicat aducerea la îndeplinire a acestor măsuri la 23 August 1944, în jurul orei 17 înlăturînd regimul fascist, prin arestarea la palatul-regal a principalilor conducători în frunte cu Ion și Mihai Antonescu, luînd apoi toate măsurile de a împiedica o insurecție a armatei germane din jurul Bucureștilor.

Cu arestarea lui Antonescu s-a dezorganizat întregul aparat dictatorial de conducere, iar prin acțiunile energice ale armatei și gărzilor patriotice, în următoarele zile aveau să fie imobilizate și forțele germane din capitală și împrejurimi, care au încercat să stabilească vechea situație, pînă în 28 august, aceste forțe hitleriste fiind complet nimicite.

Acțiunea nemților cărora de altfel li se oferise șansa de a se retrage în liniște, modalitate refuzată de comandamentul german, a fost o acțiune disperată și barbară, ei dedându-se la un atac și bombardament, fără discernământ, lovind nu numai obiective militare, astfel că pentru stăvilierea intenției lor de a instaura un guvern fascist au luptat cu bărbăție 38.948 de ostași și ofițeri ai armatei române de sub ordinele Comandamentului Militar al Capitalei, susținuți de gărzile patriotice și de populație din București și din satele învecinate. Dintre acestea 14.000 de ostași români au căzut la datorie, barînd cu piepturile lor calea spre inima insurecției. La marea zi aniversară, pe lângă eroismul luptătorilor cinstim și jertfa acestora.

Imediat ce la București s-a declanșat insurecția, întreaga armată română a încetat operațiunile militare contra Uniunii Sovietice și s-a alăturat coaliției antihitleriste, ușurînd considerabil înaintarea armatelor Sovietice care la 30—31 august au intrat în capitala eliberată.

Insurecția victorioasă de la București, a depășit așadar, prin urmările ei pe plan militar și, politic, cadrul național, importanța fiindu-i subliniată ca atare de marile puteri aliate, iar presa internațională a vremii, făcîndu-se ecoul acestora o considera «ca unul din cele mai hotărîtoare evenimente ale întregului război» (ziarul New York Times) ce a dat «una dintre cele mai sensibile lovituri celui de al III-lea Reich» (ziarul Le Figaro), contribuind la «prăbușirea întregului sistem de apărare german din Balcani» (ziarul Pravda), și ca atare, la scurtarea duratei războiului cu cel puțin 6 luni, așa după cum au apreciat experții militari.

În urma insurecției de la București, mai mult ca niciodată pînă aci, cercurile germano-militariste și-au văzut spulberate planurile de cucerire a lumii printr-un război fulger și mitul invincibilității armatei germane precum și visul de dominație mondială, nutrit de ideologii așa-zisei rase pure, a supraomului arian.

Prin prisma aportului adus la propria-i eliberare și la cauza umanității, poporul român a avut așadar motive să-și exprime totala adevărată mîndrie și bucurie față de actul de la 23 August 1944, sentimente împărtășite și de Biserica Ortodoxă Română prin glasul Întîistătătorului ei de atunci, patriarhul Nicodim, care arăta că «dictatura era străină de sufletul și firea poporului român...», și că «Actul istoric de la 23 August 1944 a înlăturat regimul dictaturii... ne-a redat libertățile democratice» și ne-a învrednicit de marea cinste de a colabora, în chip activ, la opera de dreptate umană și socială...».

Intr-adevăr toate aprecierile făcute asupra importanței insurecției naționale din România s-au dovedit întru totul juste și obiective, întreaga desfășurare ulterioară a evenimentelor confirmînd temeinicia lor, căci 23 August 1944 a constituit un act de radicală cotitură în istoria patriei noastre și în raporturile ei cu întreaga lume, reprezentînd momentul de început al unui profund proces revoluționar — revoluția populară — cu continuitate și rezonanțe pînă în zilele noastre, cu înlăturarea dictaturii

*fasciste trecîndu-se la opera de desăvîrşire a revoluţiei burghezo-democrate, apoi adîncindu-se procesul revoluţionar, la etapa socialistă, fenomene la care a luat parte şi Biserica Ortodoxă Română, căci, după cum sublinia Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin «este bine ştiut că, încă din ziua eliberării Patriei, slujitorii şi credincioşii cultelor din România au sprjinit înfăptuirea marilor reforme şi contribuie cu elan patriotic la construirea socialismului în ţara noastră».*

*Continuarea războiului alături de Naţiunile Unite pînă la victoria finală, cînd cuvîntul de ordine era «Totul pentru front, totul pentru victorie», democratizarea vieţii politice interne prin înlăturarea elementelor fasciste şi reacţionare din aparatul de stat, apoi înlăturarea monarhiei ce devenise anacronică cu realitatea din ţara noastră, au constituit tot atîtea evenimente de seamă din prima etapă a revoluţiei populare constituind astfel preambulul revoluţiei socialiste.*

*Participarea României la războiul antihitlerist a fost desigur acţiunea care s-a impus în prim plan, ea fiind continuarea organică a actului insurecţional şi achitarea de obligaţia pe care statul român şi-o luase în cadrul armistiţiului din 12 septembrie 1944. Prin volumul efortului material şi uman cu care a participat în continuare la războiul antihitlerist, România este considerată a patra ţară în privinţa aportului adus la definitivă înfrîngere a Germaniei fasciste, pînă la sfîrşitul războiului armata română participînd cu un efectiv de 538.586 oameni şi după ce la 25 octombrie 1944 ultima localitate românească era eliberată a trecut graniţa ţării contribuind substanţial şi la eliberarea Ungariei şi Cehoslovaciei, o parte din trupele române ajungînd pînă în Austria. De-a lungul acestui front de aproape 1000 km lungime şi-au jertfit viaţa şi circa 170.000 de ostaşi români care-şi dorm somnul de veci în pămîntul eliberat cu sîngele lor. 23 August este aşadar şi sărbătoarea, pomenirii sacrificiului lor pentru cauza popoarelor şi a păcii.*

*Urmare directă a actului insurecţional au fost şi transformările democratice din ţară ce reprezentau o altă coordonată a activităţii social-politice specifice etapei de desăvîrşire a activităţii social-politice, specifice etapei de desăvîrşire a revoluţiei burghezo-democratice ce a urmat imediat după 23 August. Înlăturarea elementelor fasciste din aparatul de stat, instaurarea guvernului democrat condus de Dr. Petru Groza, guvern ce va legifera reforma agrară din 1945, şi, în cele din urmă, abolirea monarhiei sînt tot atîtea acte de transformări radicale spre calea de trecere la socialism.*

*Etapă revoluţiei socialiste ce urmează transformărilor menţionate, reprezintă perioada saltului calitativ în istoria politică şi social-economică a ţării. Acum au fost descătuşate energiile creatoare ale poporului, trecîndu-se la construirea celei mai drepte orînduiri sociale, în primul rînd prin instaurarea dreptăţii sociale şi demnităţii umane, prin afirmarea independenţei şi suveranităţii reale a ţării, factori ce au asigurat dezvoltarea economică a ţării şi progresului ei multilateral.*



Transformarea României într-o țară liberă și independentă, cu o industrie în plin avânt, cu o agricultură dezvoltată și cu înalt grad de cultură, nu s-ar fi produs fără eroicul act de la 23 August 1944.

Saltul cel mai de seamă l-a realizat industria, care destul de înapoiată și în mare parte distrusă de război, a cunoscut, în baza noii orientări de industrializare socialistă, o dezvoltare fără precedent, în prezent aproape un singur județ realizând o producție industrială echivalentă cu a întregii industrii românești din perioada antibelică, a anului 1938, anul de vîrf al dezvoltării economiei României burgheze. Dacă adăugăm că în țara noastră s-au dezvoltat ramuri industriale noi și că produsele românești sînt exportate în multe țări ale lumii, vom avea un tablou complet al realizărilor din acest domeniu.

În prezent cînd România a depășit stadiul de țară în curs de dezvoltare situîndu-se la un nivel mediu, cînd industria cunoaște un înalt ritm anual de dezvoltare, 12,2%, comandamentul la zi îl reprezintă transformarea cantității într-o nouă calitate, care să ne situeze în scurtă vreme la nivelul țărilor înaintate.

În privința dezvoltării agriculturii, dacă în concepția vechilor politicieni și ideologi eram condamnați a rămîne o țară eminentamente agricolă, prin transformarea socialistă a agriculturii s-a soluționat și această principală ramură a economiei naționale, în urma industrializării creîndu-se o puternică bază tehnico-materială acestui sector prin dotarea agriculturii cu mașini și unelte perfecționate, realizîndu-se astfel un înalt grad de mecanizare, chimizare și construindu-se un vast sistem de irigații. Totodată s-au îmbunătățit substanțial condițiile de muncă ale țaranului, care în trecut trudea din greu, ridicîndu-se neconținut și nivelul lui de trai, material și spiritual, în ultimul timp asigurîndu-se întregii țărăniști muncitoare pensie de bătrînețe.

Statul socialist a manifestat o deosebită grijă față de problemele spirituale ale poporului și dacă pe prim plan a pus culturalizarea tuturor cetățenilor, cea mai de seamă măsură în această privință fiind generalizarea învățămîntului de 10 ani și în perspectivă de 12 ani, nu a neglijat nici conservarea unor monumente de artă, din rîndul cărora fac parte și vechile ctitorii, restaurate cu multă grijă și redat în toată strălucirea lor circuitului spiritual și patrimoniului cultural național universal.

Adăugînd, la cele de mai sus, prestigiul de care se bucură România în lume pentru acțiunile inițiate în direcția făuririi unei lumi mai bune și mai drepte, fără arme și groaza de război, pentru o nouă ordine economică și politică internațională, pentru înțelegere și colaborare între toate țările, indiferent de orînduirea socială, ne putem da seama ce perspective luminoase a deschis țării noastre, actul eliberării Patriei de la 23 August 1944.

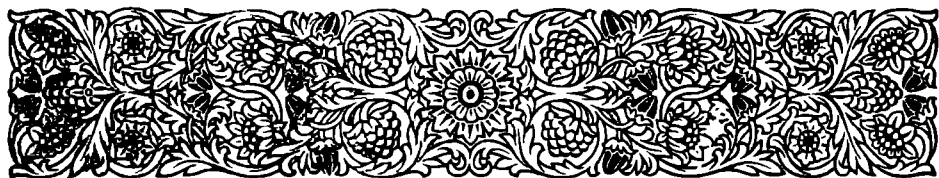
În noile condiții de viață și Biserica Ortodoxă Română are prilejul să-și desfășoare nestingherit lucrarea sa sacră, și totodată și pe cea obștească în cadrul Frontului Unității Socialiste și după cum arăta Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin «beneficiază astăzi de noua orînduire

*statornicită în societatea noastră românească, în urma cuceririlor revoluționare ale poporului», avînd astfel prilejul să contribuie «cu însuflețire la unitatea și solidaritatea obștească, la creșterea și lărgirea capacității creatoare a poporului nostru, în scopul propășirii patriei și a păcii în lume».*

*Toate aceste împliniri, realizări și înfăptuiri ce s-au produs după eliberarea Patriei, constituie desigur elemente de mîndrie națională și din această cauză, poporul nostru întîmpină an de an cu sporită bucurie, făcînd totodată și bilanțul noilor realizări, ziua de 23 August, cea de a 34-a aniversare a insurecției naționale din 1944 reprezentînd astfel perpetuarea tradițiilor glorioase pe frontul pașnic al muncii creatoare, al bunăstării și fericirii poporului.*

*Prin prisma celor menționate apare astfel cu deosebită pregnanță semnificația actului istoric de la 23 August 1944 despre care președintele Nicolae Ceaușescu spunea — sintetizînd importanța lui — «că a deschis calea unei dezvoltări noi, democratice și progresiste a societății românești, precum și a lichidării definitive a oricărei dependențe a poporului nostru față de monopolurile străine, de cercurile imperialiste internaționale. România și-a dobîndit, pentru prima dată în mod cu adevărat plener, independența și suveranitatea națională, la baza cărora au fost puse eliberarea poporului de orice exploatare și asuprire, cucerirea puterii politice și economice de către clasa muncitoare în alianță cu țărănimea, cu intelectualitatea, cu celelalte forțe sociale, edificarea noii orînduiri socialiste, în care masele muncitoare, poporul își făuresc în mod conștient propriul viitor, propria istorie».*

**REDACȚIA**



# ÎNDRUMĂRI PASTORALE ȘI OMILETICE

---

## LA SFINȚII APOSTOLI PETRU ȘI PAVEL (29 iunie)

Astăzi Sfânta noastră Biserică cinstește pe «Sfinții, slăviții și întru tot lăudații apostoli Petru și Pavel». Creștinii ortodocși de pretutindeni își unesc astăzi inimile și înalță imne de laudă acestor doi apostoli, care au depus toată rîvna lor în a răspîndi pînă departe credința în Domnul nostru Iisus Hristos. Tăria credinței lor, dragostea lor fierbinte pentru Hristos, jertfelnicia lor pentru Evanghelie, bărbăția lor în a îndura toate lipsurile și a înfrunta toate primejdiile, chiar pînă la încununarea cu moartea martirică, le-au cîștigat alese merite pentru slujba ce le-a fost încredințată de Mîntuitorul.

Dar cu ce imne de laudă, cu ce cuvinte de cinstire să întîmpinăm astăzi pe cei ce Sfînta noastră Biserică, ținînd seama de vrednicia lor, îi numește pe drept cuvînt: «Luminătorii lumii», «propovăduitorii credinței», «trîmbițele Ortodoxiei», «îlcuitorii învățăturilor» și «stilpii Bisericii»? (Svetilna Utreniei). Cum vom lauda pe cei ce s-au făcut vase alese și cinstite ale dumnezeiescului har, purtători și propovăduitori neobosiți ai adevărului divin în lume, părinți duhovnicești ai tuturor credincioșilor creștini și pilde demne de urmat?

Cinstirea acestor doi luceferi ai credinței noastre, Petru și Pavel, neîntrecuți «slujitori ai lui Hristos și iconomi ai tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV, 1), a fost rînduită de Biserică la 29 iunie, pentru că aceasta este ziua în care și-au dat viața pentru Hristos, primind cununa morții martirice.

Pentru cinstirea lor deosebită, se cuvine deci să ne oprim și înfățișînd viața și lucrarea lor să le aducem prinosul nostru de neprețuită și aleasă prăznuire. Căci viața și lucrarea lor este pentru noi, nu numai un izvor de bogate și alese virtuți, ci și o pildă vie și grăitoare de mare folos duhovnicesc.

Sfîntul Apostol Petru, originar din orașelul Betsaida Galileei, împreună cu fratele său, Sfîntul Apostol Andrei, a fost un pescar harnic

și evlavios de pe malurile lacului Ghenizaret. Om simplu, dar curat la suflet și plin de evlavie, aștepta și el, ca mulți alții, venirea lui Mesia, a Mântuitorului făgăduit. De aceea, când fratele său Andrei i-a adus vestea că a aflat pe Mesia și a vorbit cu El, sufletul lui a fost cuprins de o nespūsă bucurie. Din clipa în care cunoaște pe Domnul, Sfântul Petru, care era un bărbat harnic, hotărît și stăruitor, sincer și plin de entuziasm se atașează cu toată încrederea, cu toată dragostea de El. Fără nici o șovăială, el răspunde la chemarea Mântuitorului atunci cînd după pescuirea minunată, Domnul îl face din pescar apostol. De acum nimic nu-l mai poate opri în înflăcărarea ce-i stăpînea sufletul pentru Domnul, pe care nu-l va mai părăsi, dovedindu-și toată credința, toată dragostea și rîvna pentru Învățătorul său. Împreună cu ceilalți apostoli, Sfântul Petru va fi alături totdeauna de Domnul, neobosit în truda de a învăța, de a afla adevărul, de a pătrunde tainele învățăturii celei noi și a-și încălzi inima la căldura dragostei, pe care mai tîrziu o va revărsa cu toată dărnicia celor ce voiau, ca și el, să urmeze pe Domnul Hristos în credința și dragostea lor.

Tăria și puterea credinței lui în Domnul Hristos, l-a făcut ca în numele tuturor apostolilor, inspirat fiind de Duhul Sfint să mărturisească adevărul că Iisus Hristos este cu adevărat Mesia și Fiul lui Dumnezeu (Matei XVI, 16). Aceeași credință vie, bogată și rodnică, l-a determinat cu altă ocazie să rostească mărețele cuvinte: «Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice» (Ioan VI, 68).

Sfântul Apostol Petru și-a arătat întotdeauna dragostea lui pentru Mântuitorul și chiar dorința de a se jertfi pentru El. Această dragoste a împlinit ceea ce a început credința. Nenumărate au fost dovezile și mărturisirile lui de dragoste pentru Domnul. Plin de dragoste și entuziasm pentru Dascălul său, la schimbarea la față, el a mărturisit fericit: «Doamne, bine este nouă să fim aici. De voiești să facem aici trei colibi: Ție una, și lui Moisi una și lui Ilie una» (Matei XVII, 4). Mărturisirea sa înflăcărată: «Doamne, cu Tine sînt gata și în temniță și la moarte să merg» (Luca XXII, 33), el a căutat s-o însoțească și de fapte. Cu ocazia prinderii Mântuitorului în grădina Ghetsimani, zelosul și înflăcăratul ucenic, a scos chiar sabia ca să-și apere Învățătorul (Ioan XVIII). Tot Sfântul Apostol Petru a fost primul dintre ucenicii Domnului, care, auzind de învierea Lui a alergat la mormînt pentru a se convinge de această mare minune (Luca XXIV, 18). De cîtă iubire și mîngiere sufletească s-a împărtășit apoi Apostolul Petru cînd după înviere i s-a arătat Domnul Însuși (Luca XXIV, 34).

Dar firea înflăcărată și sinceră a Sfîntului Apostol Petru, care se hotăra fără șovăire pentru tot ce este bun și drept, și acționa tot așa de repede, n-a fost totdeauna și statornică. Încrezător în puterea lui Iisus Hristos el a îndrăznit să umble pe apă ca pe uscat, dar înfricoșat de vîntul puternic, și îndoindu-se în sufletul său, el a început a se cufunda în apă, pentru care Domnul l-a certat zicîndu-i: «Puțin credinciosule pentru ce te-ai îndoit?» (Matei XIV, 31).

În ajunsul răstignirii Mântuitorului el a făgăduit solemn că nu se va lepăda niciodată de Domnul dar de trei ori s-a lepădat de El și numai pocăința cu lacrimi i-a adus iertarea și reprimirea în aposolat, când pentru mărturia iubirii lui: «Doamne, Tu știi toate, Tu știi că Te iubesc», Domnul i-a răspuns: «Paște oile Mele» (Ioan XXI, 17).

Dureroasa experiență a lepădării de Mântuitorul a zguduit mult sufletul lui și l-a făcut să devină mai zelos, l-a întărit și mai mult în misiunea apostolică.

Rivna sa cea mare s-a arătat mai ales după înălțarea la cer a Domnului. Astfel, Sfântul Apostol Petru, în ziua Pogorîrii Sfântului Duh, printr-o înflăcărată cuvîntare, adresată mulțimii de iudei din Ierusalim, dovedește cu deplină convingere că Iisus Hristos, Cel ce a pățimit, a fost răstignit și a înviat din morți este cu adevărat Mesia și Fiul lui Dumnezeu. El a reușit astfel să convertească la creștinism «ca la trei mii de suflete» (Fapte II, 41).

Aceeași rivnă l-a făcut să ducă cuvîntul mîntuirii pînă la Babilon și apoi la Roma, să îndure moartea prin răstignire ca și Hristos. Ca răsplată s-a învrednicit încă în viață de darul facerii de minuni, al învierilor din morți și tămăduitor de boli de tot felul. De la Sfântul Petru, au rămas în Sfînta Scriptură a Noului Testament două epistole, pline de îndemnuri la stăruința în credință, la dragoste, la dreptate, la pace și la bunăînțelegere între oameni.

Dorind totdeauna cititorilor epistolelor «har și pace», Sfîntul Apostol Petru îi sfătuiește mai ales: «Căci cine voiește să iubească viața și să vadă zile bune, să-și oprească limba de la rău și buzele de la grăirea de viclesug, să se ferească de rău și să facă binele, să caute pacea și s-o urmeze» (I Petru III, 10—11).

Activitatea Sfîntului Apostol Petru s-a sfîrșit prin moarte martirică. Osîndit la răstignire de împăratul Nero, el primește cu bucurie și mîngîiere sufletească jertfirea pentru Hristos, cerînd însă să fie răstignit cu capul în jos, pentru ca și în ultima clipă a vieții sale pămîntești să privească cerul, locuința veșnică a Învățătorului său.

Dacă prin alegerea și chemarea la apostolat a Sfîntului Petru, Mîntuitorul vrea să arate că și prin oameni simpli, dar cu suflet mare, se pot săvîrși lucruri minunate, prin alegerea și convertirea Sfîntului Apostol Pavel, Mîntuitorul ne dovedește că dintr-un mare prigonitor al Bisericii, se poate face prin harul Său un slujitor devotat, un zelos propovăduitor, dacă acesta răspunde cu încredere și dragoste la chemarea Domnului.

Originar din Tarsul Ciliciei, fiu de fariseu din tribul lui Veniamin, tînărul Saul — cum s-a numit Sfîntul Apostol Pavel înainte de convertirea sa la creștinism —, a primit o educație aleasă în familie și apoi în școala marelui învățat Gamaliel.

Rîvnitor pentru datinele strămoșești ale poporului său a fost mai întîi un aprig prigonitor al creștinilor, «mergînd prin case, și tîrînd bărbați și femei, îi da la temniță» (Fapte VIII, 8).

Dar pe drumul Damascului, s-a petrecut minunea care l-a transformat în apostol. Mîntuitorul i s-a arătat și l-a dojenit zicîndu-i: «Saule,

Saule, de ce mă prigonești?» (Fapte IX, 4). Zgduuit sufletește de arătarea lui Hristos, el s-a convertit și a devenit cel mai mare propovăduitor al Evangheliei.

De acum înainte, viața Sfântului Apostol Pavel, nu cunoaște decît trudă neobosită de ucenic al Domnului, căci s-a făcut tuturor toate, ca pe toți să-i aducă la Iisus Hristos, fie iudei sau păgîni, robi sau slobozi, parte bărbătească sau parte femeiască (I Cor. IX, 19—22). Credința lui vie și puternică, dragostea lui jertfelnică pentru Domnul și rîvna lui deosebită pentru adevărul Evangheliei sînt mănunchiul de alese virtuți ce-i împodobesc sufletul. Pentru el datoria de a vesti Evanghelia a fost o poruncă sfîntă pe care a împlinit-o cu tot zelul, căci «vai mie, de nu voi binevesti» (I Cor. IX, 16), zice el.

Sfîntul Apostol Pavel s-a strădui din toate puterile să răspîndească cît mai departe credința în Iisus Hristos. Peste tot, din Palestina și pînă în Spania, din Asia Mică pînă în Iliria și Italia, a răspîndit sămînța credinței, întemeind și organizînd comunități creștine. Pe drept cuvînt el a fost un apostol al tuturor neamurilor, pe care le-a învățat să cunoască nu numai adevărul credinței ci le-a îndemnat să practice în viață dragostea frățească, dreptatea, smerenia, munca, pacea și buna-înțelegere.

El însuși s-a identificat cu adevărata trăire pentru Hristos, după cum mărturisește singur: «Iar de acum nu mai trăiesc eu, ci trăiește în mine Hristos» (Gal. II, 20). Din această trăire în Hristos, a luat el puterea care l-a făcut să fie un devotat slujitor al Evangheliei, un adevărat păstor de suflete, un martor neînfriecat al învierii lui Iisus Hristos.

Viața și activitatea lui după convertire, nu sînt decît pilde de dragoste profundă și de rîvnă arzătoare pentru Hristos și pentru oameni. Din dragoste pentru Hristos și pentru oameni, s-a apropiat el cu toată căldura sufletească de cei cărora le propovăduia, dornic ca în sufletele lor să înflorească sămînța credinței, care să rodească din belșug dragostea și viața curată.

Acest lucru l-a făcut pe Marele Apostol ca să stăruie în rugăciune și să îndemne și pe alții la rugăciune, convins pe deplin de puterea de nebiruit a rugăciunii izvorită din credință. «Faceți în toată vremea întru Duhul tot felul de rugăciuni și de cereri și întru aceasta priveghiați cu toată stăruința, rugîndu-vă pentru toți sfinții» (Efes. VI, 18) este îndemnul său de totdeauna pentru cei pe care i-a păstorit.

Neobosit lucrător în ogorul Domnului, Sfîntul Apostol Pavel a știut să aprecieze munca în adevărata ei valoare pentru om și societate. El s-a nevoit ca prin munca personală să-și cîștige cele necesare traiului și a îndemnat și pe alții să facă la fel, dîndu-le porunca hotărîită «că dacă nu vrea cineva să lucreze, nici să nu mănînce» (II Tes. III, 10).

Dar Sfîntul Apostol Pavel n-a fost numai un mare misionar creștin, ci și un dascăl al întregii creștinătăți, mai ales prin cele 14 epistole adresate principalelor comunități creștine din acea vreme. În aceste epistole, ne-a lăsat o adevărată comoară de învățături, în care, pe lîngă credința și dragostea față de Domnul, sub forma de sfaturi și îndemnuri înfățișează îndatoririle vieții creștine, în familie, în raporturile din-

tre oameni și față de societate. Toate acestea le-a făcut din dragoste pentru Hristos și pentru oameni, dragoste pe care a așezat-o la temelia vieții religioase și sociale. Cunoșcând valoarea neprețuită a dragostei frățești, pe care a predicat-o în toate clipele vieții sale, el a scris cel mai mareț imn al dragostei, care este «îndelung răbdătoare» și «nu cade niciodată» (I Cor. XIII).

Pe puterea dragostei împreună cu credința și nădejdea, Sfântul Apostol Pavel a așezat, ca pe o temelie solidă, toate celelalte virtuți: egalitatea, dreptatea, libertatea, buna înțelegere și pacea. Pentru el toți creștinii sînt egali, în Hristos Iisus, indiferent de neam, de viață, stare socială (Gal. III, 26) și ca atare toți trebuie să viețuiască în bună înțelegere și pace, știut fiind că Mîntuitorul a venit și a adus «pace celor de departe și celor de aproape» (Efes. II, 17). Mărturisind că «împărăția lui Dumnezeu... este dreptate, pace și bucurie întru Duhul Sfînt» (Rom. XIV, 17), el ne-a îndemnat zicînd: «Drept aceea, să urmărim faptele păcii și cele ale întăririi dintre noi» (Rom. XIV, 19).

Dar strădaniile neobosite și rodul bogat al activității Apostolului Pavel n-au fost fără de sfîrșit. Ajuns la sfîrșitul vieții el și-a dat seama că de acum va fi chemat la Domnul și de aceea a scris unuia dintre ucenicii săi cu conștiința datoriei împlinite: «Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvîrșit-o, credința am păzit, de acum mi s-a gătit cununa dreptății, pe care mi-o va da Domnul, Judecătorul cel drept, în ziua aceea» (II Tim. IV, 7—8).

Domnul a voit ca Sfîntul Apostol Pavel și Sfîntul Apostol Petru să-și sfîrșească firul vieții, în aceeași zi a anului: 29 iunie și în același oraș, la Roma și ca amîndoi să fie încununați cu moartea martirică. Iată de ce și Sfînta noastră Biserică a hotărît, cum am amintit, prăznuirea în aceeași zi a celor doi mari apostoli.

Mărețe și pline de virtuți au fost viețile acestor doi mari apostoli.

Aceeași credință vie și puternică, aceeași dragoste înflăcărată pentru Dumnezeu și pentru oameni, aceeași rîvnă arzătoare pentru propovăduirea Evangheliei, același curaj în combaterea păcatului și a nedreptăților de tot felul, aceeași bucurie sufletească pentru rodul bogat al binefacerii, aceeași jertfelnicie pentru Hristos și Biserica Lui, încununată de același sfîrșit, moartea martirică.

Cu o voință neșovăielnică și cu încredere deplină, cei doi mari Apostoli au căutat să sădească în sufletele credincioșilor aceleași virtuți alese. Ei au aruncat sămînța Evangheliei în cea mai mare parte a lumii, au ridicat dragostea pentru Domnul și pentru oameni pe cea mai înaltă culme și n-au dat înapoi în fața nici unui obstacol în rîvna lor pentru dreapta credință. Chemările lor la dragoste frățească, la dreptate, la egalitate și mai ales la pace și bună înțelegere rămîn mereu actuale.

Prin toate virtuțile care au împodobit sufletele lor mari și nobile, Sfîntul Petru și Sfîntul Pavel rămîn pentru noi adevărate pilde de urmat. Credința lor tare și neclintită să se sălășluiască deci și în sufletele noastre, dragostea lor fierbinte să stăpînească și inimile noastre, rîvna

lor pentru adevărul Evangheliei să ne încurajeze și pe noi, dreptatea și pacea să ne călăuzească și nouă pașii în lume. Căci numai astfel vom cinsti cum se cuvine, și vom urma cu vrednicie pilda vieții și sfaturile lor. Strădaniile noastre să tindă a ne face asemenea lor, ca împreună cu ei să ne putem bucura de viața cea fericită.

Și astăzi, de ziua prăznuirii lor, să ne unim glasurile împreună cu psaltul, aducându-le lauda cuvenită și rugându-i : «Cei ce sînteți între apostoli mai întii pe scaun șezători și lumii învățători, Stăpînului tuturor rugați-vă pace lumii să dăruiască și sufletelor noastre, mare milă» (Troparul Vecerniei). A m i n !

Pr. Prof. M. CHIALDA

## LA DUMINICA II DUPĂ RUSALII

«Veniți după Mine și vă voi face pe voi pescari de oameni» (Matei IV, 19).

Cu Sfînta Evanghelie de astăzi Mîntuitorul Iisus Hristos își îndreaptă privirea spre cele patru puncte cardinale ale mîntuirii noastre. Iese la propovăduire, iese, asemenea semănătorului să semene sămînța Sa în aria istoriei sufletului omenesc, sămînța cea roditoare de fericire, de pace și de mîntuire.

Coborîse de pe muntele ispitirilor biruitor. Nici postul și nici flămînzirea nu-l slăbiseră puterile Sale. Nu-l ispitise marele întunecă: nici cu mirajul pîinii și al nesațului și nici cu strălucirea puterii. Nu-l înduplecase să i se închine nici cu stăpînirile și cu bogățiile lumii și nici cu amăgirile lor. Biruise dreptatea și dumnezeirea și Iisus, îndreptîndu-se spre Capernaum își alege aici cetatea trecătoare. O proorocise marele Profet Isaia zicînd : «Întunericul nu va stăpîni totdeauna pe pămîntul unde sînt acum frămîntări ; țara vecină cu marea, pămîntul Zabulonului și al Neftalimului, dincolo de Iordan, țara neamurilor. Poporul cel ce mergea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce locuiau în țara umbrei morții lumină le-a strălucit» (Isaia VIII, 23; IX, 1).

Și Iisus se ridică cu puternicia Ziditorului. Privește în jur. Glasul patriarhilor și al proorocilor, ce răsunase de veacuri, se împleteau în ființa Sa cu marile făgăduințe ale cerului. Cu privirea înflăcărată a misiunii Sale, cu inima lărgită ca să cuprindă în hotarele ei întreaga omenire, cu brațele deschise ca să strîngă la piept pe marii nefericiți și sperați ai vieții ; cu miinile ca să mîngîie pe toți cei întristați și obidiți ; cu o iubire nemaiîntîlnită ca să sfărîme zidurile urii și ale dușmăniei dintre oameni ; pregătit să învețe și să mîngîie, să certe și să ierte ; să sature mulțimi și să vindece pe cei suferinzi ; să dea lumină orbilor și puteri slăbănogilor ; să izgonească demoni și să învieze morții ; să vindece pe leproși și să certe marea și vîntul, Iisus, de acum nu mai rămîne Marele Singuratic de pînă acum. După ce trece pe la Iordan și se bo-



tează, iese la propovăduirea Evangheliei și pășește pe drumul deschis de marele Său Crainic — Sfântul Ioan Botezătorul, și reluând ștafeta pe care tot El i-o dăduse, spune vieții și ascultătorilor : «pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor».

Dacă aceste cuvinte ieșite din gura Botezătorului constituiau un îndemn sau un sfat, în gura Mîntuitorului constituie o poruncă pentru toți.

Trimis și venit în lume pentru oameni, Iisus începe să adune în jurul Său pe ucenicii, pe învățăceii Săi, cei care vor fi martori ai cuvintelor și faptelor Sale în cei trei ani și jumătate de propovăduire.

Cîte va fi învățat și va fi făcut Iisus în această perioadă ne va spune mai tîrziu Sfîntul Ioan Evanghelistul, cel mai tînăr și mai tîrziu, cel mai bătrîn dintre ucenici, la sfîrșitul evangheliei sale : «și alte multe minuri a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sînt scrise în cartea aceasta și care, dacă s-ar fi scris, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris» (Ioan XX, 30 și XXI, 25).

Iisus, ca Fiu al lui Dumnezeu, venise în elementul social, în climatul istoric-religios și economic al vremii. Se încadrează ca om și Dumnezeu în marele angrenaj al vieții. Se coboară la micile și modestele preocupări omenești și stă la un loc cu oamenii simpli și curați. Cunoscuse pe mulți dintre aceștia. Trăise alături de ei în societatea vremii. Se desprinsese de ei prin înalta Sa chemare, prin dumnezeiasca Sa misiune.

De aceea, pe cînd umbla pe lîngă Marea Galileei a văzut pe cei doi frați — pe Simon și pe fratele său Andrei. Pe Andrei îl mai văzuse printre ucenicii lui Ioan Botezătorul. Aceștia doi aruncau mreaja în mare : că erau pescari. Și le-a zis : «Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni». Iar ei îndată au lăsat mreajile și au mers după El.

De asemenea, mergînd mai departe, a văzut pe alți doi frați, pe Iacov al lui Zevedei și pe Ioan fratele lui, în corabie cu Zevedei, tatăl lor, dregîndu-și mreajile și i-a chemat. Iar ei îndată au lăsat corabia și pe tatăl lor și au mers după El». Iată dar, chemarea primilor ucenici ai lui Hristos, primele ființe apropiate, primii martori ai faptelor și ai cuvintelor Sale. Această chemare pe care le-o adresează și care este enunțată atît de simplu de sfințele evangheliei, are într-însa ceva tainic, de o puternicie fără seamăn. Ea constituia, nu numai o poruncă, ci ceva mai mult : constituia o chemare rînduită de veacuri de către iconomia divină ce răsuna în conștiința istoriei mîntuirii, în urechea unei omeniri ce trebuia să primească pe Hristos.

Ea nu mai întîmpină comentarii, discuții, întrebări, timp de gîndire, păsuirii, amînări sau altceva propriu omenesc. La auzul ei acești oameni lasă, într-o clipă, mijloacele lor de trai, de piine, de hrană și de viață ; lasă la o parte rosturile lor în iconomia casnică și viața socială economică a comunității în care trăiau. Lasă la o parte casă, masă, părinți, soții (Petru), familie, corabie, agonisita lor, — lasă totul și

merg să urmeze pe acest Învățător a cărui prezență constituia o fericire, a cărui privire era o mângiere pentru toți.

Cu o deosebită fericire au ascultat glasul acesta ce constituia ecoul unei nostalgii ce-și îndrepta urechea spre amurgul istoric al paradisiului pierdut.

«Veniți după Mine», cuvinte sfinte și dumnezeiești, — pe care nu le-au auzit numai ei, dar și întreaga istorie a mântuirii, întregul trecut și întreaga istorie a bisericii noastre, întreaga pleiadă de sfinți martiri, mărturisitori și cuvioși, care îmbogățesc cu viața lor istoria creștină și cu icoanele lor fresca sfântă a Bisericii.

«Veniți după Mine» a spus Iisus ucenicilor Săi. Ascultați cuvintele Mele; priviți la faptele Mele și la minunile ce le săvârșesc să vă întăresc credința. Încălziți-vă sufletele la dogoarea cerului. Umpleți-vă inimile de iubire sfântă pentru toți oamenii și turnați asupra celor necăjiți și împovărați, din balsamul scump al mângierii. Picurați peste sufletele pîrjolite de păcate licoarea sfântă a iertării. Îndemnați pe toți cei din jur — suflete curate și purificate prin baia botezului, — să se apropie de Mine cu credință, cu frică și cu nădejdea puternică și să voi face pe voi pescari de oameni. Vă voi da vouă — ucenicilor Mei și ucenicilor ucenicilor voștri — mreaja cuvîntului Evangheliei. Vă voi porunci să aruncați mrejele cuvintelor în apele mării vieții, în riurile ce vin în șuvoaie din munții aspri ai cugetului sau în apele limpezi ale cîmpiilor tihnite ale sufletului omenesc. Aruncați mrejele pretutindeni și totdeauna, să prindeți în mreaja mântuirii pe cei dornici să iasă la lumină și să apropie de sfințenia și de căldura dragostei dumnezeiești. Iar dacă vrem să privim puțin pe întinsa mare și hartă a istoriei creștine vom vedea pe marii pescari ai Bisericii, începînd de la ucenicii Mîntuitorului și mergînd cu sfinții pe căile sfintei noastre Biserici și dăruind credinței în Hristos triumful biruinței asupra păcatului și a morții.

«Și a străbătut Iisus toată Galileea, învățînd în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și neputința în popor» încheie Sfînta Evanghelie de astăzi.

Prin venirea Sa în lume și ieșirea la propovăduire venea o nouitate asupra poporul ales. Icoana împărăției cerurilor părea cît mai reală. Ea se reflecta minunat în cateheza Fericirilor, ce constituia un prolog al vieții celei noi — evanghelice. În ele Hristos punea roua sfîntă a mîntuirii celei făgăduite ce se va revărsa în fericiri asupra poporului celui necăjit și obidit. În ele Hristos punea mana cerească a unei hrane spirituale și a mulțumirii. În ele Iisus răsplătea pe cei virtuoși și mîngia pe cei suferinzi, pe cei ce plîngeau pe limanurile mării vieții.

Cu această icoană și sub acest nimb al iubirii și milosteniei a străbătut evanghelia timpul și spațiul veacurilor. Cu ea a tămăduit Biserica rănile lumii și a mîngiat cicatricile istoriei. Cu rugăciunea și cu binecuvîntarea a adus sfințenia în suflete. Astfel, toți cei care au răspuns chemării lui Hristos și L-au urmat, într-un fel sau altul, au rămas în biserica Sa, fie ca pionieri ai credinței, fie ca ferment de propovăduire a adevărului evanghelic.

Pașii lui Iisus se mai aud și azi în taina sufletului nostru. În urechile conștiinței noastre creștine se mai aude și azi chemarea Sa. Ca și altădată în Galileea, pășim în sinagogi și-I ascultăm cuvîntul din evanghelie. Participăm cu toții la bucuriile și lacrimile lui Iisus. Am plîns și noi cu vameșul din templu, și ne-am urcat cu Zahau în dud ca să-l vedem trecînd. Am plîns cu Iisus cînd a venit la mormîntul lui Lazăr. I-am văzut strălucirea de la schimbarea la față și ne-am înghesuit cu mulțimea la intrarea în Ierusalim. Am pășit odată cu convoiul, pe drumul Golgotei și am fi vrut să-I luăm crucea, ca altă dată Simon Cirioreanul. Am îngenunchiat la mormîntul cel nou din grădina lui Iosif din Arimateia și ne-a orbit pentru o clipă lumina praznicului învierii. L-am însoțit pe muntele Eleonului și L-am văzut înălțîndu-se. Am primit cu toții Duhul sfînt prin taina botezului și așa am răspuns la chemarea sfîntă : «Veniți după Mine». Astfel, pașii noștri să meargă mereu pe urma pașilor lui Hristos.

Pr. DAVID POPESCU

---

## LA DUMINICA A III-A DUPĂ RUSALII

### CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU INSEAMNĂ LUMINAREA SUFLETULUI PRIN DESĂVÎRȘIREA TRŪPULUI

*Dacă ochiul tău este sănătos, tot trupul va fi luminat, dacă ochiul este bolnav, tot trupul va fi întunecat (Matei VI, 22—23).*

Nu la împlinire a spus Mîntuitorul aceste cuvinte, pentru că ascultătorii Săi erau de diferite categorii sociale și culturale, dar mai ales neputincioși, săraci, părăsiți.

Cuvintele de mai sus erau balsamul cugetului, folosite în cuvîntări și întruniri de înșiși înțelepții timpului. Se știa din vechime că într-adevăr Cain era întunecat de propria lui faptă că omorîse, din invidie, pe Abel, fratele său (Facere IV, 10) ; Lot prin beție a adormit bunul simț (Facere XIX, 30—36), frații lui Iosif prin întunecare îl vînd pentru cîtiva bani (Facere XXXVII, 28), însuși Irod se tulbură, la auzirea că s-a născut un nou împărat, și în nebunia lui, ucide pruncii din Ierusalim și împrejurimi, ca apoi ultimul descendent din familia lui Irod să taie capul Sfîntului Ioan Botezătorul (Matei XIV, 8—9) ; Iuda, vînzătorul, apostol și ales al Mîntuitorului, cu iubirea de argint bolnăvîndu-se s-a întunecat (*tropar în Joia Mare*).

Așadar, comparația aceasta o face și Mîntuitorul la sfîrșitul Predicii de pe munte pentru ca ascultătorii să-L privească, într-adevăr, ca pe o lumină în sfeșnic (Matei V, 15) și să înțeleagă bine că lumina minții, curăția inimii și determinarea voinței la fapte bune sînt căile cele mai sigure de a ne desăvîrși și a ne mîntui. Domnul Hristos voia ca să scoată

și să trezească pe credincioși din somnolența religioasă în care trăiau și să le arate că a crede și a dori să fie mântuiți înseamnă pregătire și activitate : «eu dorm, dar cugetul priveghează» (Cîntarea Cîntărilor V, 5). Activitatea aceasta trebuie orientată spre bine și spre dreptate, ca factori ai prezenței credinciosului în lumea pasivă : «trestia frîntă și luminarea fumegîndă nu vor trece pînă nu se face dreptate» (Matei XII, 20) pentru că Mîntuitorul este «lumina lumii» (Ioan VIII, 12).

Luminarea conștiinței credincioșilor este una din poruncile date de Mîntuitorul Sfinților Apostoli : «Mergînd învățați toate neamurile...» (Matei XXVIII, 19). Datorită acestui lucru, Biserica are datoria sfîntă de a orienta pe credincioși pe căile luminii, pentru că «poporul piere din lipsă de cunoaștere...» (Osea IV, 6). Deci lipsa de cunoaștere înseamnă întuneric și acest întuneric este prima armă a diavolului cu care vinează mințile cele neștiutoare și îndoielnice. Problema luminării sau a cunoașterii este mult mai înțeleasă astăzi decît în antichitate. Atunci luminare însemna meditație, izolare, pe cînd astăzi, prin luminare înțelegem punerea capacității noastre creatoare în slujba semenilor, în slujba omenirii ; iar Biserica fiind deținătoarea harului caută ca toți credincioșii să fie într-un cuget și într-un gînd și așa să mărturisească pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh. Luminare înseamnă înțelegerea sufletului fiecăruia dintre noi, în bucuriile și necazurile lui.

Luminare înseamnă mărturisirea externă a credinței în Dumnezeu și pregătirea vieții de apoi. Luminarea, sau deschiderea ochilor minții (Luca XXIV, 45), face ca tot trupul adică toate energiile noastre să fie în stare de trezvie permanentă în slujirea semenului și în respectul desvîrșit față de propria noastră ființă.

Cei care trăiesc în nesimțire sînt victimele propriei lor nepăsări, iar răsplata le va fi după trîndăvia lor. Aceștia sînt depășiți de timp și de oameni, de propria lor viață, și au o minte confuză. Toate acestea se reflectă în purtarea lor, în felul lor de gîndire și în acțiunile lor rău-făcătoare : iată trupul întunecat de ochiul despre care vorbește Mîntuitorul. Pentru că dacă nu ar fi lumina nu ar vedea ochiul, și trupul dacă este descompus moral nu mai are energie și capacitate. Dar cum bine știm, și este o constatare a veacurilor, că totul se reînnoiește (Apoc. XXI, 5), adevărații credincioși sînt totdeauna cei care doresc binele și sînt convinși că ființa lor valorează în fața lui Dumnezeu (Apoc. XXII, 12). Noi știm că Dumnezeu este lumină permanentă, iar Mîntuitorul Hristos a lăsat lumina și pacea în lume, încredințîndu-le Bisericii Sale prin Duhul adevărului și harul Său (Ioan XVI, 13). De fapt aceasta este balanța care ajută neputinței, dragostei și încercării celor ce doresc viața curată. Această viață duhovnicească, adică împletirea preocupărilor zilnice cu trăirea în Hristos, duce implicit la lumina cea pură veșnică (Ioan VIII, 12).

Aceasta este relația între lumina lui Hristos și puterea ei asupra credincioșilor, deci, legătura directă verticală și orizontală a adevăratei contemplații divine.

Credinciosul nu este izolat, nu este lăsat singur, ci Dumnezeu oferă harul Său în ajutor, ca lucrurile greu de înțeles (II Petru III, 16) să fie

completate cu lumina de sus, ca o anexă la eforturile intelectuale și morale ale noastre. Din comportarea, din practicarea mijloacelor sfintitoare, din dorința de luminare se constată mărinimia, puterea de convingere sau exemplu pentru alții. Așa ajungem făptură nouă în Hristos (II Cor. V, 17), lepădând patima și întunericul și tot ceea ce distruge speța umană și tendința ei spre desăvârșire. Dumnezeu ne oferă sfintirea vieții ca supremă luminare atât a sufletului, cât și a trupului. Luminare în relația credincios-Biserică nu înseamnă uniformitate, ci fiecare contribuie în comunitate «ca mădular al Duhului Sfânt» (I Cor. III, 16) după darurile lui, după capacitate și după dorința permanentă la lumina celuilalt și la perfecțiunea sa.

Luminarea nu înseamnă nici confuzie cu altul, ci ridicarea tuturor la un nivel de trăire duhovnicească pînă la împărtășirea cu Sfântul Trup și Sfântul Sînge, adică înfierea totală. Această minune a creștinismului a făcut ca inimile tuturor să bată în aceeași dragoste divină și să ne transmită nouă, celor de astăzi, fiorul sfînt al unității, înțelegerii, cunoașterii și prețuirii. În acest ogor al inimilor curate nu mai prinde neștința satanei, iar întunericul se înlătură asemenea norilor după furtună, așa avem numai ziua în viața noastră și strălucire în viitor.

Mîntuitorul intuia dezordinea spirituală a ascultătorilor Săi și știa cauzele, care duc lumea la pieire adică: invidia, care naște uciderile morale și trupești; îmbogățirea, care dezechilibrează societatea; ura, care înrăutățește relațiile dintre oameni, dintre familii și soți, dintre copii și părinți; crimele, care aduc împrăștierea oamenilor prin spaimă și moarte; bolile de toate categoriile din cauza mizeriei și a destrăbălării și multe altele.

Alt rol important îl joacă lumina și cunoașterea adevăratei credințe în raport cu lumea și celelalte culte religioase și chiar atitudinea noastră față de misticismul bolnăvicios și față de fanatici. Noi nu credem din obișnuință sau continuăm unele obiceiuri și tradiții necontrolate, ci pentru noi, Hristos a fost, este și va fi Dumnezeu și om, răstignit și înviat, înălțat și preaslăvit Mîntuitor și Judecător (Apoc. XXII, 11—14) și credem în ceea ce ne-au lăsat Sfinții Apostoli care, la rîndul lor, L-au văzut și L-au pipăit (I Ioan I, 1; I Petru I, 8); chiar dacă sîntem priviți rău că spunem adevărul (II Cor. VI, 8), să nu ne rușinăm.

Mîntuitorul a venit să slujească (Matei XX, 28; II Cor. V, 18), deci și noi trebuie să slujim oamenilor; s-a făcut răscumpărarea pentru mulți și noi trebuie să fim exemplu altora; a sfărîmat vrăjmășia, distrugînd peretele din mijloc (Efes. II, 14—16) și noi să iubim pe toți socotindu-i frați, pentru că din același sînge este tot neamul omenesc (Fapte XVII, 26).

Și dacă sîntem din același sînge și avem același tată, înseamnă că diferențe și granițe nu există decît din cauza întunericului și neștiinței noastre. Așadar, cuvintele Mîntuitorului din pericopa evanghelică de astăzi își au rostul permanent în viața acelor care doresc să fie oameni luminați și creștini adevărați. Printr-o cunoaștere profundă, printr-o trăire intensă și printr-o luminare permanentă vom ajunge să zicem ca orbul din Evanghelie: cred, Doamne (Ioan IX, 36—38), ajută neputinței

mele — sau chiar ca Sfântul Apostol Toma : «Domnul meu și Dumnezeuul meu» (Ioan XX, 28).

Dar, pe lângă efortul personal, în luminarea ființei noastre se adaugă și harul necesar pentru izbândă, pentru că Sfântul Duh lucrează prin Biserica Mântuitorului, cîștigată cu scump Sîngele Său (Fapte XX, 28) și care ne face pe toți frați și fii prin cunoaștere și dragoste creștină (Ioan XIII, 35). Harul și pacea se înmulțesc prin cunoaștere (II Petru I, 2—3), iar mintea se luminează prin sănătatea cugetului (II Petru III, 2, 1).

Că avem har și sîntem luminați demonstrăm prin viața noastră de mărinimie, pentru că cine urăște trăiește în întuneric (I Ioan II, 9), sufletul său locuiește în iad, iar trupul său este un mormînt al sufletului. Luminarea minții și trezvia conștiinței aduc curajul și fuga de păcat, pentru că cei ce au frica morții bijbiie în întuneric și sînt conștienți de pedeapsă (I Ioan IV, 18).

Însăși Sfînta Fecioară Maria se numește Maica Luminii.

Pentru noi credincioșii există și lucruri dumnezeiești pe care nu le înțelegem, dar avem pilda sfinților (Apoc. V, 8) și credința, care de fapt ne introduce în starea de har (Rom. V, 2). Sfinții și trăitorii credinței sînt luminile de pe jertfelnicul ceresc, iar Soarele dreptății, care ne luminează, ne întărește, ne dă sănătate este însuși Domnul Hristos. Dar și mediul ajută pe credincioși la luminare. Pe lângă Sfintele Taine, ierurgii și slujbe, arta creștină (pictură, sculptură, grafică, arhitectură, cîntare) innobilează sufletele care doresc luminarea și le trezesc acea chemare sfîntă la purificare și desăvîrșire. Intimitatea și credința fiecăruia se transmite celorlalți, devenind astfel o unitate în rugăciune și slujire, încît emoțiile copleșesc pe adevărații trăitori, iradiind din ei acea bună-tate specifică sufletelor alese.

Așa îndeplinim cuvintele Mântuitorului și căpătăm promisiunea Sa : «...că aceasta este viața de veci să Te cunoască pe Tine singurul și adevăratul Dumnezeu» (Ioan XVII, 3), așa înțelegem și cuvintele psalmistului : «Minunate sînt lucrurile Tale Doamne, toate cu înțelepciune Le-ai făcut și e plin pămîntul de mărirea Ta» (Ps. CIII, 25), iar noi slavă înălțăm Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh. Amin !

**Diac. P. I. DAVID**

## LA DUMINICA A IV-A DUPĂ RUSALII

«Voi veni și-l voi tămădui» (Matei VIII, 7).

Ne impresionează puternic purtarea centurionului față de sluga sa. Un suteș, un comandant de centurie să se preocupe de aproape, să se zbuicume, să sufere intens pentru o slugă bolnavă, iată un lucru neobișnuit pentru vederile oamenilor de atunci. De atunci, adică din perioada istorică în care întreaga viață a statului, a conducătorilor, a militarilor se rezema pe munca și sudoarea sclavilor. A sclavilor care, se știe,

n-aveau nici un fel de drepturi afară de acela de a se istovi muncind pentru alții. N-aveau nici un fel de ocrotire. Nu erau socotiți decât ca niște unelte de lucru. Unelte vii, dar unelte care, în caz că nu mai puteau fi de folos, erau zvirlite la gunoi.

Fără îndoială, în purtarea față de slugile sale, sutașul va fi fost influențat de felul de comportare a evreilor față de servitorii lor. Totuși, priveriștea unui stăpîn roman preocupat de vindecarea slugii atinse de o boală grea constituie un lucru puțin obișnuit pentru deprinderile stăpînului din acele vremi.

Dar faptul cel mai impresionant din pericopa ascultată (Matei 8, 5—13) este decizia promptă a Mîntuitorului de a merge la locuința sutașului spre a-i vindeca sluga. El, Domnul și Stăpînul a toată zidirea, Împăratul cerului și al pămîntului n-a socotit nepotrivit să pornească degrab spre sluga, spre sclavul acela care se chinuia cumplit, sfîșiat de suferințe. Ideea aceasta că acela care e sus nu are menire mai importantă decât aceea de a se pleca spre a sluji celor de jos, era necunoscută lumii de atunci. Ea e introdusă în patrimoniul spiritual al neamului omenesc de către Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. Prin gestul de a porni fără zăbavă să vindece un sclav, ca și prin alte fapte ale Sale, Domnul imprimă în conștiința credincioșilor această revoluționară învățătură, anume că chiar și cel mai anonim dintre oameni, chiar și ultimul om de serviciu, are dreptul la respect și la iubire din partea oricui, chiar de-ar fi acesta pe cea mai înaltă treaptă ierarhică.

Urmînd pilda Mîntuitorului, Biserica s-a străduit, atît prin păstoriții cît și prin conducătorii ei, să ușureze viața sclavilor, a slugilor, a iobagilor. Ea n-a desființat instituția sclaviei, dar a făcut tot ceea ce împrejurările i-au permis pentru năruirea bazei interioare, spirituale a sclaviei. Promovînd învățătura că sclavul e, ca și stăpînul, chip al lui Dumnezeu și că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru toți oamenii, inclusiv sclavii, Biserica a frînat pornirile spre abuz ale stăpînului față de robi. Pe mulți dintre sclavi, Biserica i-a ajutat să se răscumpere și să-și înceapă viața liberă, pe picioare proprii. Pe mulți i-a primit în instituțiile sale, ajutîndu-i să se pregătească pentru o viață de muncă cinstită. N-a pierdut niciodată ocazia de a pune în lumină virtuțile alese ale atîtora din ceata sclavilor, și n-a ezitat să promoveze în posturile cele mai înalte din Biserică pe sclavii cu vădite calități de conducători. Și, fapt cu totul vrednic de relevat, Biserica n-a ezitat să ridice la treapta de sfinți pe sclavii care primiseră cu bărbăție moartea pentru Hristos. De unde pînă atunci, obiceiul era ca sclavii să fie ignorați, disprețuiți, oprimați, iată că acum vine Biserica cu practica promovării celor mai de jos pe treapta cea mai de sus a cinstirii. Inițiativa marca o întorsătură revoluționară în sensul că stăpînul deprins să poruncească sclavului și să-i ceară supunere, acum trebuie să-și impună smerenia de a se pleca și a aduce cinstire publică fostului său sclav, promovat la treapta de sfînt.

Prin ridicarea sclavului la rang de sfînt, Biserica a pus în lumină adevărul că puterea lui Dumnezeu lucrează și prin cei de jos, cu

urmarea inevitabilă că, dacă Dumnezeu lucrează și prin sclavi și-i cinstește, nimănui nu-i mai e îngăduit să-i disprețuiască, să-i nedreptățească, să-i apese.

Treptat tot mai multe puteri s-au ridicat contra sclaviei. Ea a luat forme tot mai atenuate pînă ce s-a ajuns la conștiința inevitabilității desființării acestei instituții. Astăzi împărțirea oamenilor în clase e abolită în multe țări, între care se numără și patria noastră. La noi, ca și în alte țări a triumfat definitiv concepția că oamenii sînt cu toții egali în fața legilor și sînt chemați cu toții să-și aducă în mod solidar contribuția la construirea unei vieți mai vrednică de a fi trăită. Au dispărut definitiv condițiile externe care permiteau ca un om sau un grup de oameni să stoarcă în interesul lor egoist vлага altora. Ideea de solidaritate și responsabilitate în cadrul uneia și aceleiași comunități străbate tot mai adînc în conștiința oamenilor.

La această constatare trebuie să asociem o alta, anume că în societatea noastră, dacă toți sîntem chemați să muncim, nu toți dezvoltăm unul și același gen de muncă. Există muncă fizică, intelectuală, economică, artistică, tehnică, literară, juridică, politică așa cum cer interesele societății. Există munci mai grele și mai puțin grele. Există munci pentru cei ce au aptitudini și calificare mai dezvoltată și există munci pentru cei cu o calificare mai puțin avansată. Între acestea din urmă se numără și munca oamenilor de serviciu. Adică a oamenilor chemați să depună o muncă utilă în cadrul diferitelor instituții ca : școli, fabrici, muzee, biblioteci, laboratoare, cantine, ateliere, spitale, tribunale, poșta, locașuri de închinare.

Care trebuie să ne fie atitudinea față de acești frați ai noștri ?

Cea dintîi datorie față de ei e de a nu-i trece cu vederea. De a nu-i lăsa nebăgați în seamă. De a nu ne mișca pe lîngă ei ca pe lîngă niște lucruri inerte.

Nu există om în inima căruia să nu ardă mocnit un dor adînc, o trebuință vie de a fi văzut de celălalt, de a fi simțit, cunoscut, luat în considerare ca om care are demnitatea și valoarea lui. Dar mai ales la omul de serviciu o asemenea trebuință e deosebit de vie, mai ales omul de serviciu e foarte sensibil la purtarea altuia față de dînsul. Iată-l plecat să curețe culoarele, dușumelele, parchetul, scaunele, mobilierul, ușile, geamurile, instalațiile sanitare. Iată-l încovoiat sub povara lăzilor, pachetelor, coletelor pe care trebuie să le care la poștă sau de la poștă la instituția unde lucrează. Iată-l lac de sudoare, cărînd din pivniță la etaj lucruri necesare bunului mers al gospodăriei. Iată-l sculîndu-se cu noaptea în cap să pregătească cele trebuitoare celor ce pleacă la slujbele lor.

El lucrează tăcut, conștiincios, preocupat de grijile pentru alții, de grijile legate de gospodăria lui, de familia, dacă o are, de singurătatea lui în cazul că nu e căsătorit. Și tu, credincios fiu al Bisericii, treci pe lîngă el rece, distant, închis, absent. Treci ca și cum el nici n-ar exista. Te ferești de a-ți îndrepta privirile spre dînsul ca nu cumva, făcînd aceasta, să te simți scăzut în rangul tău. Cîtă amărăciune nu poți trezi



în sufletul fratelui, om de serviciu, cu o asemenea neomenoasă purtare. Cît gol și cît pustiu nu poți produce în sufletul lui prin atitudinea ta plină de îngîmfare. Cîtă neîncredere în puterile, în vrednicia, în utilitatea muncii lui pentru alții nu poate determina un simplu gest de al tău de neluare în seamă. Și invers, cîtă învioreare, cîtă bună dispoziție, cîtă plăcere de muncă nu poate prilejui o privire a ta binevoitoare, un cuvînt cald de aprobare frățească îndreptat spontan spre semenul încordat în munca lui dar atent și la atitudinea ta față de el.

O altă datorie față de oamenii de serviciu este aceea a respectului.

Respectul înseamnă apropierea de cineva, dar și păstrarea unei distanțe. Apropierea exprimă tendința noastră de a-l lua în considerare; păstrarea distanței marchează acceptarea intangibilității celuilalt, a demnității lui personale.

Dacă prin tendința de apropiere răspundem trebuinței lui de a fi luat în seamă, prin păstrarea distanței răspundem trebuinței de a recunoaște la celălalt o sferă a intimității personale, un domeniu sacru, unde pătrunderea fără voie implică riscul profanării, al umilirii celuilalt.

Păstrarea distanței implică recunoașterea specificului celuilalt și ne asigură posibilitatea de a privi spre adîncurile lui sufletești, spre acea realitate ultimă care-l susține și ne susține pe toți și care este Dumnezeu însuși. De altfel numai cînd vedem în sufletul celuilalt un templu al lui Dumnezeu, ne putem înfrîna ispita de a-l neglija, ocoli, desconsidera, de a-l folosi ca pe o unealtă în slujba intereselor egoiste, cu un cuvînt de a nu-l respecta.

A treia datorie față de semenul din ceata oamenilor de serviciu este dragostea dezinteresată, devotată, slujitoare, jertfelnică.

Dacă luarea în seamă, perceperea existenței sale ni-l aduce în atenție, dacă respectul ne deschide o poartă spre dimensiunea cea mai adîncă a ființei semenului, iubirea ne pune în condiția de a-l cunoaște și mai bine, de a ne da seama și mai deplin de însușirile sale. Dar mai presus de toate, iubirea ne aduce în cea mai strînsă comuniune cu celălalt, ne pune în condiția de a-l asuma ca grijă a noastră. Dragostea marchează crearea unei ambianțe de vitală importanță pentru subiectul, dar și pentru obiectul ei.

Dragostea cere intervenția pentru celălalt, reclamă din partea ta nu numai respect dar și preocupare activă de el.

Ce învioreare nu poate revărsa în sufletul omului de serviciu un gest de dragoste față de el! Cît de îmbărbătat și îmbucurat nu se poate simți el cînd, de pildă, îl ajuți chiar numai în treacănt să ridice o ladă, să descarce un recipient de gunoi, să care un vas cu apă, să strîngă vesela de pe masă, să așeze scaunele într-o sală de lucru, să ridice o carte căzută din brațele prea încărcate. Cîtă seninătate nu se așterne pe fața lui cînd îi adresezi tu întii, obișnuitul salut, îi cedezi lui locul tău de pe lista celor trimiși la odihnă, sau îi dai înțietate în ce privește primirea unei locuințe. Cît respect și cîtă dragoste față de tine și față de viață nu poți aprinde în sufletul omului de serviciu, cînd nu eziți a-i adresa — cînd ai ocazia — cîteva cuvinte prietenești, calde, pline de

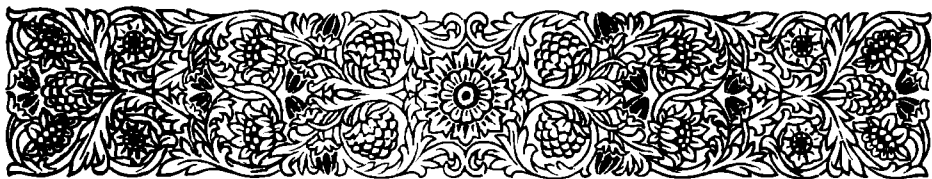
dragoste. Cîtă omenie nu faci să crească în sufletul lui, cînd în situații grele pentru dînsul, în caz de boală, de pildă, ești acolo, lîngă patul lui, cu sfatul și cu ajutorul tău prompt. Cîte puteri ascunse ale sufletului său nu prînd viață cînd îl tratezi ca pe un apropiat, ca pe un prieten. Și în această privință Mîntuitorul ne pune la-ndemină exemplul Său, concretizat în ajutorarea dezinteresată și promptă a celor ce-l încrușișau calea și-n primul rînd a suferinzilor, dosădiților, oprimaților, părăsiților. El vindecă sluga sutașului înainte ca acesta să fi apucat a-L ruga (Matei VIII, 6 ș.u.). Fără să i se ceară, a vindecat pe omul cu mîna uscată (Luca VI, 10) ; a înviat pe fiul văduvei din Nain (Luca VII, 14); a tămăduit femeia gîrbovă (Luca XIII, 11—12). Alteori renunța și la masă numai să aducă cu o clipă mai devreme ușurare, vindecare, mîngîiere, cum a fost cazul cu vindecarea bolnavului de idropică (Luca XIV, 1 ș.u.).

Dacă prin luarea în seamă a semenilor, oameni de serviciu, prin respectul și dragostea față de ei putem menține pe făgașul vieții sănătoase pe unii sau alții dintre aceștia, prin indiferentismul, răceala și îngîmfarea noastră, prin neglijarea și desconsiderarea lor, prin purtarea noastră neomenoasă față de ei, îi putem îndruma pe căi la capătul cărora se află adesea prăbușirea iremediabilă.

Fără respect și fără dragoste nici un om nu poate trăi. Precum planetele în întineric, așa se ofilesc, se închircesc și oamenii lipsiți de lumina și căldura dragostei. Cînd un om de serviciu se lasă pradă uneia sau alteia dintre patimi să știm că și noi sîntem vinovați de aceasta. Prin neglijarea lui, prin lipsa de respect și dragostea cu care ne purtăm față de dînsul îi slăbim atît de mult puterile morale, încît el nu mai e în stare să reziste tentației de a-și înăbuși amărăciunea și durerea părăsirii în frenezia patimii. Iată de ce Evanghelia de azi ne poruncește prin atitudinea Mîntuitorului, față de sluga sutașului, să fim cu băgare de seamă față de semenii și mai cu osebire față de cei care nu au ranguri deosebite. Să nu ne facem că nu-i vedem. Să nu-i ocolim ca pe niște lucruri. Dimpotrivă să fim atenți față de ei. Să le arătăm respectul cel mai deplin ca unora care poartă chipul lui Dumnezeu și pentru care Hristos însuși s-a întrupat, a pățimit și a înviat. Să fim prevenitori și cu dragoste față de toate. Să ne ajutăm fără zăbavă în nevoile, lipsurile și aspirațiile noastre legitime.

Ca următori ai Mîntuitorului să arătăm practic că omenia și marile bucurii ale vieții nu-s legate de ranguri înalte, dar că ele se pot întîlni și dezvolta în viața oricărui om, oricît de anonim ar fi și oricare ar fi munca lui, cu condiția de a ne îndrepta spre el luarea aminte, respectul și dragostea noastră după pilda Domnului și Mîntuitorului nostru, căruia, se cuvine slavă și cinste în veci.

**Pr. Prof. DUMITRU BELU**



# PAGINI ALESE DIN SFINȚII PĂRINȚI

---

## SFÎNTUL IOAN GURĂ DE AUR: OMILIA II LA SERAFIMI<sup>1</sup>

1. Mă bucur cînd vă văd că alergați să ascultați dumnezeieștile cuvinte. Este pentru mine asta cea mai mare dovadă a propășirii voastre celei după Dumnezeu. După cum foamea este semn de sănătate trupească, tot așa și dragostea de cuvintele dumnezeiești este semn de sănătate sufletească. Mă bucur dar de ceea ce văd; totuși mă tem, că n-am să pot da nimic vrednic de dorința voastră. La fel și o mamă, care are copil de sîn, suferă, cînd izvoarele laptelui nu-i pot da hrană din belșug; dar, cu toate că-i lipsește laptele, totuși îi dă copilului sînul; copilul îl ia, îl trage la el, îl sugă, încălzește cu gura sînul rece și scoate mai multă hrană decît are sînul; mama suferă, că o doare sînul, dar nu respinge copilul; e mamă și vrea mai bine să sufere ea, decît să sufere copilul. Dacă mamele își iubesc atîta copiii, apoi cu mult mai mult trebuie să vă iubesc eu, dragii mei. Că mai fierbinți sînt nașterile Duhului decît ale firii. Deci chiar dacă hrana pe care v-o dau e tare săracă, totuși n-am s-o dosesc, ci v-o dau, punînd în fața voastră bucatele pe care le am. Sînt puține și sărăcăcioase, dar vi le ofer. Că și cel căruia i s-a încredințat un talant n-a fost muștrat, pentru că n-a adus cinci talanți, ci pentru că a îngropat acel singur talant, pe care l-a primit; de asta a fost pedepsit<sup>2</sup>. Ceea ce-i cerut de Dumnezeu și de oameni, nu este să dai puțin sau mult, ci să nu dai mai puțin decît poți da.

Ați auzit nu de mult, cînd am fost invrednicit să vorbesc dragostei voastre, psalmul acela pe care vi l-am citit, care, scoțînd pe păcătos din locașul cel sfînt, poruncește ingerilor și puterilor celor de sus să laude pe Dumnezeul tuturor. Vreți să auzim și astăzi aceeași cîntare îngerească, stînd aproape de ea? Mi se pare că da. Dacă niște oameni nebuni, stînd în piață, fac coruri și, în întuneric adînc și în ceasurile nepotrivite ale nopților, cîntă cîntece de rușine și melodii desfrînate, încît înaripează tot orașul nostru și atrag pe toți spre ei, oare noi să nu alergăm să auzim acel dum-

---

1. Migne, *Patrologia Greacă*, vol. 56, col. 107—112. Omilia poartă acest titlu: *Omilia II la serafimi, la cuvîntul profetului Isaia*, care zice: «Și a fost în anul, în care a murit Ozia împăratul, văzută-am pe Dumnezeu șezînd pe scaun înalt» (Isaia I, 6); și că nu trebuie să trecem cu vederea nici arătările de timp și nici chiar o literă din dumnezeieștile Scripturi.

2. Matei XXV, 15, 24—30.

nezeiesc și fericit glas al popoarelor cerești, al corurilor celor de sus, care înalță imne Împăratului universului? Ce iertare am mai avea?

— Dar cum putem să le auzim?

— Înălțându-ne la cer, dacă nu cu trupul, cu gândul; dacă nu cu prezența noastră trupească, cu mintea. Trupul, fiind de pământ și greu, e făcut să rămână jos; dar sufletul, fiind slobozit de această nevoie, zboară cu ușurință spre locurile cele mai înalte și cele mai îndepărtate; nimic nu-l împiedică să ajungă, dacă vrea, pînă la marginile lumii și să se urce în cer. Atît de ușoare sînt aripile gîndurilor, pe care Dumnezeu le-a dat sufletului! Și nu i-a dat numai aripi ușoare, ci i-a dăruit și ochi, care vîd cu mult mai pătrunzător decît ochii trupului. Vederea ochilor ajunge la mare depărtare, dacă este gol văzduhul pe care îl străbate; dar dacă i se pune în cale un mic corp, vederea este oprită și se întoarce iarăși înapoi; ochii sufletului, însă, trec cu ușurință peste toate, de-ar întîlni pereți, ziduri, munți măreți, chiar cor-puri cerești. Dar cu toate că sufletul este atît de iute și pătrunzător, totuși nu-i în stare singur să înțeleagă cele cerești, ci are nevoie de conducător. Să facem și noi, dar, ceea ce fac cei care doresc să vadă palatele împărătești.

— Ce fac aceia?

— Caută pe cel căruia îi sînt încredințate cheile ușilor, se apropie de el, îi vorbesc și-l roagă, de multe ori îi dau și bani, ca să le dea voie să viziteze palatul. Să ne apropiem și noi de unul căruia îi sînt încredințate porțile cele cerești, să-i vorbim, să-l rugăm; iar, în loc de bani, să-i arătăm voința și gîndul nostru curat. Acela va primi această plată, ne va lua de mină, ne va purta peste tot și ne va arăta nu numai palatul împărătesc, ci pe însuși Împăratul stînd pe tron, de față fiind oștirile, alături arhistrategii, miriadele de îngeri, mîile de arhangheli. Pe toate ni le va arăta cu de-amănuntul, atît cît ne este cu putință nouă să vedem.

— Cine-i acest conducător? Cui i s-a încredințat partea aceasta în care vrem noi să intrăm?

— Isaia, proorocul cel cu mare glas. Trebuie neapărat să vorbim cu el. Urmați-l, în ritm potolît, pășind cu multă liniște. Nimeni să nu intre cu griji lumești, nimeni cu îndoială, nici cu teamă, ci să le lase afară pe toate acestea, înaintea porților. Cu toții așa să intrăm! Că intrăm în împărăția cerurilor, călcăm pe locuri străfulgerătoare! Cele dinăuntru sînt pline de multă tăcere, de taine negrăite.

2. Dar fiți cu mare luare aminte! Citirea Scripturilor este deschidere a cerurilor.

«Și a fost, spune proorocul, în anul în care a murit Ozia împăratul, văzul-am pe Domnul șezînd pe scaun înalt și prealîlțat»<sup>3</sup>.

Ai văzut bunăvoința acestui slujitor credincios? Îndată ne-a dus la tronul cel împărătesc, fără să ne mai plimbe mai întîi prin alte încăperi, ci ne-a deschis ușile și ne-a arătat pe Împărat stînd în fața noastră.

«Iar serafimii, spune mai departe proorocul, stăteau în jurul Lui; șase aripi la unul și șase la altul cu două își acopreau fața și cu două picioarele și cu două zburau și strigau unul către altul: Sfînt, sfînt, sfînt Domnul Savaot»<sup>4</sup>.

Cu adevărat «Sfînt», că a învrednicit firea noastră cu atît de mari și cu astfel de taine, că ne-a făcut părtași la niște taine nespuse ca acestea. Frică și cutremur m-a cuprins la auzul acestei cîntări. Dar ce e de mirare, că m-a cuprins frică și cutremur pe mine, care sînt țărîină și pămînt, cînd chiar pe puterile cele de sus le stăpi-

3. *Isaia* VI, 1.

4. *Isaia* VI, 2-3.

nește neconținut cea mai cumplită spaimă? De asta își întorc privirile și pun înainte aripile ca niște ziduri, că nu pot suferi razele acelea.

Dar mi se poate spune :

— Pogorământ a fost ceea ce-au văzut serafimii ! Cum de n-au putut suferi ?

— Mie-mi spui asta ? Spune-o celor care iscodesc firea cea fericită și mai presus de cuvânt a Dumnezeirii, celor care îndrăznesc cele ce nu se pot îndrăzni. Serafimii nici pogorământul n-au îndrăznit să-l vadă, iar omul a îndrăznit să vorbească despre el ; dar, mai bine spus, omul a îndrăznit să-i treacă prin minte, că poate vedea cu precizie și clar, firea cea preacurată, care este cu neputință de văzut chiar de serafimi ! Cutremură-te, cerule ! Rămii încremenit, pământule ! Indrăzneala acestora e mai mare decât a păgînilor. Aceeași necredință și la aceia de atunci, ca și la aceștia de acum. Și unii și alții se închină făpturii ; dar ceea ce au născocit aceștia de acum, nici unul din oamenii de atunci n-au îndrăznit nici să spună, nici să audă. Ce spui ? Era pogorământ ceea ce au văzut serafimii ? Da, dar pogorământ al lui Dumnezeu ! Dacă Daniil, care avea mare îndrăznire către Dumnezeu, n-a putut suferi vederea îngerului, care s-a pogorit la el, ci a căzut și zăcea cu fața la pământ, fiindu-i orbite privirile de slava aceea, ce e de mirare, dacă serafimii s-au înspăimîntat, neputînd vedea slava aceea ? Că nu-i atît de mare deosebirea dintre Daniil și înger cît de mare e deosebirea dintre Dumnezeu și puterile acelea. Dar, ca nu cumva și eu stăruind mai mult asupra acestor minuni, să vă tulbur sufletul, haide să întorc cuvîntul la cele ce spuneam la început, ca să vă povățuiesc sufletul cu învățături mai ușoare.

«Și a fost în anul în care a murit Ozia împăratul».

În primul loc, se cuvine să cercetăm pentru ce profetul ne însemnează timpul ; n-o face fără rost și la întîmplare ; că gură a lui Dumnezeu sînt gurile profetilor ; iar o gură ca aceasta nu grăiește nimic la întîmplare. Așadar, nici noi să ascultăm la întîmplare cuvintele profetilor. Dacă cei care sapă în mine nu trec cu vederea nici cele mai mici fărîme de metal, ci cînd găsesc vreo vînă de aur, urmăresc cu grijă urmele, apoi cu mult mai mult trebuie să facem noi asta cu Scripturile ! Și este doar foarte anevoioasă găsirea metalului căutat, că și metalele sînt pămînt, și aurul nu-i altceva decît tot pămînt, iar natura comună a celor căutate fură vederile ; cu toate acestea oamenii nu încetează de a căuta, ci-și dau toată silința, deși știu, cînd se uită, care este pămînt și care este aur. Dar cu Scripturile nu-i așa. În ele aurul nu-i amestecat cu pămîntul, ci-i numai aur curat. Că spune Scriptura : «Cuvintele Domnului, cuvinte curate, argint cu toc lămurit, cercat în pămînt»<sup>5</sup>. Scripturile nu sînt metale, care să aibă nevoie de prelucrare, ci dau vistierie gata celor care caută bogăția lor. E de ajuns numai să le privești și pleci plin de folos ; e de ajuns numai să le deschizi și vezi îndată scinteierile pietrelor prețioase.

Nu spun aceste lucruri numai ca să le spun, nici nu lungesc cuvîntul în zadar. Nu, ci pentru că sînt unii oameni fără luare aminte, care atunci cînd iau în mîini cărțile dumnezeiești și găsesc în ele număr de ani și catalog de nume, îndată sar peste ele și spun celor care-i țin de rău : «Sînt numai nume și nu-s de nici un folos». Ce spui ? Grăiește Dumnezeu și îndrăznești să spui : «Nu sînt de nici un folos cele spuse ?». Spune-mi mie, dacă ai vedea numai o simplă inscripție, nu te-ai opri și n-ai căuta cu rivnă să-i afli înțelesul ? Dar pentru ce vorbesc eu de ani, de nume și de inscripții ? Afli cîtă putere are chiar numai adăugarea unei singure litere și înce-

5. Psalmi XI, 6.

tează de a mai disprețui nume întregi! Patriarhul nostru Avraam — că e al nostru mai mult decât al iudeilor! — se numea la început Avram, care înlocuit înseamnă «om venit din altă parte»; mai târziu, schimbându-i-se numele, a fost numit Avraam și a ajuns tatăl tuturor neamurilor; adăugarea unei singure litere i-a dat dreptul la o atît de mare dregătorie. După cum împărații dau prefectilor lor tăblițe de aur, semne ale dregătoriei lor, tot așa și Dumnezeu atunci a dat dreptului litera aceea, semn al cinstirii lui.

3. Dar despre nume voi vorbi altădată; acum, însă, trebuie să vă spun ce cîștig avem dacă cunoaștem anii, de care vorbește Scriptura, și cît de mare e paguba dacă nu-i cunoaștem. Mai întîi vom dovedi acestea cu fapte luate din viața noastră cea de toate zilele. Testamentele, contractele de căsătorie, polițele și celelalte învoielii, dacă nu au anii consulatului înscrîși în fruntea lor, sînt lipsite de orice putere. Aceasta le dă tăria, aceasta curmă discuțiile, aceasta pune capăt proceselor, aceasta face pe dușmani prieteni. De aceea cei care scriu aceste acte pun consulatul în fruntea actelor, ca luminarea în sfeșnic, ca să lumineze întreg documentul. Dacă ai distrus această însemnare, ai stîns lumina și ai umplut totul de întuneric și de tulburare. Pentru aceasta orice dare și primire de bunuri făcută fie către prieteni, fie către dușmani, fie către slugi, fie către tutori sau administratori, trebuie să aibă această întărire și să aibă totdeauna scris jos luna, anul și ziua. Așadar dacă în lucrurile cele omenești are atîta putere lucrul acesta, cu atît mai mare și mai folositoare este arătarea timpului în cele duhovnicești. Această însemnare arată că profețiile sînt profeții. Că profeția nu-i altceva decât o veste mai dinainte a lucrurilor viitoare. Cum vei putea dovedi celui pus pe ceartă vrednicia profeției, dacă nu cunoști timpul faptelor sau al evenimentelor, de care vorbește profeția? Cu acest argument luptăm și biruim pe elini, cînd le demonstrăm că scrierile noastre sînt mai vechi decât ale lor; cu acest argument dovedim și iudeilor adevărul credinței noastre, iudeilor ticăloși și nenorociți, care au făcut mari greșeli tocmai din pricina necunoașterii anilor. Dacă ar fi auzit pe patriarh spunînd: «Nu va lipsi domn din Iuda, nici povățuitor din coapsele lui, pînă nu va veni Cel Căruia I s-au gătit»<sup>6</sup> și dacă ar fi fost cu mare luare aminte la timpul venirii lui Hristos, n-ar îmbrățișa pe antihrisť, lepădînd pe Hristos. Așa precum însuși Hristos asta a vrut să le arate, cînd le-a spus: «Eu am venit în numele Tatălui Meu și nu M-ați primit; dacă va veni altul în numele lui, pe acela îl veți primi»<sup>7</sup>. Ai văzut ce mare greșală s-a făcut din pricina necunoașterii anilor? Să nu neglijezi, dar, un folos atît de mare! După cum pietrele de hotar și stîlpii nu îngăduie să se amestece hotarele țarinilor, tot așa și anii și timpul nu îngăduie să se confunde unele cu altele evenimentele, ci separîndu-le și dîndu-le fiecărui locul cuvenit, ne scapă de multe încurcături.

Se cuvine dar să vă spun cine a fost acest Ozia, cînd a împărățit, peste cine a împărățit, cîți ani a ținut domnia lui și cum și-a sfîrșit viața. Dar, mai bine spus, se cuvine să tăcem acum. Că e de neapărată trebuință să slobod cuvîntul meu spre un ocean nesfîrșit de fapte; iar cei care vor să călătorească pe un ocean ca acesta, trebuie să fie odihniți, nu obosiți, cînd pornesc la drum. De aceea se găsesc pretutindeni pe mare porturi și insule, ca să se odihnească și căpitanul și corăbierul; unul, ca să se ridice de la cîrmă, altul, să lase visla din miini. De aceea sînt așezate și de-a lungul drumului hanuri și locuri de popas, ca vitele și drumeții să se odihnească. De aceea și cuvîntul de învățătură i s-a hotărît timp de tăcere, ca nici eu să nu mă

6. *Facere* IXL, 10.7. *Ioan* V, 43.

istovesc din pricina mulțimii spuselor și nici pe voi să vă obosesc. Acest timp îl știa și Solomon, grăind așa : «Vreme este a tăcea și vreme este a vorbi»<sup>8</sup>. Să-mi fie, dar, și mie vreme de tăcere, ca să-i fie și dascălului<sup>9</sup> vreme de vorbire. Cuvintele mele sînt asemenea vinului scos de curînd din linuri ; cuvintele dascălului se aseamănă cu vinul vechi și roș, care dă mult folos și multă tărie celor care au nevoie. Astăzi se întîmplă spusele din Evanghelie : după vinul cel mai slab, a fost adus vinul cel mai bun<sup>10</sup>. Și după cum vinul de atunci nu l-a dat via, ci l-a făcut puterea lui Hristos, tot așa și cuvîntul dascălului nu-l revarsă gîndirea omenească, ci harul Sfîntului Duh. Așadar, pentru că izvoarele sînt îmbelșugate și duhovnicești, să le primim cu rivnă, să le păstrăm bine, ca, adăpîndu-ne neconținut cu ele, să aducem rod copt lui Dumnezeu, Celui ce ne-a dăruit acestea, Căruia se cuvine toată slava și cinstea împreună cu Unul-Născut Fiul Lui și cu Preasfîntul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin.

## SFÎNTUL IOAN GURĂ DE AUR : OMILIA III LA SERAFIMI<sup>1</sup>

1. Binecuvîntat să fie Dumnezeu, că a făcut să odrăslească și pe vremea noastră mucenici, că am fost învredniciți și noi să vedem oameni junghiați pentru Hristos, oameni din care a picurat sînge sfînt, sînge care udă întreaga Biserică, sînge înfricoșător dracilor, dorit de îngeri și nouă mîntuitor. Am fost învredniciți să vedem oameni luptînd pentru credință, biruind și încununîndu-se. Dar n-am fost învredniciți numai să-i vedem, ci să primim chiar trupurile atleților și să avem acum la noi pe acești încununăți.

Dar cuvîntul despre mucenici îl voi lăsa rivnitorului de mucenici, dascălului nostru obștesc<sup>2</sup>, iar eu vă voi vorbi despre Ozia, avînd a vă plăti o veche datorie și a vă potoli dorința voastră veche de a auzi cuvîntul despre Ozia. Știu bine că fiecare din voi dorește cu ardoare să audă istoria aceea. Am aminat, însă, împlinirea dorinței voastre, nu pentru că doream să vă crească suferința, ci pentru că mă sileam să vă măresc dorința, ca să vi se pară foarte plăcută masa pe care v-o ofer. Bogății, care dau ospete, pot deștepta pofta oaspeților, chiar cînd vin sături la ospăț, cu bogăția bucatelor ; dar masa săracilor nu poate fi făcută strălucită cu nimic altceva decît de foamea celor care iau parte la ea.

Cine a fost, deci, Ozia, a căror urmaș era, a căror împărat a fost, cît timp a domnit, ce fapte bune a făcut, ce a păcătuit și cum și-a sfîrșit viața ?

Despre toate acestea vă voi vorbi acum ; dar, mai bine spus, atît cît e puțină să spun, ca nu cumva să încarc mîntea voastră cu mulțimea spuselor și să se întîmple ce se întîmple cu lumina candelii : dacă picuri la fitil cite puțin untdelemn, dai luminii îndestulătoare hrană ; dar dacă torni dintr-o dată mult, stingi și lumina.

8. *Ecleziast III, 7.*

9. Adică : episcopului Flavian.

10. *Ioan II, 10.*

1. Migne, *Patrologia Greacă*, vol. 56, col. 112—119. Omilia are următorul titlu : *La a doua (textual : la întâia) carte a Paralipomenelor, care zice : «S-a îndlțat inima lui Ozia» (II Paralipomene XXVI, 16). Despre smerenie ; cel virtuos nu trebuie să se mîndrească și cît de mare rău este mîndria. Omilia III.*

2. Adică : episcopului Flavian.

Acest Ozia era pogoritor din David, împăratul iudeilor; a domnit cincizeci și doi de ani; la început a fost virtuos, dar mai pe urmă a căzut în păcat. Gîndind despre el mai mult decît îi îngăduia demnitatea împărătească, a sărit să ia și demnitatea preoțască.

Atît de mare rău este mîndria! Face pe om să nu se mai cunoască pe sine însuși și-i golește toată vistieria de virtuți, strînse cu multe osteneți. Pe toate celelalte păcate le săvîrșim cînd ne trîndăvim; mîndria, însă, ia naștere cînd facem fapte bune. De obicei nimic nu dă naștere mîndriei ca o conștiință curată, dacă nu sîntem cu luare aminte. De aceea și Hristos, știind că păcatul acesta intră în noi, după ce facem fapte bune, zicea ucenicilor: «Cînd veți face toate, spuneți: «Slugi netrebnice sîntem!»<sup>3</sup>. Cu alte cuvinte ne spune: «Cînd fiara aceasta vrea să intre în voi, atunci închideți-i ușa cu cuvintele acestea!». Și n-a spus: «Cînd veți face toate acestea, sînteți netrebnici!», ci: «Voi să spuneți: «Sîntem netrebnici!». «Spune, nu te teme! Nu dau sentința după judecata ta! Dacă tu te numești netrebnic, Eu te incununez ca folositor!». Tot așa spune Hristos și în altă parte: «Spune tu mai întîi fărîdelegile tale, ca să te îndreptezi»<sup>4</sup>. La tribunalele civile, după acuzarea și mărturisirea greșelilor, urmează moartea; dar la tribunalul cel dumnezeiesc, după acuzare și mărturisire, cunună. De aceea și Solomon spunea: «Nu te face drept înaintea lui Dumnezeu!»<sup>5</sup>. Ozia, însă, n-a auzit nimic din acestea, ci a intrat în templu și a voit să tîmîieze; iar cînd preotul l-a oprit, n-a voit.

— Ce a făcut Dumnezeu?

— I-a umplut fruntea cu lepră, pedepsindu-i fața nerușinată pentru a-l învîța că dumnezeiesc este tribunalul și că lupta nu era cu oamenii.

Aceasta a făcut Ozia. Dar, haide, să luăm istoria aceasta mai de sus. V-am spus pe scurt mai înainte cele întîmplate, ca atunci cînd le veți auzi povestite de Scriptură, să le urmăriți cu de-amănuntul.

Fiiți, dar, cu luare aminte!

«Și a făcut Ozia, spune Scriptura, ce este drept înaintea lui Dumnezeu»<sup>6</sup>. Prin aceste cuvinte, Scriptura dă mărturie de virtutea lui cea mare. Nu numai că făcea ce este drept, dar o făcea înaintea Domnului, nu ca să arate oamenilor, ca acei iudei, care trîmbițau milostenia înaintea de a o face<sup>7</sup>, care-și smoleau fețele, cînd posteau<sup>8</sup>, care-și făceau rugăciunile la răsucruce de drumuri<sup>9</sup>. Poate fi oare o ticăloșie mai mare decît aceea să înduri ostenele, dar să fii lipsit de orice răsplată?

3. Ce faci, omule? Altuia ți să-i dai socoteală de faptele tale și chemi martor pe altul pentru cele ce-ai făcut? Pe altul îl ai judecător și pe altul îl pui privitor? Nu vezi pe cei care conduc carele de curse la hipodrom? Cînd la alergările de cai tot orașul stă sus în tribune, aceia nu se uită la nimeni din tot stadionul, ci caută să întrecă carele celorlalți concurenți în acel loc unde văd că stă împăratul, pentru că un singur ochi îl socot mai vrednic de credință decît privirile atîtor oameni. Tu, însă, deși știi că Împăratul ingerilor este Cel ce incununează alergările tale, îl lași pe Acela și alergi după privirile semenilor tăi? Pentru ce te duci, după multele-ți sudori, fără de premiu înaintea Celui ce incununează? Ozia n-a făcut așa! El făcea înaintea Domnului ce este drept.

3. Luca XVII, 10.

4. Isaia XLIII, 26.

5. Sirah VII, 5. — De multe ori Sfîntul Ioan Gură de Aur zice Solomon în loc de Sirah.

6. II Paralipomene XXVI, 4.

7. Matei VI, 1—2.

8. Matei VI, 16.

9. Matei VI, 5.



— Dar cum s-a făcut, că după o viață atît de curată a alunecat și a căzut?

— De asta mă mir și mă minunez și eu! Dar, mai bine spus, nu e de mirare lucrul acesta. Era om; și omul alunecă ușor spre păcat, e înclinat spre rău. Greutatea, însă, nu-i numai aceasta, ci și aceea că ni s-a poruncit să mergem pe calea cea strîmtă și îngustă<sup>10</sup>, care ne amenință cu primejdiile din amîndouă părțile. Iar cînd se întîlnesc și voința ușuratică și greutatea drumului, nu te mai minuna de căderi! După cum la teatre, cei care urcă și coboară pe o sîrmă întinsă, se prăbuesc jos pe scenă și pier, dacă puțină vreme nu sînt cu luare amînte, tot așa și cei care merg pe această cale cad în prăpastie, dacă se trîndăvesc puțin. Calea aceasta este mai strîmtă decît aceea a sirmei, este mai înclinată, urcă drept în sus și este cu mult mai înaltă, că duce sus, chiar pînă la cer; iar pașii noștri pot greși mai ușor atunci cînd ajungem sus, în virful ei. Și mare le e teama celor ce stau sus! Nu le mai rămîne decît o singură scăpare: să nu privească jos, să nu se uite la pămînt; că e cumplită amețeala dată de înălțime. De aceea profetul neconținut ne strigă, zicînd: «*La sfîrșit să nu strici!*»<sup>11</sup>. Deci, cînd sufletul ni se trîndăvește, să-l ridicăm; iar cînd vrea să cadă, să-l ținem, să-l sprijinim! La început nu avem nevoie de mult îndemn.

— De ce?

— Pentru că orice om, oricît de trîndav ar fi, cînd se apucă de un lucru, arată multă rivnă la început; voința i-e vie, puterile-i sînt proaspete și pornește cu ușurință la treabă. Dar după ce am făcut cea mai mare parte din drum și rivna ni se vestejește, atunci puterile ne scad și sîntem gata să cădem; și atunci, la vreme potrivită, profetul stă lîngă noi și ne întinde, ca pe un toiag, acest cuvînt, spunîndu-ne: «*La sfîrșit să nu strici!*». Iar diavolul atunci, la sfîrșit, suflă cu mai multă putere. Și după cum pirajii, care cutreieră mările, nu atacă corăbiile cînd ies din port — care le-ar fi folosul să scufunde corabia cînd e goală? — ci cînd se întorc și sînt încărcate, atunci întrebunțează toată iscusința lor, tot așa și vicleanul acesta demon ne atacă atunci cînd vede că am adunat multe: post, rugăciuni, milostenii, curăție trupească și sufletească și toate virtuțile, cînd vede corabia noastră plină de pietrele prețioase ale buneii credințe; atunci ne găurește din toate părțile vistieria și ne scufundă corabia chiar în gura portului, ca să ne trimită goi în port. De aceea profetul ne sfătuieste pe toți, zicînd: «*La sfîrșit să nu strici.*» Din o astfel de cădere este foarte greu să te ridici iarăși. Că «*cel care ajunge în adîncul răutăților, nu mai ține seamă de nimic*»<sup>12</sup>. Cel care cade la început este iertat de toți; dar cel care alunecă și cade, după multe drumuri, nu este cu ușurință învrednicit de iertare sau de apărare, pentru că atunci trîndăvia pare a fi pricina căderii. Și răul nu se mărginește numai la atît, ci și la aceea că mulți se smintesc de pe urma unor astfel de căderi, încît și prin aceasta este iarăși de neiertat păcatul lor. Cunoșcînd dar acestea, să ascultăm pe profet și să nu ne stricăm la sfîrșit. De aceea și Iezechiel striga, zicînd: «*Dacă cineva a fost drept, apoi a căzut în păcat, nu se vor pomeni dreptățile lui, ci va muri în păcatul lui*»<sup>13</sup>. Și nu numai din cuvintele acestea, ci și din contrarele lor se vede că spusa lui David are multă tărie. Că zice iarăși Iezechiel:

10. *Matei VII, 14.*

11. *Psalmi LVI, 1.*

12. *Proverbe XVIII, 3.*

13. *Iezechiel III, 20.*

«Dacă cineva a fost păcătos, apoi s-a schimbat și a ajuns drept, nu se vor pomeni păcatele lui; în dreptatea lui va trăi»<sup>14</sup>. Vezi că și aici se are multă grijă de sfârșit? Pe cel drept, profetul îl înfricoșează cu sfârșitul lui, ca nu cumva, încrezându-se în dreptatea lui, să se trîndăvească și să piară, iar pe cel păcătos îl ridică cu nădejdea sfârșitul lui, ca nu cumva, deznădăjduit de păcatele lui, să rămână mai departe în păcat. Păcătosului îi spune: «Ai păcătuțit mult, dar nu te deznădăjdui; te poți întoarce, dacă faci ca sfârșitul să-ți fie contrar începutului!». Iar dreptului îi spune: «Ai făcut multe fapte bune, dar nu te încrede; se poate întâmpla să și cazi, dacă nu ai la sfârșit o rîvnă egală!». Ai văzut cum unuia i-a îndepărtat trîndăvia, iar altuia deznădejdea?

3. Nici un sfat din acestea n-a ascultat Ozia. De aceea, încrezându-se, a căzut într-un păcat greu și fără de leac. Că nu orice păcate ne rănește la fel, ci unele păcate aduc numai mustrare, iar altele primesc cea mai grea pedeapsă. Pavel îi mustră pe cei ce nu așteptau pe frați la mesele comune, spunîndu-le: «Poruncind acestea nu vă laud»<sup>15</sup>. Vezi că aici păcatul este numai mustrat, pedeapsa se mărginește numai la blam. Dar cînd vorbește desfrînare nu face așa.

— Dar cum?

— «Dacă cineva va strica templul lui Dumnezeu, îl va strica pe acela Dumnezeu»<sup>16</sup>. Aici nu mai este mustrare, nici blam, ci cea mai cumplită pedeapsă. Și Solomon cunoaște deosebirea între păcate; comparînd furtul cu adulterul, iată ce spune: «Nu-i de mirare dacă este prins cineva furînd; fură, ca să-și sature sufletul lui flămînd; dar cel care săvîrșește adulter, pentru lipsa minții lui, pieire sufletului lui cîștigă»<sup>17</sup>. «Păcat este și unul și altul, spune Solomon; dar unul este mai mic, celălalt mai mare; unul are ca pricină foamea, celălalt este lipsit de orice apărare».

— Dar și cel care săvîrșește adulter, mi s-ar putea spune, are ca pricină nevoia unei poște firești.

— Da, dar nu-l lasă femeia, cu care este căsătorit; ea îi ia orice drept de iertare. Pentru aceasta este căsătoria, satisfacerea legitimă a poștei, pentru ca bărbatul să nu mai poată spune nimic. Pentru aceasta i s-a dat bărbatului ajutor femeia, pentru ca atunci cînd îl apucă furiile, să-și potolească firea, să-și liniștească valurile poștei. După cum un căpitan de corabie nu este iertat cînd i se scufundă corabia în port, tot așa și bărbatul, care, avînd lăria ce l-o dă căsătoria, sparge casa altuia sau se uită cu ochi pofticioși la femeia altuia, nu găsește apărare nici în fața oamenilor, nici în fața lui Dumnezeu, de-ar spune de nenumărate ori, că l-a silit plăcerea firii. Dar, mai bine spus, ce plăcere mai este aceea, cînd e însoțită de frică și de neliniște, de primejdie și de așteptarea atîtor necazuri, cînd e vorba de tri-bunal și de pedepse, de mînia judecătorului, de sabie, de călău, de pieire și de arestare? Unul ca acesta tremură și se teme de orice: de umbre, de ziduri, chiar de pietre, ca și cum ar slobozi glas; la toți se uită și pe toți îi bănuiește: pe cei din casă, pe vecini, pe prieteni, pe dușmani, pe cei care știu totul, pe cei care nu știu nimic. Dar, mai bine spus, dacă vrei, să dispară toate acestea și nimeni să nu

14. Iezechiel, XVIII, 21, 22.

15. I Corinteni XI, 17.

16. I Corinteni III, 17.

17. Proverbe VI, 30, 32.

cunoască păcatul lui, ci numai el și femeia pe care a necinstit-o. Cum va suporta el muștrarea conștiinței, crudul acuzator, care-l însoțește pretutindeni? După cum nu poți fugi niciodată de tine, tot așa nici de sentința acestui tribunal. Tribunalul acesta nu se cumpără cu bani, nu se pleacă lingușelilor; este dumnezeiesc și întemeiat de Dumnezeu în sufletele noastre. Cu adevărat, «*cel ce săvârșește adulter, pentru lipsa minții, piere sufletului lui câștigă*». Nici hoțul nu rămâne nepedepsit, dar primește o pedeapsă mai mică. Prin compararea a două lucruri nu se creează o contrarietate între cele comparate; ele rămân așa cum sînt, dar se pune în lumină micimea unuia și superioritatea celuilalt. Poate că n-ați înțeles ce am spus. Trebuie să v-o spun mai lămurit. Bună e căsătoria, dar mai bună fecioria; dar pentru că fecioria e mai bună, nu înseamnă că e rea căsătoria; e mai mică decît fecioria, dar e bună și ea. Tot așa și cu hoția și cu adulterul; hoția e un păcat mai mic decît adulterul, dar tot păcat e și hoția. Ai văzut deosebirea între păcate?

Să vedem acum ce păcat a săvîrșit Ozia.

«*Și-a înălțat inima lui*»<sup>18</sup>, spune Scriptura.

Rana e cumplită! E mîndria! Iar mîndria este izvorul tuturor păcatelor. Și ca să afli, în puține cuvinte, răutatea acestei boale, ascultă! Celelalte păcate sînt ale firii noastre, pe cînd mîndria a năruit și a doborît de sus puterea cea netrupească, pe diavol, care la început nu era diavol. Mîndria l-a făcut să ajungă diavol. Dar să aducem ca martor pe Isaia, care spune că diavolul a grăit despre el așa: «*Sui-mă-voi în cer și voi fi asemenea Celui Preaînalt*»<sup>19</sup>. Pentru că cei care nu primesc cu plăcere interpretarea alegorică răsălmăcesc spusele mele, aceluia le voi pune acuzator pe Pavel și atunci nimeni nu se va mai împotrivi. Ce-i scrie Pavel lui Timotei? Îi spune că nu trebuie ridicat la marea vrednicie de episcop cel venit de curînd la credință. «*Să nu fie botezat de curînd, spune Pavel, ca nu cumva, îngîmîindu-se, să cadă în osînda și în cursa diavolului*»<sup>20</sup>; să nu facă, adică, același păcat ca diavolul, spune Pavel, și să pățească la fel cu el.

4. Și nu numai de aici se vede asta, ci și din sfatul pe care l-a dat vicleanul diavol celui dintîi om. După cum cei buni au obiceiul să dea semenilor lor acele sfaturi, prin care ei au ajuns buni, tot așa și cei răi au obiceiul să propună semenilor lor acele fapte, prin care ei au ajuns răi. Și acesta-i un chip de răutate, să găsești mîngîierea propriei tale pedepse în pieirea altora.

— Dar ce l-a sfătuit diavolul pe Adam?

— L-a sfătuit să-și facă o idee mai mare despre firea lui și să nădăjduiască a ajunge egal cu Dumnezeu<sup>21</sup>. Diavolul își spunea: «*Dacă acest gînd m-a scos din cer, cu mult mai mult același gînd îl va scoate pe om din paradis!*». De asta și Solomon spunea: «*Dumnezeu le stă împotriva mîndrilor*»<sup>22</sup>. N-a spus că Dumnezeu îi lasă pe mîndri, li părăsește, li lipsește de ajutorul Său, ci a spus: «*le stă împotriva*». Nu că ar trebui ca Dumnezeu să stea mîndrului împotriva pe cîmpul de bătaie și la luptă! Că cine e mai slab ca oel mîndru? După cum celui care a pierdut vederile îi poate face rău oricine, tot așa și celui mîndru, celui care nu știe de Dumnezeu — că

18. II Paralipomena XXVI, 16.

19. Isaia XIV, 14.

20. I Timotei III, 6.

21. Facere III, 5.

22. Proverbe III, 34.

«Inceputul mândriei, spune Scriptura, este a nu ști de Dumnezeu»<sup>23</sup>. Cel mândru este ușor de doborât, pentru că a pierdut lumina. Chiar dacă mândrul ar fi puternic, Dumnezeu n-ar avea nevoie să lupte cu el; că Celui Căruia I-a fost de ajuns voința ca să aducă pe toate la ființă, cu mult mai mult îi va fi îndestulătoare pentru nimicirea celor mândri.

— Dar atunci, m-ar întreba cineva, pentru ce le stă împotrivă ?

— Ca să arate cât de puternică este ura lui Dumnezeu față de cel mândru.

Că păcatul mândriei este cumplit se vede și din cele spuse, dar și din altă parte. Dar, dacă vrei, să vedem și din altă parte cauza care dă naștere acestui buboi. Scriptura are obiceiul, ca atunci când vrea să învinuiască pe cineva, să nu-i spună numai păcatul, ci să-i arate și cauza păcatului. Face aceasta ca să-i întărească pe cei sănătoși, spre a nu cădea în aceleași păcate. Tot așa fac și doctorii când se duc la bolnavi; înainte de a le trata bolile, caută să descopere cauzele bolilor, ca să stărpească răul de la rădăcină; că dacă rămâne rădăcina și taie numai ramurile, nu fac altceva decât să se ostenească în zadar.

— Unde a spus Scriptura și păcatul și cauza păcatului ?

— Pe cei de dinainte de potop îi învinuiește de împreunări necuviincioase. Ascultă, cum arată cauza acestui păcat ! «Văzînd iiii lui Dumnezeu că fetele oamenilor sînt frumoase, și-au luat loruși femeii»<sup>24</sup>.

— Ce ? Frumusețea este cauza păcatului ?

— Doamne ferește ! Frumusețea este opera înțelepciunii lui Dumnezeu, iar opera lui Dumnezeu nu poate fi niciodată cauza răului.

— Atunci : «a vedea» ?

— Nici asta ! Că și vederea este o operă a firii.

— Atunci ce ?

— A vedea rău ! Asta vine dintr-o voință stricată. De aceea și un înțelept sfătuiește, zicînd : «Nu te uita la frumoșele străină»<sup>25</sup>. N-a spus : «Să nu vezi !, că se poate să vezi din întâmplare, ci a spus : «Nu te uita !», căutînd să stărpească uitătura însoțită de un gînd, privirea cu curiozitate, privirea rea cu stăruință, privirea pornită dintr-un suflet stricat și pofcios.

— Și ce ? De aici urmează vătămare ? Aș putea fi întrebat.

— Da, îți răspunde același înțelept : «De la privire, iubirea ca focul se aprinde»<sup>26</sup>. După cum focul, cînd cade pe flin sau trestie, nu mai așteaptă vreme, ci, îndată ce se atinge de aceste materii, face mare flacără, tot așa și focul poftei din noi; cînd, prin privirea ochilor, cade pe un chip frumos și strălucitor, aprinde îndată sufletul. Nu te uita, dar, la plăcerea trecătoare, pe care ți-o aduce văzul, ci gîndește-te la suferința continuă, pe care ți-o aduce pofta. Rana primită de multe ori dispare; dar dacă rana nu dispare, ci rămîne, adeseori aduce pieirea. După cum o căprioară, care primește o săgeată într-un loc unde aduce moartea trupului, nu cîștigă nimic, chiar

23. *Sirah* X, 12.

24. *Facere* VI, 2.

25. *Sirah* IX, 8.

26. *Sirah* IX, 9.

dacă scapă din miinile vînătorilor, tot așa și sufletul, care primește săgeata poftei printr-o privire desfrînată și pofcioasă, se distruge și piere, chiar dacă dispore săgeata aruncată.

Dar, după cum spuneam — că într-o predică nu trebuie să faci lungi digresiuni — după cum spuneam, Scriptura obișnuiește să vorbească și de păcate și de cauzele lor, ascultă acum ce spune de Ozia! Nu ne-a arătat numai că s-a înălțat inima lui, ci a adăugat și de ce s-a înălțat.

— De ce s-a înălțat?

— «Cînd a ajuns puternic, spune Scriptura, s-a înălțat inima lui»<sup>27</sup>. N-a mai putut îndura măreția puterii lui! Și după cum din multă mîncare se umflă trupul, iar din umflătură se naște temperatura, și de aici de multe ori moartea, tot așa și cu Ozia; din pricina belșugului de care era înconjurat, a luat naștere mîndria. Ceea ce este pentru trup umflătura, aceea este pentru suflet mîndria. Apoi din mîndrie, pofta după lucrurile care nu i se cuveneau.

5. N-am lungit fără rost cuvîntul, ci ca să nu socotiți niciodată de invidiat pe cei puternici și nici să-i fericiți, știind cît de nesigură este puterea; ca să nu socotiți niciodată nenorociți pe cei săraci și pe cei ce sufăr, știind că de aici dobîndesc multă tărie. De aceea și profetul striga: zicînd: «Bine este că m-ai smerit, Doamne!»<sup>28</sup>.

Uită-te cît rău a venit peste Ozia din pricina înălțării lui! Că s-a înălțat inima lui pînă ce s-a stricat», spune Scriptura.

— Ce înseamnă: «Pînă ce s-a stricat?».

— Unele gînduri rele nici nu intră în sufletul nostru, dacă ne supraveghem cu tărie; altele se nasc și lăstăresc, dacă ne trîndăvim; dar se înăbușă iute și dispar, dacă le-o luăm înainte; altele, însă, se nasc, cresc, duc la fapte rele și ne strică toată sănătatea sufletului nostru, dacă sintem tare trîndavi. Acest înțeles îl au cuvintele: «S-a înălțat inima lui». Mînia n-a rămas înăuntrul lui, nici nu s-a stins, ci a sărit în afară, a dat naștere la fapte rele și i-a stricat toată virtutea. Ar fi fost o fericire să nu fi primit deloc în sufletul lui gîndul cel rău, așa cum spune și profetul: «Doamne, nu s-a înălțat inima mea»<sup>30</sup>. N-a spus: «S-a înălțat, dar am potolit-o», ci: «Nici dintru început nu s-a înălțat», adică: «Am păstrat sufletul meu necălcăt de răutate». Este o fericire să alungi repede gîndurile rele cînd intră în suflet și să nu le îngădui să rămînă, ca să nu-ți roadă sufletul. Dar dacă totuși ne trîndăvim pînă într-atîta, și atunci, datorită iubirii de oameni a lui Dumnezeu, avem mîngiere pentru această trîndăvie și multe leacuri pentru niște rane ca acestea, pregătite de bunătatea cea nespusă și mare a lui Dumnezeu.

Dar, haide, să pun capăt cuvîntului, ca să nu se întimple acum ceea ce m-am temut de la început, să vatăm adică mintea voastră cu mulțimea spuselor. De aceea se cuvine să rezum în puține cuvinte cele ce am spus. Așa fac și mamele cînd pun în sînul copiilor fructe, prăjituri sau altceva asemănător; ca nu cumva, din pricina neglijenței, copiii să piardă ceva din cele ce le-au dat, li încing peste haină cu o

27. II Paralipomena XXVI, 16.

28. Psalmă CXVIII, 71.

29. II Paralipomena XXVI, 16.

30. Psalmi CXXX, 1.

curea. Așa să facem și noi; să încingem lungimea cuvîntului nostru și să dăm în paza minții cele puse în el.

Ați auzit că nu trebuie să facem nimic de ochii lumii. Ați auzit cît de mare rău e trîndăvia, că îl face chiar pe omul cu viață curată să se împiedice ușor. Ați auzit cît de mare purtare de grijă trebuie să avem, mai ales la sfîrșitul vieții. Ați aflat că cel care și-a schimbat viața nu trebuie să se deznădăjduiască din pricina păcatelor trecute, iar cel cu fapte bune să nu se trîndăvească, încrezîndu-se în faptele sale. V-am vorbit apoi despre deosebiriile dintre păcate. V-am spus să nu rămîneți uimiți de frumusețea trupului și v-am arătat ce mare păcat se naște de aici. Vă amintiți cele ce v-am spus despre mîndrie și despre gîndurile cele rele.

Să plecați acasă, păstrînd în minte toate cele spuse; dar, mai bine spus, păstrîndu-le pe acestea, să primim și predica mai desăvîrșită a bunului dascăl<sup>31</sup>. Cuvintele mele, oricum ar fi, poartă pecetea tinereții; ale lui, oricum ar fi, sînt împodobite cu gînduri de bătrîn; cuvintele mele se aseamănă cu un curs de apă zgomotos, ale lui cu un izvor, care sloboade rîuri de apă cu multă liniște, imitînd mai mult curgerea de undelemn decît de ape.

Să primim, dar, curgerile acestea de ape, ca să se facă în noi izvor de apă, care saltă spre viața veșnică<sup>32</sup>, pe care facă Dumnezeu ca noi toți să o dobîndim cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, împreună cu Care Tatălui cinste, slavă și putere cu Sfîntul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin

Traducere de Pr. DUMITRU FECIORU



31. Adică : a episcopului Flavian.

32. Ioan IV, 14.



## ARTICOLE ȘI STUDII

---

### A FI CREȘTIN ÎN TIMP SAU ÎN CONTRATIMP?\*

Cînd mi s-a comunicat, la Oxford, tema pe care «Filoxenia» dorește s-o dezvolt cu prilejul acestei întîlniri, m-am gîndit că cel dintîi lucru pe care îl am de făcut, este să-i delimitez termenii. Mai ales cînd vorbești în R. F. Germania, metoda se impune înainte de orice. M-am întrebabil deci ce au înțeles cei care au sugerat-o, prin «timp», în contextul întrebării. Titlul, în englezește *with the time*, poate fi tradus în două feluri : a fi creștin *cu timpul* tău, sau «în timp». Mărturisesc că fără alternativa «contratimpului», cuprinsă de asemenea în titlu, m-aș fi descurcat mai greu, deși chiar și așa posibilitățile de interpretare sînt multiple. Se putea trata, de pildă, ca o temă pur teoretică, de filosofie, și probabil aici în Germania — printre altele națiunea care ne-ă dat pe cei mai mari filosofi ai lumii — n-aș fi riscat să mi se spună ca lui Pavel la Atena : «Despre asta te vom asculta altădată». Am optat însă pentru aspectul practic al problemei și cred că am fost mai aproape de intenția organizatorilor, preocupați, ca și noi toți, de probleme mai concrete.

Cred că prin «timp» trebuie să înțelegem două lucruri, cu totul distincte, dar nici absolut aceleași. Cel dintîi este *lumea*, istoria, lumea de aici, timpul, vis-à-vis de Dumnezeu și de lumea de dincolo, de eternitate, și bineînțeles vis-à-vis de Biserică, iar cel de al doilea este *lumea de azi*, *lumea* noastră, cu fizionomia și problemele ei specifice, cu tentațiile, negațiile și tendințele ei care par a angaja Biserica și pe creștini într-un chip nou și nu destul de limpede încă pentru conștiința creștină.

Titlul vrea să sugereze deci că ar fi posibilă și o existență creștină exclusiv în contratimp, adică în afară de lume sau împotriva lumii, și în afara problemelor lumii de azi sau împotriva lor. Titlul nu optează, dar invită pe vorbitor la o opțiune. Pentru a opta, sau pentru a respinge opțiunea, vorbitorul trebuie să facă niște incursiuni teologice și să formuleze niște argumente.

1. — Sfînta Scriptură pare a aborda problema lumii în termeni anti-tetici. «Fiindcă atît de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singu-

---

\* Conferință ținută în cadrul Asociației «Filoxenia» la Köln — R. F. Germania, la 14 noiembrie 1970, cu titlul original : «*To be christian with the time or against.*»

rul Său Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică»<sup>1</sup>. Și iată acum contratimpul într-un alt text al aceluiași autor: «Nu iubiți lumea, nici lucrurile din lume. Dacă iubește cineva lumea, dragostea Tatălui nu este în el»<sup>2</sup>.

Profesorul N. Afanasiev, într-un studiu consacrat acestei probleme, avansează ideea că sînt posibile două explicații ale paradoxului: sau că e vorba de două concepții diferite despre cosmos, sau că lumea, cosmosul, n-a rămas același în decursul istoriei, și de aici atitudini diferite față de ea<sup>3</sup>. El încearcă să le ilustreze pe amîndouă și nu-i lipsesc argumentele. Pe de o parte el are în vedere lumea de dinainte de cădere, pe de alta pe cea de după căderea în păcat; apoi pe cea de dinaintea lui Hristos și pe cea de după Hristos. Așadar, o suită de patru lumi, dar, în cele din urmă, reduce înțelesul cosmosului negat din I Ioan II, 15, la păcat. Deci cînd e vorba de a «nu iubi lumea», trebuie să citim «a nu iubi păcatul».

De fapt, toți comentatorii creștini se înțeleg asupra acestei contradicții. În primele secole creștine n-a fost deloc vorba de o «fugă» de lume și avem în aceasta o mărturie asupra consensului interpretării de către Biserică a «lumii» în unele texte, ca însemnînd păcatul. Fuga de lume apare mai tîrziu, odată cu monahismul, dar în afară de unele exagerări, ea n-a fost concepută ca o ură față de lume. Era tot o fugă de păcat și de posibilitatea de a-i deveni rob.

Un text din Epistola către Diognet este clasic în ceea ce privește atitudinea primilor creștini față de lume: «Creștinii nu sînt aparte de ceilalți oameni nici prin țară, nici prin limbă sau îmbrăcăminte. Ei nu locuiesc în orașe numai ale lor, nu folosesc vreun dialect extraordinar și felul lor de viață nu are nimic special. Ei locuiesc în cetăți grecești sau barbare, potrivit cu casa în care trebuie să locuiască; ei respectă obiceiurile locale cu privire la haine, la mîncăruri și cu privire la toate obiceiurile vieții».

Dar autorul Epistolei merge mai departe și avansează o idee nouă: precizează că «a fi în lume» nu înseamnă a aparține exclusiv lumii: «Ei trăiesc fiecare în țara lor, dar ca străini. Fiecare țară străină este țara lor și fiecare țară o țară străină. Ei trăiesc în trup, dar nu trăiesc după trup. Ei își trăiesc viața pe pămînt, dar sînt cetățeni ai cerului... Creștinii trăiesc în lume, dar nu sînt ai lumii»<sup>4</sup>.

Desigur, cu acest text ne mai aflăm încă în plină tensiune eshatologică, într-o epocă în care se aștepta concret venirea iminentă a lui Hristos, dar trebuie să limităm oare explicația textului de mai sus numai la tensiunea eshatologică specifică acelor vremuri? Fără îndoială că nu, și acesta este primul lucru pe care aș vrea să-l reținem pentru concluzia pe care o vom trage la sfîrșit.

1. Ioan III, 16.                      2. I Ioan II, 15.

3. Irénikon, «Le monde» dans l'Écriture Sainte, t. XLII, 1969, p. 7.

4. L'Épître à Diognet, trad. H. I. Marrou, Coll. «Sources Chrétiennes» 33, Paris, 1951, p. 65 și urm.



Dar să mai rămănim un moment asupra înțelesului «lumii». Aș vrea să relev aici câteva idei ale Prof. D. Stăniloae de la București, cunoscut în R. F. Germania, idei care ne vor ajuta să ne precizăm asupra faptului că «*fuga mundi*» e, ca să folosim termenii temei, în contratimp cu voința și intenția lui Dumnezeu. Să mergem mai la concret : ce este lumea, din ce și din cine este ea alcătuită ? De multe ori operăm cu conceptul și facem abstracție de ce anume conține și exprimă el. Iată câteva elemente care compun lumea : în primul rând oamenii, în al doilea rând pământul. Să le înțelegem la modul cel mai concret și mai comun, acela imediat : oamenii, noi și semenii noștri și pământul acesta pe care trăim, din care ne scoatem hrana, pe care ne mișcăm. Înainte de orice, observația cea mai simplă ne arată că nu putem fugi nici de oameni — căci oricum, ne rămănim noi înșine — nici de pământ. Fuga pe alte planete nu schimbă termenii problemei. Dar să adăncim puțin lucrurile împreună cu părintele profesor Stăniloae.

A doua ființă omenească, femeia, după cum ne spune Scriptura, a fost creată ca «să nu fie omul singur» și să «aibă un ajutor»<sup>5</sup>. Omul nu poate deci trăi fără «lume». Izolarea din nou ar fi împotriva intenției divine. Cît despre pământ, el se și numește în general «lume», «lumea aceasta» și el este cadrul în care l-a așezat Dumnezeu pe om, să-l cultive și să se hrănească din munca lui, și să-l stăpânească<sup>6</sup>.

Nu e cazul să dezvoltăm acum prea mult aceste idei, dar aș vrea să reținem pentru concluzii și aceste două aspecte : pe de o parte omul, în calitatea sa de ajutor al omului, pe de altă parte pământul, cu calitatea sa de loc dat omului ca să-l lucreze și să-l stăpânească.

Firește, omul a căzut, pământul a fost blestemat și așa am devenit și pricină de păcat, nu numai de ajutor. Revenind la Prof. Afanasiev, putem fi de acord cu el, că, conceptul de lume a evoluat. Dar evoluția a continuat. Omul a fost restaurat în Hristos și lumea de asemenea a căpătat prin Hristos o destinație nouă. De aceea Iisus a fost numit «Mîntuitorul lumii» *Soter tou cosmou*<sup>7</sup>. Sf. Pavel vorbește de recapitularea totului *πάντα* (la neutru) în Hristos, deci și a lumii<sup>8</sup>. «Căci orice făptură a lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat dacă e acceptat cu mulțumire, pentru că este sfințit prin cuvîntul lui Dumnezeu și prin rugăciune»<sup>9</sup>.

2. — Să examinăm acum cel de al doilea aspect. Există toate semnele, dincolo de situația de principiu care consideră lumea restaurată de Hristos, că lumea de azi pe de o parte progresează, pe de alta, sub raport religios, trăiește și anumite fenomene de criză. Progresul tehnic eliberează din ce în ce mai mult omul de probleme. Știința dă tot mai multe răspunsuri și tainele se deschid. Sacrul se desacralizează în mare parte, devine obiect al cunoașterii științifice. Cauzele cad, deși încă nu toate, din metafizic în fizic. Progresul economic satisface tot mai multe

5. Gen. II, 18.

6. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, o conferință despre *Răspunderea creștină în lume*, mss. 7. Ioan IV, 42; I Ioan IV, 14. 8. Efes. I, 10; Col. I, 16—20.

9. I Tim. IV, 4—5.

din nevoile omului și se exprimă speranța că nu va mai rămâne loc pentru solicitarea ajutorului divin. Cultura se secularizează și circumscrie interesul oamenilor la lumea de aici. Toate aceste lucruri constituie mândria omului contemporan. Și totuși, pe lângă și în afară de ceea ce oamenii de cultură și mentorii civilizației moderne numesc renaștere și progres, teologia identifică și unele simptome de criză. Într-o lume suficientă sieși, desacralizată, nu mai este loc pentru omul lui Dumnezeu, zic ei.

Aici se impun câteva precizări, cu ajutorul cărora ne vom și orienta în tema noastră. Este vorba în atitudinea teologilor de un contratimp, de o invitație la contratimp? Care sînt, din punctul de vedere al teologilor, simptomele crizei. Și mai întii, ce este o criză? Cuvîntul vine de la grecescul *κρίνειν* care înseamnă a judeca, a discerne, a distinge, așa încît a fi în criză înseamnă de fapt a fi în situația de a alege, de a decide ce e bun și ce e rău și a alege ceea ce este bun.

Vom nota trei simptome ale crizei, pe care le vom supune discernămintului, judecății: mai întii, drept urmare a progresului științific și tehnic, se face din ce în ce mai simțită în lume:

a) *Problematica credinței*. După părerea mea, acesta e evenimentul cel mai important din vremea noastră. Voi cita dintr-o carte englezească despre generația tînăară contemporană<sup>10</sup>: «Multor adolescenți religia li se pare că e o poveste de adormit copiii. Cei mai mulți dintre ei gîndesc despre Dumnezeu, dar Biblia și Biserica li se par complet învechite și irelevante pentru viața lor și ei nu le pot lua în serios. Biserica nu are sens... Predici plictisitoare, rugăciuni fără înțeles. Tot ce vîd în jurul lor este completamente ireligios. A fi dintre cei care cred în Dumnezeu, e ridicol»<sup>11</sup>. Firește, e vorba de o anumită categorie de tineri, printre care cei doi autori și-au făcut ancheta. Ne aflăm în deceniul *Hippy*, dar aceștia nu reprezintă *tot* tineretul. Ca mine se vor cuminți și ei și-i vom vedea întemeind cuminți familii onorabile. Dar deocamdată trebuie să ținem totuși seama de faptul că există și asemenea tineri contestatari. Altă dată credința era un lucru firesc, fără probleme. Acum nu mai este așa și cauzele sînt destul de multe: progresul, schimbarea mentalităților ș.a. Urmîndu-l pe Karl Jaspers, Albert Dondeyno — profesor la Louvain — într-o carte relativ recentă intitulată «*La foi écoute le monde*»<sup>12</sup> (Paris 1964), spune că «lumea și-a pierdut naivitatea» și credinșii nu mai primesc nimic fără să li se explice, să li se documenteze, și încă pe măsura lor, în limbajul lor, după logica lor. Sensibilitatea omului modern s-a modificat. El a devenit mult mai exigent. El nu mai poate primi nimic fără să înțeleagă, de pildă doctrina despre păcatul originar și urmările lui în generații de oameni care n-ai nici o răspundere pentru el, și nici afirmația că sîntem toți în fața lui Dumnezeu o «massa damnata», cum le plăcea protestanților să spună. Omul modern nu mai înțelege, de pildă, vechea afirmație a Sf. Ciprian că «în afara Bisericii nu este

10. E vorba de generația deceniului 6.

11. Charles Hamblett and Jane Deverson: *Generation X*, Tandem Books, London 1966, p. 34.

12. Paris, 1964.

mîntuire». «Cu simțul fraternității democratice care ne caracterizează, nu mai este posibil să ne considerăm cu mulțumire un mic grup de aleși, într-o mare masă de pierduți, căci numărul creștinilor continuă să rămînă destul de redus în comparație cu întreaga populație a globului<sup>13</sup>.

Așadar, problema nu este numai o consecință a progresului tehnic, ci și o schimbare în mentalități și în structura gândirii și acestea trebuie luate în considerație cu atenție.

Pentru ieșirea aceasta din naivitate, Bonhoeffer a întrebuițat expresia devenită celebră «world coming of age», sau «man coming of age» — lume ajunsă la maturitate, sau om ajuns la maturitate.

Perioada credinței simple, de dinainte, e asimilată cu copilăria. Acum gata, lumea a ieșit din copilărie. Trebuie să ne ocupăm foarte serios de această situație. N-o putem nega și nici n-avem dreptul să o ignorăm pe motiv că va trece.

O coordonată de care se face caz din ce în ce mai mult astăzi, este aceea a «onestității». Amintiți-vă de *Honest to God* a lui J. A. T. Robinson. Acest episcop anglican original, chiar dacă nu aduce nimic nou față de Bonhoeffer, pe care de altfel îl înțelege greșit, aduce în teologie această nouă coordonată a onestității, care după el va fi reluată de mulți alți teologi. Aș aminti, de pildă, de cartea lui Daniel Callahan, *Honesty in the Church*<sup>14</sup>. Lumea e chemată să se verifice onest ce crede și ce nu și să-și mărturisească onest *urbi et orbi* credința, ca și îndoielile. Într-o carte americană de Jeffrey K. Hadden, *The Gathering Storm in the Churches*<sup>15</sup>, carte plină de statistici asupra credinței pastorilor din circa zece denominațiuni anchetate, se pot vedea cifre îngrijorătoare în ceea ce privește procentul onest de necredință în datele fundamentale ale creștinismului, ca Învierea, Iisus fiu al lui Dumnezeu, etc. Trebuie să spunem că bineînțeles, există și un mare număr de credincioși onești, dar *problematizarea* credinței este și ea, de asemenea, o situație reală.

Primul rezultat al acestei problematizări este relativizarea revelației. Pe acest drum multe noutăți neașteptate pot veni. Deci criză. Au dreptate teologii să numească fenomenul acesta criză? Bineînțeles.

b) Strîns legat de acest prim aspect al crizei, este cel al doilea: *orientarea exclusivă spre lume*. Mulți nu-l mai văd, nu mai au nevoie de Dumnezeu. Totul se obține de aici. Totul se petrece aici. Dacă Dumnezeu a trăit cîndva, El e mort acum, ni se spune. Chiar teologi ca Van Buren, Hamilton și Altizer, care mai sînt și pastori, ne-o spun cu «onestitate». Așadar nu mai este spirit, nu mai există mister, nici criterii dumnezeiești, nici responsabilitate față de Dumnezeu. Bonhoeffer imaginează un «*creștinism fără religie*», iar arhitecții moderni proiectează Biserici fără mister și fără simboluri. «Experimentăm universul ca cetate a omului — spune Harvey Cox în celebra sa *The Secular City*; acesta este un cîmp de explorare și datorie umană, din care zeii au plecat. Lumea a devenit scopul omului și responsabilitatea lui... Numele acestui proces

13. A. Dondeyne, *op. cit.*, p. 124.

14. *Honesty in the Church* (N. Y. 1965).

15. New York, 1970.

este secularizare». Să mai rămănem puțin la Cox : «Ce este secularizarea ? Teologul olandez C. A. van Peursen spune că ea este eliberarea omului mai întâi de religie și apoi de controlul metafizic asupra rațiunii și limbajului său... Este descoperirea omului că el a fost lăsat singur cu lumea, în mâinile ei»<sup>16</sup>.

Tradiția de credință în Dumnezeu cel viu, care ne are pe toți în catastiful său, deci cu care sîntem într-o relație permanentă, tradiția de taină care îl făcea sensibil pe Dumnezeu în Biserici prin simboluri sacre, a fost tăiată. Un val imens de secularizare se ajută adesea chiar de oamenii bisericii și de teologi. Orientarea exclusivă spre lume, face inutilă rugăciunea și elimină criteriul absolut, spiritual, moral din viața noastră de toate zilele. De aici societatea permisivă a anilor '60 cu tot ce presupune ea. În propria ei logică, ea se poate apăra împotriva oricui și a orice, pentru că totul îi e permis. Norocul că societatea permisivă e, odată cu intrarea în deceniul șapte, spre sfîrșitul ei. Și aici jocul timp-contratimp își spune cuvîntul.

c) În sfîrșit, al treilea aspect al crizei este acela al *autonomiei* omului, tot ca urmare a lui *permissiveness*. Nu mai există dependență, nu mai există autoritate. Societatea modernă occidentală — căci lucrurile se petrec mai ales în occident — este o societate care își asasinează *tatăl*. Tatăl deranjează. Mai întâi a fost negat Dumnezeu ca Tată și apoi au fost negați și tații pămîntești. Problema se numește conflict între generații. Omul se emancipează față de Dumnezeu, copiii se emancipează față de părinți. Nu mai există continuitate. Se vorbește de o prăpăstie și de o cotitură, nu numai în tradițiile religioase, ci în toate tradițiile.

Așadar, pe de o parte este progres, pe de alta criză. O criză care nu e numai decît exclusiv religioasă. Se plîng de ea chiar sociologii și oamenii politici occidentali. Dar noi avem în vedere mai ales partea religioasă. Desigur, tabloul nu reprezintă o situație de peste tot. E mai degrabă tabloul unei minorități tinere.

Teologii morții lui Dumnezeu și ai secularizării au vrut să fie în *timp* cu epoca lor, cu epoca crizei și s-au făcut exponenții ei, crezînd că doar așa se mai poate vorbi de Dumnezeu.

Două întrebări ne vom pune acum. Este acesta felul indicat de a fi creștin în *timp*, sau cu *timpul tău* ? Și a doua : A fi în *contratimp*, înseamnă doar a nu fi de acord cu aceștia, sau poate avea și un înțeles mai adînc, acela de a te izola de timp, de lume ca lume, pentru că nu ești de acord cu ea, sau cu ce se întîmplă în ea ?

3. — Lumea de azi, așa cum e ea, cu îndoielile ei și cu dorința ei de autonomizare, este aceeași lume creată de Dumnezeu. Și Dumnezeu n-o abandonează. Ba mai mult : Ea este cam în același fel cu lumea în care s-a întrupat Dumnezeu. Dumnezeu nu s-a întrupat într-o lume cuminte, credincioasă, care îl aștepta cu brațele deschise. Dimpotrivă. Și a venit să i se împotrivescă ? A venit în *contratimp* ? Nu. A venit s-o

16. Harvey Cox, *The Secular City*, London, 1966, p. 15—16.

servească, să slujească. Dumnezeu nu se plasează în contratimp cu lumea, pentru că ea nu crede. Nu o părăsește, pentru că ea se îndoieste. Nu se separă, deși nu e de acord nici cu necredința, nici cu îndoiala. *El vine în timp*. Se întrupează în istorie. Sfințește timpul și istoria. Răscumpără lumea prin jertfa Sa, pînă la atîta o prețuiește. Dă pe ea viața lui Dumnezeu-Omul.

El nu vine în timp cu îndoiala, problematizarea și autonomizarea, adică nu vine ca să le confirme. Cu acestea e în contratimp, dar e în timp cu lumea în care e chemat omul să trăiască și să-și dobîndească fericirea. Și cea temporală, și cea veșnică. Nu e în contratimp cu ea, în sensul de a se izola, de a o părăsi, de a o reduce la ea însăși fără El. El o iubește. Și o slujește. A lăsat tuturor mandatul slujirii. Nu al autorității, nu al conducerii lumii, ci al slujirii. Noi sîntem ucenicii Lui, trupul Lui, Biserica. El e capul și modelul. Trebuie să-i urmăm exemplul. El a fost împotriva păcatului, nu împotriva lumii. Noi putem deci, ca creștini, să fim în contratimp cu păcatul.

Să facem acum un pas mai departe, cu întrebarea : sîntem noi, cei de azi, chemați să slujim lumea de azi ? Mă gîndesc la lumea care se îndoieste, care se declară autonomă. Nu cred că putem răspunde în două feluri. Iisus nu pune vreo condiție cînd poruncește slujirea. Ba da, o condiție pune totuși : Nu puteți sluji și lui Dumnezeu și lui Mamona. Dar textul acesta trebuie înțeles exact. Cînd slujește cineva lui Mamona ? Cînd ajută la facerea răului, cînd se asociază cu răul, cînd promovează răul. Slujirea pe care o învață Hristos este slujirea binelui, în numele binelui, pentru promovarea binelui. Slujirea nu poate fi în *contratimp* decît cu răul, și cu acesta trebuie să fie.

Omul este creația lui Dumnezeu. În această calitate solicită slujirea noastră. Este omul căruia Dumnezeu i-a creat altă ființă omenească spre a-i fi de ajutor. Să ne amintim de premiza pe care am stabilit-o de la început. Omul de azi vrea să stăpînească pămîntul. Dar tocmai asta i-a pus Dumnezeu în vedere să facă. Trebuie doar să i se amintească acest lucru. Să știe că îl stăpînește cu mandat de la Dumnezeu, căci pămîntul este al lui Dumnezeu, cum spune Scriptura.

Dar să ne întoarcem la concret. Cu acest om al zilelor noastre, trebuie să mergem împreună, sau să ne declarăm în contratimp cu el ? Ce ar însemna contratimpul ? Să ne izolăm, să ne prefacem în bisericuță, să ne retragem în ghetou și să ne vedem acolo de credința noastră. Dar astăzi nu mai gîndește nimeni așa.

A se retrage din lume, ar însemna a ascunde lumina sub obroc. Cred că putem acum să ne reamintim textul pe care l-am citat din *Epistola către Diognet* : «Trebuie să fim în lume», înseamnă să fim creștini cu timpul nostru. Cum însă nu trăim în lume pentru veșnicie, trebuie să știm că sîntem călători și provizorii. Contratimpul timpului, al istoriei, al lumii, este veșnicia. Ea vine după. Cît sîntem pe cale, sîntem în istorie. Să nu ne plasăm deci în false dihotomii. Arhiepiscopul de Canterbury (1970) Michael Ramsey, scrie foarte bine despre aceasta : «Cei care ar voi să izoleze cetatea pămîntească de trecut și de eternitate, pierd dimen-

siunea în care viețile omenеști își au ultimul sens și perspectiva în care nevoile cetății pămîntești sînt cu adevărat văzute. Dar tot așa, cei care ar voi să aspire cu devoțiune spre cer fără să realizeze anticiparea cerului ce trebuie găsită în cetatea pămîntească, ajută o falsă dihotomie, care e cauza multor rele»<sup>17</sup>.

Aș vrea să închei, drept concluzie generală, cu un citat din Prof. Afanasiev: «Atîta vreme cît separația între Vechiul Testament și cel nou nu s-a produs, lumea rămîne cîmpul de activitate al Bisericii. Părăsind lumea, Biserica ar renunța nu numai la misiunea sa, ci de asemenea la dragostea lui Dumnezeu, care atît a iubit lumea, că a dat pentru ea pe Fiul Său unic. Dumnezeu a iubit lumea ca pe creația Sa, și această dragoste a lui Dumnezeu rămîne în lume pînă la venirea Fiului întru slavă. Problema «acceptării» sau «non-acceptării» lumii de către Biserică, este o falsă problemă. Biserica nu poate accepta lumea, ca și cum ar fi a lumii, pentru că Biserica nu e din lume, dar ea nu poate nici să n-o accepte, pentru că există în ea și pentru că are, în raport cu ea, o misiune specială»<sup>18</sup>.

Așadar, răspunsul la întrebarea: «a fi creștini în timp sau în contratimp», nu este «sau-sau», ci, oricît de paradoxal ar părea, este «și-și»: a fi și cu timpul, și în contratimp.

Prof. D. Stăniloae interpretează cele două texte din Sf. Ioan Evangelistul, cu care am început expunerea noastră și care par a se contrazice cu privire la atitudinea față de lume, într-un fel nou și personal, care mi se pare a exprima paradoxul, dar a-l și scoate din paradox. El spune că Dumnezeu a iubit lumea, iar omul are poruncă să nu iubească lumea, ci pe Dumnezeu care iubește lumea, iubind astfel lumea prin Dumnezeu. Nu iubim lumea pentru ea însăși deci, ci pentru că e creația lui Dumnezeu și pentru că ne duce la Dumnezeu, cea din urmă iubire.

În ceea ce privește lumea noastră concretă cu problemele ei concrete, trebuie să ne ocupăm de ele, folosind criteriile noastre spirituale. Ceea ce e necesar, e să avem dragoste și integritate spirituală. Lumea trece prin faze diferite, cînd de progres, cînd de criză. Cum spune un autor francez despre occident: epocile de criză sînt trecătoare și epoca noastră nu trebuie nici lăudată, nici blamată. Ea are în ea toate semintele binelui și ale răului și noi sîntem chemați să judecăm, să alegem și oricum s-o iubim<sup>19</sup>.

Să fim în timp cu ea. Și cînd e cazul să fim în contratimp, să fim prin iubire și slujire. Alt contratimp nu e îngăduit.

Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ  
Episcop-vicar patriarhal

17. Michael Ramsey, *God, Christ and the World*, London, 1969, p. 115.

18. Afanasiev, *op. cit.*, p. 25.

19. Guy-Willy Schmeltz: *Bilan de l'Occident*, Paris, 1961, p. 19.

# CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN MARILE RELIGII

TEZĂ DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE

Dr. REMUS RUS

## P R E F A Ț Ă

*În ultimele decenii problema omului a izbucnit la suprafață cu o putere irezistibilă. Ea se dezbate astăzi dintr-o perspectivă nouă și cu o intensitate necunoscută pînă acum. Peste tot stăruie întrebări ca acestea : Ce este omul ? Care este demnitatea, valoarea și destinația omului ? În încercarea de a da răspuns la aceste întrebări, accentul principal cade pe latura practică. Dovadă convingătoare în acest sens, este interesul și stăruința cu care se dezbate în zilele noastre drepturile fundamentale ale omului.*

*Prezenta teză de doctorat are meritul incontestabil de a veni întru întîmpinarea acestei preocupări intense față de problema omului. Căci ea abordează tema : «Concepția despre om în marile religii». Ca atare, lucrarea se desfășoară pe un cadru vast și complex, avînd la bază o informație bogată și de calitate și fiind rodul unei munci susținute și al pasiunii de a descoperi modul în care este văzut omul în marile religii.*

*După o introducere edificatoare, în care este ilustrată convingător frecvența și intensitatea preocupării față de om în cadrul religiilor lumii în general, lucrarea se distribuie în următoarele cinci capitole: I. Crearea omului ; II. Natura ființei umane ; III. Comunitatea umană ; IV. Credința în viața de apoi ; V. Reflecții și comparații. Toate aceste capitole sînt urmate de o încheiere, în care se subliniază necesitatea și importanța dialogului interreligios din perspectiva antropologiei teologice.*

*După cum rezultă din cele de mai sus, problematica generală a lucrării constă în esență în prezentarea concepției despre om în hinduism, budism, iudaism, creștinism și mohamedanism, văzută din patru puncte de vedere : originea omului, natura omului, comunitatea umană și eshatologia umană.*

*Învățătura celor cinci religii despre om — văzută din cele patru puncte de vedere arătate mai sus — este în general corect sesizată și expusă. Ceea ce nu este pușin lucru. Căci nu este ușor — din punct de*

vedere metodic — a cerceta această problemă și mai ales a găsi căi de acces spre elementul om în respectivele religii. Autorul cercetează enunțurile textelor fundamentale ale credinței, precum și elaborările gândirii teologice din cadrul respectivelor religii. Acestea pot fi confirmate sau lărgite.

Pe parcursul lucid și sistematic organizat al primelor patru capitole, autorul oferă o analiză dezvoltată — uneori meticuloasă — a poziției hinduismului, budismului, iudaismului, creștinismului și islamului în problematica omului, în contextul specific al fiecăreia dintre ele. În capitolul ultim, autorul încearcă să evalueze comparativ aspectele ie-gate de concepția despre om în marile religii.

Dacă facem abstracție de recenta carte a lui F. Heiler : «Die Frau in den Religionen der Menschheit», Berlin, W. de Gruyter, 1977, p. 174, lucrarea de față constituie prima încercare de acest gen. De unde pînă acum problema omului a fost abordată numai din punct de vedere filozofic, de data aceasta se încearcă abordarea acestei probleme din punct de vedere religios. Ca atare, autorul face figură de pionier și de ghid avînd curajul și meritul de a ataca pentru prima dată această problemă.

Uneori autorul este silit să facă lucru de elucidare și de interpretare. Se distinge în acest sens modul cum rezolvă problema Nirvanei (vezi p. 185—193).

Prin studiu atent și stăruitor, autorul a reușit să închege un ansamblu sintetic și sistematic al concepției globale despre om în respectivele religii. Aportul esențial al lucrării constă în faptul de a oferi o veritabilă sinteză («somme») care servește excelent la o inițiere de bază în materie.

Autorul are și meritul de a-și fi dat seama că într-un veac care tinde să înlătore și să promoveze o colaborare universală, trebuie să căutăm toate căile de apropiere între religii, pentru ca ele să iasă din atitudinea de defensivă sau de rivalitate. De aceea, autorul nu s-a lăsat negativ impresionat de bogăția diversității în ce privește concepția despre om a respectivelor religii. Dimpotrivă, s-a străduit să găsească și elemente de apropiere și convergență. Astfel, dînsul constată că elementul capital în cadrul acestor puncte de apropiere și convergență este mai ales elementul practic : preocuparea de demnitatea, vocația și destinația omului. Toate religiile respective se preocupă de om, toate manifestă speranța în participarea omului la viața lumii, toate pun pe seama omului un ideal, toate îl văd pe om ca pe o ființă sociabilă care se desăvîrșește în comunitate.

Cu drept cuvînt se poate spune că autorul a urmat principiul : Nu trebuie să luăm deosebirile mai serios decît sarcinile comune, ci trebuie să căutăm puncte de apropiere și convergență fecunde ! Divergențe și convergențe — privite și apreciate în spirit pozitiv și creator — pot deveni complementare, dacă sînt apreciați ca factori de impulsinare spre



*pășirea pe drumul cel bun. În forma finală a lucrării, autorul a ținut seamă de observațiile, sugestiile și îndrumările competente făcute de ceilalți referenți : P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae și P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, de la Catedra de Teologie dogmatică de la Institutul teologic universitar din București, precum și P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, șeful Catedrei de Teologie dogmatică de la Institutul teologic universitar din Sibiu.*

*Privită în ansamblu, prezenta teză de doctorat poate fi apreciată ca o notabilă contribuție în materie. Ca atare, cei ce se preocupă cu elaborarea unei teologii creștine a religiilor în general găsesc în această lucrare un izvor prețios în ceea ce privește problematica religioasă a omului. În plus, lucrarea are și meritul de a oferi unele sublinieri de actualitate (vezi, de exemplu, p. 45, 46, 143 sq.).*

*Pentru toate aceste motive, îmi fac o plăcută datorie de a recomanda Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin tipărirea lucrării de față într-una din revistele centrale ale Patriarhiei Române, precum și a fi susținută ca teză de doctorat în teologie, specialitatea Istoria religiilor.*

**Pr. Prof. Dr. CORNELIU SÎRBU**  
Referent principal

Sibiu, 15 iunie 1978



## INTRODUCERE

Omul a fost întotdeauna preocupat de ceea ce reprezintă, de statutul său în ordinea ființelor, a lucrurilor, a universului întreg și chiar de existența sa după moarte. Oriunde a existat ființa umană se regăsesc semne ale unei căutări și încercări permanente de a explica starea sa ființială, de a o articula în termeni adecvați, potrivit unei înțelegeri condiționate de contextul imediat în care a trăit sau de felul în care a conceput realitatea existențială globală, adică atât sub aspect empiric cât și sub aspect transcendent.

Pentru a ne da seama de extensiunea în timp a acestei încercări specific umane, vom încerca să prezentăm în cele ce urmează concepțiile despre om nu numai în perioada preistorică, ci și la religiile moarte, care au constituit pietre de hotar în istoria religioasă a omenirii. Vom mai include aici zoroastrismul, confucianismul și taoismul, pentru a da o imagine de ansamblu a tuturor concepțiilor religioase despre om, ca pregătire și îndrumare spre evaluarea omului făcută de marile religii contemporane. Vor fi omise din tratarea noastră concepțiile despre om ale popoarelor primitive din Africa, America și Australia, deoarece mulțimea nuanțelor particulare pe care le conțin ne pun în imposibilitatea de a le reda în limitele reduse ale lucrării noastre.

Despre ceea ce l-a îndemnat pe om pentru prima dată să-și formuleze impresii legate de natura și menirea sa, știința istoriei și a arheologiei nu ne dau elemente sigure. Omul preistoric nu a cunoscut scrisul și, prin urmare, nu ne-a lăsat nici un document explicit care să ne dea posibilitatea unei interpretări neîndoielnice despre ceea ce a crezut el că reprezintă. Singurele lucruri care ne vorbesc despre el și care aruncă o rază de lumină în acest trecut insondabil sînt uneltele, arta și bineînțeles locurile de înmormîntare. Faptul că omul preistoric și-a înmormîntat morții reprezintă o nuanță de importanță vitală pentru fenomenul uman, întrucît prin această mărturie arheologică putem vedea pe om în întreaga sa specificitate, care rezultă din însăși unicitatea sa ființială<sup>1</sup>. Nu se știe precis ce rol a avut fenomenul nașterilor și al morții în experiența ființială a omului în perioada preistorică, dar putem spune că și acesta l-a ajutat să facă o oarecare evaluare asupra naturii și menirii sale în mediul înconjurător, care au accentuat sentimentul său de singurătate și neputință, l-au făcut, se pare, să caute și să-și consolideze viața în grup, în comunitate<sup>2</sup>, a cărei coerență a crescut în decursul istoriei.

---

1. S. G. F. Brandon, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, 1963, p. 6-7.      2. Idem, *ibidem*.

Văzute în lumina descoperirilor arheologice și a datelor antropologice, obiceiurile de înmormântare indică speranța în nemurire<sup>3</sup>, element fundamental al religiei în perioada preistorică, al naturii și destinului omului<sup>4</sup>. Cît despre credința în nemurire, aceasta pare să fi apărut, după concepția unora<sup>5</sup>, ca urmare a organizării de ritualuri bazate pe concepția unei stări de continuă trecere : moarte spre renaștere permanentă. Această interpretare ciclică a secvenței perene în ordinea naturală și umană a dus apoi la speranța în timpurile eshatologice, cînd nu va mai fi nevoie de reînnoire, iar extinderea procesului de moarte-viață, viață-moarte și asupra ordinii naturale a sugerat ideea de început și sfîrșit al lumii<sup>6</sup>.

Acestei speculații ipotetice trebuie să-i adăugăm ca sprijin noțiunea creării omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, după arhetipul divin, în baza căreia credința în nemurire este răspunsul imediat al omului la chemarea lăuntrică spre realizarea asemănării cu Dumnezeu. Această chemare nu este instinctuală, ci reprezintă un îndemn, o dimensiune tainică a naturii umane. Aceasta consună cu învățătura creștină moștenită din Vechiul Testament despre o revelație primordială a lui Dumnezeu.

Datorită lipsei de mărturii concludente, imaginea pe care o avem despre om în perioada preistorică are un caracter profund ipotetic, ea putînd fi confirmată sau infirmată în funcție de noi posibile descoperiri. Reținem ca important pentru lucrarea noastră doar faptul că încă în perioada preistorică omul a avut speranța în nemurire, speranță clădită nu numai pe experiența fenomenelor legate de propria lui viață și de natura înconjurătoare, a cărei moarte și revenire la viață, într-un ciclu precis, a putut fi luată ca punct de referință, ci existentă mai ales în virtutea aceluși chip divin sădit în om la crearea sa.

### ✕ CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA EGIPTULUI ANTIC

Gîndirea religioasă egipteană nu s-a ocupat în mod special de originea omului. Unele mituri îl prezintă pe Ra, zeul soarelui, ca fiind creator al omului și aceasta pentru că el este considerat creator a tot ceea ce există. În teologia memfitică, creator al omului este Ptah și apoi Khnum, care, se pare, nu este creator al rasei umane, ci doar al individului care se naște. El face acest lucru folosind «roata olarului». Împreună cu Heket, zeița nașterilor, Khnum ajută la nașterea copilului din pîntecele mamei sale<sup>7</sup>.

În evaluarea naturii umane nu se face distincție clară între partea materială și spirituală a omului : de aceea, centrul personalității umane nu este plasat nici în su-

3. E. O. James, *Prehistoric Religion*, London, 1957, p. 21–23; Mainage Th., *Les Religions de la Préhistoire : L'Age paléolithique*, Paris, 1921, p. 165–166.

4. E. O. James, *Prehistoric Religion*, în «*Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*», editată de C. Jouco Bleeker și Geo Widengren, vol. I, E. J. Brill, Leiden, 1969, p. 36.

5. Cf. *idem, ibidem*. 6. E. O. James, *op. cit.*, p. 37.

7. Pentru detalii : C. J. Bleeker, *The Religion of Ancient Egypt*, în «*Historia Religionum*», vol. I, p. 93–95.

flet și nici în trup. Ființa umană reprezintă o sinteză a mai multor potențe spirituale, cărora omul le datorează viața după moarte. Aceste potențe spirituale reprezintă tot atâtea dimensiuni ale ființei umane care, însă, depind de integritatea trupească a omului. De aici decurge și ideea îmbălsămării cadavrelor și punerea în mormint a unor lucruri trebuincioase trupului<sup>8</sup>.

Dacă apare uneori și ideea de suflet, egiptenii credeau că acesta este o entitate concretă, invizibilă în timpul vieții pămîntești, ce sălășluiește în trup. Această entitate era numită *ba*. *Ba* nu înseamnă viață. Pentru viața egiptenii aveau un alt cuvînt: '*ankh*. *Ba* părăsește trupul la moarte. Despre natura lui *ba* nu se dau detalii<sup>9</sup>. Pe lingă *ba* egiptenii mai credeau că omul posedă și o altă entitate invizibilă, o dublură a sa, numită *ka*. Acest *ka* îl însoțea în viață în calitate de gardian sau inger păzitor, iar la moarte intra în trup<sup>10</sup>.

Soarta omului este influențată nu numai de faptele sale ci mai ales de zei<sup>11</sup>, care joacă un rol preponderent atât la naștere cît și la moarte. La moarte, însă, soarta este pecetluită prin evaluarea faptelor din prizma lui Maat<sup>12</sup>. Există, deci, un echilibru între elementul fatalist și aspectul moral al vieții. În general egiptenii au fost optimiști cu privire la soarta omului, întrucît lucrarea sorții era contrabalansată de activitatea în cadrul ordinei naturale (Maat), adică de fapte bune și trăire morală.

Credința în viața de după moarte este foarte puternică la egipteni. În acest context întîlnim credința că omul trăiește în mormint sau în lăcașul morților. Acest lăcaș se află undeva în cer și este mai degrabă considerat ca un loc de pedeapsă. Locul fericirii este în cîmpiile lui Jaru și Heret, unde viața de pe pămînt este trăită la modul ideal.

Cei care la moarte vor călători în barca lui Ra, zeul soarelui, care este și vislaș, vor reveni la viață. Speranța în înviere este furnizată mai ales de mitul lui Osiris. Acest mit a influențat și credința în judecata celor morți, la baza căreia stă credința în răsplată. Cel răposat este condus de Anubis la judecată în fața lui Osiris. Aici inima lui este cîntărită într-o balanță contra unui fulg de pană ce reprezintă pe Maat, iar Toth înregistrează rezultatul. Dacă acesta este nefavorabil, cel mort este devorat de un monstru, iar dacă este favorabil, atunci Horus îl conduce pe cel răposat la Osiris, care, împreună cu un juriu de 42 de judecători, pronunță judecata finală. Cartea Morților mai dă încă o variantă privind judecata celor morți<sup>13</sup>.

Lipsa unei prezentări unitare a concepției religioase egiptene ne pune în imposibilitatea de a reda în mod precis ceea ce poate că a fost elementul preponderent în concepția egipteană antică despre om. Ceea ce nu se poate nega acestei religii este faptul că a constituit, secole de-a rîndul, forța dinamizatoare a unei tradiții și civilizații ce sîfidează timpurile<sup>14</sup>.

8. Pentru detalii: Bleeker, *op. cit.*, p. 95—102.

9. George A. Barton, *Soul (Semitic and Egyptian)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. by James Hastings, vol. XI, Edinburg, 1920, p. 752.

10. *Ibidem*, p. 755.

11. Bleeker, *op. cit.*, p. 103—104.

12. Maat, zeiță asociată cu Toth, Ptah și Khnum în legende cosmogonice. Cuvîntul înseamnă drept, lege și ordine. De aici, cel care a trăit drept sau potrivit legii va prospera. Pentru detalii: Bleeker, *op. cit.*, p. 103.

13. Brandon, *op. cit.*, p. 50—64.

14. Pentru detalii: Childe, V. G., *Man makes Himself*, Thinkers Library, London, 1941; Breasted, J. H., *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, London, 1912; Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948; Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion*, New York, 1948; Gardiner, A. H., *The Attitude of the Egyptians to Death and to the Dead*, Frazer Lecturer, 1935; Müller, W. M., *Egyptian Mythology*, London, 1923; Vandier, J., *La Religion égyptienne*, col. Mana, Paris, 1949.

## CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA MESOPOTAMIEI ANTICE

În literatura sumeriană se disting două tradiții privind crearea omului. Tradiția de la Nippur, în «Mitul Tîrnăcopului», consideră că omul a fost creat de Enlil, care lovește pămîntul cu tîrnăcopul; din gaura făcută de el au ieșit la suprafață oamenii. Apoi zeii dau omului un tîrnăcop spre a construi orașe și cetăți<sup>15</sup>. În tradiția Eridu, dominată de elementul chtonic, omul a fost creat din lut de zeița Nammu. Ea a fost ajutată în acest sens de alte zeități. Toate au lucrat sub directa supraveghere a lui Enki. În relatarea sumeriană a potopului omul este creat de alți zei: An, Enlil și Ninhursaga. Se crede că aceste mituri își au originea în tradiția cosmică din Eridu<sup>16</sup>.

În literatura akkadiană există mai multe tradiții privind crearea omului. Reținem din acestea doar una. După «Mitul Atramhasis», primul om a fost creat de zeița mamă Mami/Nintu în colaborare cu încă 14 zeițe ale nașterii. Numele primului om a fost probabil Widimmu și a fost modelat din lutul pe care Mami/Nintu l-a cerut lui Enki. Acest lut a fost făcut cu singele unui zeu ucis din porunca lui Enki. Scopul creerii a fost acela de a purta jugul greutăților în locul zeilor: «Greutatea creației să o poarte omul»<sup>17</sup>. Deci nu este vorba de o creație din nimic. E un fel de concepție panteistă.

Elementul principal în viața religioasă și de toate zilele a omului era supunerea. Această atitudine a fost condiționată de concepția mesopotamiană despre univers, care considera universul ca fiind aidoma unui stat. După cum într-un stat condiția esențială era supunerea, tot așa și în sfera religioasă ea trebuie să fie un principiu fundamental<sup>18</sup>. Supunerea față de zeitete implică și credința în ajutorul zeului respectiv<sup>19</sup>.

Despre natura propriu-zisă a omului literatura mesopotamiană nu ne dă detalii. De altfel, întreaga literatură cosmologică este mult prea amorfă și fără consistență interioară, semn al lipsei unei autorități ecclesiastice supreme care să-i dea o coerență oarecare<sup>20</sup>.

Concepția mesopotamiană despre sufletul uman este strins legată de noțiunile sumeriene ZI și SHI, echivalente ale lui *napishtu* — ceea ce înseamnă viață, mai degrabă decât suflet, însă viață deosebită de cea din trup (*shalamatu*), ca o existență independentă, am putea spune<sup>21</sup>. În gândirea mesopotamiană viața nu era legată direct de noțiunea de suflet, ci de posibilitatea sau puterea omului de a se menține ca ființă distinctă și de a ocupa un loc ca atare în contextul existenței<sup>22</sup>.

Descoperirile arheologice dau mărturie abundente despre credința în viața de după moarte, căci în mormînt au fost găsite lucruri care au fost puse spre a fi folosite de defunct. Spre deosebire de tradiția egipteană, în care integritatea corporală era esențială pentru viața veșnică, la mesopotamieni trupul nu juca același rol de seamă. Această atitudine poate fi dedusă din faptul că nu s-au făcut încercări de păstrare a trupurilor prin îmbălsămare. Între morți și vii nu a existat o legătură de

15. S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Harper Torch Books, London, 1961, p. 51—53.

16. W. H. Ph. Römer, *Religion of Ancient Mesopotamia*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 165.

17. E. A. Speiser, *Akkadian Myths and Epics*, în «Ancient Near Eastern Texts», edited by J. Pritchard, Princeton University Press, 1953, p. 99.

18. Cf. Thorkild Jacobsen, *Mesopotamia: The Good Life*, în «Before Philosophy», A Pelican Book, London, 1964, p. 217.

19. Römer, *op. cit.*, p. 166—168.

20. Brandon, *op. cit.*, p. 72.

21. Cf. George A. Barton, *op. cit.*, p. 549.

22. Idem, *ibidem*.

comuniune spirituală. Dimpotrivă, defuncții sînt puși mai degrabă în rîndul demonilor<sup>23</sup>. Spiritele celor morți coboară în lumea de jos, în «Tărîmul fără întoarcere», care se află undeva sub pămînt. Stăpîni în acest ținut sumbru sînt Nergal și soția sa Ereshkigala. În mitul «Coborîrea lui Innana (Ishtar) în tărîmul fără întoarcere», găsim o descriere mișcătoare a celor morți. Cel care s-a reîntors din acest tărîm a fost Enkidu, care face o descriere a situației de acolo. Viața în tărîmul de jos nu este plăcută. Se pare că cei care au avut copii și cei ale căror slujbe mortuare au fost săvîrșite corect au o poziție mai privilegiată. Nu avem la mesopotamieni credința în judecată bazată pe viața morală. Sentința definitivă este dată la moarte<sup>24</sup>.

În general, în gîndirea mesopotamiană viața omului poartă amprenta unui profund pesimism, datorită lipsei unor valori permanente pentru desăvîrșirea omului. Ba mai mult, acest pesimism este agravat mai ales de credința în supraviețuirea personală în condiții sumbre și dureroase.

### CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA CANAANITĂ

Nici unul din textele ugaritice care ne-au parvenit nu tratează problema creării omului, iar datele pe care le avem despre natura ființei umane se rezumă în mare măsură la «Mitul Aqhat». Acest epic îl prezintă pe om ca fiind muritor; nemurirea este un privilegiu rezervat zeilor. Omul este slujitorul zeilor care îl răsplătesc sau îl pedesc după cum i-a fost conduita. Viața este un dar din partea zeilor.

Referirile existente la suflet, *nsp̄h*, și *ruh*, spirit, nu sînt suficient de edificatoare pentru a ne putea forma o imagine mai completă despre natura spirituală a omului. Folosirea acestor termeni este mai mult sau mai puțin asemănătoare cu cea din Vechiul Testament. În ugarită găsim, totuși, un cuvînt aparte pentru suflet: *brlt*, care înseamnă *dorință* sau *suflet*.

Mai întîlnim în textele ugaritice referiri la slujbe de înmormîntare asemănătoare în practică cu cele ale vechilor israeliți. Mormîntul este denumit într-o inscripție «Casa eternității».

Existența în tărîmul morții este fantomatică. Cîteva fragmente de la Ras Shamra menționează o clasă de ființe, numite: *rp'm*; ceea ce pare a fi, din punct de vedere lingvistic, identic cu *repha'im*, umbre; adică, morții din sheol. Se mai fac referiri și la *ilnym* — «ființe divine» sau «duhuri». Ele par a avea legătură cu zeii chthonieni, deși nu se poate face o deosebire precisă între zei și sufletele morților<sup>25</sup>.

Deși religia canaanită nu a avut o influență profundă asupra popoarelor învecinate, cunoașterea ei este importantă mai ales în sensul că ea ne ajută să înțelegem situația religioasă din Răsăritul Apropiat la venirea popoului israelit în Canaan.

23. Cf. Brandon, *op. cit.*, p. 74—75.

24. Pentru detalii: Brandon, *op. cit.*, p. 76 ș.u.; Dhorme, E., *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, col. Mana, Paris, 1945; Frazer J. G., *The Folklore of the Old Testament*, ed. prescurtată, London, 1923, Gadd, C. J., *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, London, 1948; Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation*, London, 1964; Heidel, A., *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago, 1954.

25. Cf. H. Ringgren, *The Religion of Ancient Syria*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 218—219; Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends*, London, 1956; Gray, J., *The Canaanites*, London, 1964; Herden, D., *The Phenicians*, 1963.

### CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA HITITĂ

O altă religie importantă pentru studiul Vechiului Testament și a istoriei poporului israelit este cea a hitiților. Din nefericire, nici în cazul acesta nu posedăm suficient material informativ pentru a ne putea face o imagine clară despre credința hitiților referitoare la om. Nici aici nu avem nici o mențiune referitoare la crearea omului. Omul este format din trup și suflet: «în timp ce în trecut am fost născut din pîn-tecele mamei mele, după aceea Dumnezeu a plantat sufletul meu în mine»<sup>26</sup>.

La moarte, regele și rudele lui cele mai apropiate deveneau zeități, cărora li se aducea jertfe și daruri. Ceilalți muritori mergeau în tărîmul morții. Se pare că hitiții au crezut în viața după moarte<sup>27</sup>. Amănunte nu există în acest sens.

### CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA GREACĂ

În religia greacă, omul este rezultatul unei creații succesive. În primul rînd, zeii din Olimp au creat o rasă de aur. Această rasă a trăit în timpul lui Cronos. După moartea sau dispariția ei, aceștia au devenit *daimones*. Zeii creează apoi o rasă de argint, care se răscoală împotriva lor. În mînia sa, Zeus îi face spirite ale lumii subpămîntene. Apoi el însuși creează rasa de bronz. Prin certuri interne, această rasă duce la propria ei dispariție, după care Zeus creează rasa eroilor. Cîțiva din aceștia au luptat la Teba și Troia și apoi au murit. În cele din urmă el creează o rasă de fier, cea mai demnă de plîns. Aceasta este rasa umană din zilele lui Hesiod, autorul acestei descrieri.

Această creație succesivă nu are nici o semnificație precisă; generațiile sau rasele create nu reprezintă schimbări istorice ale omenirii<sup>28</sup>. Hesiod consideră crearea ca fiind un proces de degenerare. Deci nu este o creare propriu-zisă, adică din nimic. O idee asemănătoare pare a fi a lui Pindar în «mitul Potopului». După ce potopul a trecut, Pyrrha și Deucalion au coborît din Parnas și au făcut pe oameni din piatră. Din împreunarea lui Pyrrha și Deucalion s-au născut conducătorii locrieni. Oamenii au fost neajutorați pînă cînd Prometeu a furat focul din cer și l-a dăruit lor.

Aeschyl, în lucrarea sa *Prometheus Victus*, prezintă crearea omului ca un progres<sup>29</sup>. Văzînd că Zeus, după ce s-a urcat pe tron, voiește să distrugă rasa umană, Prometeu îi vine acesteia în ajutor învățînd pe oameni scrisul, cititul, să domesticească animalele, să practice medicina etc.

Diferite relatări despre crearea omului se găsesc și la alți scriitori greci. Detaliile pe care le aduc nu depășesc prea mult sfera miticului și sînt nedemne pentru a fi reținute.

Cît privește natura omului, tendința principală era tot pesimistă<sup>30</sup>. Totuși, unii oameni care au reușit să ajungă virtuoși, să stăpînească virtutea (arete), pot deveni zei. Exemplu în acest sens îl avem din partea lui Hercule. Cu toate acestea, oamenii

26. H. Otten, *The Religion of the Hittites*, în «*Historia Religionum*», vol. I, p. 301.

27. *Ibidem*, p. 322. Pentru detalii vezi: Gurney, O. R., *The Hittites*, A Pelican Original, 1964; Dussand, R., *La Religion de Babylonie et d'Assyrie; La religion des Hittites et des Hurrites, des Phéni-ciens et des Syriens*, col. Mana, Paris, 1945.

28. A. W. H. Adkins, *Greek Religion*, în «*Historia Religionum*», vol. I, p. 427.

29. *Ibidem*, p. 428. 30. *Ibidem*, p. 430.



trebuie să fie mulțumiți cu soarta lor limitată. Pindar îl sfătuiește pe un «agathos»: «Nu căuta să devii Zeus... se cuvine muritorilor să aibă gânduri muritoare». A merge prea departe, a încerca să depășești limitele impuse ființei umane de către zei, înseamnă a-i supăra și a atrage asupra ta minia lor. Omul să se ferească de hybris care duce la orbire (ate). Obligația lui este doar «să se cunoască pe sine»; «Nimic mai mult», după cum spunea oracolul de la Delfi. «Cunoaște-te pe tine» înseamnă în acest context «vezi că ești muritor».

Soarta ultimă nu înseamnă anihilare, ci continuarea vieții după tiparul pămîntesc însă foarte estompat, într-o lume a duhurilor, a umbrelor. În hades nu există plăcere. La Homer, singura *mîntuire* posibilă a fost a lui Menelaus, care urma să fie dus în Insulele celor Fericți la capătul pămîntului. Acest privilegiu îl are în virtutea faptului că a fost soțul Elenei și astfel a devenit ginerele lui Zeus. Hesiod extinde aceeași soartă și asupra eroilor. Restul oamenilor se vor zbate neputincioși în hades.

Imaginea eshatologică este prezentată într-un mod ciclic. Plato vorbește despre două perioade de rotație care țin, se pare, un An Mare, adică 36,000 ani pămîntești. Prima rotație este condusă de un zeu într-o direcție; iar în cealaltă zeul lasă cosmosul să se conducă cu de la sine putere, căci «fiind făptură vie, cu puterea rațiunii, poate face acest lucru». Primul ciclu este reversibil; oamenii se nasc bătrîni, din pămînt, și întineresc pînă ce dispar. Plato spunea că el trăiește în cea de a doua rotație, în care oamenii se nasc copii și îmbătrînesc pentru ca apoi să se reîntoarcă în pămînt<sup>31</sup>.

## ✕ CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA ROMANĂ

Religia romană pare a nu fi deloc preocupată de originea omului sau chiar a naturii sale. Omul este evaluat doar ca «cetățean» al imperiului. În această calitate el este unul din mulțimea cetățenilor. Ceea ce îl definește pe om la romani este mai mult supunerea față de legea scrisă și naturală. Pentru un act de necredință în fața zeilor sau pentru uciderea unui om nu există iertare. De altfel, ideea de *mîntuire*, de purificare nu este prezentă la romani. Despre viața de apoi, romanii aveau o concepție destul de confuză. La moarte, defunctul intră în comunitatea zeificată a sufletelor celor morți (manes), care mai erau și genii protectoare. Pierdut în lumea umbrelor strămoșilor, defunctul se lăsa în seama credinței urmașilor săi și mai ales a fiului său legitim, care trebuia să officieze ritualurile strămoșilor la mormîntul său.

Ideea nemuririi personale apare în ultimul secol al Republicii și ca un privilegiu al oamenilor mari, probabil ca o influență din religia greacă. Mai tîrziu, religia romană se îmbogățește cu idei împrumutate din religiile de mistere și mai ales din cultul creștin al lui Iisus<sup>32</sup>.

31. Pentru detalii: Festugière, A. J., *Personal Religion among the Greeks*, Berkley, 1954; Lang, A., *The World of Homer*, London, 1910; Marret, R. R., *Anthropology and Classics*, Oxford, 1908; Murray, G., *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1925; Rose, H. J., *Some Problems of Classical Religion*, Oslo, 1958.

32. Pentru detalii: R. Schilling, *The Roman Religion*, în «*Historia Religionum*», vol. I, p. 480—485; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, ed. a 4-a, Paris, 1929; Fr. Altheim, *La religion romaine antique*, trad. de H. E. Del. Medico, Payot, Paris, 1955.

### CONCEPȚIA DESPRE OM LA GETO-DACI

Despre religia geto-dacilor posedăm mult prea puține informații pentru a ne putea da seama cu precizie despre cele ce au învățat ei cu privire la om. Din cultul morților putem, însă, deduce o puternică credință în nemurirea sufletului. Herodot, marele istoric grec, afirmă despre geto-daci că : «credința lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zamolxis» (IV, 94)<sup>33</sup>. Dacă afirmația lui Herodot consună cu realitatea, și nu am avea de ce să o punem sub semnul întrebării, aceasta scoate în relief nu numai adevărul credinței în nemurire prezent la geto-daci, ci și credința în suflet ca entitate separată. Acest lucru este confirmat și de sacrificiul uman, care avea loc din patru în patru ani, în scopul trimiterii unui sol la Zamolxe, pentru a-i afla voia sau a-i câștiga bunăvoința. Curajul de care dădeau dovadă în fața morții este încă un indiciu al acestei credințe<sup>34</sup>. Este oare plecarea la Zamolxe o rupere de viață pămîntească și plasarea vieții pe un plan pur spiritual, sau este o continuare a vieții de aici în condiții mai bune? Se pare că prima alternativă are o pondere mai mare. Analizînd cu atenție obiceiurile legate de cultul morților și mai ales al incinerării, practică neîmpămîntenită în religiile care consideră viața de dincolo ca o continuare, în condiții mai bune, a vieții de aici, am putea, într-un mod conjectural, să presupunem spiritualizarea vieții de apoi. De altfel, credința în separarea sufletului de trup (căci cine mergea ca mesager la Zamolxe, trupul sau sufletul?), și în capacitatea sufletului de a relata doleanțele pămîntenilor, sugerează nu numai credința în caracterul dihotomic al naturii umane, dar și ideea unei spiritualizări accentuate a vieții de dincolo de mormînt. Cît despre rai, în virtutea celor de mai sus, ne alăturăm poziției lui Vasile Pârvan și acceptăm plasarea acestuia undeva în ceruri.

Credința în metempsihoză nu poate fi susținută cu temeiuri sigure<sup>35</sup>.

### CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA GERMANICĂ

Miturile germanice se ocupă cu predilecție de problema originii universului și implicit a omului. Ele concep existența unui haos primordial, un abis insondabil, plin de viață potențială. Din amestecul căldurii cu răceala a ieșit viața, iar din gheața care se topea s-a născut Ymir, gigantul începuturilor. Prima pereche de oameni se naște de sub subțiorile acestui gigant, iar rasa gigantilor din picioarele sale. Din stăgele și trupul său se nasc pămîntul, marea și cerul. O altă tradiție vorbește despre o vacă a începuturilor care, lingînd blocuri de gheață sărată, a modelat primii trei zei, pe care îi hrănește cu laptele ei. Aceștia creează prima pereche de oameni din copacii de pe țărmul apei. Împărăția zeilor și a oamenilor se află în jurul copacului lumii, care îi lega de lumea subpămînteană a gigantilor și reprezenta centrul universului. Deci nici aici nu este vorba de crearea din nimic, ci de o concepție pan-teistă, a identității esențiale a tuturor.

33. Apud : Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor. Manual pentru Institutetele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 330.

34. E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 330.

35. E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 330—331. Pentru detalii în plus : J. Coman, *Zalmoxis. Un grand problème gète*, în «Zalmoxis», II, 1, 1939, p. 79—110 ; Russu, I. I., *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase*, în «Anuarul Institutului de Studii Clasice», Cluj, V, 1947, p. 61—137 ; M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Payot, Paris, 1970.

Omul trăiește în Regatul de Mijloc, Midgard, între zei și lumea subpământeană. Zeii l-au înzestrat pe om cu darul vorbirii, al înțelepciunii și al înțelegerii, în baza cărora poate intra în celelalte lumi. Dacă avea suficientă cunoaștere, omul putea să-și impună și punctul de vedere în fața zeilor.

Nici mitologia germanică nu posedă o concepție clară despre suflet. Minte (hugr) omului este concepută cîteodată ca avînd forma unui animal care posedă calitățile omului pe care îl reprezintă. Un conducător bun va fi reprezentat de un urs, vultur sau taur, un ucigaș de un lup, o fată frumoasă de o lebădă etc. Acest animal, care oglindește caracterul omului, se numește *fylgja* — însoțitor. *Fylgja* îl însoțește pe om și îl protejează mai ales în clipe de primejdie. Acesta moare odată cu omul. Pe lângă *fylgja* mai există credința în *hamingja* — geniu feminin tutelar, care la moarte intră într-un alt membru al familiei<sup>36</sup>. De aici și strînsa legătură dintre viața de după moarte și familie.

Ideea de mîntuire este întunecată de credința în destin, ca normă sau lege fundamentală în viața omului. Destinul omului putea fi prevestit, fără a putea fi evitat. Doar zeul cerului mai apare ca apărător al omului atît în lumea de aici cît și în cea viitoare.

Scopul vieții era perpetuarea familiei și rasei și cîștigarea unei vieți de faimă după moarte. Războinicii care mureau în bătălii sau erau sacrificați ca prizonieri intrau în împărăția lui Odin. Soțiile care alegeau să moară împreună cu soții lor aveau dreptul la nemurire.

Zeul tunetului îi proteja pe credincioșii săi la moarte. Ciocanul său era pus ca semn de protecție pe morminte. Vikingii au crezut într-o împărăție plasată undeva sub pămînt și sub mare, unde cei morți trăiesc în comuniune cu strămoșii. Răsplata sau pedeapsa în viața după moarte sînt elemente sporadice, dar prezente în eshatologia incoerentă a popoarelor germanice.

Vechea tradiție norvegiană vorbește și despre distrugerea lumii actuale a zeilor și oamenilor și reînnoirea ei prin nașterea pămîntului din mare<sup>37</sup>.

## CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA CELȚILOR

Sărăcia de informații referitoare la mitologia celtă se face simțită și în ceea ce privește concepția despre om. Documentele care s-au păstrat nu vorbesc despre crearea lumii sau a omului, iar nuanțele eshatologice par a fi apărut sub influența creștinismului. Miturile celtice irlandeze nu ne spun ce se întîmplă cu omul de rînd la moarte. Despre eroi, aceștia sînt înmormîntați, iar la mormîntul lor se săvîrșesc ritualurile funerare. Viața de apoi era concepută ca o revenire ciclică în cadrul cunoscutei metempsihoze. Acest lucru a fost dedus din faptul că celții irlandezi au crezut că lumea nu are nici început și nici sfîrșit<sup>38</sup>.

36. Cf. B. S. Phillipotts, *Soul (Teutonic)*, art. în «Encyclopedia of Religion and Ethics», p. 753-754.

37. Pentru detalii: Davidson Ellis, H. R., *Gods and Myths of Northern Europe*, A Pelican Original, 1964; Davidson Ellis, H. R., *Germanic Religion*, în «Historia Religionum», vol. I., p. 623-625; Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1964.

38. Pentru detalii: A. Martje Draak, *The Religion of the Celts*, în «Historia Religionum», vol. I., p. 644-646; van Hamel, A. G., *Aspects of Celtic Mythology*, London, 1934; Chadwick, Nora K., *The Druids*, Cardiff, 1966; Powel, T. G. E., *The Celts*, London, 1958; MacCulloch, *Druids*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. by J. Hastings, vol. V, p. 82-89.

## CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA VECHILOR SLAVI

În evaluarea religiei slavilor, cercetătorii se mențin pe un teren ipotetic și aceasta din același motiv, al lipsei de documente. Caracterul religiei slavilor și aspectele ei fundamentale au fost deduse în mare măsură din cultul morților. Slavii nu puneau mare accent pe viața de dincolo de mormânt, pe care o considerau ca fiind o copie a vieții de pe pământ. Morții erau înmormîntați cu grijă împreună cu diferite obiecte de care se credea că au nevoie. Sufletul avea o formă fizică. Între vii și morți era o strînsă legătură. Mai există aici și credința că cei morți pot să influențeze ciclul reînvierii naturii. De aceea, cei care sufereau o moarte tragică sau accidentală nu erau înmormîntați decît după venirea primăverii.

Se credea că morții revin, după o perioadă nedefinită de timp, la viața pămîntească, în urma conceperii în pîntecele femeilor clanului.

Religia slavilor s-a concentrat mai mult asupra ciclului biologic al naturii. Nu întîlnim la slavi credința în destin<sup>39</sup>.

## + CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN RELIGIA VECHILOR MEXICANI

Aztecii nu au fost preocupați în mod special de originea universului, de aceea, miturile cosmogonice prezintă doar fenomenul formării omului. Se pare că la originea acestei atitudini a fost credința că omul este singura ființă care avea puterea de a asimila în ființa sa o substanță cerească. Crearea lumii este văzută doar din perspectiva formării omului. La baza actului formator stă dorința zeului de a se uni cu materia pentru a produce un fenomen ce poate aduce mișcarea în lume. În decursul timpului au avut loc cinci încercări de acest gen, dintre care patru au eșuat. Oamenii primei ere au fost giganții, fiind creați de către Tezcatlipoca. Aceștia au fost devorați de tigri. Quetzalcoatl produce oamenii celei de a doua ere, care au fost distruși de vînt și transformați în maimuțe. Tlaloc, zeul ploii, produce oamenii din era a treia, care sînt distruși de foc și transformați în păsări. Era a patra, era apei, este dominată de zeița apei. Oamenii acestei ere au fost distruși de apă și transformați în pești. Era a cincea este dominată de Tonatiuh, zeul soarelui, iar oamenii acestei ere vor fi distruși de cutremure.

Aceste regenerări succesive au fost făcute de zei care nu pot să se odihnească pînă cînd lumea va fi luminată de o stea ce izvorăște din sîn muritor. Ordinea cosmică nu va fi stabilită decît prin ajutorul omului. Dintre ființele ce vor fi inviate de către Quetzalcoatl, zeii vor alege un om care să mintuiască lumea de pericolul iminentei anihilări. Privită în perspectiva miturilor creaționale, originea omului nu reprezintă lucrarea unui singur zeu, ci este mai mult o unire a unor aspirații convergente, ca un răspuns dat de spirit la chemarea materiei<sup>40</sup>.

Eshatologia aztecă are un caracter comun, colectiv, întrucît toate ființele vor avea un rol de jucat în timpurile eshatologice. Viața individuală pămîntească se continuă și după moarte, cînd sufletul primește răsplata faptelor sale. Felul în care omul a murit este și o indicație a situației de după moarte. De exemplu, dacă cineva s-a înneecat, iar cadavrul a apărut la suprafață fără a fi distrus, însă fără ochi, dinți și

39. F. Vyncke, *The Religion of the Slavs*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 661-662; Unbe-gaun, B. O., *La religion des Anciens Slavs*, Mana, 2, III, Paris, 1948.

40. Laurette Séjourné, *Ancient Mexican Religion*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 674;

unghii, înseamnă că Tlaloc a trimis sufletul celui mort în paradisul pămîntesc. De asemenea, femeile care au murit la naștere au fost zeificate. Credința în continuarea vieții după tipicul lumii acesteia pare să fie prezentă și la azteci, întrucît s-au găsit în mormintele regilor și ale altor persoane mai importante lucruri care au arătat nu numai rangul, dar care par să fi fost puse anume pentru ca defunctul să le folosească în caz de nevoie.

Cei aleși de zei vor petrece viața în palatele soarelui, pline de lumină și sunete, în grădinile călduroase ale răsăritului. Majoritatea celor morți merg sub pămînt în lumea întunecată a lui Mictlan. Celui mort i se dădea un tovarăș de călătorie, de obicei un ciine. Această călătorie dura de obicei patru ani, după care defunctul ajungea în al 9-lea iad, ultimul tărîm al lui Mictlan, locul de odihnă veșnică. Reîntruparea nu face parte din credința aztecilor<sup>41</sup>.

### CONCEPȚIA DESPRE OM LA VECHII PERUVIENI

Cît privește vechii peruvieni, tradiția incașă nu este unanimă cu privire la originea omului. Credința populară susține că omul a ieșit din *paquarinas* — locuri de origine, cum ar fi peșterile, lacurile, vîrfurile munților, izvoarele etc. Pe lîngă această credință mai întîlnim și versiunea formării omului de către o divinitate. Această tradiție este mai evoluată. În mitul creației Viracocha cele două tradiții sînt prezentate împreună. Omul este modelat din lut sau piatră și apoi i se dă voie să iasă din paquarinas la lumina lumii. Paralel cu viața de pe pămînt, mai există și o viață subterană, *upamarca*, în care toți oamenii își continuă viața ca și pe pămînt. Credința incașă de mai tîrziu acceptă existența unui tărîm al fericirii în cer și unul al durerii, subpămîntean, respectiv pentru cei drepți și pentru cei răi.

În tradiția Huarochiri, întîlnim credința în suflet ca entitate separată de om. La moarte sufletul zboară sub forma unei muște la Creatorul său. Această credință are un caracter local. În general, eshatologia incașă poartă același caracter colectiv ca cea a aztecilor<sup>42</sup>.

Dintre religiile vii, dar pe cale de dispariție, vom menționa doar zoroastrianismul, taoismul și confucianismul.

### X CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN ZOROASTRIANISM

Zoroastrianismul mai este încă o religie activă, deși numărul credincioșilor săi este doar aproximativ de 100.000. În ciuda situației grele prin care au trecut credincioșii zoroastrieni, această religie își menține încă optimismul său caracteristic. Triumful dreptății a rămas un simbol fundamental al credinței. Gîndul bun, cuvintele bune și faptele bune sînt coroana acestei religii pe cale de dispariție.

Cît privește concepția despre om, zoroastrianismul contemporan, deși păstrează tradițiile clasice, nu le elaborează în toată bogăția lor mitologică. Astfel, prima pe-

41. Pentru detalii : Jacque Soustelle, *The Daily Life of the Aztecs*, A Pelican Original, London, 1964 ; Vaillant, G. C., *Aztecs of Mexico*, A Pelican Book, London, 1965 ; Jacques Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, Hermann, Paris, 1940.

42. Pentru detalii : Antje Kelm, *The Religion of Ancient Peru*, în «Historia Religionum», vol. I, p. 688-689 ; Schaedel Richard, *The Civilisations of Ancient America*, Chicago, 1951 ; Waisbard R. și Waisbard S., *Mumiile din Peru*, trad. de Radu Olteanu, Editura Științifică, București, 1965.

reche de oameni, Mashya și Mashyanag, nu ocupă rolul pe care Adam și Eva îl au în tradiția iudeo-creștină. Acum se accentuează doar că omul a fost creat de principiul Binelui, de Ohrmazd și, astfel, omul este menit, de la natură, să lupte contra răului. Omul reprezintă coroana creației lui Ohrmazd și este înrudit, în virtutea creației, cu celelalte ființe bune, cum ar fi boul, vaca, cîinele etc.

În ființa sa, omul reprezintă unirea dintre trup și suflet. Deși bun prin natură, omul este totuși supus și atacurilor morale, îndreptate împotriva lui de către puterile ahrimanice ale răului, care îi pot cauza dureri fizice, diformități și chiar moartea. La moarte trupul devine spurcat, «materie în stare de putrefacție» (nasa) și de aceea nu i se dă nici un fel de atenție. Ba mai mult, ritualurile de înmormîntare sînt menite să limiteze cît mai mult contaminarea pe care trupul mort o poate cauza. Trupul nu este înmormîntat pentru a nu polua pămîntul, ci este expus spre a fi mîncat de păsări.

Față de suflet, credinciosul zoroastrian are o grijă deosebită. El este menit să intre în cele din urmă în împărăția lui Ohrmazd, în timp ce cei răi vor ajunge în împărăția lui Ahriman.

La moarte sufletul rămîne la locul morții timp de 3 zile. În acest timp, dacă sînt oficiate ritualurile cerute, sufletul este protejat împotriva atacurilor demonilor de către Sarosh. De trei ori pe zi se oferă mîncăruri sufletului, care sînt date apoi unui cîine<sup>43</sup>. În ziua a 4-a sufletul se îndreaptă spre Podul Chinvat. Dacă a săvîrșit fapte bune, sufletul va trece acest pod, iar dacă nu, se va prăbuși în abisul iadului. Sufletul este sprijinit în acest moment crucial prin săvîrșirea de ritualuri.

Starea de iad sau rai nu este o stare veșnică. După învingerea finală a lui Ahriman de către Ohrmazd, va urma învierea morților, judecata de pe urmă și restaurarea tuturor la starea de puritate ființială. Iadul zoroastrian poate fi comparat, datorită caracterului său tranzitoriu, cu purgatoriul creștin.

În general, zoroastrienii susțin superioritatea spiritului asupra materiei, care este coruptă de către Ahriman. Regula de aur a zoroastrienilor este de a nu te interesa prea mult de lucrurile din această lume, pentru a nu pierde din vedere pe cele viitoare.

Omenirea este unită prin legătura dragostei. Numai în baza acestei legături sau solidarității ea poate învinge în cele din urmă puterile răului, contribuind la reînnoirea lumii<sup>44</sup>.

## CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN GÎNDIREA RELIGIOASĂ CHINEZĂ

*Taoismul*, ca religie, este preocupat și el de om, de natura sa, de statutul său în contextul existenței generale. La baza antropologiei taoiste stă conceptul de yin și yang, care reprezentau, încă în secolul al 5-lea î. H., forțele creatoare ale întregului univers. Yin este principiul feminin, ale cărui atribute sînt întunericul, moliciunea

43. Cîinele se bucură de o deosebită cinstitoare la zoroastrienii. Pe scara creației el urmează omului. La moartea unui om, cîinele este pus să păzească trupul neînsuflit pentru ca puterile răului să nu poată veni în apropierea defunctului.

44. Pentru detalii: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961, p. 265 ș.u.; J. Duchesne-Guillemin, *The Religion of Ancient Iran*, în «*Historia Religionum*», vol. I, p. 363-368; Mary Boyce, *Zoroastrianism*, în «*Historia Religionum*», vol. II, p. 231-233; Jean Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéene*, col. Microcosm - Mâtres spirituels, Editions du Seuil, Paris, 1966.

și inactivitatea. Yang este principiul masculin al tăriei, al durtății și activității. Yin este asociat cu pământul, iar yang cu cerul<sup>45</sup>.

Omul este o ființă compusă din puterile cerului și ale pământului, adică unirea dintre *kuei* și *shen*<sup>46</sup>. Aceasta înseamnă că natura umană era încă considerată ca având un caracter dualist și, întrucât componentul ei rațional, *shen*, era de origine cerească, mai târziu s-a ajuns la estimarea optimistă a omului. La prima vedere am fi înclinați să considerăm acest dihotomism al naturii umane ca fiind asemănător cu cel orfeo-platonic, gnostic sau creștin, care concep ființa umană ca fiind formată din spirit și materie. Acest lucru este, însă, străin taoismului<sup>47</sup>. Lao Tze concepe universul ca o unitate din care omul face parte integrantă: «Omul se plămăiește după pământ; pământul după cer; cerul pe Tao; în timp ce Tao se plămăiește pe ceea ce este în sine, fiind ceea ce este»<sup>48</sup>. În mod ultim, la originea omului, formând punctul culminant al structurii existenței, este Tao, ca singur element ce se auto-crează. Avem aici panteismul tuturor religiilor în afara celor întemeiate pe revelația biblică.

Suprema fericire pentru taoiști este realizarea unei vieți îndelungate sau a nemuririi în această lume. Pentru atingerea unui astfel de scop, trupul trebuie transformat prin diferite practici mintale și fizice complicate. Există și o alchimie a nemuririi. În baza acestei alchimii, se crede că mâncând aur și cinabru (sulfat de mercur), poți da corpului durabilitatea aurului, iar adaptabilitatea chimică a cinabruului înlătură bătrânețea și moartea. La baza acestei alchimii se află un tratat scris de către Ko Hung (283—343 d.H.) intitulat: Pao P'u Tzu. Acesta consideră că nemurirea poate fi realizată stînd întins la orizontal și mâncînd cinabru, care a fost transformat în mercur de nouă ori. Mulți împărați și prinți s-au otrăvit și au ajuns în mod involuntar și prematur la Izvoarele Galbene ca urmare a folosirii drogurilor aurifere și a cinabruului.

În secolul al 7-lea, alchimia exoterică este înlocuită de alchimia esoterică, care folosește «elixirul lăuntric» (Nei Tan), opus folosirii de droguri și care dă importanță principiilor yin și yang. O altă metodă de realizare a nemuririi este «respirația embrionică», despre care se crede că inversează procesul ce duce la moarte, de degenerare a trupului, prin producerea unui embrion care în clipa morții este eliberat de trup ca de o teacă. Acest embrion este numit Floarea de Aur (Chin Hua). Procesul respirației embrionice poate fi obstrucționat de către demoni sau alte spirite rele.

Prin meditație, «Floarea de Azur» poate fi văzută în corp. Dacă credinciosul vede regenții cei buni: Cerul, Pământul și T'ai (Supremul), considerați ca o treime, împreună cu toate celelalte spirite ale vindecării, stînd liniștite în încheieturile corpului, atunci știe că drumul său duce la nemurire. Taoiștii nei tan cred că soarta omului nu depinde de cer ci de omul însuși.

Tot în scopul realizării nemuririi, taoiștii mai practică și diferite feluri de gimnastică (boxul chinezesc T'ai Chi Chuan) ca mijloc de prevenire a îmbătrînirii.

În taoismul clasic, starea de nemurire era acceptată, însă, numai în contextul familiei și legată de cultul strămoșilor. La moarte, nobilii deveneau pentru o perioadă

45. Cf. Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I., trad. de D. Bodde, London, 1937, p. 32.

46. Cf. M. Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris, 1950, p. 167—173.

47. *Ibidem*, p. 341.

48. Tao Te Ching, cap. 25, apud E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times*, London, 1942, p. 153.

scurtă *shen*, adică își mențineau individualitatea, pentru ca apoi să fie și ei incluși în masa amorfă a kuei-lor<sup>49</sup>.

Sub influența budismului mahayana, taoismul a împrumutat ideea unei retribuții după moarte, aceasta având loc într-o serie aproape nesfârșită de raiuri și iaduri. Această tendință păstrează, însă, în esență ideea specific chineze<sup>50</sup>. După moarte, viața omului este considerată ca fiind în permanentă primejdie din partea spiritelor rele, care pot fi controlate prin acte sau ritualuri magice. Însă nici universul și nici omul nu primește o semnificație precisă în contextul gândirii taoiste<sup>51</sup>.

## CONFUCIANISMUL

Confucius (551—479 î.H.) preia categoriile clasice ale gândirii chineze anterioare lui și le folosește în speculațiile sale despre viața și soarta omului, fără a fi, însă, inspirat de sensul sau conștiința unei chemări divine în acest scop. Spre deosebire de strămoșii săi, «față de care am fost credincios, spunea el, și pe care i-am iubit»<sup>52</sup>, Confucius nu se preocupă de originea omului, de influența cerului asupra vieții umane, ci se limitează pur și simplu la viața pămîntească, întrucît viața individului și consecințele ei sociale erau pentru el de importanță supremă<sup>53</sup>. Omul, ca individ, primește semnificații doar în virtutea prezenței sale active în societatea umană. Ceea ce deosebește un om de altul nu este natura originală, căci în aceasta oamenii sînt identici, ci practicile dobîndite<sup>54</sup>.

Ideile lui Confucius sînt preluate de Mencius (372—289 î.H.), care le dă o coloratură religioasă, acceptînd un Cer moral și accentuînd caracterul original inerent bun al naturii umane<sup>55</sup>.

Cît despre viața după moarte, Confucius nu ne spune nimic, adoptînd în această privință o atitudine de profundă reverență agnostică. Faptul că accepta cultul strămoșilor și ritualurile funerare a fost considerat ca o manifestare a credinței în continuarea vieții după moarte<sup>56</sup>. Dimensiunea precisă a nemuririi după confucianiști constă în nemurirea valorii, a activității și a cuvintelor. Omul supraviețuiește, dar nu în paradis, căci o astfel de supraviețuire sau nemurire ține de caracterul egoist al naturii umane, ci în societate, ca influență pozitivă asupra acesteia<sup>57</sup>. În acest fel țintă finală a omului este de a ajunge un înțelept. Cerul rămîne o realitate spirituală cu care omul formează o unitate ființială, în care el are posibilitatea de a deveni înțelept<sup>58</sup>. Unirea cu cerul reprezintă suprema realizare a naturii umane, întrucît în această unire se ajunge la adevărata maturitate sau bărbăție, aceea de a fi înțelept<sup>59</sup>.

49. Pentru detalii: Brandon, S. G. F., *op. cit.*, p. 353—362; Hans Steininger, *The Religions of China. Taoism*, în «*Historia Religionum*», vol. II, p. 508—510; Allan Watts, *The Way of Zen*, Penguin Books, London, 1967, p. 23—48. 50. Brandon, *op. cit.*, p. 368, în nota 4.

51. Brandon, *op. cit.*, p. 368.

52. *Lun Yü*, VII, 1, apud Hans Steininger, *op. cit.*, p. 466.

53. Cf. M. Granet, *op. cit.*, p. 489.

54. Cf. Granet, *op. cit.*, p. 480.

55. Granet, *op. cit.*, p. 554—561; Brandon, *op. cit.*, p. 363; Karl Ludwig Reichelt, *Religion in Chinese Garment*, Lutterworth Press, London, 1951, p. 50—51. 56. Brandon, *op. cit.*, p. 368, în nota 2.

57. Cf. Wing Tsit Chan, *The Concept of Man in Chinese Thought*, în «*The Concept of Man*». A Study in Comparative Philosophy, ed. de S. Radhakrishnan și P. T. Raju, ed. a 2-a, Johnsen Publishing Company, London, 1966, p. 205. 58. Wing Tsit Chan, *op. cit.*, p. 215.

59. *Ibidem*, p. 219; Pentru detalii: Karl Ludwig Reichelt, *Meditation and Piety in the Far East*, Lutterworth Press, London, 1953; D. Howard Smith, *Chinese Religions*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1968; *The Wisdom of China*, edited by Lin Yutang, Jaico Publishing House, Bombay, 1964.



\*

Scurtele prezentări ale concepțiilor religioase despre om din introducerea de față stau mărturie pentru preocuparea permanentă pe care omul a avut-o privind poziția sa și rolul său în contextul existenței generale. Interpretările, am văzut, sînt distinctive. La baza lor se găsește, ca nuanță comună, speranța în participarea la viața lumii și a oamenilor. Aceste idei le găsim mai precis formulate și articulate în marile religii ale lumii.

Înainte de a trece la tratarea subiectului propriu-zis, se cer cîteva lămuriri privind aranjarea materialului și metoda de lucru.

Prin religii mari înțelegem: hinduismul, budismul, iudaismul, creștinismul și islamul. Această înșiruire, care va fi folosită și în tratare, nu are un caracter valoric sau prioritar, ci este de pură convenționalitate. Vom trata ca prim grup religiile orientale și apoi cele teiste în ordinea apariției lor în istorie.

Concepția despre om va fi dezvoltată în cadrul a patru mari capitole: crearea omului, natura ființei umane, comunitatea umană și viața veșnică sau eshatologia, după care urmează un capitol de reflecții și comparații. Acest capitol va consta în prezentarea critică și dialectică a concepțiilor religioase despre om, constituind în acest fel însuși rezultatul cercetării noastre. Lucrarea se va încheia cu cîteva sumare aprecieri privind dialogul interreligios din perspectiva antropologiei teologice.

În prezentarea materialului ne-am străduit să reținem doar acele aspecte ale concepțiilor despre om care au legătură directă și implicații profunde pentru viața religioasă.



## CAPITOLUL I

### ORIGINEA OMULUI

În aproape întreaga literatură mitologică și religioasă apariția omului în lume este strîns legată de geneză lumii. În ordinea genezei lumii, ca scenă a întregii vieți empirice și cu precădere a omului, este cea care ocupă un prim loc. Deși conceptul de geneză aparține mai mult sferei apusene de gîndire, ideea poate fi găsită, în diferite forme, și la alte popoare ale căror origini culturale și spirituale nu au nici o legătură cu tradiția religioasă-culturală a evreilor<sup>60</sup>.

Experiența lumii în aspectul ei imediat, aparent fără început, nu putea să o sugereze. Ba mai mult, omenirea însăși nu a putut să trăiască evenimentul începuturilor. Dacă ar fi să luăm în considerație fenomenele geo-fizice care au stat la baza formării pămîntului, am putea spune că ideea pe care omul ar avea-o referitor la geneza lumii ar fi aceea a unui haos și nicidecum a formării cosmosului, a unei lumi supuse unor legi precis orînduite<sup>61</sup>. De asemenea, experiența lumii empirice pe care omul primitiv a avut-o era fără îndoială aceea a unei permanențe, în cadrul căreia au loc alternanțe de dispariție și reveniri la aceeași stare. De aceea, este sugerat că pentru a concepe un început al lumii era necesară o «detașare superioară de mediul fizic inconjurător, precum și puterea de a contempla acel mediu ca un tot întregal, mergînd în timp dincolo de amintirea personală, pînă la începutul lui îndepărtat preînchipuit»<sup>62</sup>. Acest lucru ne duce, totuși, la întrebarea: cum a ajuns omul la ideea unui început creațional, mai ales că acest concept sugerează noțiunea de «eveniment», ceea ce implică și conștiința curgerii timpului? Pentru noi creștinii, la acest concept oamenii au ajuns pe baza unei revelații primordiale. Cercetătorii care fac abstracție de credință s-au lansat în alte teorii. Unii susțin că la cristalizarea ideii de început au contribuit mai mulți factori. Cel mai important dintre acești factori a fost realizarea detașării atenției de imediat, de realitatea de aici și acum, și obținerea unei perspective mintale care cuprinde experiența trecută, precum și identificarea unui anumit eveniment care marchează sau produce o nouă situație existențială<sup>63</sup>.

Printre situațiile cheie sugestive au fost considerate nașterile umane și animale<sup>64</sup>, dar și creațiile artistice, al căror substrat magic pare a fi de necontes-

---

60. Pentru o prezentare mai cuprinzătoare vezi : *Cosmogony and Cosmology*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», ed. by James Hastings, vol. IV, p. 125—179.

61. Cf. Brandon, S.G.F., *Creation Legends of the Ancient Near East*, Hodder and Stoughton, 1963, p. 2.

62. Brandon, *op. cit.*, p. 3.

63. Cf. Brandon, S.G.F., *Time and Mankind*, London, 1951, p. 15—16, 26; Russell, B., *Human Knowledge*, London, 1948, p. 91—92, 349, 471 și urm., mai ales pentru implicațiile filozofice.

64. Brandon, *Creation Legends of the Ancient Near East*, p. 4—5.

tat<sup>65</sup>. Primul fenomen, al nașterilor umane și animale, nu prezintă dificultăți în explicare sau de sens, atunci când este considerat ca prototip sugestiv al creării lumii. Cît privește arta magică, aici presupunerile își păstrează caracterul lor ipotetic, mai ales pentru faptul că în interpretarea acestui act, ca fiind un act creator, este necesară *detașarea de imediat*. Pe lângă aceasta, descoperirile arheologice încă nu au sugerat în suficientă măsură dacă artistul vrăjitor a putut sau nu să-și închipuie prezența unui artist mai mare decît el, care la rîndul lui să creeze chipurile insuflețite din jurul său, după cum el le-a creat pe ale sale<sup>66</sup>. Cercetătorii în acest domeniu rămîn, totuși, la părerea că aceste acte, ale nașterilor și creației artistice, sînt acte care au sugerat omului primitiv ideea de creație<sup>67</sup>. În aceste cazuri ideea de creație nu se referă la crearea lumii ci mai de grabă la formarea omului<sup>68</sup>. Dacă în perioada preistorică nu a existat o concepție cosmologică clară, mai tîrziu, în cadrul tradițiilor mitologice și religioase, s-au cristalizat relatări despre evenimente care au avut loc «la început» și al căror conținut se referă la lumea creată cu tot ceea ce cuprinde.

În cele ce urmează vom arăta pe scurt care este conținutul concepțiilor cosmologice referitoare la originea sau la crearea omului, așa cum acestea reies din tradițiile marilor religii.

#### ORIGINEA OMULUI ÎN HINDUISM

Identitatea ființială dintre universul empiric și Brahman ca principiu creator și unică realitate concepută de gîndirea indiană, pune sub semnul întrebării însăși concepția despre originea lumii, care, de altfel, a fost formulată doar pentru a satisface nevoile intelectuale ale omului. Cuvîntul sanskrit pentru geneză *srishhti*, nu sugerează o aducere la viață din nimic, ci emanație, eliberare; o ieșire a universului din Brahman. De altfel, conceptul de creație *ex nihilo* este cu totul străin gîndirii indiene. Lumea este o emanație din Brahman, dar nu ca entitate separată, căci singura realitate este doar Brahman, ci ca parte integrantă a acestuia, «căci după ce a emanat lumea, Brahman a intrat în ea pînă la virful degetelor»<sup>69</sup>. Toate ființele vii, plantele, animalele și oamenii, sînt lăcașuri ale lui Brahman, în care El a intrat ca suflet individual (*jiva atman*):

«Din el zeei s-au născut în multe forme,  
Sfinții (*sadhya*), ființele umane, animalele și păsările,  
Inspirația și respirația, orezul, orzul, austeritatea,  
Credința, adevărul, legea sacră și castitatea»<sup>70</sup>.

O descriere mitică a originii ființelor umane și animale o găsim în *Brihadaranyaka Upanishad* 1.4. 1—4, care ni-l prezintă pe *Atman* (Eul suprem) înfricoșat de singurătatea sa, aidoma unui om aflat în singurătate și care se simte copleșit de ea. *Atman* înlătură frica care îl cuprinsese pe motiv că nu exista un al doilea de care să se teamă. Atunci *Atman* înlocuiește sentimentul fricii cu cel al plăcerii. Însă

65. În Egiptul antic puterea magică a imaginilor pictate era considerată autentică: Lexa, F., *La Magic dans l'Égypte antique*, vol. I, Paris, 1925.

66. Brandon, *op. cit.*, p. 8—9.

67. *Ibidem*, p. 9.

68. *Idem, Ibidem*.

69. *Brihadaranyaka Upanishad*, 1, 4, 7, traducere în limba engleză de R. C. Zehner, în «*Hindu Scriptures*», *Everyman's Library*, 944, London, 1966. Referirile noastre vor fi făcute la această traducere. În cazul în care vom folosi alte traduceri se va menționa traducătorul.

70. *Mundaka Upanishad*, 2, 1, 7.

tot ca și omul, care este singur, nu o găsește. Din dorința de a avea plăcere, Eul suprem (Atman) devine principiu androgin, care nu era nimic altceva decât bărbatul și femeia în strinsă unire, nedespărțiți. El separă bărbatul și femeia, care prin unire sexuală încep șirul nașterilor. Femeia fuge și se ascunde pe rând în diferite specii de animale (vacă, cal, capră, oaie etc.), iar atman o urmărește în fiecare din aceste forme, dând naștere, în urma unirii sexuale, tuturor animalelor pînă la furnică.

În această descriere întîlnim principiul masculin care este voința de manifestare, în timp ce principiul feminin este esența formelor, care, deși derivă din voință, este ceva distinct și timid pînă în clipa în care voința creatoare o stăpînește pentru ca prin ea să dea expresie tuturor ființelor a căror imagine o posedă în mod potențial. Ideea fundamentală care stă la baza acestei relatări mitice a procesului de geneză este aceea că toate formele de existență sînt esențial identice, fiind întrupări ale lui Atman<sup>71</sup>.

Această tendință manifestată în reprezentarea lumii ca unitate ființială între Absolut și lumea empirică este rezultatul încercării gînditorilor indieni de a prezenta lumea ca posedînd o unitate lăuntrică inerentă, dar și de a o unifica și chiar pîlsa sub controlul direct al lui Brahman ca *Principium Aeternitatis*. Un control poate fi efectiv doar atunci cînd Brahman îl exercită atît din afară cît și din interiorul omului sau al lumii în general. Brihadaranyaka Upanishad relatează că lumina lui Atman este aceeași cu lumina soarelui, iar eul lăuntric este același cu soarele din afară. Astfel, se stabilește o corelație între natura psihologică a omului și lumea exterioară, inconjurătoare. De exemplu, zeitatea care domină ochiul și lumina pe care acesta o vede este atît un dat al soarelui cît și al focului etc.

Legătura ființială dintre om și univers, pe de o parte, și Atman, pe de altă parte, este ilustrată într-un mod plastic de imnul creației din Aitareya Upanishad<sup>72</sup>. În acest imn aflăm că Atman (Eul suprem) era singur și a dorit să producă stăpîni peste univers. Astfel, el formează lumea de sus și cea de jos, după care emanează stăpînitorii lumii. În acest scop el produce un om cosmic, *purusa*, din apă și meditînd îi dă formă. Ca rezultat al actului său meditativ, ia naștere gura, din gură vorbirea, iar din vorbire zeul focului. Apoi i s-au deschis nările din care a ieșit viața sau suflul vieții (*prana*), din care apare aerul. Din ochi apare vederea și apoi soarele. Același lucru se întîmplă și cu alte organe: urechile, pielea, inima, ombilicul etc. Împreună cu acestea au luat ființă din minte și zeii simțurilor. În cele din urmă zeii solicită un lăcaș. Atman le dă drept lăcaș o vacă și apoi un cal. Zeii sînt nemulțumiți. Pentru a-i satisface, Atman le dă în cele din urmă drept lăcaș pe om, iar zeii se declară mulțumiți. Așa devin simțurile și mintea omului și obiectele corespunzătoare lăcașuri (*ayatanas*) ale zeilor lumii, care au fost subordonați la rîndul lor lui Atman. Astfel, focul (*agni*) devine vorbire și intră în gura omului; soarele (*suriya*) devine vedere și intră în ochi. La fel se întîmplă cu toți ceilalți zei care se transformă în funcțiuni fiziologice ale omului.

Cît despre om, acesta ajunge să fie punctul de convergență al zeilor universului. Puterea supremă rămîne Atman, ca izvor al lumii externe și lăuntrice.

Cum a format Atman pe om? Motivele formării omului sînt îndeobște descrise ca fiind *kama* (dorință, voință), *kratu* (jertfă) și *tapas* (pocăință și dorință arzătoare).

71. Pentru detalii: Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, translated into English by Rev. A. S. Geden, Dover Publications Inc., New York, 1966, p. 195-198.

72. Aitareya Upanishad 1, 1 și urm.

Atman a dorit, a voit, s-a pocăit și a adus jertfă cu scopul precis de a aduce la existență pe om. Omul rămîne rezultatul lucrării lui Atman <sup>73</sup>.

Sistemele filozofice de mai târziu, dintre care locul cel mai de seamă îl ocupă *Advaita Vedanta* (monismul absolut) al lui Sankara, au speculat cu multă meticulozitate corelația dintre natura psihică a omului și lumea fizică din afară și Brahman ca principiu creator, ca singură realitate existentă. Astfel, Sankara, ajungînd la un impas datorită concepției sale idealist-moniste despre lume, sugerează că omul și lumea empirică sînt rezultatul activității sportiv-creatoare (lila) a lui Brahman, la baza căreia se află maya (activitatea miraculoasă creatoare) care se manifestă în principiu individualizării — principium individuationis sau ahankara.

După Sankara, agentul producător sau Brahman are două caracteristici principale. Prima caracteristică constă în existență, inteligență și fericire. Aceasta este starea ființială pură, în care Brahman nu poate fi cunoscut sau descris. De aici și denumirea de nirguna Brahman sau para-Brahman. Cea de-a doua caracteristică este Brahman calificat, adică cel care posedă o infinitate de atribute, capabil să producă lumea din sine însuși și apoi să o reabsoarbă. Acesta este saguna Brahman sau apara-Brahman. Pe scurt este Isvara, Domnul. Saguna Brahman este doar o accidentă, un scop în sine însuși. A fost conceput doar pentru a ajuta pe oameni să ajungă la cunoașterea pură, în contextul căreia rămîne doar Nirguna Brahman, Eul suprem sau Ființa supremă, în stare de ființialitate nemanifestă.

Lumea empirică este o emanație a lui Brahman într-o succesiune infinită de acte producătoare și reabsorbții. Această producere eternă este o necesitate morală și nu are loc ca act de glorificare a lui Dumnezeu. Lumea nu este decît o iluzie (maya), un miraj sau un vis. Adevărata esență a lumii poate fi cunoscută prin introspecție, în contextul căreia sufletul devine conștient de realitatea infinită, atemporală, spațială și fără de schimbare a lui Brahman.

Sufletul individual (jiva atman) este unul și același cu Brahman, supremul suflet, și posedă nemurirea, omniștiința, omniprezența etc., la fel ca Brahman. Aceste atribute divine sînt, însă, ascunse, așa cum focul stă ascuns în lemne, și se vor face simțite doar atunci cînd omul ajunge la suprema eliberare din ignoranța ființială (avidya) și din lanțul Întrupărilor. Brahman cel nelimitat și unul apare ca suflet individual, limitat și multiplu, în virtutea principiului creator iluzoriu, maya, care rezultă în Individualizare (ahankara). La baza acestei individualizări se află determinarea morală, care este un adevărat complex de cunoștințe (vidya), fapte (karma) și trăiri (prajna). Jiva domină trupul și simțurile și este strîns legat de roadele faptelor care îl condiționează în ființialitatea sa. Cum apar avidya sau maya ca principii formatoare, Sankara nu ne dă nici o sugestie. Totul se rezumă la samsara sau legea Întrupărilor <sup>74</sup>. De altfel, gîndirea indiană nici nu se preocupă de un început al începuturilor, acesta neexistînd în principiu. Omul în condiția sa actuală este un rezultat al faptelor sale dintr-o viață anterioară. Acest lucru este valabil în cazul întregii existențe.

73. Pentru detalii : Raju, P. T., *The Concept of Man in Indian Thought*, în «The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy», p. 229—232.

74. Pentru detalii : S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Sankara and Ramanuja*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1928, p. 211—224 ; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1967, p. 339 și urm. ; Saroj Kumar Das, *A Study of the Vedanta*, University of Calcutta, 1937, p. 370—302 și 303—337.

## ORIGINEA OMULUI ÎN BUDISM

Spre deosebire de hinduism din care își trage originea, budismul este mai mult o religie a condiției umane, care se străduiește să pună bazele unui stil de viață prin care omul să fie smuls din drama metafizică a durerii ființiale pe care o trăiește datorită propriei sale activități. Budismul se trage dintr-o vină care a încercat să stabilească o imagine psihologică și socială perfectă; dar prin neliniștea și duritatea sa, el alcătuiește un nou fel de opoziție față de stratificarea și categorisirea ființială pe care le întâlnim în hinduism, respingând imaginile confortabile ale acestuia.

Ca religie a condiției umane, condiție a cărei esență este durerea fenomenologică, budismul adoptă diferite procedee și concepții mai elementare. De la început el formulează o viziune care să nu depășească limitele obișnuite din religia tradițională, încercând, însă, să plaseze contextul uman într-o situație lipsită de incongruențe. El se deosebește, totuși, de hinduism nu numai prin inspirație, ci mai ales prin intenția sa. În budism îl întâlnim pe om în goană disperată după o viziune a lumii, la baza căreia se află necesitatea creatoare și reflexivă a epocii în care și-a făcut apariția.

Astfel, dacă upanishadele se preocupă intens de aspectul ontologic al încătușării omului în ciclul înfinit al reîncarnării (samsara), gânditorii budiști sînt preocupați în special de «nenorocirile» care se abat asupra omului în actuala lui existență din această lume. Cu toate acestea, întâlnim în antropologia religioasă budistă, doctrina despre karma și samsara, ca fiind elemente esențiale în explicarea originii omului. După cum vom vedea, atât karma cât și samsara sînt, însă, nuanțate și concepute pentru a servi idealului budist.

Se poate, de altfel, afirma că interpretarea vieții, a situației prezente și eshatologice a omului a fost inspirată încă de la începuturile budismului de profunda grijă și neliniște față de suferințele ce însoțesc pe om în această viață, și nu numai pe om ci pe toate vietățile lumii. Drept care budismul este un sistem de învățături menite să ajute pe om să obțină eliberarea din încătușarea acestei «Leidensmaschine» (mașină a suferinței), după cum numește P. Grimm lumea empirică<sup>75</sup>. Preceptele budiste sînt, aproape în totalitatea lor, rezultatul analizei profunde a naturii umane. Această analiză nu numai că este prima de acest fel, dar face parte din cele mai radicale interpretări pe care omul le-a propus vreodată despre sine.

Temelia vieții umane este, în concepția budistă, o rețea surprinzător de incilicită cu interpenetrări de evenimente și fapte luate pe toate planurile existenței. Această vastă concepție își are ca punct teoretic de plecare «Lanțul cauzalității» (praticyasamutpada). Acest lanț sau lege a cauzalității nu este concepută ca mijloc de explicare a cosmogoniei sau a evoluției și structurii universului și a omului, ci ca o încercare de a explica originea suferinței ca stare sau condiție ființială a omului, pe de o parte, și ca metodă de suprimare a acestei suferințe, pe de altă parte.

În centrul atenției gânditorului budist se află, deci, suferința. Însuși Buda, după ce a ajuns la iluminare, își începe predica sa din Benares, formulînd dogmatic suferința ca experiență a vieții comună tuturor ființelor. Iată ce a spus Buda celor cinci bhikkhuși<sup>76</sup> la Benares :

75. G. Grimm, *Die Lehre des Buddha*, Baden-Baden, 1957, p. 160.

76. bhikkhus = cel care cerește mîncare. Nume dat călugărilor budiști.

«Bhikkhus..., adevărul nobil despre suferință este acesta: nașterea este suferință, îmbătrânirea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință, mîhnirea și plîngerea, durerea, neliniștea și disperarea sînt suferință, unirea cu ceea ce nu iubești este suferință, separarea de ceea ce iubești este suferință, a nu obține ceea ce dorești este suferință — pe scurt, cele cinci elemente (skandhas) care săvîrșesc atșarea la existență, sînt suferință».

Adevărul nobil al originii suferinței este acesta: este setea — trîsnă — după existență, care duce la renaștere și redevenire, însoțită de pofta lacomă. Ea găsește mereu plăcere în cele de aici și de acolo, adică setea de plăcere, setea de existență și devenire și setea de non-existență (auto-devenire).

Adevărul nobil al suprimării suferinței este acesta: stingerea totală a setei acestora prin părăsirea ei, prin renunțarea la ea și prin eliberarea de ea, prin detașarea de ea.

Adevărul nobil despre Căderea care duce la suprimarea suferinței este acesta: este pur și simplu acea cărare nobilă cu opt perspective, adică: cugetare dreaptă, gîndire dreaptă, vorbire dreaptă, faptă dreaptă, trăire dreaptă, strădanie dreaptă, stare dreaptă a minții, meditație dreaptă»<sup>77</sup>.

Noțiunea redată aici prin cuvîntul suferință (pali — dukkha; sanskrită — dukha) este mult mai complexă și mai profundă decît se pare la prima vedere. Prima și cea mai simplă semnificație a suferinței este aceea de durere, mizerie, mîhnire; tot ceea ce este opus fericirii (sukha). În același timp, suferința mai are și o semnificație metafizică, sugerînd ideea de nepermanență, de vid, de lipsă de perfecțiune sau globalitate. De altfel, dukkha se referă mai mult la natura universului ale cărui caracteristici principale, schimbarea și nepermanența, sînt instanțe ale suferinței.

În general, suferința este evaluată la trei niveluri. În primul rînd, suferința ca factor inerent procesului vieții: nașterea, bătrînețea, boala, moartea și celelalte accidente negative ale vieții. În al doilea rînd, avem suferința ființelor conștiente care cunosc prăpastia dintre ceea ce ele doresc și ceea ce pot obține, intuind natura tranzitorie a tuturor lucrurilor. În al treilea rînd, avem suferința inerentă naturii și constituției ființelor umane. Această suferință este rezultatul unirii celor cinci elemente ale existenței (samkhara-dukkha). Între aceste niveluri ale suferinței nu există o ordine naturală. Ele există ca realități ale existenței, ca experiențe ale ființialității, într-un mod independent. Primele două niveluri sînt inevitabile: «schimbarea și degradarea există în tot ceea ce vîd», spunea Buda în discursul de la Benares. Acesta este contextul în care trăiește omul, care în cele din urmă își va da seama că nici el nu se deosebește de contextul în care trăiește, întrucît și el este supus acelorași legi.

Cu aceasta am ajuns la întrebarea: ce este eul uman, cel care devine conștient de realitatea suferinței ontologice și de participarea sa în procesul de schimbare? Pentru a clarifica această întrebare, să vedem, însă, cum a apărut acest context al suferinței și prin aceasta să vedem și modul în care omul, ca entitate ființială, a venit la ființă.

77. The Dhammacakkappavattana — sutta, Punerea în mișcare a roții adevărului: Samyutta Nikaya, LVI, 11, traducere de Rahula.

Budismul primar nu a promovat ideea unei «entităţi sau fiinţe fixe»<sup>78</sup>, care să stea la baza realităţilor empirice şi să le determine natura. Singurele lucruri care există sînt «fenomenele substanţiale»<sup>79</sup>, numite *dharmas*. Dacă nu există o substanţă sau entitate de sine stătătoare, atunci cum se explică totuşi secvenţa palpabilă a fenomenelor? Cum apare suferinţa şi care sînt posibilităţile de iradiere ale acesteia? Iată ce răspuns ne este sugerat de către Insuşi Buda:

«Înainte de iluminarea mea..., cînd am fost neiluminat dar încă bodhisattva, m-am gîndit: în mizerie, vai, a căzut această lume; se naşte, îmbătrîneşte, moare, dispăre şi se naşte din nou. Iar din această durere nu cunoaşte nici o scăpare, nici de bătrîneţe şi nici de moarte. Într-adevăr, cînd se va cunoaşte (calea) de scăpare din această suferinţă, de bătrîneţe, de moarte? Apoi... m-am gîndit: Acum, în ceea ce există, există bătrîneţe şi moarte; dar care este cauza bătrîneţii şi a morţii? Reflectînd bine, am ajuns la înţelegerea cunoaşterii depline: bătrîneţea şi moartea există atunci cînd există renaştere. Bătrîneţea şi moartea au renaşterea drept cauză. Atunci... m-am gîndit: Dacă în ceea ce există, există renaştere, care este cauza renaşterii? Şi în timp ce reflectăm cu grijă, am ajuns la înţelegerea cunoaşterii depline: renaşterea există atunci cînd există devenirea (sau dorinţa de a fi), renaşterea are dorinţa de a fi drept cauză»<sup>80</sup>.

Iluminarea lui Buda constă, prin urmare, în descoperirea esenţială că întreaga suferinţă umană are o singură cauză: dorinţa de a fi; în alte cuvinte, este ataşarea de viaţă. După ce a descoperit această piatră filozofală, am putea spune, Buda mai meditează încă şase săptămîni asupra lanţului cauzalităţii — *pratitya-samutpada*, prin care el încearcă să explice originea suferinţei, dar şi metoda de suprimare a ei.

Structura dinamică a «lanţului cauzalităţii» este formată din 12 zale sau legături (*nidana*), care se cauzează reciproc, constituind un cerc închis, fără început şi fără sfîrşit, după cum urmează:

1. Avidya — ignoranţa, necunoaştere, neştiinţă.
2. Samskara — activitate; activitatea sintetizantă a compuşilor; motivare.
3. Vijnana — conştiinţă.
4. Nama-rupa — nume şi formă; minte şi trup.
5. Sadayatana — cele şase cîmpuri, adică cele cinci simţuri şi mintea cu obiectele lor.
6. Sparsa — unirea sexuală (dintre bărbat şi femeie).
7. Vedana — sentimentul.
8. Trsna — setea, dorinţa (tanha).
9. Upadana — apucare, strîngerea, ataşabilitatea de viaţă.
10. Bhava — devenire (concepere).
11. Jati — naştere (renaşterea).
12. Jaramarana — bătrîneţea şi moartea<sup>81</sup>.

78. Termenul este împrumutat din: Surendranath Dasgupt, *Indian Idealism*, Cambridge, At The University Press, 1962, p. 70. 79. *Idem, ibidem.*

80. Samyutta-nikaya, II, 10, traducere de Thomas, E. J., *Early Buddhist Scriptures*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., London, 1935, p. 119.

81. Această Insuşire a celor 12 nidanas se găseşte în Lalita-vistara, 441 (345). Cea mai completă prezentare este întilnită în textul pali al scrierii Samyutta-nikaya II, 144. Ordinea în care am enumerat cele 12 nidanas este cunoscută sub denumirea de *anuloma*, sau ordinea directă. Se mai foloseşte şi *pratyloma*, ordinea inversă. Cf. E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1933, p. 59.



Înșușirea de față nu are o motivație precisă. Chiar dacă prima nidana este avidya, ea nu se găsește în acest loc pentru vreun motiv special, ci doar din simplă conveniență. Întreaga serie apare spontan, fiecare dintre nidanas existind numai în relație cu cealaltă. Ele, însă, nu stau numai la baza vieții de pe pământ, ci constituie elementele fundamentale care cauzează atât viețile anterioare, trecute, cât și pe cele care vor veni. Este adevărat că ele folosesc ca exemplu starea ființială de acum a omului, așa cum aceasta se conturează pe pământ, dar o pun în permanentă legătură cu ceea ce a fost și cu ce va fi, formind astfel cu trecutul și cu viitorul un fragment din înșiruirea veșnică a procesului nașterilor și al morții. Caracteristica principală a primelor nidanas (avidya și samskara) este perspectiva lor retrospectivă, deoarece în intenția și motivația lor ele nu privesc spre viitor ci spre trecut. Avidya și samskara își găsesc punctul de plecare și referire la viața anterioară pe care o descriu ca *ignoranță*, a cărei urmare firească este *activitatea*. În alte cuvinte, aceasta vrea să însemne că activitatea din viața anterioară, stimulată de ignoranță, este cea care dă naștere în mod direct vieții prezente. Întregul curs și puls al vieții empirice este apoi conturat de celelalte opt nidanas. Primele patru nidanas fac aluzie mai mult sau mai puțin la evoluția organismului, acum pe deplin echipat pentru stadiile vieții pămîntene, în timp ce celelalte patru descriu atât natura cât și rezultatele vieții empirice. Ultimele două nidanas, jati (renașterea, reintruparea, nașterea din nou) și jaramarana (bătrânețea și moartea) se referă în mod direct la cele două consecințe pe care activitatea în această lume le are: nașterea și suferința. După acestea urmează din nou avidya, samskara, etc., într-o rotație infinită.

Acestea sînt cele 12 nidanas pe care Dr. Paul Carus le descrie, deși într-un mod mai liber și parafrazat, cu multă acuratețe:

«La început a fost existența, oarbă și fără cunoaștere; iar în această mare a ignoranței se aflau tulburări formative și organizatorii. Din acestea a luat ființă conștiința care dă naștere organismelor ce trăiesc ca ființe individuale. Acestea se dezvoltă în șase domenii, adică, cele cinci simțuri și mintea. Cele șase domenii intră în contact cu lumea exterioară. Contactul dă naștere la senzația care creează setea ființei individualizate. Aceasta dă naștere la un atașament față de lucruri, ceea ce produce creșterea și continuarea individualității. Individualitatea se continuă prin reînnoite renașteri. Aceste renașteri reînnoite ale insului uman sînt cauza suferinței, bătrîneții, bolii și a morții. Acestea sînt cele care produc plîngerea, neliniștea și disperarea»<sup>82</sup>.

Interpretările date formulei cauzalității diferă în ceea ce privește intenția și scopul ei. Mulți budiști o înțeleg literal, ca fiind adevărata structură a procesului întrupării, în centrul căreia se află karma sau legea care modelează pe insul uman<sup>83</sup>. Mai sînt însă și alți scriitori, în majoritate apuseni, care atașează formulei cauzalității o semnificație cosmologică, susținînd că ea ar sta la baza originii primordiale dar și a dizolvării eshatologice a universului<sup>84</sup>. Nu cunoaștem precis care din aceste interpretări ar fi mai aproape de semnificația originală pe care le-a dat-o Buda. De altfel, această problemă nu este de importanță decisivă în înțelegerea subiectului pe

82. Paul Carus, *The Gospel of Buddha*, London, p. 1940.

83. Allan W. Watts, *The Way of Zen*, p. 69.

84. Zezi: Oltmare, *La formule des douze causes*, Genève, 1909; L. de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913.

care îl tratăm. Trebuie să menținem doar ideea generală că cele 12 nidanas sînt trepte fundamentale în cunoașterea naturii și cauzei suferinței sau durerii, prin care trece orice ins uman în drumul spre eliberare din lanțul reîntrupărilor (samsara).

Mai este totuși necesar să subliniem că cele 12 nidanas nu trebuie luate doar în ordinea prescrisă, mai ales pentru că ele sînt ca niște factori legați între ei într-un tot structural etern. «Concepția budistă despre cauzalitate este aplicată oricărei relații de interacțiune, interdependență, corelație sau coordonare, fondată pe o necesitate intrinsecă: Un budist nu își limitează relația cauzală la granițele relației de timp»<sup>85</sup>.

Este de observat aici aspectul dublu al legii cauzalității, privit în perspectiva vieții. Pe de o parte, este o metodă de explicare a fenomenelor în general — are un aspect cosmologic; iar pe de altă parte, în enumerarea anuloma, inversă, reprezintă metoda prin care suferința (dukkha) este distrusă, suprimată — aspectul psihologic.

Această explicare a originii suferinței umane se înscrie, de fapt, în contextul tradiției indiene care consideră ignoranța (avidya) ca fiind o realitate constituantă a cauzei fundamentale a oricărui rău, subînțelegîndu-se totodată că încetarea acestei ignoranțe, act sinonim cu iluminarea, duce la realizarea mintuirii<sup>86</sup>.

Ce este avidya? *Avidya*, în traducere *necunoaștere*, este opusul formal al cunoașterii. Este starea în care mintea, hipnotizată sau vrăjită de maya (iluzie creatoare), confundă lumea abstractă a lucrurilor și evenimentelor cu lumea concretă a realității. Pe plan superior avidya este lipsa de auto-cunoaștere, lipsa cunoașterii de sine; necunoașterea faptului că orice obiectivare este o încercare inutilă a omului de a se cunoaște pe sine. Pentru cel care se cunoaște pe sine nu există nici un dualism între el și lumea externă. *Avidya* este neluarea în seamă a faptului că subiectul și obiectul sînt în corelație, aidoma celor două fețe ale unei monede<sup>87</sup>. Cu toate acestea, oricare ar fi nuanțele și interpretările care i se dau, *avidya* rămîne «tatăl tuturor suferințelor umane și baza cauzalității»<sup>88</sup>.

Budismul mahayana accentuează cu predilecție rolul cosmologic al «lanțului cauzalității», deși mai recent această doctrină a fost redusă la o simplă «relație de interdependentă»<sup>89</sup>. Interpretările mai clasice mențin teoria unui lanț causal. Iată ce ne spune în acest sens *Lankavatara* — *Sutra*:

«Lanțul originii, așa cum a fost descris de cel Binecuvîntat, depinde de o cauză care produce un efect; iar acesta nu este o teorie bazată pe principiul unei substanțe care își are originea în sine însăși. De asemenea, filozofii mai proclamă o ființialitate cauzală atunci cînd spun că toate lucrurile apar condiționate de un spirit suprem, *Ishvara*, un suflet, timp sau atom personal. Cum se întimplă că cel Binecuvîntat explică apariția tuturor lucrurilor prin cauzalitate, fără, însă, să se deosebească în semnificație? O, cel ce ești Binecuvîntat, filozofii explică nașterea din ființă și ne ființă, în timp ce, potrivit celor învățate de cel Binecuvîntat, toate lucrurile care se nasc din nimic dispar prin cauzalitate, adică, cel Binecuvîntat posedă Neștiința (*avidya*), din care izvorăște «conformarea mintală» pînă ce ajungem la Bătrînețe și Moarte. Această învățătură, așa cum este explicată de cel Binecuvîntat, este a non-

85. Anesaki M. Nichiren, *The Buddhist Prophet*, p. 154.

86. Cf. Thomas Ed., *op. cit.*, p. 62—63; Samyutta-Nikaya, XXII, 99, 126, în «Religionsgeschichtliches Lesebuch», hrg. A. Bertholet, Tübingen, 1908, p. 227—230, secțiunile 10 și 11.

87. Pentru detalii: Christmas Humphreys, *Buddhism*, ed. a 3-a, A. Penguin Original, 1962, p. 152.

88. *Ibidem*, p. 98. 89. *Ibidem*, p. 98.

cauzalității și nu a cauzalității. După cel Binecuvîntat, «acela fiind așa, acesta este» — dacă aceasta este o condiționare simultană și nu reciprocitate succesivă, nu este drept. Acolo, o, cel Binecuvîntat, învățătura filozofilor excelează și nu a ta. De ce? Cauza presupusă de filozofi nu este dependentă de lanțul cauzalității și produce efecte. Însă, o, cel Binecuvîntat, cauza ta se referă la efect, iar efectul la-cauză și prin aceasta se naște o interrelație de legături cauzale, iar din această reciprocitate decurge greșeala non-finalității. Atunci cînd oamenii vorbesc despre «acela fiind așa, acesta este», există o stare fără cauzalitate.

A răspuns cel Binecuvîntat: nu așa, Mahamati, teoria mea nu este o teorie care să producă o interrelație (infinită) de cauze și condiții. Vorbesc despre «acela fiind așa, acesta este» datorită faptului că eu văd în natura lumii externe care nu este nimic decît Mîntea—Eu (eul uman + mîntea) și datorită irealității obiectului și subiectului. Cu toate acestea, Mahamati, atunci cînd oamenii mențin cu tărie noțiunea de obiect și subiect, ei nu reușesc să înțeleagă lumea ca fiind din idei (cita) și astfel, Mahamati, ei greșesc atunci cînd recunosc lumea externă ca reală, cu ființe și neființe, însă nu prin teoria mea privind cauzalitatea»<sup>90</sup>.

Ceea ce am expus mai sus este o încercare a gînditorilor budiști de a explica în categorii logice originea omului. Întîlnim în scrierile budiste un material mitologic extrem de bogat cu privire la originea omului. Acest material, pe care îl vom descrie mai jos, este menționat în toate cele trei grupări de scrieri budiste: Sutra, Vinaya și Abhidharma. Elementele cosmogonice prezentate în legătură cu tema originii omului sînt strîns legate de categoriile gîndirii budiste. În general geneza în concepția budistă implică o distrugere precedentă. Distrugerea lumii are loc periodic prin foc, apă sau vînt. Sfirșitul unui eon al evoluției prin foc înseamnă distrugerea împărăției dorinței (kama-dhatu), precum și a primului cer Dhyana cu împărăția formelor. Apa distruge toate acestea, precum și cel de al doilea cer Dhyana, iar vîntul le distruge pe toate, inclusiv un al treilea cer Dhyana cu împărăția formelor. Numai cel de al patrulea cer, Dhyana, rămîne intact. Iată pe scurt secvența genezei care succede distrugerii cosmosului:

I. În următoarea evoluție, în timp ce luminile de jos reevoluționează urmînd destinul ființelor, ființele simțitoare cad pe niște planuri ființiale inferioare printr-un proces care începe de la clasa zeităților luminii clare din cel de-al doilea Dhyana (după distrugerea cu foc). Ele cad din acel loc divin, trecînd printr-o serie de lumi intermediare, printr-un mod de naștere numit «transformare» (upapaduka). Împreună cu aceste ființe se mai află și ființele iadului, ființele care se află într-o stare intermediară între moarte și renaștere și zii. Oamenii primului eon cad prin lumile intermediare datorită faptelor care implică dorința supranaturală ale căror rezultate sînt simțite imediat. Ei au o formă frumoasă, sînt «făcuți din mînte», sînt «luminosi», se hrănesc cu bucurie și au tot ce le dorește inima. În timp ce în primul Dhyana (împărăția lui Brahma), Brahma gîndește «Eu i-am creat»; acești oameni gîndesc: «Brahma ne-a creat». Prin urmare, ei au aceeași idee, în timp ce au trupuri deosebite, iar această idee este amăgitoare, înșelătoare.

II. Apoi, pe suprafața fluidă a pămîntului și-a făcut apariția esența pămîntului, pe care o ființă a folosit-o cu lăcomie gustînd-o cu degetul. Plăcîndu-i, ea a început

90. The Lankavatara Sutra. A. Mahayana Text, translated for the first time by Daisetz Teitaro Suzuki, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1932 (retipărită în 1973), cap. XVI, p. 90—91.

să mănânce cu gura plină, fiind urmat de alte ființe. Aceste ființe au început să depindă de mâncare. Ele și-au pierdut starea spirituală originală când se hrăneau cu fericirea și astfel trupurile lor au devenit materiale. Cei care au gustat puțin și-au menținut forma frumoasă de odinioară. Atunci își face apariția soarele, luna și anul. În acest timp pământul dispare și apare în locul lui o excrescență asemănătoare mierii de albine.

III. În locul acestei excrescențe apare un sos de orez, iar ființele încep să se hrănească cu acest fel de mâncare. În această perioadă se face deosebirea dintre bărbați și femeie, iar ființele simt dorința sexuală care este urmată de actul sexual.

IV. În ultima fază apare «proprietatea privată», care rezultă din jaf și alte acte de violență. Acele ființe au ales un judecător, numit «Mai Marele Ales» (mahasamatta), pentru a judeca. Mahasamatta devine primul rege inaugurând o linie genealogică până la regele Ikshvaku. Acesta stabilește primul cod al căsătoriei, după care apare clanul Sakya, în sinul căruia urma să se nască Gautama Buddha.

După budismul tantric, oamenii primului eon au căzut deoarece ei nu au avut acea stare intensă de concentrare în care naturile (dharma) sînt văzute ca iluzie (samadhi) și, astfel, ei au fost prinși în cursa aparențelor când a apărut «esența pământului»<sup>91</sup>.

În acest context mitologic, este interesant de observat accentul pus asupra *ignoranței* (avidya) și dorinței (trsna), ca fiind cauze nemijlocite ale vieții. În general Buda nu a fost prea mult preocupat de felul în care a apărut prima formă de viață. El acceptă lumea ca evoluind în contextul metempsihozei și evită să accepte necesitatea unui creator supranatural, interpretînd universul ca fiind voință și idee și punînd karma sau legea etică a retribuției în locul unei inteligențe supranaturale guvernatoare.

Punctul de pornire în gîndirea lui Buda referitor la viață este legătura dintre viața precedentă, trecută și cea nouă. Din nefericire nici asupra acestui punct care pare atât de simplu nu există un consens. Cercetătorii în acest domeniu nu arată precis care a fost punctul de vedere al lui Buda asupra acestei legături. De altfel, ei sînt puși aproape în imposibilitate de a face acest lucru, deoarece Buda a fost preocupat mai ales de felul în care durerea sau suferința (dukkha) ar putea fi îndulcită în mod practic sau suprimate. În toate discursurile sale, Buda evită în mod sistematic cuvîntul suflet (atman), datorită implicațiilor pe care le are în brahmanism. O explicație plauzibilă a concepției lui Buda despre trecerea la o nouă formă de viață în contextul transmigrării este dată de L. A. Waddel<sup>92</sup>. Waddel susține că Buda acceptă o continuitate între viața trecută și cea nouă. Această identitate este explicată în baza doctrinei ekoti bhava — ceea ce înseamnă «a deveni una neîntre rupt». Ceea ce supraviețuiește este transportat într-o nouă viață, iar acel ceva este «voința inconștientă», de care se atașează karma sau retribuția faptelor. Această «voință inconștientă» este cunoscută sub numele de avidya; ceea ce înseamnă lipsă de cunoaștere, ignoranță, neștiință. Avidya este, deci, voința inconștientă de a trăi.

91. Alex Wayman, *Buddhism*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 428—430.

92. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, ed. a 2-a, Cambridge, 1956, p. 112.

Punctul de plecare al vieții pămîntești este, deci, dorința inconștientă de a trăi. Scopul budismului va fi de a descoperi metoda prin care această dorință ființială empirică poate fi suprimată. Buda însuși a dat exemplul în acest sens, inversînd lanțul cauzalității și pornind de la treapta a 11-a, el elimină toate cauzele provocatoare de suferință, ajungînd să suprimă chiar avidya prin realizarea cunoașterii perfecte.

## ✕ CREAREA OMULUI ÎN IUDAISM

Una din trăsăturile fundamentale, pe care religia iudaică le are în comun cu tradițiile religioase ale altor popoare, este conștiința faptului că omul se află într-o poziție cu totul aparte față de mediul și lumea care îl înconjoară. Există în lume anumite lucruri și fenomene care se conduc după legi proprii, fapt care nu dă omului posibilitatea imediată de a le controla. Popoarele primitive le înconjurau cu prohibiții tabu, crezînd că ele sînt guvernate de spirite atotputernice. În religia iudaică această concepție primește o coloratură nouă, fiind inclusă în suveranitatea efectivă și absolută a lui Dumnezeu asupra întregii lumi. Vechiul Testament prezintă, spre deosebire de religiile expuse, ideea clară a unui Dumnezeu deosebit prin ființă de lume, transcendent. El face deosebirea clară între Dumnezeu cel necreat și lumea creată din nimic. De aceea de abia în el se vorbește de o revelație supranaturală. Dumnezeu care a creat lumea și pe om, pune scopul și condițiile acestei creații în supunerea față de voința sa personală. Această supunere față de voința personală a lui Dumnezeu este inclusă în codul de legi al poporului ales (Exod 23, 19; 34, 26; Deut. 29, 9 ș.u.), devenind astfel parte integrantă a ordinii sociale. În acest fel omul ajunge să intre în contact nemijlocit cu ordinea naturală cosmică, creată de același Dumnezeu pentru om, și prin urmare trebuie să o folosească dar să o și respecte. Stăpînirea lui Dumnezeu asupra lumii este și mai mult accentuată din clipa în care Dumnezeu dăruiește Canaanul poporului israelit. Această dăruire este condiționată de angajamentul poporului israelit că va păstra legămîntul. Ca urmare, Dumnezeu cere omului un comportament demn, responsabil, care atrage după sine și un loc unic în lumea creaturilor.

Acest loc unic al omului în lumea creată, pe de o parte, și relația lui cu Cel care a creat toate, pe de altă parte, sînt prezentate într-un mod majestos în referatul biblic privind creația și în Psalmul 8. Nota fundamentală a acestor relatări este viziunea despre om ca cea mai nobilă dintre toate făpturile create și stăpîn al lumii create.

Primul capitol al Genezei ne relatează actul creerii întregului univers fizic, în contextul căruia omul este prezentat ca fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: «Și a zis Dumnezeu: «să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpînească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se tîrsc pe pămînt și tot pămîntul!». «Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie» (Facere I, 26—27). În cel de al doilea capitol ni se dau amănunte cu privire la natura omului: «Atunci, luînd Domnul Dumnezeu țărîină din pămînt, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (Facere 2, 7).

Aceste două versete sugerează două aspecte ale polarității esențiale a naturii umane. Pe de o parte, avem o polaritate relațională în care întâlnim pe om pus în relație cu Creatorul său și cu lumea în cadrul căreia a fost creat; iar, pe de altă parte, întâlnim polaritatea ontologică în care omul este prezentat ca imagine sau chip al lui Dumnezeu și țărână a pământului într-o sinteză ființială indestructibilă. Omul este creat după tiparul superior: din suflet, după chipul lui Dumnezeu și din elementul inferior: pământul. Unitatea, în care aceste două elemente au fost sintetizate, nu permite contradicție și aceasta pentru faptul că și pământul, aidoma cerului, a fost creat de același Dumnezeu. Există în acest act creațional o semnificație profundă și o binecuvântare fără asemuire, căci numai dacă este creat din pământ poate omul să-și împlinească sublimul său destin de a cultiva pământul. În timp ce dualitatea ontologică a naturii umane nu implică o tensiune veșnică, ea implică un dualism al măreției și nimicniciei, o legătură cu pământul și o afinitate cu Dumnezeu.

Dualismul ființial uman nu se bazează pe contrastul dintre trup și suflet și nici pe principiul binelui sau al răului. Biblia nu consideră trupul ca pe o închisoare a sufletului sau ca lăcaș al păcatului. Prin urmare, semnificativ este ceea ce face omul cu trupul și sufletul său și, ca atare, orice contradicție este în fapte și nu în substanță. Așa cum lumea empirică nu este o contralucrare a lui Dumnezeu, ci face parte din însăși lucrarea Sa pozitivă, tot așa și țărâna din care a fost creat omul nu este în contradicție cu imaginea divină din om, ci învelișul sau complementul acesteia. Astfel, nici păcatul omului nu este o stare ontologică, ci alegerea liberă a omului de a nu trăi potrivit cu ceea ce este. Fiind stăpîn al pământului, adeseori uită ceea ce este, adică, slujitor al lui Dumnezeu.

După căderea sa în păcatul neascultării, Dumnezeu are o discuție directă cu Adam, în care îi amintește că este țărână și în țărână se va întoarce (Geneză 3, 19). Prin aceasta Dumnezeu îi amintește lui Adam în mod nemijlocit nimicnicia sa. Trezind cu vederea faptul că omul a fost creat după chipul și asemănarea Sa, Dumnezeu îi arată omului slăbiciunea și nepuțința în care se va zbate pînă la venirea Celui care va zdrobi capul șarpelui. (Aceasta datorită ruperii de Dumnezeu prin neascultare). De acum înainte puterea lui Dumnezeu va sta la baza încrederii omului, iar el va trebui să accepte în mod conștient și voit suveranitatea și să aștepte mintuirea de la El.

Concepția cea mai strîns legată de înțelegerea biblică a naturii umane care stă la baza tradiției iudaice și creștine, este crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Atunci cînd Biblia relatează despre actul tainic al creării lumii și a altor viețuitoare, nu ne spune nimic despre intenția divină, ci descrie pur și simplu ceea ce Dumnezeu face sau a făcut. Cînd ajunge la timpul creării omului, textul biblic spune: «Apoi Dumnezeu a zis: să facem pe om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră» (Geneză 1, 26). Actul creării este precedat de enunțarea unei hotărîri, a faptului că Dumnezeu știe ceea ce urmează să ducă la ființă. Dumnezeu cunoaște pe om înainte de a-l crea. Astfel, crearea omului deschide o perspectivă de nebanuit asupra gândirii lui Dumnezeu, precum și asupra tainicului său act creator.

În gîndirea israelită primară «chipul lui Dumnezeu» (imago Dei, șelem 'elohim), a fost înțeles într-un mod concret. Acest fapt este sugerat mai ales de relatările

aparitiei lui Dumnezeu în chip de om (Numeri 12, 8; Exod 33, 23)<sup>93</sup>. De altfel, această idee a creării omului după chipul lui Dumnezeu sub aspect fizic este comună popoarelor care au trăit în Răsăritul Mijlociu. Mai ales scrierile babiloniene abundă în referiri de acest gen. Când spunem acest lucru, avem în minte textul așa-numitei liturghii sumeriene referitor la zeita Nintu din Kish, care modelează pe bărbat după chipul zeului Asshirghi, iar pe femeie după chipul ei<sup>94</sup>.

Cuvântul *șelem* — chip, mai înseamnă și statuie, adică reprezentare plastică sau imagine dimensională dublă. Humbert<sup>95</sup> și Köhler<sup>96</sup> sugerează că facerea omului după chipul lui Dumnezeu (beșelem elohim) subliniază, la începuturile gândirii iudaice, ideea că forma exterioară a omului este o copie fidelă a lui Dumnezeu, iar poziția verticală și mișcările sale ar fi o coloratură a asemănării cu Dumnezeu<sup>97</sup>. Să vedem, însă, dacă lucrurile stau tocmai așa.

Observăm că omul, potrivit genezei, se deosebește de animale, prin suflarea lui Dumnezeu care reprezintă în el un principiu deosebit de cel fizic. La acest principiu se referă în special chipul lui Dumnezeu în om. Apoi, atunci când scriitorul biblic formulează ideea creării omului după «chipul lui Dumnezeu», el face acest lucru cu foarte mare grijă, prin aceea că el adaugă o nouă noțiune, sau mai bine-zis o a doua dimensiune, și anume: asemănarea — *demut* (kidmutenu — și asemănarea noastră). Cuvântul *demut* derivă de la rădăcina *dmh*, ceea ce înseamnă similaritate, asemănare. Adăugarea acestei noțiuni la *șelem*, în calitate de calificativ explicativ a fost făcută cu scopul de a se evita pe cât posibil ideea că omul ar fi o copie fidelă a lui Dumnezeu<sup>98</sup>.

Prin cel de al doilea calificativ care nuanțează mai precis conceptul de «imago Dei», scriitorul biblic intenționează să arate că omul nu este o simplă copie a formei exterioare a lui Dumnezeu, ci că există o corespondență ființială spiritală care este rezultatul înzestrării omului de către Dumnezeu cu chipul Său. Iar această corespondență poate fi dedusă din caracterul de *persoană*, căci Dumnezeu s-a descoperit pe Sine ca persoană, nu numai în actul creației, ci mai ales în legământul cu poporul israelit. A fi creat după chipul lui Dumnezeu înseamnă că Dumnezeu a dat omului calitatea de persoană ca atribut fundamental al naturii sale. Omul este părtaș după chipul său la persoana divină și de aceea el este conștient de sine însuși, are puterea de auto-determinare, fiind în același timp deschis comunicării cu Dumnezeu și, prin urmare, responsabil de faptele sale. Această calitate de *persoană* conturează totalitatea existenței sale psiho-fizice. În această calitate găsim inclusă chintesența umană, care îl distinge de celelalte făpturi.

Nu este necesar să tratăm în detaliu importanța acestei caracteristici speciale a naturii umane, deși ea are valabilitate universală. Întrucât atât bărbatul cât și femeia sînt rezultatul lucrării minilor Creatorului și sînt creați în același fel după chipul lui Dumnezeu, deosebirea dintre sexe nu are nici o pondere în fața lui

93. Pentru o prezentare mai detaliată vezi: Walter Eichrodt, *Eheology of the Old Testament*, trad. în engleză de Y. A. Baker, vol. II, SCM Press Ltd., 1967, p. 20 și urm.

94. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geistesgeschichte*, vol. II, 1925, p. 88.

95. Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940, p. 153 și urm.

96. Köhler, *Die Grundstelle der Imago Dei Lehre, Genesis 1, 26*, în «Theologische Zeitschrift», vol. 4, 1948, p. 16 și urm.

97. Köhler, *op. cit.*, p. 19 și urm.

98. Vezi: Walter Eichrodt, *op. cit.*, p. 122 și urm.

Dumnezeu. Același act creator elimină orice încercare de a justifica oprimarea sexului feminin ca fiind inferior. Relația dintre bărbat și femeie este fondată pe aceleași premize pe care se bazează relația dintre om și Dumnezeu. Contactul dintre ele ca ființe personale le dă posibilitatea de a trăi unul pentru altul într-o cooperare responsabilă care le dă trăire în împreună lor întâlnire cu Dumnezeu<sup>99</sup>.

Conceptul de «imago Dei» ca nuanță ființială fundamentală a actului de creație nu este restrâns doar la poporul israelit. Acesta depășește granițele rasiale și naționale, devenind o structură ontologică universală. Vechiul Testament nu ne vorbește de rase nevrednice de a purta numele de om. Este adevărat că există totuși o conștiință a felului în care rasele diferă în dispozițiile sau destinele lor, dar acest lucru nu lasă loc pentru aroganță și mândrie rasială, căci toate rasele și toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, creatorul lor, soarta fiecăruia fiind decisă de atitudinea pe care o au față de El.

Cele spuse de noi în acest paragraf nu contravin accentului pus de Vechiul Testament asupra alegerii speciale a poporului Israel, căci poziția pe care a avut-o este ceva legat de istorie și, deci, nu de principiu și este atribuită în general acțiunii lui Dumnezeu și nicidecum unor avantaje speciale ale naturii lor date prin creație.

Această egalitate ființială a omului în fața lui Dumnezeu este cuprinsă de la bun început și în planul divin de răscumpărare a omului căzut în păcat. După cum toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, tot așa ei sînt incluși și în planul de mîntuire. Căci promisiunea unui *Mîntuitor* care «va zdrobi capul șarpelui» (Geneza 3, 15), este făcută în fața primei perechi de oameni, Adam și Eva, care în calitatea lor de protopărinți, reprezintă lumea neîmpărțită.

## CREAREA OMULUI ÎN CREȘTINISM

Concepția creștină privind crearea omului se bazează pe aceeași relatare din Vechiul Testament folosită de religia iudaică, cu deosebirea că în creștinism acest act primește o interpretare mai precisă, cu implicații ontologice foarte adinci privind viața omului pe pămînt și continuitatea ei în eshaton.

La baza concepției creștine despre om se află credința în Dumnezeu Creatorul, care transcende canoanele și antinomiile rațiunii, mai ales privind antinomia dintre materie și intelect, dintre conștiință și extensiune. Dumnezeu nu este un simplu intelect care modelează o materie preexistentă. El este viață și formă, dar și izvor al oricărei existențe. El creează lumea din nimic. Această lume nu este Dumnezeu. Dar chiar dacă nu este Dumnezeu, lumea nu este considerată ca fiind un element fundamental al răului, deoarece, fiind creația lui Dumnezeu, nu poate fi decît bună<sup>100</sup>.

99. F. Horst, *Face to Face. The Biblical Doctrine of the Image of God*, în «Interpretation», nr. 4, 1950, p. 266–268.

100. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Nisbet and Co. Ltd., vol. I, London, 1941, p. 12–13.



Această atitudine față de lume are consecințe covârșitoare mai ales în ceea ce privește concepția despre natura omului în creștinism, concepție ce permite o apreciere pozitivă a unității dintre trup și suflet în persoana umană, unitate zadarnic căutată de hinduși sau budiști, care pornesc de la evaluarea negativă a existenței lumii empirice.

În șirul creațional, locul ultim — ca apariție în timp — este ocupat de om și aceasta nu în sens negativ, ci pozitiv. Omul este considerat o «coroană a creației», ființa care prin structura sa ontologică depășește celelalte creaturi. Căci omul se află în punctul de convergență dintre lumea spirituală și cea materială, o împreunare a acestor lumi, «un fel de unire între natura văzută și cea nevăzută», după cum a afirmat Sf. Grigorie Teologul<sup>101</sup>.

Piatra fundamentală a antropologiei creștine o constituie strinsa legătură ființială ce există între Dumnezeu și om. Această legătură este de obicei explicată prin prezentarea unor aspecte fundamentale ale ființialității omului.

În primul rînd, în ceea ce privește crearea omului are loc o angajare activă, directă a lui Dumnezeu, căci El îl creează pe om cu «proprile Sale mîini» (Cf. Geneză II, 7). Acesta este un prim aspect ce fixează legătura ontologică între om și Creatorul său. Există în acest act o intimitate creaturală care depășește cu mult relația dintre Dumnezeu și celelalte ființe și lucruri ale lumii create. Cel de al doilea aspect prezintă adîncirea acestei intimități creaturale, căci Dumnezeu îl creează pe om «după chipul și asemănarea Sa» (Geneză I, 26-27), și apoi, pecetluirea acestei intimități ființiale prin suflarea duhului de viață și aducerea omului la starea de «ființă vie» (Geneză I, 7). Astfel, ca *făptură* sau *ființă vie*, omul însumează în sine două lumi: lumea fizică și lumea spirituală. După trup, el aparține lumii fizice, materiale, iar după suflet, lumii curat spirituale; pentru că sufletul sau suflul de viață îl primește printr-un act direct al lui Dumnezeu<sup>102</sup>, fără să fie din ființa Lui.

Angajarea efectivă a lui Dumnezeu în actul de creare a omului și crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu reprezintă adevăratul mister al concepției creștine despre om. Cel care transcende orice existență, orice putere și orice cunoaștere, Dumnezeu cel Atotputernic, necuprins și imaterial, în mod voit creează o ființă după chipul și asemănarea Sa. Aceasta înseamnă că El și-a imprimat chipul în om ca o pecete, că a ridicat pe om din șirul creaturilor Sale la o stare ființială, în care chipul și asemănarea divină devin vizibile prin analogie. De aici, valoarea nespuse de mare care se atribuie omului. Prin urmare, nu este deloc de mirare că întreaga concepție creștină despre om constă în adîncirea și dezvoltarea învățăturii biblice din Cartea Fa-

101. Cuvîntul XXXVIII, La Teofanie, adică la Nașterea Mîntuitorului, P.G., 36, 321 C, citat în Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru și Olimp Căciulă, Editura Librăriei Teologice, București, 1938, p. 98.

102. Acest dihotomism al ființei umane este susținut pe baza a numeroase referiri biblice: Ecl. XII, 7; Matei X, 28; Iac. II, 26; I Cor. XV, 47 etc.

cerii privitoare la crearea omului după chipul și asemnarea lui Dumnezeu<sup>103</sup>.

Chipul este un dat, în timp ce asemnarea cu Dumnezeu este un postulat ființial, este potențială din om. Chipul îl posedăm în virtutea actului creației, în timp ce asemnarea este realizarea acestui chip<sup>104</sup>. În acest fel, omul este un *microtheos*, un Dumnezeu creat, sau un Dumnezeu prin har<sup>105</sup>.

Îndeobște, atunci când se vorbește despre chipul lui Dumnezeu în om se face referire cu precădere la partea spirituală a omului, la suflet; însă nu numai la el ci și la trup, căci acesta se extinde și asupra trupului, întrucât omul a fost creat și «din pământ» pentru ca «pământescul să se ridice deodată cu dumnezeiescul și pentru ca un singur har să străbată toată făptura»<sup>106</sup>. Omul a fost creat și în exteriorul său, spune Sf. Grigore de Nisa, după chipul lui Dumnezeu și are și sub această formă, însușirile necesare de a se face asemenea lui Dumnezeu<sup>107</sup>, căci «ca chip al lui Dumnezeu omul se înfățișează ca o ființă personală, ca o persoană care nu trebuie determinată de natură, ci trebuie să determine natura, asimilînd-o Arhetipului divin»<sup>108</sup>.

Chipul lui Dumnezeu în om este izvorul de plenitudini virtuale umane, care constă mai ales în tendința înnăscută de a săvîrși binele<sup>109</sup>. Chipul lui Dumnezeu în om constă în puterile lui spirituale, în rațiune, în liberul arbitru, în sentiment, în demnitatea sa împărătească în univers, în simplitatea sufletului, în nemurirea lui, în puterea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a se uni cu El. Chipul lui Dumnezeu în om constă în natura lui intelectuală și morală. Omul este împodobit cu cele mai frumoase însușiri care cuprind chipul frumuseții divine. Chipul lui Dumnezeu se manifestă, se face vizibil sau perceptibil în ansamblul acestor atribute ale sintezei ființiale umane<sup>110</sup>.

Dacă chipul lui Dumnezeu este plenitudinea virtuală de împlinire a omului, asemnarea este desăvîrșirea omului în bine, adică, reproducerea într-o anumită măsură a lui Dumnezeu: «Dacă cineva imită în viața sa însușirile naturii divine, se preface într-un anumit fel în ceea ce acea imitare imprimă asupra ființei sale...», spunea Sf. Grigore de

103. Zenkowsky, V. V., *Problemele antropologiei creștine*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 9-10, 1935, p. 445.

104. Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyssa*, Paris, 1953, p. 45-46.

105. Coman G. Ioan, *Antropologie patristică*. Curs pentru magisteriu an. III, ținut în 1953-1954, p. 4.

106. Grégoire de Nyssa, *La Création de l'homme*, Introduction et traduction Jean Laplace, S. J., notes Yean Daniélou S. J., Sources Chrétiennes, Collection dirigé par V. de Lubac, S. Y., et Jean Daniélou, S. J., Paris, 1944, p. 36; Grigorie de Nisa, *Marele Cuvînt Catehetic*, VI, Migne, P.G., vol. 45, col. 28 A, trad. de D. Cristescu și N. Barbu, București, 1947.

107. *Despre facerea omului*, III, IV, Migne, P.G., vol. 44, col. 133 D, 136 C.

108. I. Coman, *Indumnezeirea omului după Sfinții Părinți*, curs pentru magisteriu an III, ținut între anii 1954-1955, p. 95, 102.

109. Grigorie de Nisa, *Despre Facere*, omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 1249.

110. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre facerea omului*, XVI, Migne, P.G., vol. 44, col. 185 B-D, 204 C-D; Cf. Nestor Vornicescu, *Învățătura Sf. Grigorie de Nisa despre chip și asemnare*, în «Studii Teologice», an. VIII, nr. 9-10, 1956, p. 589-590.

Nisa<sup>111</sup>. Asemănarea cu Dumnezeu este o neîntreruptă depășire de sine, o desăvârșire care nu se încheie niciodată. Dumnezeu este infinit în act, iar sufletul omului este infinit în devenire; el crește mereu în virtute, într-un proces permanent<sup>112</sup>.

În acțiunea sa de devenire asemenea lui Dumnezeu, omul trece printr-un întreit proces. Primul proces este situația dată prin creație, al doilea proces este momentul de răscruce în care omul se hotărăște în mod voit să lucreze voia lui Dumnezeu, și, în cele din urmă, avem procesul de unificare a voinței noastre cu voința lui Dumnezeu, când devenim asemenea lui Dumnezeu, ne îndumnezeim. Important de reținut este faptul că asemănarea cu Dumnezeu, desăvârșirea sau îndumnezeirea omului, nu înseamnă identificarea cu Dumnezeu în ființă, ci un act de participare la atributele lui Dumnezeu, prin har, pe măsura firii noastre<sup>113</sup>.

Atât chipul cât și asemănarea sînt două stări ființiale: chipul lui Dumnezeu în om este adevăratul semn al destinului și chemării divine a omului, în timp ce asemănarea este termenul de integrare viitoare în unitate, ca scop ultim al vieții omenești.

În cadrul concepției creștine despre om se mai disting încă două stări ontologice. Prima este starea primordială, înainte de ispitire și cădere în păcat, prin care a intrat moartea în lume. Cea de a doua este starea de după păcat, urmată de reînnoirea omului în Iisus Hristos, prin jertfa Lui de pe cruce și prin înviere.

În starea primordială chipul lui Dumnezeu în om se afla *in actu*, dar aceasta, la începutul dezvoltării sale, întrucît toate elementele chipului funcționau integral, omul fiind în comuniune cu Dumnezeu, dar neconsolidat în ea<sup>114</sup>. De aceea, omul ducea o viață cu posibilități nelimitate de dezvoltare, putînd ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. În procesul de devenire, asemenea lui Dumnezeu, omul este *înșelat* de diavol, sub masca binelui; gustați din pom și «veți fi ca Dumnezeu» (Geneză III, 5). Mîncînd din pomul oprit, probabil din dorința de a ajunge mai repede asemenea lui Dumnezeu, omul cade prin neascultarea poruncii divine, iar rezultatul este moartea fizică și întunecarea chipului lui Dumnezeu în om; ceea ce înseamnă și o îndepărtare a posibilității omului de a deveni asemenea lui Dumnezeu.

Sfinții Părinți vorbesc despre o profanare și desfigurare a chipului lui Dumnezeu în om, care rămîne totuși prezent și activ în om; căci omul, chiar după păcat, a reținut ideea binelui, a virtuții etc.<sup>115</sup>. Rămîne în om capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine, dînd posibilitatea restabilirii prin Hristos a stării dinainte de păcat: «căci

111. *Despre suflet și înviere*, Migne, P.G., vol. 46, col. 46, col. 89 A.B.; 93 B.C.

112. Sfințul Grigorie de Nisa, *Tlăcuire exactă la Cîntarea Cîntărilor*, omilia V, Migne, P.G., vol. 44, col. 876 C.

113. Coman, I., *Invățătura despre mîntuire în vechile relații și în teologia patristică*, în «Ortodoxia», an. VI, nr. 3, 1955, p. 354.

114. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre suflet și înviere*, Migne, P.G., vol. 46, col. 93 C, 96 A.

115. Coman, I., *Antropologie Patristică*, p. 10, 12.

116. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre facerea omului*, XVI, XXI, Migne, P.G., vol. 44, col. 184 B.

aceasta a fost misiunea Fiului lui Dumnezeu, ca, devenind om, propria formă pe care a asumat-o să o ducă din nou la chipul frumuseții exemplare, ca să fie din nou ceea ce a fost la început»<sup>117</sup>. Hristos a refăcut chipul lui Dumnezeu în noi (Efesenii IV, 24), dându-ne putere și arătându-ne cum putem deveni asemenea lui Dumnezeu. Pentru a săvârși acest lucru, Dumnezeu a trimis în lume pe însuși Fiul Său cel Unul-Născut. Acesta a luat trup omenesc din Fecioara Maria, în urma concepției de la Duhul Sfânt. El nu avea păcatul original și nu avea nici păcate personale (Ioan VIII, 46). Ca om, fiind liber de orice păcat, numai El a putut să moară în locul nostru, iar ca Fiul al lui Dumnezeu, era singurul care putea da satisfacție deplină și nemărginită lui Dumnezeu pentru a ne ierta păcatele. După moartea pe cruce, El înviază și apoi se înalță la cer, de unde mijlocește mereu pentru noi, credincioșii Săi, ca un adevărat Arhiereu (Evrei VIII, 1,4).

Acesta este, pe scurt, marele eveniment care împacă omenirea cu Dumnezeu. Împăcarea cu Dumnezeu este urmată de raporturi normale, filiale, între noi și Dumnezeu. La baza acestor raporturi normale trebuie să existe, înainte de toate, credința în Iisus Hristos, în opera Sa de mîntuire. Prin credință acceptăm și ne identificăm cu opera de răscumpărare a lui Hristos pentru a putea beneficia de toate binecuvîntările care rezultă din ea. Mîntuirea adusă de Iisus Hristos este un proces de evoluție spirituală, care pornește de la un dat, *Harul divin și credința*, se materializează și crește prin *fapte bune*, ajungînd la maturizare în *cunoaștere*, a cărei ultimă treaptă este *unirea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea*<sup>118</sup>. Astfel, idealul moral și de perfecțiune al omului este cel al *îndumnezeirii* (theosis), în virtutea căruia devenim, așa cum spune Sfîntul Apostol Petru, «părtași ai firii celei dumnezeiești» (II Petru I, 4). În îndumnezeire, în theosis, dispare tot neadevărul, tot ceea ce a fost întunecat și degradat în om și reapare frumusețea inițială a chipului omenesc<sup>119</sup>, acel chip în care *chipul divin* devine transparent. În dumnezeire, omul ajunge la o nouă treaptă de plinătate ființială, devenind întru totul o «existență pneumatică»<sup>120</sup>, în care chipul lui Dumnezeu poate fi identificat cu însuși darul vieții pneumatice. Această viață pneumatică, prin care chipul lui Dumnezeu transpare, nu este o existență separată de om, ci se identifică cu ceea ce este cunoscut ca «persoană umană», păstrînd-o în integritatea individualității sale depline, ca personalitate.

Este necesar aici să clarificăm în treacăt conceptul de persoană. Cînd vorbim de persoană în sens absolut, aceasta poate fi atribuită doar lui Dumnezeu, deoarece El este «causa Sui», necondiționată de nimic din afară, ci o existență integral determinată în Sine și prin Sine. Întîlnim în acest context principiul autodeterminării creatoare. În ceea ce pri-

117. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre fericiri*, omilia I, Migne, P.G., vol. 44, col. 1197 B.C.

118. Cf. Dumitru Stăniloae, *Elemente de Antropologie Ortodoxă*, în «Prinos Închinat Înalt Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul Împlinirii a optzeci de ani de vîrstă, cincizeci ani de preoție și șapte ani de patriarhat», Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1964, p. 241.

119. Vasile Zenkowsky, *Problemele antropologiei creștine*, p. 453.

120. *Ibidem*, p. 454.

vește persoana umană, ea este o persoană creată și în devenire, adică ea înalță treptat ființa umană, dându-i o nouă calitate, care o deschide comuniunii cu Dumnezeu. Omul poate intra în comuniune cu Dumnezeu doar ca persoană, căci persoana este modul superior de existență<sup>121</sup>. În această comuniune personală absolută a omului cu Dumnezeu nu există însă o contopire, o stingere sau o anihilare a personalității sau eului uman. Dimpotrivă, el își păstrează individualitatea, căci omul nu se confundă cu Dumnezeu și astfel nu se pierd caracterele naturii sale. În starea de îndumnezeire omul devine, însă, un recipient pasiv al energiilor divine pe care le iradiază<sup>122</sup>: «Cît ne aflăm aici sîntem activi pînă ajungem la capătul veacurilor, cînd va lua sfîrșit puterea și lucrarea noastră întru a activa. În veacurile ce vor urma, însă, suportînd prefacerea cea spre îndumnezeire prin har, nu vom activa ci vom fi pasivi. Și din această pricină nu vom ajunge niciodată la capătul îndumnezeirii. Căci va fi o pătimire suprafirească, neexistînd nici un cuvînt care să definească cea îndumnezeire fără sfîrșit a celor ce o vor pătimi»<sup>123</sup>.

Pasivitatea de care vorbește Sfîntul Maxim Mărturisitorul este caracteristica vieții viitoare, a stării de îndumnezeire, spre deosebire de viața pămîntească. Ea nu este o stare de inerție, ci de îmbogățire din afară, în contextul unui progres infinit, hrănit de Dumnezeu, al naturii umane îndumnezeite. Astfel, îndumnezeirea nu este transformarea omului în Dumnezeu, ci constă în a face din om mediul cel mai propice al unei propagări tot mai bogate a energiilor divine.

În ordinea creației, omul apare ultimul, ca o încununare a unei lungi și preorînduite dezvoltări. El este o cunună a universului sau chiar o recapitulare a acestuia<sup>124</sup>. Astfel, omul devine un microcosmos și aceasta nu în sensul că ar fi absorbit sau închis în lumea vizibilă ci, însumînd în sine elementele universului, omul este transformat în mediator. Omul are menirea să ducă spre Dumnezeu toată creațiunea<sup>125</sup> și aceasta datorită situației sale de ființă intermediară între două lumi și două firi. Prin om se depășește dualismul materie-spirit, iar situația de ființă mediatoare între cele două lumi arată misiunea unică a acestuia de ridicare a întregii firi la Dumnezeu, misiune ce dă semnificație deplină întregului act creator divin.

## X CREAREA OMULUI ÎN ISLAM

Punînd concepția islamică despre om în urma tradițiilor iudaică și creștină, facem acest lucru pentru a păstra ordinea cronologică a apariției sale în timp și nicidecum pentru că ar aduce o contribuție nouă, substanțială la înțelegerea omului. De fapt, după cum se va vedea, doctrina islamică despre om ca individ se situează în general sub nivelul celorlalte două tradiții mai sus menționate.

121. Nicolae Berdyaeu, *Slavery and Freedom*, translated from the Russian by R. M. French, Charles Scribner's Sons, New York, 1969, p. 26. 122. Sf. Maxim Mărturisitorul, P.G., 90, 320 D.

123. Apud: D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Sibiu, p. 180, în notă.

124. Săint Grégoire, *La Creation de l'homme*, p. 36. 125. *Ibidem*, p. 36, 37, 38.

În general, omul este considerat o creatură a lui Allah, care l-a creat nu numai din plăcere, ci și pentru a-i fi supus în mod absolut, deoarece viața și destinul său se află în întregime în mâinile lui Allah. Nu numai omul a fost creat de Allah, ci întreaga lume este rezultatul lucrării voinței creatoare și de nepătruns a lui Allah.

Care a fost motivul creării lumii este greu de spus, deoarece însăși tradiția islamică nu manifestă o atitudine unanimă în această privință. După mutaziliți, lumea a fost creată de Allah ca semn al *înțelepciunii* sale; misticii susțin că opera de creație este un act al *dragostei divine* sau al *dorinței* lui Allah de a se face cunoscut: «Am fost o comoră ascunsă și am dorit să fiu cunoscut, așadar am creat lumea»<sup>126</sup>. Filozofii islamici, sub influența gândirii platonice, susțin că lumea este produsul gândirii pure care există din eternitate la Dumnezeu, iar crearea este actualizarea a ceea ce a existat în potență<sup>127</sup>.

Coranul atribuie omului un loc cu totul aparte. Nici un alt subiect nu este menționat atât de des ca omul. Cuvântul *om* este întâlnit în 45 de sure, iar la plural este folosit de aproximativ 240 de ori. Surele 76 și 114 sînt dedicate în întregime omului. Crearea și originea omului sînt elemente la care se fac adeseori referiri. Toate acestea indică grija și locul important pe care îl ocupă el în ordinea creației: «Desigur, noi am creat pe om în statura cea mai măreață»<sup>128</sup>; «Nu este de mirare, căci el a fost creat de înseși mâinile lui Dumnezeu»<sup>129</sup>. Această ultimă metaforă sugerează, de altfel, cîstea pe care Allah o dă omului.

Sura 23 ne dă o scurtă descriere a concepției lui Mohamed despre felul în care omul a fost creat :

«Iar acum noi am creat pe om dintr-o bucată de lut, iar apoi l-am așezat, un strop, într-un loc sigur. Apoi am creat din strop un cheag de sînge; apoi am creat o bucată de carne; apoi am creat pe om ca pe oricare altă făptură. Bindecuvîntat să fie, așadar, Dumnezeu, cel mai strălucit dintre creatori. După aceasta desigur veți muri; iar apoi veți fi înviați la Ziua Învierii»<sup>130</sup>.

Crearea omului este însoțită de un alt gest din partea lui Allah cel Îndurător, care îl ridică pe om la rangul de «vice-rege» (khalifă) și cere totodată îngerilor să îi recunoască această poziție superioară în ierarhia făpturilor create. Îngerii refuză să i se închine și să recunoască primului om vreo superioritate. Atunci Allah îi învață pe Adam «toate numele»<sup>131</sup>; ceea ce înseamnă că i-a dat putere peste toate; căci a «cunoaște numele» înseamnă a avea putere și stăpînire asupra a ceea ce cunoști. Dînd dovadă de superioritate cognitivă față de îngeri, aceștia i se închină cu excepția lui Iblis, care refuză și devenind mîndru intră în ceata celor necredincioși<sup>132</sup>. Prin acest act de neascultare și mîndrie din partea lui Iblis, a intrat păcatul în lume<sup>133</sup>.

Allah îi poruncește apoi lui Adam să trăiască împreună cu soția sa în Grădina și să mănînce orice doresc ei, însă să nu se apropie de pom căci altfel vor deveni

126. *Historia Religionum*, editată de C. Jouco Bleeker and Geo Widengren, vol. II, Lelden, E. J. Brill, 1971, p. 178.

127. Timaeus, Republica, Legile și alte dialoguri ale lui Plato erau disponibile în limba arabă încă de la începutul secolului al 9-lea. Vezi: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, Cambridge, At the University Press, 1967, p. 649.

128. Coran, sura 95, vers 4.

129. Coran, sura 38, vers 75.

130. Coran, sura 23, vers. 12–16.

131. Coran, sura 2, 31.

132. Coran, 15, 30 și urm.

133. Pentru o analiză cuprinzătoare a concepției despre păcat în islam, vezi: Gardner, W.R.W., *The Qur'anic Doctrine of Sin*, London; Edward Sell, *Sin (Muslim)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 567–569.

«făcători de rele» (păcătoși). Iblis îl determină pe Adam să părăsească Grădina și pune vrăjmășie între oameni<sup>134</sup>. Allah intervine și îl cheamă pe Adam din nou la El, dându-i totodată sfaturi despre felul în care trebuie să se comporte pentru a se bucura din plin de mila Sa<sup>135</sup>.

Unul din îndemnulurile cele mai insistente este acela de a nu perverti adevărul și mai ales de a se supune necondiționat lui Allah cel care l-a creat. Căci Allah cunoaște din vecie destinul fiecărui om. El este cel care cauzează faptele fiecăruia și face pe unii să creadă iar pe alții să nu creadă. Allah cunoaște lungimea zllor și împrejurările în care fiecare om trăiește. El îndeamnă pe oameni pe calea adevărului, fără ca cineva să se poată opune<sup>136</sup>.

O astfel de atitudine nu este decît pură predestinație, deși în Coran nu întîlnim deloc acest termen. Problema care se ridică în acest context este cum se împacă această predestinație absolută cu puterea (qudrah) dată omului de către Allah cu ocazia creării sale, putere care nu este nimic altceva decît *libertatea voinței*. Această contradicție a fost rezolvată printr-un compromis ce trebuia să soluționeze discordia dintre quadariți și mutaziliți, pe de o parte, și musulmani ortodocși, pe de altă parte. Soluția a fost dată de filozoful Al-Ash'ari (873—935), care învață că Allah este singurul creator și, prin urmare, el este cel care dă putere (qudrah) omului, dar și libertatea de a alege (khitiyar). Astfel, inițiativa faptelor omului și săvîrșirea lor aparține lui Allah, însă acestea sînt făcute în așa fel, încît să corespundă puterii și liberei alegeri a omului. Această putere dată omului este cunoscută sub numele de *kasb*, ceea ce înseamnă putere de acumulare (de la verbul *kasab* — a acumula, a cîștiga). Explicația de față păstrează accentul tradițional care se pune pe puterea lui Allah și, în același timp, îl face pe om responsabil pentru faptele sale. În acest fel, omul rămîne *locul* faptelor, iar Allah cel care le determină. Întreaga doctrină ortodoxă islamică este bazată pe formularea lui Al-Ash'ari, care, de altfel, declară categoric: «Nimic nu există pe pămînt, fie 'el bun sau rău, ci numai ceea ce Allah dorește»<sup>137</sup>.

Idea fundamentală a Coranului este că Allah a dat omului o poziție privilegiată în comparație cu alte ființe: «Noi am cinstit pe copiii lui Adam și i-am purtat pe pămînt și pe mări; le-am dat lucruri bune și i-am preferat cu mult față de multe ființe pe care le-am creat». Acest tratament preferențial al omului este o concluzie a rațiunii care stă la baza creării sale de către Allah: «Noi am creat pe oameni și pe jinn (spiritele) numai pentru a Ne aduce adorare»<sup>138</sup>.

Prin urmare, supunerea absolută față de Allah și adorarea lui sînt două noțiuni fundamentale care stau la baza înțelegerii atitudinii islamice față de om.

134. Coran, 2, 34. 135. Coran 2, 35, și urm.

136. Sura 45, vers. 22; 10, 100; 2, 6 și 9; 16, 38; 7, 178; 9, 120; 32, 13; 2, 136; 5, 18; 7, 177; 14, 85; 6, 125.

137. MacDonald, D.B., *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903, p. 294; Frederick Hilliard, *Man in Eastern Religions*, The Epworth Press, London, 1946, p. 71—72.

## CAPITOLUL II

### NATURA OMULUI

După ce am văzut modul în care marile religii au gândit originea omului, este, desigur, necesar să trecem în revistă natura sa și aceasta mai ales pentru a aduce completările și adăugirile firești cerute de însăși dezvoltarea temei noastre. Din capitolul precedent s-a detașat ideea unui statut ființial pe care omul îl are fie în ordinea creației, fie în cadrul realității luat ca întreg. În general, omul este privit ca punct limită; o convergență dintre lumea empirică și cea transcendentă, sau a celor văzute și a celor nevăzute. Ca o consecință a condiției sale de convergență, de punct în care se întâlnesc două țărături diferite, omul este plasat într-o poziție de mediator, fiind singura ființă cu perspective de detașare de condiția imediată și de proiectare în viitor. Omul are acest statut ființial aparte în lumea ființelor datorită valorii și concepției formulate în general în legătură cu însăși ființa sa. Pentru a înțelege acest lucru, considerăm utilă prezentarea naturii omului așa cum o găsim elaborată în tradițiile marilor religii.

#### † TRUPUL ÎN HINDUISM

În general gândirea hindusă consideră că fiecare individ sau persoană umană posedă un trup exterior, material (sthulararira) și un trup interior sau imaterial, fin (suksmasarira sau lingasarira). Felul în care aceste trupuri sînt descrise se aseamănă într-o oarecare măsură cu concepția lui Pitagora, care pretindea că sufletul este învelit într-o îmbrăcăminte fină, imaterială, care la rîndul ei este unită cu trupul fizic al omului. Trupul exterior, material, este abandonat de suflet la moarte, în timp ce trupul interior sau imaterial însoțește sufletul în procesul de transmigrare din existență în existență, pînă la absorbirea finală în Brahman, fiind vehicolul care transportă organele psihice.

Trupul este lăcașul duhului vieții (prana), capul fiind acoperișul sub care toate măduarele sînt legate de prana (răsuflare), ca stîlp de sprijin, și de mîncare<sup>140</sup>. Urmind descrierilor din Brihadaranyaka Upanishad<sup>141</sup> și Chandogya Upanishad<sup>142</sup>, trupul este adesea considerat ca o «cetate a lui Brahman (brahmapuram), în care se sălășluiește ca într-o casă floarea de lotus a inimii<sup>143</sup>, iar flăcările pranei (respirației) sînt străjeri în timpul somnului<sup>144</sup>. Această cetate are unsprezece<sup>145</sup> sau nouă<sup>146</sup> porți; una din aceste porți este un orificiu imaginar prin care Brahman intră și se sălășluiește

138. Coran 17, 72.

139. Coran 51, 51.

140. Brihadaranyaka Upanishad 2, 2.1

141. 2.5.18

142. 8.1.1.

143. Chandogya Upanishad 8.1.1.

144. Prasna Upanishad 4, 3.

145. Kathaka Upanishad 5.1.

146. Svetasvatara Upanishad 3, 18; Bhagavad Gita 5, 13.



în trup<sup>147</sup> și prin care sufletele emancipate realizează unirea supremă cu Brahman<sup>148</sup>. Acest orificiu se află în creștetul capului. Scrierile upanishadice de mai târziu descriu trupul în nuanțe mai pesimiste și negative: «Cum putem avea plăcere în acest trup rău mirositor și inconsistent, format din oase, piele, tendoane, măduvă, carne, sâmnă, sânge, mucoasă, lacrimi, fecale, urină, fier și flegmă?»<sup>149</sup>.

Partea corpului uman, care se bucură de mai mare atenție în ochii gânditorilor anonimi care au formulat textele upanishadice, este inima și aceasta pe motiv că ea este «locașul suflurilor vitale»<sup>150</sup>. În inimă își au originea ochiul, urechea, vorbirea și manas (mintea, rațiunea)<sup>151</sup>. Inima și nu capul este, de altfel, considerată ca fiind centrul vieții conștiente<sup>152</sup>. În timpul somnului toate organele sufletului se retrag în inimă; același lucru se întâmplă și la moarte<sup>153</sup>. În alte cuvinte, inima este lăcașul empiric al sufletului și, prin urmare, al lui Brahman: «aici în inimă este o cavitate, înăuntrul ei locuiește El, Domnul universului, Conducătorul universului și Regele universului»<sup>154</sup>. Adeseori inima este asemuită cu o cupă de floare de lotus care atrăne sau cu o floare de banană. Chandogya Upanishad relatează că în această cupă de floare de lotus se află cerul și pământul, soarele, luna și stelele<sup>155</sup>; «înseși luminile universului strălucesc aici», spune Mundaka Upanishad<sup>156</sup>, devenind astfel «un puternic sprijin al acestui univers»<sup>157</sup>.

Adevăratele puteri demonice care subjugă pe om sînt foamea și setea<sup>158</sup>, căci acestea, prin procesul natural inerent, încarcerează pe om în contextul unui ciclu care îngreuiază strădaniile sale de realizare a emancipării finale.

Potrivit doctrinei despre transmigrare, sufletul nu ia ființă la naștere pentru prima dată, ci se reîntoarce din lună, unde a primit răsplata faptelor săvârșite într-o viață anterioară. Drumul pe care sufletul îl parcurge la naștere este următorul: de pe lună el trece în eter, apoi în vînt, din vînt în fum, ceață, nori, ploaie, plante, semințe și în trupul mamei, prin legătura dintre soț și soție<sup>159</sup>. De aici relese și datoria religioasă de a naște copii. Nașterea de copii este prezentată ca una din datoriile fundamentale ale fiecărui om, pe lângă studiul Vedelor și învățarea lor<sup>160</sup>. Același text upanishadic dă următorul sfat pentru cei care au terminat perioada de instruire în știința Vedelor: «După ce ai arătat față de învățător darurile afecțiunii ai grijă ca firul rasei tale să nu fie întrerupt»<sup>161</sup>. Prin nașterea de fii se dă posibilitatea de revenire în această lume<sup>162</sup> și, prin urmare, încă o ocazie în plus de a ajunge la emancipare și eliberare finală din lanțul reîntrupărilor.

Literatura ascetică nu este, însă, cu totul favorabilă acestei îndatoriri, ajungînd pînă la totala ei respingere din cadrul îndatoririlor religioase și de castă. În general, această literatură se bazează pe textul din Brihadaranyaka Upanishad 3.5.1, în care se spune că brahmanii care au ajuns la cunoașterea lui Atman se feresc atât de dorința de a avea copii, de a poseda averii, cît și de lume. Într-un alt text, aceeași

147. Aitareya Upanishad 1, 3.

148. Taittiriya Upanishad 1, 6.

149. Maitrayana 1, 3.

150. Chandogya Upanishad 3.12.4.

151. Chandogya Upanishad 3.13.1-5.

152. Aitareya Upanishad 1.2.4.

153. Brihadaranyaka Upanishad 2.1.17 și 4.4.1.

154. Brihadaranyaka Upanishad 4.4.22.

155. 8.1.3.

156. 3.2.1.

157. Brahma Upanishad 4, citat după Paul Deussen, *op. cit.*, p. 288.

158. Aitareya Upanishad 1.2.5.

159. Pentru detalii: Chandogya Upanishad 5.10.5-6 și Brihadaranyaka Upanishad 6.2.16.

160. Vezi: Taittiriya Upanishad 1.9.

161. Taittiriya Upanishad 1.11.

162. Brihadaranyaka Upanishad 1.5.17.

scriere spune: «Aceasta ştia strămoşii noştri cînd au încetat să mai dorească urmaşi şi au spus: ce nevoie avem noi de urmaşi, noi cei al căror suflet este universul!»<sup>163</sup>. Această atitudine nu a fost, însă, generalizată în sinul comunităţii hinduse, avînd chiar o audienţă mai redusă.

Am spus că pe lângă trupul fizic, gînditorii hinduşi au conceput noţiunea de trup imaterial, care însoţeşte sufletul în rătăcirile sale din existenţă în existenţă, pînă la eliberarea finală. În upanishade găsim doar vagi referiri la acest trup imaterial, considerat ca «temelie a faptelor» (karma-asraya) cu alte cuvinte, calificarea morală care condiţionează viaţa viitoare<sup>164</sup>.

Întreaga concepţie despre trupul imaterial a fost formulată mai ales de sistemul de gîndire vedantin. Potrivit acestui sistem, trupul imaterial se naşte din upadhis (condiţii), fiind structura ontologică formată ca urmare a ignoranţei primordiale ce stă la baza ciclului întrupărilor şi a faptelor săvîrşite în nenumăratele vieţi anterioare. El constă din simţurile trupului (dehendriyas), care sînt perceptive (buddhindriyas) şi active (karmendriyas) şi ale minţii (manas): intelectul (buddhi), senzaţia (vedana), care implică la rîndul lor visayas sau obiectele care sînt necesare activităţii intelectului şi senzaţiei. În timpul vieţii pămînteşti, fizice, acest trup este dependent de suflul vital sau răsuflarea vitală (mukhya prana) şi alte cinci pranas speciale. După sistemul Sankhya, trupul lăuntric sau imaterial este invizibil şi este format din 18 elemente<sup>165</sup>.

Ca şi în cazul altor sisteme religioase şi filozofice, întîlnim în hinduism acelaşi presupus paralelism între microcosm şi macrocosm. Astfel, după cum universul constă din pămînt, apă, căldură, aer, eter şi Brahman, care este nemanifest, tot aşa şi Purusa sau omul este constituit din şase elemente: forma este pămîntul; secreţiile lichide sînt apa; căldura animală este căldura; respiraţia vitală este aerul; spaţiile goale sînt eterul; iar eul lăuntric este Brahman. Sufletul (atman) sau eul este o părţică din Brahman sau Principium Aeternitatis.

Pe lângă aceste două forme ale trupului, mai există o a treia, numită karana-sarira sau trupul cauzal. Această formă trupească intră în acţiune atunci cînd atît trupul material cît şi cel imaterial încetează să funcţioneze temporar. Despre natura acestei forme trupeşti nu se dau detalii. Ştim doar că din ea apar celelalte două forme trupeşti, care, apoi, se dizolvă tot în karana-sarira<sup>166</sup>.

Sistemul vedantin consideră karana-sarira ca aparţinînd unei ordini informale universale. Atunci cînd această formă trupească acţionează, omul nu se mai găseşte pe tărîmul existenţei empirice individuale, ci pe tărîmul Fiinţei supreme. Starea în care acest trup acţionează depăşeşte graniţele cunoaşterii empirice. Asupra acestei teme vom reveni atunci cînd ne vom ocupa de cele patru stări ale sufletului (atman) în trup.

163. Brihadaranyaka Upanishad 4.4.22.

164. Vezi: Paul Deussen, *op. cit.*, pag. 280.

165. Pentru detalii: *Ibidem*, p. 280 şi urm., J. Jolly, *Body (Hindu)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. 2, p. 773 şi urm.; Pentru sistemul Samkhya-Yoga: Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, translated from French by Willard Trask, London, 1958.

166. Pentru detalii: R. N. Dandekar, *Hinduism*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 317.

## TRUPUL ÎN BUDISM

Pentru budiști, *trupul*, ca manifestare ființială, nu este nimic altceva decât lăcașul răului. De aceea, se impune cu urgență eliberarea din orice formă de viață materială prezentă sau viitoare. Eliberarea este cea mai mare dintre binecuvântări, binele suprem și scopul cel mai sublim<sup>167</sup>.

Trupul este considerat ca fiind «un lucru necurat și murdar», asemenea unei «răni», care, însă, trebuie născut datorită funcționalității și caracterului său. Față de el nu trebuie să existe nici un fel de atașament. De fapt, el este născut doar «de dragul dreptății»<sup>168</sup>. Trupul este «pielea veche și uzată a șarpelui»<sup>169</sup>; o «grămadă îmbrăcată și acoperită cu răni... risipită... plină de boli... un munte de corupție care se dezintegrează»<sup>170</sup>. Toate pasiunile rele purced din trup<sup>171</sup>. Nu există altă durere sau suferință mai mare decât trupul; foamea este cea mai rea dintre plăgi, iar trupul cea mai mare suferință<sup>172</sup>.

Această concepție negativistă și dezgustătoare (nibbada) față de trup stă la baza părăsirii căminului și adoptării vieții monahale (pabbajja). Însuși Buda pornește în căutarea nemuririi meditând asupra aspectelor negative ale existenței în trup a omului, cum sînt: bătrînețea cu slăbiciunile ei, boala și moartea. Potrivit învățăturii budiste, lucrul cel mai potrivit pentru realizarea emancipării este însuși trupul uman, fie viu sau mort. Vijaya Sutta este o reflecție asupra nevredniciei trupului uman<sup>173</sup>. Este suficient să vezi trupul așa cum este el în realitate, pentru a realiza Nirvana<sup>174</sup>.

Se spune că înțeleptul Nobil Yasa și-a părăsit casa deoarece a văzut femeile muziciene dormind: «aveai impresia, a spus el, că te afli într-un cimitir»<sup>175</sup>. Concentrarea meditativă și exercițiul mental centrat în jurul unei astfel de descrieri este considerat adeseori ca metodă adecvată a meditației. Ideea «unui cadavru mâncat de viermi» și altele asemănătoare trebuie avute întotdeauna în minte și mai ales atunci cînd se ivește o ocazie bună pentru meditație<sup>176</sup>.

Trupul este lăcașul tuturor suferințelor: «Iar acum, o bhikkus, acesta este adevărul nobil privind suferința: nașterea este însoțită de durere, degradarea este dureroasă, boala este dureroasă, moartea este dureroasă. Unirea cu cele neplăcute este dureroasă; dureroasă este și separarea de cele plăcute; iar orice dorință care rămîne nesatisfăcută, aceea și ea este dureroasă»<sup>177</sup>. De asemenea, trupul mai este considerat și ca o permanentizare a suferinței și aceasta pe motiv că reprezintă nu numai sfera în care suferința se face palpabilă, dar este, vorbind la modul subiectiv, cel care dă naștere suferinței. Căci potrivit învățăturii lui Buda, suferința este dorința; dorința, sub orice formă s-ar manifesta, își are în mod ultim sediul sau originea în trup:

«Buda a spus: Pasiunea și ura își au originea în acest (trup); dezgustul, încîntarea și oroarea se trag din acest trup; din același trup se mai ridică îndoielile care supără mintea, după cum copiii supără o vacă»<sup>178</sup>. «Pentru cel care avariția după

167. Monier Williams, *Buddhism*, 1889, p. 53.

168. *Questions of King, Milinda*, book III, ch. 6, par. 1 (*Sacred Books of the East — SBE — XXXV*).

169. *Sutta Nipata* 17 (S.B.E. X).

170. *Dhammapada*, ch. XI, p. 147 și urm. (S.B.E. X).

171. *Sutta Nipata* 269 (S.B.E. X).

172. *Dhammapada*, ch. XV, p. 202 și urm.

173. *Vijaya Sutta* p. 32 (S.B.S. X).

174. *Sutta Nipata* II (S.B.E. X).

175. *Mahavagga* 1.7.2. (S.B.E. XIII, 103).

176. *Angut* IV, 14 et passim.

177. *Dhamma — Kakka — ppavattana — Sutta*, par. 5 (S.B.E. XI, p. 148).

178. *Sutta Nipata* p. 270 (S.B.E. vol. X).

nume și formă a dispărut în întregime, o Brahmana, pentru el nu mai există pasiuni prin care ar putea să cadă în puterea morții»<sup>179</sup>.

Din punct de vedere obiectiv, suferința se află în întrupare, în materie și, prin urmare, trupul este considerat ca ceva ce trebuie desconsiderat. Pentru acest motiv, eliberarea completă de suferință este posibilă numai printr-o emancipare și detașare deplină de trup și de materie, fapt care se poate realiza prin distrugerea elementelor existenței (upadhi). Prin urmare, summum bonum sau scopul suprem al tuturor străduințelor umane este eliberarea din orice formă de existență empirică<sup>180</sup>.

«Văzînd cum oamenii suferă în trupul lor, astfel a spus Bhagavat, o, Pingliya, va trebui să fii atent și să lași în urmă trupul tău, ca niciodată să nu mai poți exista»<sup>181</sup>.

Deși în structura fundamentală a doctrinei sale Buda insistă o atitudine negativistă față de trup, susținînd ideea unei *evaddi* din existența trupestă, el îndeamnă totuși la grijă față de trup prin formarea unor obiceiuri de slujire a eului adevărat. Astfel, el interzice sinuciderea<sup>182</sup>, susține moderația în alimentație, interzice băuturile alcoolice etc.<sup>183</sup>. În același timp, Buda accentuează asupra autocontrolului prin «nîmicirea pădurii de plăceri»<sup>184</sup>. Omul nu trebuie să fie rob plăcerilor trupesti<sup>185</sup> și să nu devină leneș, căci lenevia este suferință și durere<sup>186</sup>. Strădanla spre cele bune este «cărarea nemuririi»<sup>187</sup>.

Dar nici față de celelalte creaturi omul nu trebuie să adopte o atitudine distructivă și de agresivitate<sup>188</sup>. În om nu trebuie să existe nici măcar dorința de a face rău<sup>189</sup>. Orice relație, fie ea între oameni sau cu lumea înconjurătoare, trebuie să fie guvernată de marea lege a iubirii<sup>190</sup>.

Există în *Sutta Nipata*<sup>191</sup> o enumerare a lucrurilor și faptelor ce întinează trupul, enumerare care ar putea fi comparată cu textul din Matei 15, 11; 17—20. Astfel, nu mîncarea de carne este cea care întinează, ci distrugerea ființelor vii, furtul, falsitatea, adulterul, plăcerea sexuală neînfrînată, nemilostivirea, prietenia cu cei nedrepti etc.

## TRUPUL ÎN IUDAISM

La baza concepției biblice despre crearea omului stă, așa cum am văzut, credința că el a fost creat de Dumnezeu din «țărîină», după care același Dumnezeu creator a suflat asupra sa «duh de viață» (Geneză II, 7). Trupul și sufletul sau duhul de viață sînt elementele esențiale care stau la baza concepției despre om în Vechiul Testament și în tradiția iudaică de mai tîrziu. Omul este o unitate ființială care rezultă din unirea dintre trup și suflet. El nu are trup și nu are suflet, ci este în același timp trup și suflet. Trupul și sufletul constituie în unirea lor entitatea ființială care este omul: «Trupul omului a fost făcut din lut, în timp ce suflarea lui Dumnezeu a fost

179. *Sutta Nipata*, p. 1099 (S.B.E. X). 180. Pentru detalii : *Sutta Nipata*, p. 373, 546, 1055 și 1056.

181. *Sutta Nipata*, p. 1120. 182. *Questions of King Milinda* IV, 4,13.

183. *Dhammapada* 1.8; XX, 281. 184. *Dhammapada* XX, 283. 185. *Sutta Nipata*, p. 175.

186. *Sutta Nipata*, p. 90—114; *Dhammapada* XVIII, 241. 187. *Dhammapada* II, 21.

188. *Sutta Nipata*, p. 393; *Questions of King, Milinda*, IV, 3.35. 189. *Sutta Nipata*, p. 147.

190. *Questions of King Milinda* IV, 4.16. 191. p. 238—248.

principiul de viață din el; însă omul în sine însuși a fost produsul singular al acestor doi factori»<sup>192</sup>.

Unitatea dintre trup și suflet este ilustrată îndeobște de faimoasa parabolă a orbului și ologului: «Un rege avea o grădină frumoasă în care creșteau smochini ce dădeau roade timpurii. El a pus doi paznici să o păzească, unul olog și altul orb. Ologul a zis către orb: vād câteva smochine minunate, urc-mă pe umerii tăi și vom putea culege smochinele și să le mincăm. După un oarecare timp a venit și stăpînul și a cerut smochine, dar nu mai erau. Ologul a spus stăpînului că nu poate să umble, iar orbul că nu poate să vadă. Atunci stăpînul a urcat pe olog pe umerii celui orb și i-a judecat împreună. La fel Dumnezeu va duce sufletul și-l va face să se sălășluiască în trup (după moarte) și va judeca împreună atât trupul cît și sufletul»<sup>193</sup>.

Reprezentarea unitară a persoanei umane are profunde implicații privind viața eshatologică. Faptul că omul este descris ca «o persoană vie» (Geneză 2, 7), o ființă care trăiește și nu este considerat ca sumă a două entități, ci unitate care se exprimă pe două planuri ființiale, spiritual și pămîntesc, implică ideea necesității participării întregii persoane umane la viața veșnică. Deci nu numai partea spirituală va participa, va fi părtașă la nemurire, ci și cea trupească care, prin conjugare cu «suflarea divină», primește și ea de la creare dimensiunea vieții veșnice<sup>194</sup>.

Această concepție privind unitatea ființială dintre trup și suflet este prezentă și în gîndirea iudaică de mai tîrziu în contextul învățaturii privind învierea cea de apoi și nemurirea.

Este interesant de observat că în limba ebraică nu există un cuvînt anume pentru trup separat de suflet. Acest lucru se datorează concepției iudaice despre persoana umană psiho-fizică ca unitate indestructibilă. Atunci cînd se fac referiri la natura fizică a omului este întrebuițat termenul «basar» — «carne», «trup viu» (Geneză 2, 23, 24) și ca atare simbolizează slăbiciunea, caracterul trecător al ființei umane (Isaia 40, 6). Același cuvînt este folosit și cu semnificația de «trup» cum ar fi de exemplu în Exod 30, 32; Numeri 8, 7; I Împărați 21, 27; II Împărați 4, 34; 6, 30; Iov 4, 15; Proverbe 14, 30; Ecclesiast 2, 3.

La început concepția rabinică considera trupul ca o masă (golem) informă, a-sexual sau mai degrabă bi-sexual. Diferențierea dintre sexe se face doar mai tîrziu<sup>195</sup>. Atunci cînd Dumnezeu a creat trupul uman, El a luat lut din toate cele patru colțuri ale pămîntului<sup>196</sup>. Acest act este considerat ca exprimînd ideea prezenței întregii lumi fizice în unitatea naturii umane.

Întrucît trupul este considerat ca parte constitutivă a omului, una din îndatoririle religioase față de el este aceea de a-l hrăni, adăpa și îmbrăca<sup>197</sup>. Curățenia trupească face parte din «Legea sfințeniei», în care sînt prescrise abluțiunile rituale și restricțiile la mîncare. De altfel, întreaga Lege a Vechiului Testament cuprinde un număr mare de prescripții care sintetizează atitudinea față de trup. Acest lucru este vizibil

192. F. C. Porter, *The Yetzer Hara*, în «Yale Biblical and Semitic Studies», 1901, p. 91—156.

193. Sanhedrin 91a. apud: J. Abrahams, *Body (Hebrew)*, art. în «Encyclopaedia of Religions and Ethics», vol. II, p. 772.

194. Pentru detalii: *The Nature of Man in the Bible*, art. în «Encyclopaedia Judaica», vol. II, Jerusalem, 1972, col. 842—846.

195. Vezi primele capitole din Midrash Genesis Rabba. Cf. Henry Serouya, *La Kabbale*, Grasset, 1947, p. 350 și urm.

196. Sanh. 3 8a, în J. Abrahams, *op. cit.*, p. 772.

197. Maimonides, *Mishne Torah*.

mai ales în ritualurile de purificare menite să dea trupului un statut fizic adecvat. Dar spre deosebire de ritualurile de purificare din alte religii, ritualurile iudaice nu se rezumă doar la simpla curățenie a trupului. Scopul lor prim este într-adevăr curățenia trupeză, dar prin această curățenie inșul uman este pus într-o legătură statutară specială față de poporul ales și mai presus de toate față de Yahve. Un exemplu elocvent în acest sens este ritualul circumciderii. Prin săvârșirea actului de circumcidere, lăsînd la o parte aspectul higienic al acestuia, avem în fața noastră un act de mărturisire a faptului că persoana în cauză aparține de acum înaintea poporului ales, obligîndu-se să păstreze legămîntul cu Yahve. Astfel, îndeplinind îndatoririle prescrise față de trup, printr-o raționalizare a vieții pe baza unor înalte principii morale și a unor ritualuri de purificare, omul săvârșește un act plăcut lui Dumnezeu și astfel se apropie din ce în ce mai mult de El.

### TRUPUL ÎN CREȘTINISM

În creștinism concepția despre trup primește o nouă dimensiune ca rezultat al viziunii creștine despre locul omului în univers și starea eshatologică a acestuia. Potrivit învățăturii creștine, dimensiunea fizică a ființei umane, adică trupul, este opera sau lucrarea mâinilor lui Dumnezeu (Geneză II, 7). Dumnezeu creează trupul omului după ce universul material a fost terminat, deoarece «nu era potrivit ca acela care avea să fie stăpîn să vie înaintea lucrurilor ce aveau să-i fie supuse, ci numai după pregătirea domeniului asupra căruia avea să fie stăpîn, era potrivit să apară și stăpînul»<sup>198</sup>. Nemesius din Emesa accentua că numai în cadrul naturii materiale omul își poate realiza vocația sa de cuceritor și stăpîn<sup>199</sup>.

În pofida statutului său existențial prioritar, axiologic vorbind trupul nu are valoare prioritară față de suflet și nici nu îi este superior (Cartea Înțelepciunii XV, 10, 1). Faptul că a fost creat mai întii arată mai degrabă distincția netă care există între cele două părți componente ale ființei umane. Fiînd modelat din «țărîna pămîntului» (Geneză II, 7), trupul unește în sine elementele componente ale universului, devenind astfel un microcosmos.

În ceea ce privește crearea trupului, întilnim o intervenție directă și extraordinară a lui Dumnezeu, care îl modelează ca pe o statuie neînsuflețită, pentru ca apoi prin suflul Său să-i dăruiască viață<sup>200</sup>. Crearea trupului uman devine, astfel, rezultatul lucrării pozitive a puterii divine.

În cărțile Vechiului Testament trupul este prezentat ca lăcaș al sufletului (Cartea Înțelepciunii VII, 20), omul avînd datoria de a-l îngriji ca atare (Ecclesiast VI, 26 ; Iudit X, 3), căci «sănătatea trupului este mai bună decît bogăția» (Ecclesiast XXX, 15, 16).

198. Sf. Grigorie de Nisa, *De hom. opif.* 2, cit. în : D. I. Belu, *Sfinții Părinți despre trup*, art. în «Studii Teologice», an. IX, 1957, nr. 5-6, p. 299.

199. *De nat. hom.*, P.G., 40, col. 524.

200. Pentru detalii : Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, ed. a 2-a, Leipzig, 1861, p. 74.

În Noul Testament Mîntuitorul își compară trupul cu un templu (Ioan II, 19—21). El este supus morții (Matei XXVII, 58, 59; Marcu XV, 43; Luca XXIII, 52; Ioan XIX, 38), dar înviază a treia zi (Luca XXIV, 3, 23; Ioan XX, 12).

Ideea că trupul este lăcaș al sufletului este păstrată și în Noul Testament. Sfinții Apostoli Petru și Pavel își compară trupurile cu un «cort pămîntesc» (I Cor. V, 1, 4, 6; II Petru I, 13, 14). Trupul nu trăiește decît prin suflet (Iacov II, 26). El este denaturat și degradat de păcat, ceea ce supără și pe Dumnezeu (Rom. I, 24; VIII, 10; I Cor. VI, 16; Iacov III, 6).

În drama mîntuirii trupul joacă un rol efectiv. Mîntuitorul nostru Iisus Hristos a fost răstignit cu trupul pe cruce pentru păcatele oamnelor. «Împreună cu El (Hristos) a fost răstignit și omul nostru pentru ca trupul păcatului să fie dezbrăcat de puterea sa, în așa fel încît să nu mai fim robi păcatului» (Romani VI, 6). Prin eliberare de păcat, am fost eliberați și de servitutea morții (Romani VIII, 23), căci «dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus dintre cei morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Iisus din morți va învia și trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului Său, care locuiește în voi» (Romani VIII, 11; Cf. Faptele Apostolilor II, 24; I Corinteni IV, 14; Efeseni II, 5). Astfel, «trupul stării noastre smerite «va fi făcut» asemenea trupului slavei sale» (Filipeni III, 21).

Viața omului se desfășoară în trup. Atît timp cît omul se află în trup, el are viață pe pămînt (Cf. II Corinteni V, 6, 8, 9; Evrei XIII, 3). Fiind purtătorul vieții omenești, trupul este organul de acțiune. Sufletul lucrează prin mădulele din care este compus, mădule care formează un tot unitar (Cf. Romani XII, 4; I Corinteni XII, 12—26). În mișcarea sa trupul nu trebuie lăsat la voia întîmplării, deoarece nu se poate împotrivi singur păcatului; nu se conformează vocii de sine lui Dumnezeu. Dacă vom viețui potrivit trupului vom muri, iar dacă ucidem cu Duhul faptele trupului, vom fi vii (Cf. Romani VIII, 13).

Trupul este organul prin care se manifestă conduita noastră morală. Apostolul neamurilor ne îndeamnă să aducem trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfîntă și plăcută lui Dumnezeu (Cf. Romani XII, 1), căci la judecată vom fi judecați după faptele pe care le vom săvîrși în trup (II Corinteni V, 10). Atunci cînd va avea loc învierea universală a morților, cînd vor învia dreptii și păcătoșii (Faptele Apostolilor XXIV, 15); aceștia vor învia cu trupurile lor în care au trăit pe pămînt. După cum Iisus Hristos, care este prototipul învierii noastre, a înviat cu același trup cu care a murit, tot așa se va întîmpla și cu noi ceilalți<sup>201</sup>. Dar trupul care va învia nu va mai fi supus stricăciunii. El nu va mai fi nimic de boli sau moarte, ci va fi preamărit, așa cum a fost preamărit și trupul Domnului după înviere (Filipeni III, 21).

Prin înviere și trupurile noastre vor participa la nemurire (Luca XX, 26), deoarece puterea morții va fi definitiv zdrobită odată cu învierea generală (I Corinteni XV, 26). Căci după cum omul activează pe

201. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 13, 1, P.G., 7, 1156.

pământ cu trup și suflet, tot așa se cuvine să fie răsplătit în întreaga sa ființialitate, în trup și suflet<sup>202</sup>.

Prin urmare, în creștinism trupul este recunoscut ca parte integrantă sau componentă esențială a personalității umane complete. În plinătatea ființei sale omul nu este conceput ca ființă pur spirituală, ci ca spirit întrupat. Această doctrină este prezentă în Sfinta Scriptură și în tradiția Bisericii. În lumea empirică trupul își are dreptul și obligațiile sale. Instinctele sale naturale nu trebuie considerate ca și cum ar fi fost implantate în om pentru a fi suprimate, ci ca avînd un loc bine stabilit în procesul de împlinire legitimă a scopului pentru care omul a fost creat. În nimicnicia sa pămîntească trupul este totuși sacru, căci în perspectiva mîntuirii și a vieții veșnice și trupul are locul său promis.

Totuși, nu trebuie să se uite că trupul sau natura fizică a omului este partea inferioară a personalității sale, căci trupul este supus tendințelor rele și, prin urmare, are nevoie să fie supus în permanență vieții superioare a spiritului, prin care intră în relație conștientă cu Dumnezeu. Putînd inclina ușor spre rău cînd e lăsat necîrmuit este nevoie ca el să fie păzit și ferit de rele, iar instinctele îndrumate spre finalizări morale. Trupul se află într-un proces continuu de sfințire. Opera de sfințire trupească a început, iar ziua mîntuirii trupesti se află în viitor.

#### TRUPUL ÎN ISLAM

Islamul afirmă și el existența concomitentă a trupului și sufletului. După Coran, omul, sau mai precis trupul omului, a fost creat de către Allah din lut sau sînge încheșat, sau chiag de sînge :

- «Iar noi l-am făcut pe om din lut ; l-am modelat din lut ; iar după ce l-am făcut, i-am suflat duhul meu ; cădeți înaintea lui și vă închinați!»<sup>203</sup>.
- «Citește ! În numele Domnului Tău, care, a făcut pe om din sînge încheșat»<sup>204</sup>.
- «O, oamenilor, dacă aveți îndoieli cu privire la Înviere, Noi sîntem cel care v-a creat din țărînă ; apoi dintr-o picătură ; apoi dintr-un cheag de sînge ; apoi dintr-o bucată de carne, formă și informă, ca să dovedim puterea noastră. Noi facem un sex sau altul, cînd dorim să se sălășluiească în pîntece pînă la timpul cuvenit ; apoi facem ca să vă nașteți copiii ; apoi vă lăsăm să creșteți ; iar unul din voi moare, iar altul trăiește pînă la neplăcută bătrînețe, ca să nu mai știe nimic din cîte a știut. Și tu ai văzut pămîntul uscat și gol ; însă, cînd trimitem ploaie, el se mișcă și se umflă și lasă să crească tot felul de plante vesele»<sup>205</sup>.

Actul creării trupului precede conceperea sufletului. Lutul sau sîngele încheșat sînt materiile prime pe care Allah le folosește. Versetul 22, 5, pe care l-am citat mai sus, arată strînsa legătură ființială care există între Dumnezeu și om. Această legătură ființială este vizibilă în dependența omului de Dumnezeu. Dumnezeu nu este

202. Tertulian, *De Resurrectione carnis*, c. 15 și 56, P.L., 859 și 925.

203. Coran, 15, 26—27.

204. Coran 96, 1—2.

205. Coran 22, 5.



numai creatorul ab initio al omului, căci chiar și după creație El este cel care se îngrijește de ciclul nașterilor, de dezvoltarea după trup a omului. Cu alte cuvinte, de la concepere în pîntecele mamei și pînă la bătrînețea care precede moartea și chiar la moarte, omul se află în grija lui Allah.

În preocupările Coranului trupul omenesc ocupă un loc secundar, deși este considerat lăcaș al sufletului. În general, trupul nu este considerat o închisoare a sufletului. Chiar în sufism, mișcare ascetică musulmană, nu trupul este cel care reprezintă o piedică în calea unirii cu Allah, ci *nafs* — eul uman, principiul individual.

Cît privește igiena și curăția trupului, legile prescrise de Coran sînt aproape identice cu cele din iudaism, ele fiind impuse și de mediul cultural, dar mai ales de cel fizic în care trăiau arabii și evreii.

Postul este un mijloc de penitență, disciplină și fapte bune și nu de mortificare a trupului. În general, practicile ascetice îndreptate împotriva trupului nu au fost acceptate în islam. De notat, însă, că probabil sub influența orientală și în mod sigur sub influența practicilor ascetice creștine, a fost adoptată în sufism mortificarea trupului. Această mortificare a trupului era considerată ca un mijloc de a transcende lumea empirică și de a te apropia de Dumnezeu<sup>206</sup>.

Coranul nu spune explicit dacă trupurile vor învia sau nu, sau dacă la înviere ele vor păstra forma lor pămîntească. În orice caz, există și o participare trupească în viața de după moarte și aceasta pentru faptul că atît pedepsele iadului pregătite pentru necredincioși, cît și plăcerile raiului sînt descrise ca plăceri fizice.

În gîndirea teologilor și filozofilor musulmani trupul este considerat ca fiind format din cele patru elemente fundamentale ale naturii: apă, aer, foc și pămînt. În trup există o ordine naturală bine stabilită: toate organele și membrele trupului sînt guvernate de inimă și nu de minte. Între facultățile sufletului și trup există o strînsă coeziune. Cu excepția rațiunii intuitive, toate celelalte activități sînt tutelate de inimă. Al Kindi susține că între pămînt și cer se află omul, căci el este natură (materie) și spirit. El îmbrățișează într-un mod unitar cele două lumi<sup>207</sup>.

### «SUFLETUL» ÎN HINDUISM

Ca punct de convergență al zeităților, omul nu este considerat în hinduism doar un simplu lăcaș al acestor zeități, ci un principiu unificator al activității zeilor, sau, în alte cuvinte, ca principiu unificator al proceselor, elementelor și forțelor naturate care sînt stăpînite de zei. În limbaj neteologic, omul este principiu unificator al proceselor organelor simțului (văz, auz etc.), al organelor de acțiune (mîini, picioare) și al obiectelor corespunzătoare lor<sup>208</sup>.

Încă înainte de apariția scrierilor upanishadice, s-a făcut o distincție în structura ființială a omului, afirmîndu-se, pe lîngă trup, existența sufletului. Procesul, prin care s-a ajuns la afirmarea existenței sufletului ca entitate de sine stătătoare, ne este necunoscut. Ceea ce știm este că în perioada invaziei ariene în India (probabil în timpul celui de al 2-lea mileniu), cultul strămoșilor era deja în practică<sup>209</sup>. Mai tîrziu,

206. MacCulloch, J. A., *Fasting (Introductory and non-Christian)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», p. 764.

207. Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*, Payot, Paris, 1960, p. 60.

208. P. T. Raju, *The Concept of Man in Indian Thought*, p. 239.

209. Vezi: Schrader, O., *Aryan Religion*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. II, p. 31.

în perioada vedică, soarta omului după moarte a devenit o problemă destul de îngrijorătoare, astfel încât tărimul morții a fost pus sub egida unui zeu special al morții, zeul Yama: «primul dintre muritorii care a murit și a intrat în lumea de dincolo»<sup>210</sup>. În împărăția sa s-au sălășluit după moarte strămoșii (pitrs); împărăție cunoscută în scrierile vedice sub numirea «lumea părinților» (pitrloka). Faptul că după moarte strămoșii ajung să locuiască în nemijlocita apropiere a zeilor a dus la ideea că aceștia le-au dăruit nemurirea<sup>211</sup>.

Aproximativ în secolele 7 sau 8 își face apariția o nouă credință, credința în transmigrare și karma, sau legea retribuției după fapte<sup>212</sup>. Esența acestei credințe noi este răsplata morală a faptelor, adică sufletul unui om trece prin mai multe vieți și culege de fiecare dată roadele vieții anterioare. Fericirea sau mizeria din viața prezentă sînt o dovadă a vieții pe care oamenii au dus-o în existențele lor anterioare. Întrucît trupul dispăre la moarte, s-a ajuns la acceptarea unei entități nepieritoare, care supraviețuiește și care este supusă pedepsei reintrupării. Sufletele oamenilor sînt, așadar, entități eterne, fără de început și fără de sfîrșit. Fiecare suflet este o entitate veșnică, indestructibilă<sup>213</sup>.

Literatura upanishadică abordează problema sufletului dintr-un unghi cu totul deosebit. După cum am văzut, în teoria despre geneză, lumea este văzută și concepută din perspectivă idealist-monistă. Cele mai vechi dintre upanishade recunosc doar un singur principiu care stă la baza întregii existențe. Întrebat cine este Brahman, Eul care sălășluiește în toate lucrurile, Yajnavalkya, răspunde: «Acest Eu, care se sălășluiește în toate lucrurile, este în tine»<sup>214</sup>. Iar acest Eu este «firul care leagă lumea aceasta de lumea viitoare și de celelalte lumi»<sup>215</sup>. Este cel care se sălășluiește în vînt, în pămînt, în apă, în foc, în atmosferă, în cer, în soare, în punctele cardinale, în lună și în stele, în spațiu, în întuneric, în lumină, în toate ființele contingente, în respirația, vocea, ochiul, urechea, mintea, pielea, înțelegerea și sperma omului. «Este văzătorul nevăzut, ascultătorul de neascultat, gînditorul de negîndit, înțelegătorul de neînțeles. Nu există nici un alt văzător decît El, nici un alt ascultător decît El, nici un alt gînditor decît El, nici un alt înțelegător decît El. El este Eul din tine, controlorul lăuntric, nemuritorul. Tot ceea ce este altceva decît El suferă»<sup>216</sup>.

Pentru desemnarea acestei esențe lăuntrice a individului, dar și a lumii, indienii folosesc doi termeni: *brahman* și *atman*. Conținutul ideatic al acestor două cuvinte este în gîndirea indiană identic, deoarece realitatea exprimată de fiecare cuvînt în parte este identică cu cealaltă, adică *brahman*, sufletul și esența lumii, este identic cu *atman*, sufletul uman.

Originea și semnificația primară a cuvîntului *brahman* este necunoscută. Păreră cea mai frecventă acceptată este cea a lui Oldenberg și Griswold, care susțin că *brahman* este numirea dată cuvintelor adresate zeilor. De aici «îmn, rugăciune, cuvîntul sacru, text vedic»<sup>217</sup>. De la această semnificație primară s-a dezvoltat ideea de «cuvînt

210. J. Dowson, *Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, ed. a 10-a, London, 1961, p. 373-375.

211. A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassbourg, 1897, p. 166.

212. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, p. 28, 105.

213. Vezi: J. N. Farquhar, *Soul (Hindu)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. 11, p. 742.

214. Brihadaranyaka Upanishad 3.4.1.

215. *Ibidem*, 3.7.1.

216. Brihadaranyaka Upanishad 3.7.1. și urm.

217. H. Oldenberg, *Zur Religion und Mythologie des Vedas*, 1915, p. 196, 201; Griswold, *Brahman. A Study in the History of Indian Philosophy*, New York, 1900.

sau formulă magică». Această interpretare este preluată fără rezerve de diferiți sanscritologi de talie mondială : «Les Brahmans tenaient pour établi que la substance même du monde est la Parole rituelle, le Brahman»<sup>218</sup> sau «Brahman, originally the power of the word, as it reveals itself to the brahmins in the sacrificial utterances and their reciters, became the designation of cosmic Power»<sup>219</sup>.

Este interesant de urmărit cum acest cuvânt a ajuns să însemne principiu esențial și ființial al lumii. Prin rugăciune credinciosul s-a simțit ridicat deasupra propriei sale individualități, deasupra lumii fenomenale, în unire cu zeii; în rugăciune el a simțit trezindu-se în el o putere, care era deasupra oricărei ființe, deasupra lumii și chiar deasupra zeilor. Așa a apărut întrebarea : «Ce a fost pădurea, ce a fost copacul, din ce a fost format cerul și pământul?»<sup>220</sup>. Răspunsul a venit mai târziu : «Brahman a fost pădurea, Brahman a fost copacul, (El) cel din care s-a format cerul și pământul»<sup>221</sup>. Printr-o serie de speculații s-a ajuns în cele din urmă la capătul seriilor puterilor cosmice și fizice, la prima cauză, pe care indienii au numit-o *brahman*.

Dezvoltarea speculației privind lumea înconjurătoare și univers în general a fost urmat, pas cu pas, de un alt proces legat de fenomenele și puterile psihice ale omului, al căror ultim substrat a fost numit *atman*. Originea semantică ne este necunoscută și în acest caz. Se pare că la început a însemnat «trup» sau «persoană». Datorită întrebuirii sale ca pronume reflexiv, s-a ajuns ca *atman* să însemne «Eu», adică principiul care constituie identitatea unui individ, acel ceva de care depind funcțiunile fizice și psihice ale individului și de la care ele își primesc însăși realitatea lor. Prin urmare, *atman* este *Eul* sau *sufletul* transcendent.

Acest *atman*, singura entitate care există în mod real în noi, este subiectul cunoscător și în această calitate susține întregul univers al concepțiilor, în care reprezintă totul și fără de care nu este nimic. Prin acțiunea cognitivă a lui *atman* totul este cunoscut<sup>222</sup>.

Diferențierea între *Brahman* și *atman* începe să se facă odată cu scrierea miturilor cosmogonice, dar și aici în termeni destul de echivoci. Astfel, în Chandogya Upanishad<sup>223</sup> citim că după ce universul a fost creat, *atman* intră în el ca «suflet individual» (anena jivena *atmana* anupravisya). Aici întâlnim pentru prima dată termenul «suflet individual» (*jiva atman*), spre deosebire de sufletul suprem (*paramatman*). Dar în acest context diferențierea este doar de suprafață, căci *atman* este cel care a format lumea și tot el este cel care se sălășluiește în ea. O diferențiere clară între *Brahman* și *atman* întâlnim în acele texte în care *atman* devine entitate concretă, ca zeu personal opus sufletelor și al cărui «har» este condiție a mântuirii :

«[Aidoma] luminii și umbrei [există] două [euri] :

[Omul] aici pe pământ îmbibă legea (rta) propriilor sale fapte ;

[Celălalt], deși ascuns în locurile tainice [ale inimii],

[Locuiește] în intangibilul transcendent»<sup>224</sup>.

Aceeași idee, însă într-un mod mai clar și explicit, este redată de Svetasvatara Upanishad<sup>225</sup> :

218. P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 53.

219. G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938, p. 36. Cel mai detaliat studiu asupra lui Brahman a fost întocmit de J. Gonda, profesor de limba sanscrită la Universitatea din Utrecht : *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950, p. 89. 220. Rig Veda X, 81.4.

221. Taittiriya Brahmana II.8-9 ; pentru detalii : Paul Deussen, *Atman*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. 2, p. 195-196 222. Brihadaranyaka Upanishad, 2.4.5. 223. 6.3.2.

224. Katha Upanishad IV, 1. 225. IV, 6-7.

«Două păsări, prietene strins unite,  
 Stau în același copac ;  
 Una din ele mănâncă din fructul dulce,  
 Cealaltă, nemîncînd nimic, privește cu atenție.  
 În același copac o persoană este profund, mîhnită  
 Deplîngîndu-și neputința, nedumerită ;  
 Cînd vede pe celălalt, pe Domnul, bucurîndu-se  
 În măreția sa, necazul său dispăre».

Această tendință de diferențiere între Brahman și atman, ca suflet individual, poate fi considerată doar ca accident în cadrul gândirii upanishadice care se concentrează cu precădere asupra dovedirii identității celor două entități: *tat tvam asi* (acela tu ești)<sup>226</sup> și *aham brahma asmi*<sup>227</sup>. Această doctrină a fost preluată și evaluată mai ales de reprezentanții sistemului de gândire vedantin, cum au fost Gaudapada și mai ales Sankara, exponentul cel mai important al acestei școli.

După Sankara, sufletul nu este atom ci o structură complexă, reprezentînd unitatea sistematică a experienței conștiente a unui centru individual anumit, care este la rîndul lui definit sau determinat de organismele trupesti și alte condiții. Astfel, trupul, simțurile și celelalte activități ale trupului fac parte din conștiința omului și introduc în el unitate și continuitate. Conștiința legată de trup este finită, căci conține stări ale trupului. Așa după cum trupul se formează treptat, tot așa se întîmplă și cu experiența sa conștientă. Eul finit nu este cauza ultimă a conștiinței. Acest Eu este unitatea simțită, palpabilă a conștiinței empirice, care evoluează în timp. Este un obiect ideal al gândirii conceptuale. El se schimbă odată cu individul și nu poate fi identificat deci cu esența neschimbabilă și neschimbătoare. Atman este cel care stă la baza acestui eu empiric. El nu suferă schimbări și nu trăiește nici un fel de sentiment. Atman nu are nici o legătură cu istoria vieții eului finit pe care îl însoțește. Mărturie permanentă a vieții eului empiric, el rămîne total neafectat de tot ce se întîmplă. Atunci cînd atman se află «individualizat», ca suflet individual (jica atman), el este cuprins sau închisat, am putea spune, de o succesiune de învelișuri (kosas). Primul înveliș este vijñana-maya sau învelișul compus numai din intelect. El dă omului simțămîntul individualității sale și este asociat cu organele de percepere. Cel de al doilea înveliș, mano-maya, învelișul minții, este asociat cu organele de acțiune. Acesta dă sufletului puterea de a gândi și judeca. Cel de al treilea înveliș este prana-maya sau învelișul respirației, adică învelișul care este compus din respirație și este asociat cu organele de acțiune.

Aceste trei învelișuri formează trupul imaterial al omului. Învelișul al patrulea, anna-maya, învelișul mîncării, reprezintă forma materială a trupului. Mai există un al cincilea înveliș, anada-maya, al fericirii supreme, care nu este acceptat de toți gînditorii vedantini<sup>228</sup>,

Omul în totalitatea sa este, deci, o unitate integrală a acestor elemente, prin care se încearcă a se da un răspuns la problema relației dintre materie, viață, minte și suflet sau spirit. Ceea ce trebuie reținut referitor la suflet-atman, este că în esența sa el este inactiv și nemuritor, că reprezintă inteligența abstractă, gîndire și nu voință activă și că depășește orice distincție de ordin moral.

226. Chandogya Upanishad, 6.8.7.

227. Brihadaranyaka Upanishad, 1.4.10.

228. Pentru detalii : Monier Williams, *Indian Wisdom*, London, 1875, p. 123.

Pe lângă Upanishade și Vedanta, mai există alte sisteme de gândire, care, spre deosebire de acestea, profesază multiplicitatea sufletelor. Unul din acestea este și sistemul Samkhya, care susține un dualism ontologic. Există două entități eterne: natura originală sau materia — prakriti — și o infinitate de suflete — purusas. Fiecare suflet sau spirit este inteligent și nemuritor; o simplă monadă, pasivă la tot ceea ce se întâmplă în jur. Ideile fundamentale promovate de Samkhya referitor la suflet sînt identice cu cele din Upanishade și Vedanta, deosebirea constă numai în faptul că acceptă o multiplicitate de suflete<sup>229</sup>.

Vaisesika, un sistem de gândire tirziu, recunoaște existența mai multor suflete și realitatea lumii. În acest sistem conceptul de suflet este mai bogat și mai plin decît în sistemele anterioare. Simțirea și voința sînt recunoscute ca funcțiuni ale sufletului<sup>230</sup>.

Nu putem trece mai departe fără a menționa aici și ceea ce Bhagavad Gita are de spus în problema Eului individual și a naturii psiho-fizice a omului, mai ales că această scriere, deși nu face parte integrantă din canonul sacru al vedelor și upanishadelor, are un rol de extremă importanță în viața spirituală și religioasă a credinciosului hindus.

Bhagavad Gita începe cu faimosul dialog dintre Krishna și Arjuna, în care Krishna descrie natura «eului intrupat», subiect de mare importanță și hotărîtor pentru lupta pe care Arjuna trebuia să o înceapă. Primul lucru pe care îl stabilește Krishna este nemurirea eului intrupat (jiva-bhuta), care este o monadă veșnică, «o minusculă parte» din Dumnezeu<sup>231</sup>; nu s-a născut și nici nu moare.<sup>232</sup> Deoarece își are ființa în afara timpului, nu se poate vorbi nici de nașterea, nici de moartea sa. Numai în măsura în care este legat de organismul psiho-somatic al omului el se «naște și moare în mod constant»<sup>233</sup>. Fiind static și pasiv, eul individual nu poate acționa și nici nu inițiază nici un fel de acțiune, căci acest lucru este un atribut al naturii materiale, empirice. Despre eu se poate spune că acționează doar în măsura în care este atașat de trup<sup>234</sup>, funcția sa independentă fiind de a trăi<sup>235</sup>. Totuși, nu trebuie să facem distincție absolută între eul individual imuabil și organul psiho-somatic de care este legat, căci «eul» este centrul întregii personalități, principiul unității sale. Deși inactiv, el acționează ca un magnet asupra facultăților principale ale întregii personalități umane. Aceste facultăți sînt: sufletul, mintea, eul și cele cinci simțuri. Toate acestea sînt elemente care au evoluat din natura materială și nu reprezintă entitatea ultimă *atman* sau *brahman*. Este interesant de observat că Bhagavad Gita nu ne spune prea multe despre eu, ci doar că trebuie eliminat, deoarece el este un centru fals al personalității, întrucît crede că acționează<sup>236</sup>. În realitate nu el este cel care acționează ci părțile constitutive ale naturii: *sattva*, *rajas* și *tamas* — bunătatea sau puritatea, pasiunea sau energia și întunericul. Dintre toate aceste facultăți, sufletul se află cel mai aproape de «eu», întrucît prin natura sa privește spre «eu». Celelalte facultăți au ca obiect natura empirică.

Procesul de integrare în Absolut începe prin detașarea simțurilor de obiectele lor empirice<sup>237</sup> și plasarea lor sub directă supraveghere a sufletului, care să fie apoi supus eului<sup>238</sup>; căci integrarea înseamnă supunerea tuturor factorilor personalității umane față de eu: simțurile trebuie supuse minții, mintea sufletului, iar sufletul eului.

229. Pentru detalii :: Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, p. 15.

230. J. C. Chatterji, *The Hindu Realism*, Allahabad, 1912, p. 102. 231. 15, 7.

232. 2, 20. 233. 2, 26. 234. 5, 13—15. 235. 13, 20.

236. 3, 27; 18, 59. Aceste părți constitutive se găsesc și în sistemul Samkhya-Yoga.

237. 2, 67. 238. 6, 34.

*Sufletul* sau *buddhi* este facultate supremă a naturii materiale a omului și se află la granița dintre lumea spiritului pur (eul-atman) și natura psiho-fizică a omului. Spre deosebire de eul suprem, sufletul posedă și voință: «esența sufletului este voință»<sup>239</sup>. În ciuda acestui fapt, nu sufletul este agentul faptelor (karmas)<sup>240</sup>, deoarece faptele, așa cum am mai spus, sînt rezultatul acțiunii părților constitutive ale naturii materiale.

Sufletul reprezintă personalitatea omului și este cel care transmigrează<sup>241</sup>. El este singurul care poate înțelege «Eul» în eterna sa mărire<sup>242</sup>. Sufletul în stare de integrare devine Brahman și astfel intră în Dumnezeuirea supremă<sup>243</sup>.

Înainte de a încheia această parte, este necesar să analizăm pe scurt condițiile sau stările diferite prin care trece *atman* ca ființă individualizată în forme umane. Condițiile sau stările la care ne vom referi privesc fiecare ființă umană în parte, avînd strînsă legătură cu trupul material și imaterial în care se află încătușat *atman*, dar și cu forma *karana-sarira* (trupul cauzal).

După cum *atman* «se intrupează în formă trupească» (*sariratvaya dehin*)<sup>244</sup> și intră în trup «pînă la virful degetelor»<sup>245</sup>, tot așa în timpul acestei condiții sau stări de intrupare, intră în diferite stări sau condiții în care natura metafizică, transcendentă devine treptat palpabilă. Aceste stări sînt: 1. Starea de trezvie (*vaisvanara*); 2. Somnul cu vise (*taijasa*); 3. Somnul adînc (*sushupta-sthana*); și 4. Starea a patra (*caturtha turiya*) sau *turiya*.

1. *Starea de trezvie* — *vaisvanara* sau *Jagaritasthana* este starea în care omul are o cunoaștere empirică directă a obiectelor și lucrurilor materiale care îl înconjoară. Aceasta este starea în care lucrează toate organele și facultățile trupului. După *Sankara*, *vaisvanara* nu reprezintă condiția cea mai fericită a lui *atman*, deoarece nu are loc o cunoaștere a adevăratului eu al omului. În starea de trezvie omul contemplează o realitate falsă, așa cum se întîmplă în timpul somnului<sup>246</sup>. Pe scara valorii cunoașterii *vaisvanara* ocupă locul ultim.

2. *Somnul cu vise* — *taijasa*: starea de cunoaștere a obiectelor lăuntrice (min-tale). În această stare facultățile externe există ca în orice condiție umană, dar sînt reabsorbite în simțul lăuntric al omului, adică în minte, care este în același timp izvorul comun, sprijinul, dar și scopul lor ultim. Acest simț lăuntric se află în vinele luminoase (*nadis*) ale trupului imaterial într-o formă difuză.

În timpul stării de vis, sufletul individual (*jiva atman*) produce, prin acțiunea propriei sale dorințe (*kama*), o lume cu totul aparte și în care obiectele cunoașterii constau din concepții ale minții, fiind combinate de idei îmbrăcate în forme imateriale, dar care depind în mod substanțial de forma imaterială a individului, reprezentînd modificări secundare și accidentale<sup>247</sup>. Datorită inconstinței acestei stări, ea este considerată ca fiind iluzorie (*mayamaya*), avînd o existență aparentă (*pratibhasika*), tot așa după cum și starea de trezvie este iluzorie în raport cu Absolutul.

3. *Starea de somn fără vise sau somnul adînc* — *taijasa* sau *susuptasthana*. Din somnul cu vise omul trece în somnul fără vise, cînd în virtutea apropierii de cealaltă

239. 2, 41. 240. 5, 11. 241. 6, 43. 242. 6, 20-21.

243. Pentru detalii: *The Bhagavad Gita with a commentary based on the original sources*, translated by R. C. Zaehner, Oxford, At the Clarendon Press, 1969, p. 10-13; 21-22.

244. *Katha Upanishad* 5, 7. 245. *Brihadaranyaka Upanishad* 1.4.7.

246. P. Deussen, *op. cit.*, p. 301. 247. *Brihadaranyaka Upanishad* 4.3.9 și 10.

lume, conștiința visătoare a ființei trece peste orice diferențieri și devine parte integrantă din ființa universului. Cu alte cuvinte, sufletul individual (jiva atman) depășește starea de conștiință în sens empiric și intră într-o unire trecătoare cu prajna atman, subiectul cunoscător etern, adică Brahman. În această stare vehicolul lui atman este karana-sarira, care nu este ceva separat de atman, întrucît pe acest tărîm ființial nu există diferențiere.

În somnul adînc, atman trece printr-o stare de nediferențiere, în care totul este cunoaștere sintetizată în unitatea fundamentală și esențială a ființei. Obiectele empirice nu sînt distruse, căci ele există principial, însă nu mai sînt concepute sub aspectul secundar, contingent al cunoașterii selective empirice.

În această stare, atman intră în unire cu *conștiința supremă* (chit) a eului și cu obiectul ei unic care este *fericirea* (ananda). Acest obiect, în timp ce constituie într-un anumit sens un înveliș al eului (ananda-maya-kosa), este identic cu subiectul care este *Ființa pură* (sat) și, prin urmare, nu se deosebește de el, așa cum se întîmplă, de altfel, în realitate cînd nu mai există nici o deosebire. În acest fel cele trei stări pe care sufletul le trăiește: sat, chit și ananda (sacchidananda), sînt doar o singură entitate universală care este unul și același lucru cu atman, în afara oricăror condiții de limitare care îl determină în anumite stări de manifestare empirică.

În starea de somn adînc bipolarizarea experienței omului în subiect și obiect este anulată; subiectul și obiectul intră într-o unire care transcende cunoașterea empirică. Această stare este deosebit de importantă pentru a putea înțelege psihologia upanishadelor. În timpul somnului adînc mintea și formele subtile sau imateriale ale simțurilor și organelor de acțiune, active în timpul visei, sînt toate prezente în formă latentă, concentrate în unitatea subiec-obiect. În vis și în starea de trezvie, ființa umană este împrăștiată în organe, simțuri și în obiectele acestora. În somnul adînc întreaga ființă este adunată în stare de unitate, ființa omului atingînd maximul de intensitate ființială, intensitate cunoscută ca *supremă fericire* — ananda.

4. *Turiya* sau cea de a patra stare a lui atman (caturtha). Deși upanishadele clasice nu admit o stare superioară somnului adînc, care este considerată «fericire supremă»<sup>248</sup>, odată cu apariția sistemului Yoga a fost concepută o a patra stare, care a fost ridicată la rangul de *supremă realizare a fericirii*, mult superioară stării de somn adînc și aceasta pentru că unirea cu Brahman și suprema fericire, trăite în starea formă latentă, concentrate în unitatea subiec-obiect. În vis și în starea de trezvie, în alte cuvinte, starea de fericire absolută în unire cu Brahman este prezentă în starea deplină<sup>249</sup>. Terminologia folosită de Gaudapada în comentarul său ne amintește de teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul<sup>250</sup> și, în budism, de filozofia «golului» a

248. Brihadaranyaka Upanishad 4.3.32.

249. Gaudapada a fost învățătorul lui Govinda, al cărui ucenic a fost Samkara. Nu se știe precis cînd a trăit. Unii susțin că ar fi trăit la sfîrșitul secolului al 7-lea și începutul secolului al 8-lea d.Hr. Jacobi și Wallesser cred că el a trăit în jurul anului 550 d.Hr. Pentru detalii: S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja*, p. 18 și nota 2.

250. Despre Dionisie Areopagitul se cunosc foarte puține lucruri. El se prezintă ca un ucenic al Sf. Apostolilor 17, 34, apoi ca fondatorul minăstirii Sf. Dionisie de lângă Paris. Lucrările atribuite lui nu pot însă să fie datate înainte de mijlocul sec. al 5-lea. Vezi: Etienne Gilson, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955, p. 81—85; Sheldon-Williams, J. P., *The*

lui Nagarjuna<sup>251</sup>. Această stare nu mai este descrisă ca pură conștiință sau fericire supremă, deoarece experiența trăită depășește ceea ce are loc în somnul adânc. Realitatea trăită în *turiya* este prezentată ca fiind de nedescris, fără legătură cu experiența, necognoscibilă, de negândit, de nenumit, indefinibilă, chintesență a lumii aparențelor, ceea ce există atunci când totul încetează. În această stare nu există nici o urmă de dezvoltare a manifestării vreunei existențe individualizate. Este starea pură necondiționată a lui atman, care nu este nimic altceva decât Brahman<sup>252</sup>.

În Yoga, această stare de izolare supremă ființială, intrinsecă a monadei însuflețite (purusa), în afara proceselor continue ale materiei (prakriti) care formează însăși viața trupului și sufletului, se numește *kaivalya*. *Kaivalya* este starea celui care este *kevala* — izolat, singur, pur, simplu sau absolut, perfect, întreg. Prin urmare, *kaivalya* este izolare perfectă, eliberare finală, detașare, dar și perfecțiune, omniștiință, fericire.

În starea *turiya* sufletul individual devine conștient de originea sa ființială, fără a se referi la obiect. Este un stadiu în care orice obiectivitate și subiectivitate se topesc sau sînt depășite, căci subiectivitatea există atîta timp cît există obiectivitatea. Aceasta este limita interiorizării sufletului individual (*jiva atman*) cînd devine una cu Brahman, care este același pentru toți<sup>253</sup>.

Din punct de vedere al epistemologiei apusene, aceste stări ale lui atman reprezintă o inversare valorică a categoriilor cunoașterii, întrucît ele susțin retragerea sau separarea de obiectivitate. De altfel, gînditorul upanishadic argumentează că obiectele rămîn în afara minții și simzurilor și formează ținta altor subiecte. Ființa omului nu este simpla conștiință de sine limitată la trup, ci se extinde și la alte obiecte. Visele arată că separarea obiectelor de subiect nu exclude formarea amîndurora, a subiectului și obiectului, de către același principiu. Mîntea este sursa atît a subiectului cît și a obiectului din vis. Starea de vis și de somn adînc sînt mărturiile ale vieții intime a ființei umane, iar starea de trezvie, a conștiinței faptului că trăiește într-o lume care aparține și altor oameni. Cea de a patra stare, *turiya* în Vedanta sau *kaivalya* în Samkhya-Yoga, am putea spune că reprezintă conștiința unității ontologice a existenței empirice și transcendente în suprema și singura realitate ființială care este Brahman.

*pseudo Dionysius*, în «The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy», ed. by A. H. Armstrong, Cambridge, At the University Press, 1967, p. 457 și urm. și în nota 8 de la pagina 457—458.

251. Nagarjuna se pare că a trăit în secolul al 2-lea d.Hr. El face prima expunere sistematică a doctrinei «golului»-sunya. Este fondatorul școlii Madhyamikas, fondată cam în jurul anului 150 d.Hr. Această nouă școală mai este cunoscută și sub denumirea de sistemul madhyamikas. În comparație cu «vechea școală de înțelepciune» susține că mintuirea poate fi obținută prin exersarea înțelepciunii, înțeleasă ca un act de contemplație a «golului». Vezi: Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development* Faber and Faber, London, 1968, p. 67; Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, 1933, p. 212 și urm. și în nota 1 de la aceeași pagină. 252. Kena Upanishad 1.3.5.

253. Pentru detalii asupra celor patru stări: P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 296—312; René Guénon, *Man and his becoming according to the Vedanta*, Luzac and Co., London, 1945, p. 87—115; Heinrich Zimmer, *Les Philosophies de l'Inde*, Payot, Paris, 1953, p. 241 și urm.; Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962, p. 41 și urm.; S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Samkhya and Ramanuja*, p. 19 și urm.; R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1957, p. 153 și urm.



## «SUFLETUL» ÎN BUDISM

Literatura canonică budistă întrebuințează pentru *suflet* mai multe cuvinte: *attan*, *jiva*, *satta*, iar în contextul scrierilor abhidhamma, *puggala*. În lucrarea «Întrebări ale Regelui Milinda» se mai întrebuințează, pe lângă termenul de *jiva*, care are o folosire preferențială, și termenul *vedagu* — cel care simte<sup>254</sup>.

Termenul *Jiva* este împrumutat de către budiști chiar de la adversarii lor<sup>255</sup> și îl întâlnim în contexte destul de disputabile. *Jiva* s-ar putea traduce prin cuvântul «suflet», folosind noțiunea ebraică a acestuia — «iar omul a devenit suflet viu». Cărțile canonice budiste folosesc termenul *Jiva*, doar pentru a desemna aspecte ale naturii spirituale a omului în comparație cu facultățile trupesti, senzoriale. Aceleași cărți folosesc, însă, în mod preferențial și într-un context asemănător cuvintele: *attan*, *satta* sau *puggala*.

Ultimele două cuvinte *satta* și *puggala* — în traducere ființă vie, inteligentă — sînt folosite pentru a desemna orice ființă umană, în timp ce *attan* înseamnă suflare, spirit. În vorbirea curentă, *attan* mai înseamnă și eu<sup>256</sup>, deși în literatura primară *satta*, *attan* este folosit în sensul de concepție dreaptă despre ceea ce noi trebuie să numim *suflet* sau *spirit*. De fapt, folosirea destul de ezitantă a noțiunii *attan* (în sanskrită *atman*) ne duce cu gândul la faptul că în perioada fixării acestei terminologii au existat proteste destul de dure nu împotriva naturii spirituale a omului, ci mai degrabă împotriva atitudinii filozofice și religioase la modă privind natura a ceea ce *attan* reprezenta. Astfel, literatura pre-budistă grupată în Upanishade și cea de mai târziu, al cărei exponent este Bhagavad Gita, propune și profesează un cult special pentru *attan* (*atman*). Citeodată conceput ca ceva material, ca o substanță fină, localizată în inimă și comparată în mărime și formă cu diferite obiecte mici, acest microcosm (*atman*) a fost considerat ca fiind posesorul unor atribute aparținînd unei divinități macrocosmice (*Brahman*), cum ar fi atributul permanenței sau al infinității, al imutabilității, fericirii și omnipotenței. Iar ajungerea la cunoașterea adevăratei identități între microcosm și macrocosm, între *Atman* și *Brahman*, era considerată ca fiind realizarea sublimiei căi de mîntuire.

În aceasta găsim deosebirea fundamentală dintre budism și hinduismul vedantic, căci Weltanschauung-ul budist se bazează pe categoria apriorică a nepermanenței și suferinței (*sabbam aniccam, sabbam dukkham*) — totul este nepermanent (finit), totul este (supus) suferinței). Regula de față nu admite nici o excepție pentru nici o ființă; ba mai mult, pentru nici o parte constitutivă a vreunei ființe. Drept urmare, întrucît *atta*, așa cum era conceput în hinduismul vedantic, era veșnic în esența sa, neschimbător, fericit, puternic, în budism nu se concepe un astfel de *atta* în nici o ființă: «Ce credeți voi atunci? Este trupul, este mintea permanentă sau nepermanentă (finită?) Este nepermanentă, Domnule. Ceea ce este nepermanent poate fi supus suferinței sau nu? Poate, Domnule. Este, însă, bine să spunem despre ceea ce este nepermanent și supus suferinței și schimbării: acesta este din mine; eu sînt acesta, acesta este sufletul meu?»<sup>257</sup>.

254. *The Questions of King Milinda*, trad. de Rhys Davids (S.B.E. XXXV), Oxford, 1890; la paginile 41, 48, 86, 132 este folosit termenul de *jiva*, iar la paginile 88, 111 *vedagu*. *Satta* — ființă este folosit la p. 45; *atta* la p. 67 și *puggala* la p. 40.

255. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Oxford, 1899–1910, vol. II, p. 359 și urm.

256. Rhys Davids, *Self (Buddhist)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 351.

257. Majjhima Nikaya, III, 19 și urm.

Nepermanența și suferința sînt suprastructuri care guvernează legile ființiale ale oricărei vieți și, ca atare, orice individ rămîne doar ca fenomen. Căci dacă ar fi existat în individ o emanație microcosmică din atman-ul suprafenomenal sau Brahman, atunci acesta ar avea puterea unei zeități; s-ar crea pe sine din nou potrivit dorinței inimii sale și ar transcende fără nici o îndoială aceste legi, așa cum mărturisesc textele Vinaya: «Dacă trupul..., dacă oricare din cei patru factori mintali ar fi sufletul (eul), trupul... și mintea nu ar fi supuse bolilor, iar noi am putea spune: fie ca trupul meu..., sau mintea mea să existe, sau să nu existe etc»<sup>258</sup>.

Pentru a respinge pozițiile dualiste atmaniste, s-a preconizat în sînul budismului efectuarea unei analize exhaustive a individului pe baza celor cinci skandhas (în Pali: khandhas). Cele cinci skandhas sînt: forma, simțul, gîndirea, conformația și conștiința. Forma este parte integrantă a ceea ce este alcătuit din cele patru elemente primare (apa, focul, pămîntul și aerul). Celelalte patru skandhas sînt, însă, considerate ca neavînd formă și, prin urmare, nu pot fi enumerate decît arbitrar. Ele se aseamănă cu spațiul universal care nu poate fi numărat. În acest fel ele depășesc posibilitatea noastră de a le număra sau de a le obiectiva ca existînd sau neexistînd; iar cei care le separă și le fixează în categorii precise individuale, fac acest lucru în virtutea ignoranței, a necunoașterii ontologice, căreia sîntem supuși cu toții<sup>259</sup>.

Odată efectuate aceste caracterizări ontologice generale, se pornește la respingerea identificării sufletului sau eului extrafenomenal cu oricare din cele cinci skandhas. Totodată, i se respinge și imanența:

«Ucenicul cel bine instruit... nu consideră calitățile trupului ca fiind *atta*, nici că posedă *atta*, dar nici că *atta* ar fi vreuna din ele. Nu susține astfel de concepții cu privire la skandhas ca simțire, percepție, activitate a minții sau a conștiinței. Pentru el fiecare din aceste skandhas se schimbă, devine *atta*. El nu are gînduri (care cauzează) devenirea schimbătoarelor skandhas»<sup>260</sup>. Prin urmare, cele cinci skandhas au fost declarate ca «fiind goale de orice esență neschimbătoare»<sup>261</sup> iar ceea ce este finit și supus suferinței este fără suflet (*an-atta*).

Această atitudine nu trebuie să ne facă să credem că budiștii promovează ideea unei anihilări totale pînă la moarte a trupului și sufletului. Scopul lor era, de fapt, înlăturarea ideii de eternalism (*sassata-vada*), care susține prezența unei entități eterne, imuabile ce se sălășluiește în om. În același timp ei se fereau și de anihilare (*uccheda-vada*).

Astfel, pentru a evita aceste două extreme, este concepută învățătura despre *kamma* (*karma*) — faptă, ca forță de transmitere a faptelor mintale și trupesti<sup>262</sup>. Această doctrină întregeste concepția despre suflet sau eu, care se prezintă ca un complex de skandhas în continuă schimbare și determinat în permanență de caracterul lui anterior. Linia vieții este, deci, o curbă fluctuantă de trăiri evolutive în care nu poate intra, logic vorbind, nici un factor imuabil.

Ceea ce trece prin șirul reîntrupărilor nu este «sufletul» ci «*karma*», iar procesul transmigrării are loc doar datorită faptului că elemente (*skandhas*) care formează individul și care se află în permanentă mișcare, nu s-au *împrăștiat* cu desăvîrșire.

258. Vinaya Text, Mahavagga, I, VI, 38 și urm. (S.B.E. XIII), 1881, p. 100 și urm.

259. Vezi: *Lankavatara Sutra*. A Mahayana Text, translated from Sanskrit by Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1973, LII, p. 107–108.

260. Samyutta III, 7.

261. Samyutta IV, 54; vezi și *Lankavatara Sutra* cap. LII, p. 107–108.

262. Vezi: *Samyutta Nikaya* IV, 132.

Căci eliberarea din sclavia transmigrării este *împrăștierea* oricăror *skandhas*, fapt care duce la distrugerea dorinței, adică a cauzei primare ce stă la baza existenței. În acest fel, problema care se ridică pentru budiști nu este cum va supraviețui individul uman la moarte, ci ce se va întâmpla cu el în clipa în care se vor împrăștia grupurile *skandhas*.

### «SUFLETUL» ÎN IUDAISM

În limba ebraică există doi termeni care redau cu aproximație noțiunea de «suflet» și «duh», și anume: *nephesh* și *ruah*. Acești doi termeni conțin o largă varietate de semnificații, începând cu sensuri fiziologice, care au fost transpuse treptat pe plan spiritual. Semnificația originală a cuvântului *nephesh* a fost probabil gît, gîtlej, esofag; de aici, prin extensiune, ceea ce iese prin gît, adică suflarea, sau suflul vieții, ceva asemănător conceptului latin de *anima*<sup>263</sup>. Această semnificație mai este întâlnită în asiriană, siriacă și arabă. T. C. Vriezen<sup>264</sup> consideră că esența acestui concept nu stă în «suflu» propriu-zis, ci în activitatea de respirație, de răsuflare, în inspirație și respirație. Combinația și asociația de idei prezente în termenul *nephesh* au produs o serie de concepte derivate, considerate ca fiind reacția lui *nephesh* la anumite experiențe emotive sau fizice. Așa se ajunge ca el să fie asociat cu sîngele, de unde ideea că sîngele ar fi *nephesh* (Deuteronom 12, 23; Levitic 17, 14; Geneză 9, 4 urm.). Această identificare naivă dintre cele două entități, prezentă de altfel la toate popoarele primitive, dispăre din gîndirea iudaică de mai tirziu.

Primul concept fundamental sugerat de termenul *nephesh* și pe care îl întâlnim încă în primele pagini ale Sfintei Scripturi este *principiu de viață*, ceea ce constituie o ființă vie. Locul clasic pe care se bazează acest conținut semantic al lui *nephesh* este în Geneză 2, 7, unde se face referire la «duhul de viață» insuflat de Dumnezeu, omului, mulțumită cărui omul devine *ființă vie* sau *suflet viu* (*nephesh haya*). Aici *nephesh* nu este un simplu *tertium quid* între trup și suflet, ci reprezintă rezultatul unirii ființiale dintre trupul creat din țărînă, și sufletul divin. Acest concept este întărit printr-o altă dezvoltare semantică a cuvântului *nephesh*, care a ajuns să denote, în perioada vechi testamentară, orice fel de dorință, aspirație sau impuls vital. Astfel, *nephesh* se face simțit în dorința de a mânca și a bea (Deuteronom 12, 15; 20 și urm.; I Sam. 2, 16; Mica 7, 1), dar și în impulsurile de reproducere (Ieremia 2, 24). Spre deosebire de prima nuanță semantică, care accentua asupra elementului individualității, această noțiune relevă dorința insului de a se menține viu, de a trăi. Menținerea în viață se face prin hrana trupeză, dar și prin actul de reproducere în baza cărui este asigurată continuitatea speței umane. În acest context al menținerii și continuării vieții, mai intervine o a treia nuanță semantică, care prezintă sufletul (*nephesh*) ca fiind indestructibil legat de sentiment și emoții. Durerea și mîhnirea (I Samuel 1, 10; 30, 6; Ezechil 27, 31; Iov 27, 2; Isaia 15, 4), bucuria și pacea (Ieremia 6, 16; Plîngerii 3, 17; Psalm 86, 4; 94, 19), dorul și dragostea (Psalm 63, 2; Geneză 34, 3; 44, 30;

263. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, p. 9–12; C. Ryder-Smith, *The Bible Doctrine of Man*, p. 6–7; D. Lys, *Nephesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, 1959, p. 163.

264. *An Outline of the Old Testament Theology*, 1958.

I Samuel 20, 17; Cântarea Cântărilor 1, 7; 3, 1 și urm.), ura, mânia, ciuda și oboseala (Isaia 1, 14; Ieremia 15, 3; Iov 10, 1; Ezechil 23, 17 și urm.) sînt toate exprimate prin *nephesh*. Oriunde se întîlnesc acest fel de emoții sau sentimente, acolo este prezent și *nephesh*. Este interesant de observat că atunci cînd *nephesh* este prezentat ca subiect al unor senzații psihice, el devine o potențialitate spirituală a omului. *Nephesh* reprezintă complexitatea de simțire, gîndire și voință a persoanei umane, căreia Dumnezeu i-a dat la creare calități care să îmbine abît realitatea pămîntească cît și cea cerească<sup>265</sup>.

Același lucru este adevărat și în cazul celui mai sublim sentiment, «dorul după Dumnezeu», care este considerat ca expresie supremă a lui *nephesh*. Omul își poate ridica sufletul la Dumnezeu (Psalm 25, 1; 86, 4), poate aștepta și nădăjdui (Psalm 33, 20), sau se poate odihni la Dumnezeuul său (Psalm 62, 2; 63, 9).

Conținutul ideatic al lui *nephesh* este lărgit și întregit prin folosirea altor termeni vitali pentru înțelegerea concepției iudaice primare despre suflet, și anume: *ruah* (duh, spirit) și *leb* (inimă). Asociația existentă dintre acești termeni — *nephesh*, *ruah* și *leb* — a determinat pe unii gînditori să sugereze un trihotomism ființial în ceea ce privește concepția iudaică despre om. Omul, după aceștia, ar fi format din trup, suflet și spirit. O astfel de poziție nu poate fi susținută întrucît *nephesh* nu este opus lui *ruah*, ci pus paralel cu acesta (Isaia 26, 9; Iov 7, 11) și este adesea, ca și *ruah*, centrul activităților spirituale (Psalm 139, 14; Proverbe 19, 2), în timp ce la rîndul său *ruah* poate fi impulsul vital ca *nephesh* (Geneză 6, 17; 7, 15; Psalm 104, 29, 30). Ba mai mult, cei trei termeni nu sînt enumerați în același text și nici nu sînt puși în opoziție. În Psalmul 16, 9 omul, trupul și sufletul său, sînt termeni echivalenți care denotă întreaga persoană umană. Astfel nu se poate vorbi în Vechiul Testament de trihotomism, omul fiind conceput sintetic, ca un organism psiho-fizic<sup>266</sup>.

Etimologic, cuvîntul *ruah* este întîlnit în toate limbile semite, cu excepția celor din ramura răsăriteană, în fiecare caz indicînd «prezența aerului în mișcare», în special «vînt», «suflare» (Psalm 1, 4)<sup>267</sup>. La început *ruah* a fost folosit pentru a descrie puterea care caracteriza energia fizică și mintală excepțională a omului, așa cum a fost cazul lui Ilie (II Regi 2, 15). În general, el denotă toate aspectele vieții emotive, intelectuale și voliționale ale omului. Pe lîngă acestea, *ruah* mai este și un atribut a lui Dumnezeu<sup>268</sup>. Ca atribut al lui Dumnezeu (Geneză 1, 4), cuvîntul *ruah* este foarte mult folosit în Vechiul Testament. Atunci cînd este însă întrebuintat în legătură directă cu ființa umană, el este prezentat ca lăcaș al sentimentelor umane, cum ar fi de exemplu mîhnirea (Geneză 26, 35), neliniștea (Geneză 41, 8; Exod 6, 9); mânia (Ezechil 3, 14); pacea (Ieremia 51, 11) etc.. Așa cum am văzut și în cazul lui *nephesh*, *ruah* este strîns legat de aspectele vieții morale și religioase ale omului (Psalm 34, 18; Psalm 51, 17; Isaia 26, 9; Ezechil 11, 19). La fel ca și *nephesh*, *ruah* nu este prezentat în Vechiul Testament ca un alter ego al omului, adică un eu care posedă un mod permanent de existență, superior morții<sup>269</sup>.

265. *The Nature of Man in the Bible*, art. în «op. cit.», col. 846—847.

266. Vezi: George A. Barton, *op. cit.*, p. 750; A. W. Robinson, *Hebrew Psychology*, în «The People of the Book», Oxford, 1925, p. 352.

267. Johnson, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff, 1949, p. 26—27; Rowley, H.H., *The Faith of Israel*, London, 1956, p. 84 și nota 4; Brandon, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, 1963, p. 117.

268. Cf. Johnson, *op. cit.*, p. 28—29.

269. Walter Eichrodt, *op. cit.*, p. 131—134.

- Viața lăuntrică a omului cu intensitatea și multiplicitatea proceselor ei se reflectă mai ales în importanța pe care psihologia vechi-testamentară o atribuie inimii (leb). În majoritatea cazurilor în care se face referire la inimă, cuvântul implică procese voliționale și intelectuale<sup>270</sup>. Când profetul Osea caracterizează comportamentul lipsit de sens al regalului nordic, el spune că Efram nu are inimă, adică nu are înțelegere și cunoaștere (Osea 7, 11; 4, 11), iar când Ieremia vorbește împotriva voinței lui Iahve, el spune că Iahve nu a poruncit un astfel de sacrificiu și că o astfel de idee nu i-ar fi trecut prin inimă-leb (Ieremia 19, 5; I Regi 8, 17). Adeseori inima este considerată ca fiind sediul minții sau al inteligenței (Numeri 16, 28; 24, 13 etc.) și, prin urmare, este înțeleaptă (I Regi 3, 12) sau inteligentă (Proverbe 14, 33; 15, 11). Însuși sentimentul responsabilității este strâns legat de inimă, căci ceea ce iese din inimă este în mod clar proprietatea omului lăuntric și, prin urmare, întreaga ființă umană este responsabilă pentru fapta sa. Atunci când Isaia reproșează poporului că s-a rătăcit de Iahve, el le spune că inima lor s-a îndepărtat de Iahve (Isaia 29, 13). Ezechiel vorbește despre necesitatea unei «inimi noi» care să dea posibilitate poporului să accepte voia lui Dumnezeu ca fiind a lui (Ezechiel 11, 19; 36, 26).

Din analiza succintă pe care am făcut-o celor trei elemente fundamentale ale gândirii iudaice privind activitatea și viața psihică a omului, putem spune că această gândire a încercat să descrie în termeni cât mai plastici deosebirile calitative dintre diferite procese psihice și să arate importanța lor în contextul nuanțelor delicate, care formează elementele spirituale ale naturii umane. Prima nuanță caracteristică care iese în evidență este strânsa întrepătrundere între viața spirituală, psihică și viața fizică, materială. Acestea, deși deosebite, nu permit un dualism separatist între trup-suflet, sau carne-spirit, căci trupul cu părțile sale constitutive este prezentat ca organ și mijloc prin care viața personală se face simțită și înțeleasă în totalitatea ei. Astfel, *nephesh* și *ruah*, pe lângă că reprezintă aspecte constitutive ale naturii spirituale a omului, mai sînt și excelente descrieri ale unor calități deosebite ale activității psihice, care reprezintă viața omului în întregime și dintr-un anumit punct de vedere.

Întîlnim în gândirea biblică un realism fundamental care duce trupul într-o legătură organică cu viața psihică. Avem aici o confirmare și mai ales o afirmare a existenței umane în trup. Trupul nu este un element pe care îl posedăm și care stă în afara noastră. El este pur și simplu baza și instrumentul natural în care ne sălășluim și care nu face parte din eul nostru, ci este forma văzută, vie a eului nostru, expresia necesară a existenței noastre individuale în care sensul vieții noastre trebuie să ajungă la deplină realizare.

Această prezentare unitară a naturii umane a avut avantajele și dezavantajele ei. Fără să stimuleze dezvoltarea unei concepții mai profunde despre imortalitate ca existență individuală după moarte, ea a permis totuși elaborarea unei doctrine în care punctul fundamental era dependența permanentă a omului de Dumnezeu, care este singurul izvor de viață în orice împrejurare.

Concepția iudaică despre suflet a fost lărgită și precizată în perioada post-biblică a iudaismului sub influența helenismului. Autorul cărții III Macabei favorizează

270. C. Trestant, *Essai sur la pensée hébraïque*, ed a 2-a, 1956, ch. III.I. «*Le coeur de l'homme*», p. 199 și urm.

dihotomia trup-suflet, basar-nephesh, în timp ce în Cartea Înțelepciunii lui Solomon nephesh-psihi devine entitate nepieritoare și principiu indestructibil care asigură nemurirea omului (Înțelepciunea lui Solomon 2, 22 și urm.; 3, 1 și urm.; 4, 14; 5, 16).

Literatura filozofică iudaică din acea perioadă a fost la rîndul ei preocupată de problema naturii umane, căreia i-a dat interpretări mai mult sau mai puțin tradiționaliste, prin încercări de împăcare a unor curente de gândire la modă<sup>271</sup>.

Iudaismul rabinic preia dualismul ontologic: trup-suflet. Talmudul și literatura religioasă înrudită menține într-o oarecare măsură, sub influența platonice, credința în pre existența sufletelor<sup>272</sup>. După Talmud, natura lăuntrică a omului este compusă din suflet și spirit. Între acestea nu se face însă suficiență deosebire. Dumnezeu a dat omului puterea de a discerne între bine și rău. Această putere se află în suflet, care este considerat ca fiind responsabil pentru orice fapte, pe care le săvîrșește omul<sup>273</sup>. Legătura dintre trup și suflet este foarte imprecisă. În somn sufletul poate să părăsească trupul și să se ridice la ceruri pentru a învăța adevăruri importante.

Sub influența mișcării cabbaliste iudaismul rabinic acceptă teoria transmigrării sufletelor. Totuși iudaismul contemporan nu mai acceptă această teorie, pe care o putem considera ca fiind de circumstanță.

Actul căderii lui Adam nu a jucat un rol esențial în iudaismul de după Hristos, așa cum s-a întîmplat în cazul creștinismului. Ideea de păcat originar, deși nu este necunoscută în scrierile rabinice, este marginală și nu pune niciodată sub semnul întrebării capacitatea omului de a-și hotărî soarta în viața de aici și de dincolo. Noțiunea de păcat originar primește însemnătate doar în literatura cabbalei, unde formează parte integrantă cu literatura gnostică, care descrie misterul vieții divine lăuntrice și relația ei cu lumea omului. Cabbaliștii au fost cei care au elaborat analogia dintre macrocosmosul divin și microcosmosul uman. În virtutea acestei asemănări, faptele omului au repercursiuni asupra divinului. Păcatul originar este sfîșierea primordială a unității lăuntrice divine de către om. Datoria omului este de a restaura această unitate ideală primordială.

Întîlnim în gândirea cabbaliștilor nuanțe profund etice care se concentrează mai ales asupra trăirii prin rugăciune a întimității creaturale divino-umane. Prin rugăciune, omul nu se concentrează numai asupra Ființei supreme, ci se și apropie de ea. Apropierea nu este unilaterală și cuprinde întreg cosmosul cu ulmitoarea sa armonie. Prin puterea sa spirituală, care se sălășluiește în suflet, omul trebuie să lupte împotriva tuturor forțelor răului. Angajarea în această luptă îl obligă pe om să se cunoască mai bine și să ducă o viață morală adecvată. Trăirea morală are ca țel realizarea binelui suprem, care se răsfrînge asupra întregii omeniri și a întregii creații ca operă comună a lui Dumnezeu.

Folosirea literaturii cabbaliste trebuie făcută cu grijă și discernămint, mai ales pentru faptul că ea poartă amprenta universalismului mistic de nuanță gnostică.

271. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, Burns Oates and Washborne Ltd., Norwich, 1946, p. 458.      272. Sifre, 1436, în George A. Barton, *op. cit.*, p. 751.

273. Sifre 826; Sanhedrin 916, în *Idem, ibidem*.

## «SUFLETUL» ÎN CREȘTINISM

Am văzut că în concepția creștină despre crearea omului se pune accentul asupra dihotomiei ființei umane. Omul a fost creat de Dumnezeu atât trup cât și suflet. Trupul și sufletul, în unire, dau ființa umană. Este adevărat că trupul își are rolul său ființial nespun de important pentru viața pămîntească a omului, dar principiul esențial, baza eului sau a personalității, a existenței conștiente, continue și individuale rămîne *sufletul*.

Ideile care fundamentează învățătura creștină despre suflet pornesc, după cum este și logic, de la învățătura Vechiului Testament. Ele primesc, însă, nuanțări mai precise în lumina noii învățături propovăduite de Domnul nostru Iisus Hristos și de Apostolii Săi.

Termenii neotestamentari care redau în special conceptul de suflet sînt patru la număr: ψυχή, πνεῦμα, καρδί și πνοή. Acești termeni corespund lui nephesh, ruah, leb și neshamah din Vechiul Testament.

Ψυχή— nephesh — suflet — este considerat ca principiul spiritual al vieții prezente în om (Geneză IX, 4, 5 ; Levitic XVII, 11 ; Deuteronom XII, 23). În scrierile sinoptice ale Noului Testament psyhi denotă subiectul stărilor psihice (Marcu XIV, 34). Sf. Apostol Pavel folosește acest termen de foarte puține ori și pentru a descrie mai mult partea emotivă a conștiinței (I Tes. V, 23). În general Sf. Apostol Pavel consideră noțiunea de psyhi ca fiind principiul animator al trupului și baza existenței emotive. Pentru Sf. Apostol Petru, psyhi reprezintă întreaga personalitate (I Petru I, 22 ; II, 1).

Πνεῦμα — ruah — suflet. El reprezintă suflarea, respirația, viața animală, dar și principiul ei ; principiul înțelepciunii și al inteligenței (Exod XXVIII, 3 ; Isaia XXIX, 24). Termenul este folosit și pentru a denota Duhul lui Dumnezeu (Numeri XXVII, 18 ; Deuteronom XXXIV, 9 ; Isaia XI, 2), cel care dă oamenilor înțelepciune, cunoașterea lucrurilor tainice, dar care îi și pedepsește.

Noul Testament folosește în continuare cu precădere cuvîntul pneuma pentru Duhul lui Dumnezeu (Marcu I, 12). În cîteva cazuri, termenul denotă partea psihică a vieții (Matei V, 3, 26, 41 ; Marcu II, 8 ; VIII, 12 ; XIV, 38 ; Luca I, 47 și 80) sau principiul vieții (Ioan XIX, 30) sau sufletul după moarte (I Petru III, 18 și urm. ; IV, 6).

Καρδία- leb-cor = inimă. Principiul sentimentelor, al gândirii și al hotărîrilor. Este considerat cu precădere ca izvor al gîndurilor și faptelor ce caracterizează ființa umană. În Evanghelia după Marcu kardia denotă personalitatea, viața lăuntrică sau caracterul omului (VII, 21). Totodată, este folosit pentru a exprima viața emotivă (Luca XXIV, 32), intelectuală (Marcu II, 26) și volițională (Matei V, 28) a omului. În Noul Testament kardia primește o nuanță și mai profundă prin aceea că omul trebuie judecat mai ales pentru ceea ce iese din însăși izvorul vieții sale și nu prin faptele sale externe<sup>274</sup>.

274. *Theologisches Wörterbuch*, ed. de Kittel G., vol. III, p. 614, 616.

O altă expresie neotestamentară, folosită mai ales de către Sf. Apostol Pavel, este *νοῦς* — cugetarea, rațiunea, mintea, inteligența. *Nous* nu are corespondent în limba ebraică, deși a fost folosit în traducerea Septuaginta ca traducere pentru *leb* sau *ruah*. *Nous* reprezintă acea dimensiune a omului, care îl ajută să ajungă la cunoașterea voinței lui Dumnezeu și să o urmeze (Rom. I, 20 și VII, 25). Totodată, este un element de legătură între om și om, căci prin *nous* ne înțelegem cu semenii noștri (I Tim. II, 7 ; I Cor. XIV, 14—19) <sup>275</sup>.

După cum se poate observa, concepția neotestamentară despre suflet este o continuare a celei vechitestamentare, cu excepția că Noul Testament accentuează asupra caracterului dihotomic al omului și, ceea ce este foarte important, întărește credința că entitatea ființială, ce poate fi numită *psyhi* sau *pnevma*, supraviețuiește după moarte. Această entitate, care se continuă, implică prezența unui trup adaptat la nevoile eshatologice ale sufletului, așa cum s-a întâmplat și în cazul lui Iisus Hristos, al cărui trup poseda după înviere puteri noi.

Trăsăturile esențiale ale învățaturii neotestamentare despre suflet presupun unitatea ființială dintre trup și suflet ; ea accentuează în mod special valoarea personalității umane, mai ales în perspectiva destinului ei și faptul că această valoare se realizează în comunitatea umană constituită ca rezultat al acceptării lui Iisus Hristos ca Domn și Mântuitor. Nu găsim tratate în Noul Testament decât tangențial probleme ca originea sufletului, relația dintre activitatea sufletului și cea a lui Dumnezeu (har și libertate) etc.

O teologhisire precisă și ordonată despre suflet o găsim în perioada patristică, perioadă în care s-a încercat o formulare logică a învățaturii creștine sub aspectele ei principale și implicit și problema sufletului.

Astfel, Sf. Ioan Damaschinul afirmă despre suflet că «este o substanță vie, simplă, necorporală, prin natura sa invizibilă ochilor trupești, nemuritoare, rațională, spirituală, fără de formă ; se servește de un corp organic și îi dă acestuia puterea de viață, de creștere, de simțire și de naștere. Nu are un spirit deosebit de el, ci spiritul său este partea cea mai curată a lui. Căci ceea ce este ochiul pentru trup, aceea este spiritul în suflet. Sufletul este liber, volițional, schimbător, adică schimbător prin voință, pentru că este zidit. Pe toate acestea le-a primit și existența, precum și de a exista prin fire în acest chip» <sup>276</sup>. Sf. Grigore de Nazianz accentuează faptul că sufletul este natura invizibilă a omului, chipul lui Dumnezeu în om, ceea ce îl face pe om să aparțină țărîmului spiritual <sup>277</sup>. «Omul, spune același Sfînt Părinte, este țărînă și duh, o creatură vie, vizibilă și invizibilă, temporală și eternă, pămîntească și cerească, ajungînd la Dumnezeu...» <sup>278</sup>.

Ca orice ființă sau lucru creat, sufletul este la rîndul său rezultatul activității unei «cauze creatoare», adică Dumnezeu, care este începutul

275. Pentru detalii : Grigore T. Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p. 50—53.

276. *Dogmatica*, partea a 2-a, cap. XII, p. 100.

277. P.G. 36, 317 și urm. 632.

278. P.G. 35, 481.



oricărei existențe<sup>279</sup>. Fiind chip al lui Dumnezeu în om, sufletul a fost creat neschimbabil, în timp ce trupul a fost supus schimbării<sup>280</sup>. Ideea *stabilității* (moni) sufletului a fost preconizată de Sfântul Grigore de Nazianz<sup>281</sup>, care înțelege prin acest termen «caracterul inalienabil de a fi același, caracter a cărui natură nu admite nici o prefacere»<sup>282</sup>. Întrucât sufletul este creat, nu poate fi cauză proprie. Însuși actul creării exclude de la sine noțiunea de preexistență. După Sfântul Grigore de Nazianz, deși sufletul nu este preexistent, el este totuși veșnic (aidios), înțelegînd prin veșnic «ceea ce derivă în mod sigur dintr-un principiu, însă nu are sfîrșit»<sup>283</sup>.

Din cele spuse mai sus, reiese că din punct de vedere creștin, sufletul este o esență creată, vie, intelectuală, care dă corpului organic și sensibil putere de viață și facultatea de a percepe cele sensibile, atît cît durează firea receptivă pentru acestea<sup>284</sup>. Această definiție cuprinde elementele fundamentale ale sufletului în însăși ființa sa. Să analizăm pe rînd aceste elemente.

Sufletul este o esență — ousia, adică un element ontic independent și nu o funcție sau produs al corpului uman. Această independență ființială a sufletului față de trup are următoarele implicații. În primul rînd, sufletul are o origine separată de aceea a trupului. În alte cuvinte, substratul originar al sufletului se deosebește de cel al trupului. În timp ce trupul se trage din țărînă, sufletul este creat de Dumnezeu prin «sufflare», este imaterial. În al doilea rînd, sufletul poate exista separat de trup; are o existență de sine stătătoare.

Această esență, care este sufletul, este *creată*. Acest atribut sau caracteristică a sufletului este foarte importantă, deoarece ea delimitează ontic sufletul uman. Adică, prin faptul că sufletul este creat se exclude consubstanțialitatea și coeternitatea acestuia cu Dumnezeu.

Pe lîngă faptul că este esență creată, sufletul este viu. Viața este nota fundamentală ce caracterizează sufletul, sufletul fiind însuși izvorul vieții. Dispariția lui ar însemna dispariția vieții; slăbirea lui înseamnă stingherirea și compromiterea facultăților și funcțiunilor spirituale ale omului. De aceea, sufletul mai este în om și esență intelectuală (noera). Prin acest atribut înțelegem puterea sufletului de a înțelege, de a face din om o ființă superioară față de celelalte creaturi.

Sufletul mai este și cel ce dă trupului uman puterea vitală. Fără suflet nu poate fi viață în trup. Omul este unirea ființială dintre trup și suflet. El nu poate fi numai trup sau numai suflet. Omul adevărat, adică omul viu, nu apare decît grație vieții care este pusă în el, adică grație sufletului. Chiar atunci cînd omul este definit ca trup se precizează că este un trup însuflețit de suflet inteligent<sup>285</sup>.

Între trup și suflet nu există numai o legătură ființială, adică sufletul nu împărtășește cu trupul numai puterea vitală, ci și facultatea de a percepe, grație simțurilor, lumea înconjurătoare. Perceperea are la bază

279. L. G. Westermik, *Michael Psellus, De Omnifaria Doctrina*, Critical Text and Introduction, chapter 49, 4, Utrecht, 1948. 280. Psellos' Works, 1182. Cod. Paris In Gr. 1182; vom cita; 1182, 12 V 44.

281. P.G. 36, 632 B. 282. Psello's Works, 1182, 12 V 44. 283. Cf. P.G., 36, 77 A, 13.

284. Sf. Grigorie de Nisa, *Despre suflet și înviere*, Migne, P.G. 46, 29 B.

285. Sf. Ciril al Alexandriei, *Scrisoarea 46*, 4. Migne, P.G. 77, col. 245.

viața pe care sufletul o acordă corpului ; ea provoacă sau stimulează funcțiunile inteligenței și ale rațiunii, făcînd posibilă apariția cunoașterii, a progresului spre desăvîrșire. Raportul dintre trup și suflet este organic și variat. Trupul și sufletul au o origine comună : amîndouă vin de la Dumnezeu, trupul prin părinți, sufletul prin creare, de la Dumnezeu. Aceste părți constitutive ale omului apar și se dezvoltă în dependență una față de alta. Unirea sufletului cu trupul se face într-un mod tainic și nepătruns de mintea omenească.

Ideea creștină despre suflet evoluează în jurul a trei elemente fundamentale : realitatea ființială a sufletului ca entitate de sine stătătoare, relația trupului cu sufletul și relația cu Dumnezeu. Să rezumăm aceste idei.

Sufletul nu reprezintă substratul necunoscut al unor fenomene, ci entitatea spirituală care există și este caracterizată de calități și activități proprii distincte, cum ar fi individualitatea unică, libertatea de acțiune liber în mod real, esența nematerială. Dezvoltarea sa în timp, căci el se dezvoltă odată cu trupul, face parte din realitatea sa, deși natura sa ultimă este indefinită. Personalitatea umană în totalitatea ei reprezintă ceva mai mult decît simpla conștiință de sine. Relația dintre conștiința de sine cu semenii și cu Dumnezeu sugerează că sufletul este o entitate mult mai mare decît a putut și poate să descopere experiența noastră trecută și prezentă.

Relația sufletului cu trupul în concepția creștină despre personalitate se centrează în jurul recunoașterii trupului și sufletului ca aspecte ființiale ale naturii umane ; că puterile trupului aparțin și sînt concentrate în viața sufletului. Aceasta nu înseamnă că la rîndul său sufletul depinde în mod existențial de trup, că moare atunci cînd are loc dizolvarea fizică a trupului, la moarte, că relația dintre trup și suflet nu este artificială, temporară sau străină.

La baza învățăturii creștine despre perpetuarea vieții după moarte stă doctrina ebraică despre înviere dar mai ales faptul învierii lui Hristos și nu doctrina greacă despre nemurire. Ideile neiudaice despre pre-existența sufletului nu și-au găsit loc în gîndirea creștină. Creștinii accentuează în mod special ideea teistă prin care se afirmă că trupul și sufletul își au originea de la Dumnezeu. Faptul că în starea actuală cele două părți constitutive ale naturii umane se află strîns legate ființial dovedește că ele au fost create simultan, fiind expresii complementare ale aceleiași entități umane, pe planuri diferite de existență. O astfel de atitudine duce în mod logic la credința în supraviețuirea sufletului după moarte. Considerînd trupul ca factor prin care lucrează sufletul, deși în starea actuală nu ca element permanent, vom fi de acord și cu întreaga istorie a lumii care oferă personalității umane mari posibilități de realizare a unor valori etice și estetice. Dar mai ales aceasta implică o posibilitate de spiritualizare a trupului, împotriva materializării sufletului ; ambele elemente, trup și suflet, sînt reale și formează o unitate pentru concepția creștină despre om și pentru morala creștină.

Cît despre relația sufletului cu Dumnezeu în gîndirea creștină, aceasta respinge orice formă de absorbție monistă, dar și degradarea natura-

listă. Mărturia creștină despre relația suflet uman-Dumnezeu menține individualitatea omului, implicînd o adevărată libertate, atît în relația suflet-Dumnezeu, cît și de la Dumnezeu la sufletul uman. Pe de altă parte, trăirile mai profunde și tainice ale comuniunii omului cu Dumnezeu descoperă o relație dintre Dumnezeu și sufletul uman atît de intimă încît urmarea, căderea și acceptarea Mîntuitorului și Creatorului nostru devine o îmbogățire și împlinire pleneră a vieții individuale a sufletului. Dacă procesul de mîntuire poate fi descris ca «Dumnezeu în noi», scopul acestuia este «noi în Dumnezeu». În acest context învățătura creștină despre Duhul Sfînt are o deosebită importanță. Prin legea Duhului vieții în Iisus Hristos, personalitatea umană își împlinește viața urmînd în mod voluntar și supunîndu-se voinței lui Dumnezeu.

Concepția creștină despre suflet, deși implică noțiuni metafizice, nu depinde de un anume sistem de gîndire metafizic. Tot ceea ce putem spune în acest sens este că un sistem metafizic care dorește să explice în mod adecvat concepția creștină despre suflet trebuie să dea atenție deosebită libertății morale care explică realitatea păcatului și a vinei, dar mai ales să explice însemnătatea supunerii sufletului față de Dumnezeu și să accentueze înrudirea sufletului cu Dumnezeu și relația permanentă a acestuia cu «Tatăl duhurilor», în așa fel încît întreaga sa dezvoltare să devină o acțiune simultană divino-umană <sup>286</sup>.

#### «SUFLETUL» ÎN ISLAM

Coranul ne relatează că după ce Allah l-a modelat pe Adam, «a suflat duhul său în el» <sup>287</sup>, dîndu-i astfel «duh de viață (ruh) sau suflet (nafs)». În sufletul lui Adam au fost create toate sufletele descendenților săi, care urmau să se nască din femeie printr-o a doua creație <sup>288</sup>.

*Ruh*, indeobște tradus ca *duh* sau *spirit*, își are originea directă în Allah. El însușelește trupul <sup>289</sup>. În ceea ce privește natura ontologică a lui ruh, se crede că ar fi un corp fin plasat în trup, probabil în inimă, sau chiar răspîdit în întreg trupul. Atît musulmanii ortodocși cît și misticii susțin că ruh este un corp și că de el depinde viața noastră. Există cazuri în care conceptul de ruh este definit prin termenul nafs. În astfel de împrejurări confuziile terminologice rămîn bine limitate, întrucît conceptul în sine poate fi ușor diferențiat și fixat.

*Nafs* sau *sufletul* este considerat în general ca fiind *sufletul animal*, cea mai joasă parte spirituală care incită la rău. În gîndirea mistică musulmană, nafs este corespondentul noțiunii de trup din mistica creștină, trupul păcatului; trupul care incită la păcat. În același timp, nafs mai este și *eul uman* — *ego*. Coranul vorbește adeseori despre «sufletul care incită la rele» (nafs ammara bi's-su') <sup>290</sup>. Nafs mutma'inna

286. Pentru detalii: W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London, 1902; W. James, *Human Immortality*, ed. a 6-a, London, 1906; W. Boyd Carpenter, *The Witness of Religious Experience*, 1916; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, ed. a 2-a, Edinburgh, 1913; Meht-Koehlin, H., *L'Homme selon l'Apôtre Paul*, Neuchâtel, 1951; Schweitzer, A., *The Mysticism of Paul*, London, 1931; Wheeler Robinson, H., *Soul (Christian)*, art. in «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 733-737.

287. Sura 15, vers. 29.

288. Sura 39, vers. 8.

289. Sura 15, vers. 29; sura 38, vers. 72.

290. Coran 12, 15.

sau în traducere «sufletul în totală pace» este cea mai înaltă stare spirituală pe care un om o poate realiza pe pământ»<sup>291</sup>.

Paralel cu *nafs* și *ruh*, întâlnim în psihologia religioasă islamică și noțiunea de '*aqI-rafiune*, care este considerată ca fiind un factor spiritual de mare importanță. Prin rațiune omul poate cunoaște binele dar și răul. Rațiunea este concepută ca o substanță incoruptibilă și incorporală. Atât *nafs* și *ruh*, cât și '*aqI* sînt noțiuni și funcțiuni strîns legate de qalb (inimă), și aceasta pentru că inima este considerată ca fiind mijlocul de realizare a cunoașterii directe a lui Allah; căci inima este lăcașul cunoașterii religioase, al credinței sau al necredinței. Dacă Allah crede de cuviință să mențină pe om în necredința sa, atunci El închide sau îngustează inima acestuia, îi astupă urechile și îi pune un vâl peste ochi<sup>292</sup>. Iar dacă dorește să-l facă să creadă, El îi lărgeste inima și îi deschide urechile pentru a înțelege și primi revelația Sa.

La creare, Allah a dat sufletului două tendințe fundamentale: pietatea și răutatea<sup>293</sup>. În alte cuvinte, el a sădit un impuls spre a săvîrși binele și a se supune cu credință descoperirii Sale și un altul de a săvîrși răul și prin aceasta de a se depărta de la fața Sa. Aceste tendințe antagoniste sînt prezente în fiecare om încă de la concepere. Datoria lui Mohamed a fost ca prin predica sa să stimuleze tendința înăscută a omului de a săvîrși și accepta binele. Pe parcurs, însă, Mohamed ajunge să nege sau mai precis să ignore în întregime libertatea de voință dată omului în baza acestor două tendințe, considerînd că doar Allah are singur voință proprie, iar omul este o ființă care știe să acționeze fără a avea o voință a sa; singura lui obligație fiind aceea de a asculta cu credințioasă cuvîntul lui Allah și a i se supune.

Deși una cu trupul în timpul existenței pămîntești, sufletul poate fi separat de trup, chiar în această stare, fie în somn sau în vis, fie la moarte<sup>294</sup>, și aceasta pentru motivul că sufletul a fost «insuflat» de către Allah din afara trupului și, deci, este ceva distinct de trup și independent de el.

Despre existența sufletului după moarte Coranul nu dă prea multe detalii. Știm doar că la moartea celor pioși sufletele lor sînt luate de Allah lîngă El, păstrîndu-le pînă la ziua judecării, cînd vor fi reunite cu trupurile inviate<sup>295</sup>.

Sinteza dintre trup și suflet este destul de relativă. În esența sa, sufletul nu poate fi cunoscut decît de către Allah<sup>296</sup>.

Cît privește problema preexistenței sufletelor, tradiția islamică sugerează că pînă la prima creare a tuturor sufletelor în sufletul lui Adam și pînă la cea de a doua creare prin concepere în pîntecele unei femei, ele sînt păstrate de Allah într-un lăcaș de comori sau într-un altar care se află lîngă tronul Său. La concepere Allah le trimite să se sălășluiească în embrionul uman din pîntecele mamei.

Despre soarta sufletelor după moarte vom vorbi atunci cînd vom trata despre concepția islamică privind viața de apoi.

Concepția coranică despre suflet a fost preluată și interpretată în felurite forme de către teologi și mistici, însumînd idei și formulări care se întind de la materialism și pînă la spiritualismul absolut al interpretării alegorice. În parte, concepția teologilor, filozofilor și misticilor musulmani despre suflet a fost modificată și lărgită sub influența speculației teologice și filozofice creștine.

Teologii sînt mai ales interesați de suflet ca fapt al experienței, deși ei nu îl tratează din punct de vedere empiric. Speculațiile lor privind natura sufletului, atri-

291. Vezi: *Historia Religionum*, vol. II, p. 179—180.

292. Coran 2, 6 și urm.; 16, 80.

293. Coran 91, 7—8.

294. Coran 6, 39 și sura 43.

295. Coran 131, 7.

296. Coran 17, 87.

butele, posibilitățile și legătura sa cu trupul sînt nuanțate în contextul celor enunțate mai sus. Primii teologi musulmani (mutakallimu) adoptă o atitudine materialistă față de suflet. Tot ceea ce există, de la spiritul divin și pînă la sufletul animal, este de natură materială, sau reprezintă un accident al substanței materiale. Atomiștii musulmani, după care întreaga lume constă din atomi și accidenți ai atomilor, plasează sufletele printre accidenții atomilor. Aidoma atomilor, sufletele iau naștere și dispar în fiecare clipă. Această negare a independenței și continuității naturii esențiale a sufletului nu anulează în nici un caz imortalitatea, ci scoate sufletul din înlănțuirea cauzalității naturale. Concepția despre suflet ca substanță materială este, de altfel, strîns legată de credința în metempsihoză sau reîntropare <sup>297</sup>.

Printre primii teologi musulmani care au susținut natura spirituală a sufletului amintim pe Nazzam și școala creată de el. Nazzam și apoi discipolii săi susțineau că legătura dintre trup și suflet este menținută de spiritul vieții (ruh), prin mijlocirea căruia sufletul poate să lucreze în trup. În esență, sufletul este cunoaștere pură și voință pură. Nazzam a definit sufletul ca o «acțiune volițională internă», ceea ce nu trebuie, însă, confundat cu voluntarismul modern. Prin această definiție el voia să spună că acțiunile externe ale ființelor umane se află în totalitatea lor în șirul cauzalității naturale, sufletul manifestîndu-și libertatea sa în cadrul voinței lăuntrice, nefiind în mod direct determinat de voința supremă a lui Allah, așa cum susțin majoritatea teologilor acestei religii.

Teoria că sufletul este o substanță distinctă de trup este cel mai adesea întilnită în scrierile misticilor și ale teologilor care au fost influențați de misticism. Terminologia misticilor, deși în esență este luată din Coran, este totuși profund influențată de gnoza elenistă și teologia creștină. Astfel, *nafs* este adus în sfera vieții fizice, primind sensul de «dorință senzorială», în timp ce *ruh* este ridicat la rangul de principiu psihic imaterial. Termenul *qalb*, «inimă», primește, de asemenea, un sens identic cu cel de *ruh*.

Prin urmare, sufletul (*qalb* sau *ruh*) este imaterial, de natură divină. El este chipul lui Allah în om; lumină a luminii lui Allah. Sufletul constituie natura esențială a trupului, în timp ce acesta este fără nici o valoare. Fiind creat de Allah, sufletul caută să se reîntorcă la creatorul său. Adevărata unire cu Allah (unio mystica) este darul fericirii supreme dat de Allah și nicidecum răsplata strădaniilor omului.

În general, misticii musulmani accentuează factorul emotiv al religiei, stările afective, deși scopul suprem al vieții omului este prezentat ca o formă de cunoaștere (gnosis) realizată prin experiența imediată a divinului <sup>298</sup>.

Misticii de mai târziu au dezvoltat ideea «Omului perfect» — *Insan kamil* —, de obicei prezentat după chipul lui Mohamed, care constituie nu numai o reflecție a Frumuseții divine, ci și un microcosm în care toate atributele divine sînt unite <sup>299</sup>. «Noi înșine, spunea Ibn 'Arabi, sîntem atribute prin care descriem pe Dumnezeu» <sup>300</sup>.

297. *Atomic Theory (Muhammadan)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. II, p. 202 și urm.

298. De Boer, T. J., *Soul (Muslim)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 745—746.

299. 'Abd Ak-Karim al Jili, *De l'homme universel*, extraits du Livre *Al insan al kamil*, traduits de l'arabe et commentés par Titus Burckhardt, Devry-Livres, Paris, 1975. 300. *Historia Religionum*, p. 180.

În ciuda acestei concepții superioare despre om, și acești mistici păstrează sentimentul că Domnul rămâne Domn, iar servitorul rămâne servitor, fapt care nu permite o ridicare la justa valoare a relației dintre Dumnezeu și om.

Printre filozofii mohamedani subiectul cel mai îndrăgît a fost problema sufletului. Acest lucru este adevărat în cazul primilor filozofi, dar mai ales în cazul filozofilor medievali. În general se întilnește unanimitate de idei în ceea ce privește faptul că sufletul se deosebește de trup, dar nu putem spune același lucru și despre felul în care ei au conceput esența sufletului. Al Kindi (873) susține că sufletul este o substanță simplă de natură mobilă care emană de la Dumnezeu. Cînd sufletul părăsește trupul, el primește o descoperire directă din partea lui Dumnezeu, privind toate adevărurile și tainele existenței<sup>301</sup>. După Al Farabi (950), sufletul rațional este facultatea superioară a omului, deoarece el poate cunoaște realitatea supremă. Între facultățile sufletului și trup există o strînsă corelație vitală. Centrul activităților este în inimă, cu excepția rațiunii intuitive care nu are nevoie de substrat material<sup>302</sup>. Avicena afirmă fără nici un echivoc existența sufletului. Sufletul este o esență care există și se deosebește în mod fundamental de trup. Sufletul este atît formă cît și esență; această idee este împrumutată de la Aristotel. După părerea sa, sufletul este o substanță spirituală care poate să existe independent de trup, în timp ce trupul nu poate exista fără el<sup>303</sup>.

Filozofii musulmani andaluzienți, cum sînt Ibn Baja (1138) și Ibn Tofail (1185), vorbesc despre o suprație a sufletului asupra trupului și susțin că sufletul poate comunica cu lumea divină<sup>304</sup>. Averroes (Ibn Rashid, 1198) susține că sufletul este o substanță, însă nu ca accident al trupului, căci sufletul nu este substanța trupului ci a formei. Trupul viu este format dintr-o substanță conformă cu materia care formează trupul și dintr-o substanță conformă cu forma, care este unul și același lucru cu sufletul. Sufletul este cel care dă viață trupului. La rîndul său, sufletul are un subiect propriu care este spiritul. Acesta se sălășluiește în sine și nu reprezintă viața, ci numai căldura vieții. Datorită conștiinței proprii sale insuficiențe, sufletul se întoarce spre cauza sa care este Dumnezeu. El se străduiește să ajungă la Dumnezeu prin cunoaștere și dorință<sup>305</sup>.

Există printre filozofii musulmani o oarecare unanimitate în ceea ce privește existența sufletului, deși nu întilnim aceeași unanimitate cu privire la natura lui. În general, existența sufletului este o necesitate de împlinire a aspirației către perfecțiunea absolută și un concept fundamental pentru ordinea morală. Fără existența sufletului, a vorbi despre judecată, pedeapsă sau răsplată ar deveni un lucru absurd. Sufletul este un mijloc de realizare a perfecțiunii ultime, la care cei înțelepți aspiră prin contact cu lumea de dincolo, care reprezintă o nouă formă de existență.

301. Rasa'il Al Kindi, p. 271, ed. de Dr. Abu Rida, Cairo, 1950; apud: Ibrahim Madkour, *The Concept of Man in Islamic Thought*, în «Radhakrishnan S., și Raju, P. T.», *The Concept of Man*, p. 464.

302. Walzer, R., *Al Farabi and his Successors*, în «The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy», p. 658-659; Madkour, I., *La Place d'Al Farabi dans l'Ecole Philosophique Arabe*, Paris, 1934, p. 122-128; Quadri, G., *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale. Des origines à Averroès*, Payot, Paris, 1960, p. 83 și urm. 303. Quadri, G., *op. cit.*, p. 102.

304. Madkour, I., *Fi Fakafa Al Islamiya*, p. 55-57, în «Radhakrishnan, S., și Raju P. T.», *op. cit.*, p. 464.

305. Quadri, G., *op. cit.*, p. 294-313; Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955, p. 224.

## CAPITOLUL III

### COMUNITATEA UMANĂ

S. Freud, unul dintre cercetătorii profunzi ai sufletului omenesc în manifestările sale tainice și întemeietor al psihanalizei, spunea următoarele despre comunitatea umană: «dacă înșii umani, membri ai unui grup, sînt combinați într-o unitate, atunci există cu siguranță ceva care să-i unească, iar această legătură este exact caracteristica principală a grupului respectiv»<sup>306</sup>. Este, așadar, logic ca la temelia unei comunități umane să existe ceva *unicator*, în baza căruia membrii comunității să se simtă strînși uniți și legați între ei. În acest sens, un exemplu elocvent ar fi credința într-o Providență binevoitoare care imprimă nu numai un sentiment de dependență față de ordinea supranaturală, ci și dependența omului față de societatea din care face parte integrantă, deoarece toți membrii unei comunități împărtășesc aceleași principii de viață comună. Acest lucru poate fi observat în mod special în culturile primitive, dar și în cadrul unor comunități teocratice.

La rîndul ei, religia are un caracter esențial practic, fiind preocupată nu numai de aspectul eshatologic al vieții credincioșilor ei, ci și de probleme ale vieții și trăirii zilnice, și în acest sens ea îndeplinește anumite funcțiuni în public și pentru public. În societatea primitivă, pentru a exercita un control în numele supranaturalului asupra forțelor binevoitoare și pentru a promova prosperitatea comunității întregi, credința religioasă cerea fiecărui individ în parte să-și îndeplinească rolul care îi era dat în virtutea calității sale de membru în comunitate. De obicei, acest lucru implica oficierea corectă a unor anumite ritualuri în scopul menținerii legăturii tainice care îi unea<sup>307</sup>. În acest fel comunitatea umană a devenit o entitate unificată în baza unui dinamism spiritual centrat în jurul unui obiectiv divin și care își găsește expresie în instituții cum ar fi totemismul, cultul strămoșilor și înrudirea divină a omului. Viața religioasă s-a organizat în jurul unor astfel de obiective, folosind practici rituale elaborate sau diferite norme de conduită pentru stabilirea unei relații juste între grupul uman și ordinea supranaturală și între membrii grupului. Ba mai mult, există convingerea că ordinea socială și culturală își are un partener în ordinea spirituală de care depinde ființial în ceea ce privește viața și bunăstarea sa. Comunitatea devine o realitate indisolubilă, iar viața în sinul ei este unică și indivizibilă.

Sub aspect social, religia nu este o simplă afacere particulară. Ea privește pe toți cei care aderă la învățăturile ei, cerîndu-le să formeze grupări umane sau comunități, care să oglindească prin trăire învățătura religiei respective. De aceea, după cum se va vedea, în fiecare din religiile mari tratate de noi, vom întîlni comunități umane structurate și coordonate pe baza învățăturilor de credință propovăduite

306. Freud, S., *Psychology and the Analysis of the Ego*, London and Vienna, 1922, p. 7.

307. Pentru exemplificări: James, E. O., *The Social Function of Religion*, London, 1940, p. 122-125.

de aceste religii. Fiecare comunitate își are specificul ei și conținutul ei social, moral și doctrinar. Fiecare societate își are scopul ei caracteristic, modelat în lumina concepției eshatologice concepută de fiecare religie în parte. Între aceste comunități religioase există și deosebiri dar și asemănări. Fără îndoială că deosebirile sînt covârșitoare. Importante nu sînt, însă, deosebirile ci asemănările; iar dintre asemănări cea mai de seamă este strădania permanentă de a ridica pe om la un nivel ființial superior, la acel statut ontologic demn de rolul pe care îl are omul în lume.

### COMUNITATEA UMANĂ ÎN HINDUISM

Organizația socială hindusă este bazată pe un complex de idei, concepții despre viață și idealuri strîns legate de contextul istoric în care a luat ființă și s-a dezvoltat. În primele stadii ale dezvoltării ei, în timpurile vedice, organizarea socială și concepția de viață reflectă condiția cuceritorilor arieni în care totul evoluează mai ales în jurul bunăstării pămîntești. Trupul cu nevoile și cerințele sale primează în toate, iar strădaniile arienilor vedici se concentrează mai ales asupra închegării unor condiții cît mai prielnice și mai comode pentru existența pămîntească a omului. Astfel, valorile fundamentale ale vieții erau concentrate de preferință asupra bunurilor materiale, și nu asupra valorilor morale ideale și spirituale.

Cu timpul, activitatea bogată care a făcut din arieni cuceritorii Indiei, a scăzut în intensitate și în timp ce se aclimatizau noului mediu, au început să mediteze mai profund asupra semnificației și scopului vieții umane, asupra valorilor morale și spirituale. Treptat se ajunge la concluzia că viața pe pămînt este trecătoare, că fundamentul vieții fizice este bazat pe temelii nesigure, și aceasta datorită mai ales fenomenelor de suferință și durere inerente acestei vieți. Acceptarea necondiționată a acestei vieți și sentimentul inutilității bogățiilor materiale, precum și a puterii au schimbat perspectiva gândirii indiene într-o direcție cu totul diferită, care a început să facă abstracție de viața pămîntească, empirică și să accentueze valorile vieții spirituale, lăuntrice ale omului. Accentul nu se mai pune pe aici și acum, ci pe etern, pe ceea ce transcende timpul și spațiul. Această schimbare valorică de la temporal la infinit, de la empiric la transcendent este cheia înțelegerii vieții umane în general din perspectivă hindusă.

Pentru a înțelege mai bine raportul dintre ins și societate în cadrul organizării sociale hinduse, vom analiza această problemă sub trei aspecte :

- a. Aspectul general și scopul vieții ;
- b. Structura societății hinduse ; și
- c. Cele patru asramas sau trepte ale vieții prin care trebuie să treacă insul hindus pentru a ajunge la suprema eliberare din robia întrupării (samsara).

**a. Aspectul general și scopul vieții.** — Contextul general al vieții omului în hinduism se desfășoară sub egida concepției irealității lumii empirice, a faptului că lumea empirică, în virtutea irealității ei, este o sclavie pentru suflet și, ca atare, datoria fundamentală a omului este să caute să se elibereze, să evadeze din cătușele ei nimicitoare care îl duc la o eternă înșiruire de reîntrupări. Așa se face că scopul primar al vieții empirice este realizarea eliberării (*moksa*). Pe lângă *moksa*, mai există *kama* (dorința, plăcerea) și *artha* (proprietate, interes) care, însă, nu privesc în mod direct eliberarea, ci sînt doar mijloace care facilitează scopul ultim (*moksa*). Acestea privesc viața empirică în aspectele ei imediate. În cele din urmă, dar nu



de mică importanță, este *dharma* (trăirea morală, legea ordinii morale eterne) care solicită individului păstrarea și acceptarea valorilor etern prezente în ordinea lumii.

*Moksa* — Am afirmat mai sus că într-un anumit context indienii ajung la o răsturnare valorică care pune accent deosebit asupra valorii vieții eterne și mai ales asupra naturii spirituale a omului. Acest lucru i-a făcut să considere că scopul principal al vieții omului este eliberarea din condiția empirică; că această condiție nu este starea adevărată a omului. Ea este o *răsplată* a ceea ce omul a săvârșit în una din viețile anterioare.

La baza concepției hinduse despre viața pămîntească, trupească, se află două dogme: dogma despre renaștere sau transmigrare și karma sau legea faptelor, legea cosmică a cauzei și efectului care operează în viața tuturor ființelor.

Potrivit dogmei transmigrării sufletului, omul este în mod esențial o ființă spirituală eternă care se naște succesiv în această lume. Legea faptelor susține că individul își proiectează într-o formă reală propriul destin și propria viață, după felul în care își duce viața într-o anumită formă de întrupare. Astfel, soarta și situația actuală a oamenilor au fost condiționate de felul în care au trăit în viața anterioară, în timp ce viața prezentă le determină soarta și condiția în întruparea care urmează să aibă loc după moarte. În fiecare treaptă a existenței sale insul uman are un anumit grad de libertate, astfel încît el poate urca sau coborî pe scara valorică a ființelor. Prin urmare, într-o viitoare întrupare un ins din *panchamas* poate să se întrupeze ca brahmin sau într-o altă împrejurare mult mai favorabilă, iar un brahmin poate să ajungă să se întrupeze într-o ființă tiritoare, reprezentînd nivelul cel mai de jos al existenței.

Scopul esențial al vieții nu este de a realiza o întrupare mai bună, ci de a atinge ținta supremă a eliberării din șirul infinit al reîntrupărilor, care este descoperirea eului adevărat, Brahman, adevărul suprem: «Scopul vieții de aici», spune Bhagavata, «nu este realizarea unui cer de toți cunoscut ca fiind rezultatul faptelor bune (pi-oase); este dorința de a descoperi adevărul»<sup>308</sup>, căci «cel care pleacă din această lume fără să cunoască pe cel Nemuritor este o ființă nenorocită și mirșavă»<sup>309</sup>.

Omul este pus între două alternative: să aleagă reîntruparea cu suferințele, ne-cazurile, durerile, plăcerile și limitele ei, sau să se străduiască să realizeze libertatea spirituală (*moksa*), printr-un efort suprem de descoperire a legăturii ființiale universale, care îl unește ontologic cu Absolutul.

*Kama* (dorință, plăcere) și *artha* (proprietate) privesc în mod direct viața empirică, pămîntească. *Kama* se referă la partea emotivă a omului, la dorințele și plăcerile sale<sup>310</sup>, în timp ce *artha* vizează atitudinea față de bunăstarea pămîntească, materială<sup>311</sup>. Dorința este un element care stă la baza oricărei realizări. Bhima, unul din frații Pandava și erou al Mahabharatei, spune că satisfacerea dorinței este o primă îndatorire a omului. Desigur, el se baza în afirmația sa pe textul vedic<sup>312</sup> în care *kama* este considerată ca origine a tuturor lucrurilor. Fără dorință nu poate fi nici un fel de realizare. Marii înțelepți din trecut, au dorit eliberarea și de aceea au ajuns să o realizeze. Dorința este secretul oricărui succes, material sau spiritual, și numai un ipocrit ar nega acest lucru<sup>313</sup>. Fără îndoială că Bhima a exagerat. Știm acest lucru din faptul că el era violent, lacom și crud. De aceea, Yudhishtira,

308. Apud: Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, retipărire în 1969, p. 352, nota 2.

309. Brihadaranyaka Upanishad 3.8.10.

310. Bhagavata 1.2.10.

311. Mahabharata 12, 167.

312. Rig Veda 10, 129.

313. Mahabharata 12, 167 și urm.,

regele dharmei, îl reduce la tăcere explicându-i rolul esențial pe care dharma și supunerea față de această lege morală universală îl are în viața omului.

*Artha* sau acumularea de bunuri este, de asemeni, un lucru important, căci fără o bază materială stabilă nu poate fi vorba de un progres spiritual al comunității umane. Saverpalli Radhakrishnan accentuează acest lucru spunând că «viața spirituală își atinge scopul deplin numai în acele comunități în care există un anumit grad de eliberare din mizerie»<sup>314</sup>.

*Dharma*. — În timp ce omul are datoria de a-și realiza dorințele sale și a aduna bunuri materiale pentru viața sa zilnică, acestea trebuie să fie supuse unei anumite legi pentru a putea primi o valoare incontestabilă. Cea care păstrează echilibrul valoric între *kama* și *artha* și dă coerență și direcție diferitelor activități umane este *dharma*. *Dharma*, *artha* și *kama* trebuie împlinite în mod egal; omul care se dăruiește numai uneia din aceste îndatoriri este inferior. Despre omul care împlinește două din aceste îndatoriri se spune (de scriptură) că este mediocru; superior este omul care se delectează în întreaga treime (*trivarga*)»<sup>315</sup>.

*Dharma* nu este un crez sau cult care impune oamenilor un cod social sau etic. Ea este legea perfectă a vieții; legea armoniei dintre om și om și dintre om și univers. În timp ce omul are justificare în satisfacerea dorințelor sale, întrucât acestea sînt o expresie a vieții sale, a fi rob plăcerilor nu este adevărata *dharma*. Pentru a-și împlini cu adevărat plăcerile, omul trebuie să și le îplinească în contextul dharmei, căci «din dharma izvorăsc plăcerea și profitul. De ce să nu urmați dreptatea (*dharma*)?»<sup>316</sup>. «Dharma ne spune», adaugă Radhakrishnan, «că viața noastră este în primul rînd pentru satisfacția proprie, dar este și mai mult pentru comunitate și cel mai mult pentru eul universal care este în fiecare din noi și în toate ființele»<sup>317</sup>.

Vidura, mare înțelept din Mahabharata, afirmă că *dharma* este ținta supremă a omului pe pămînt; căci prin *dharma* înțelepții din vechime au reîntreat în Brahman, iar lumile sînt bazate pe *dharma*. Zeii au ajuns zei prin împlinirea dharmei. Prin *dharma* trebuie să înțelegem: stăpînirea Vedelor, ascetism (*tapas*), renunțare, credință, jertfă, răbdare, puritate, milă, adevăr, stăpînire de sine și auto-îmbunătățire<sup>318</sup>.

O viață dusă în conformitate cu normele dharmei este expresia libertății spirituale, dar și expresia dharmei în lume. *Dharma* nu este, însă, un scop în sine, căci dincolo de ea se află Adevărul absolut; ea este doar instrumentul prin care omul trece în contextul tainic al conștiinței universale care este Brahman.

*Moksa*, *kama*, *artha* și *dharma* sînt îndatoriri care privesc pe fiecare individ în parte, accentuînd diferite aspecte ale naturii umane.

**b. Structura societății hinduse.** — Fundamentul vieții religioase și sociale hinduse este considerat ca fiind *varnasrama-dharma*, adică «dharma clasei și a stadiilor vieții». Prima mențiune a claselor (*varnas*) se face în Rig Veda<sup>319</sup>, imnul Purusa-sukta, în care sînt menționate primele patru clase sau caste: din gura lui Purusa, omul primordial, au ieșit brahmanii, kshatriyas din minile sale, vaisyas din coapsele sale și sudras din picioare. Cuvîntul pentru castă este *varna*, ceea ce înseamnă *culoare*. Aceasta ar fi o indicație cum că sistemul de castă s-a dezvoltat pe un substrat

314. *Op. cit.*, p. 353.

315. Text din Mahabharata, apud: Zaehner, R. C., *Hinduism*, Oxford University Press, 1966, p. 115.

316. Mahabharata, apud: S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 353. 317. *Idem, ibidem*.

318. Cf. Zaehner, *op. cit.*, p. 114—115. 319. X.XC, 12.

multirasial, substrat care a existat în India în acea perioadă. Nu se știe cum s-a ajuns ca cele patru caste (jatis) să se împartă în sute de caste câte există astăzi. Rezultatul segregării în caste a dus în decursul istoriei la stabilirea unui statut social nedrept, așa cum era și de așteptat.

În teorie există doar patru caste, iar dacă includem și pe «reprobați» sau *panchamas*, ar fi cinci: *brahmana* — brahmanii, preoții și învățătorii; *kshatriya* — regii, războinicii și aristocrații; *vaisya* — negustorii și meseriașii; *sudra* — servitorii, agricultorii; și *panchamas* — cei din casta a cincea, numiți și reprobați.

Brahmanii, kshatriya și vaisya aparțin grupării celor care sînt născuți de două ori. Se presupune că sînt de singe pur arian. Sînt născuți de două ori, datorită faptului că au acces la școli. Sudra sînt localnicii admiși în comunitatea hindusă, iar panchamas sau reprobații sînt localnicii întinați și cei care sînt născuți din căsătorii mixte, adică între membrii a diferite caste sau cu alți străini. Relațiile dintre caste sînt foarte stricte. Iată cîteva elemente esențiale care caracterizează castele:

1. Întregul sistem se bazează pe credința că omenirea nu este o unitate ființială, ci constă dintr-o serie de specii cu origini diferite, fiecare om fiind născut într-o anumită specie în virtutea legii karma, sau a faptelor săvîrșite într-o viață anterioară. Dacă el este avansat pe scara dezvoltării sale spirituale, atunci este născut printre brahmani; dacă nu este prea avansat printre kshatriyas și așa mai departe în ordine descrescîndă.

2. Datorită superiorității lor spirituale numai brahmanii singuri au dreptul la învățătură și de a învăța pe alții. Lor le revine întreaga autoritate religioasă care, de fapt, le este dată de zei. Deci, ei singuri pot să predea religia, să hotărască în probleme legale, să aducă sacrificii și să săvîrșească cultul în temple.

3. Există un număr nedefinit de specii de oameni, — deasupra tuturor se ridică cele trei caste ariene. După acestea, în ordine descrescîndă, vin sudras, descendenții localnicilor admiși în comunitatea hindusă, apoi reprobații (panchamas) și castele mixte. Străinii sînt *necurați* și sînt numiți *meecchas*.

4. Valoarea fiecărui om variază după apartenența la o castă superioară sau inferioară.

5. Fiecare membru al unei caste trebuie să-i păstreze puritatea cu cea mai mare strictețe. A pîngări puritatea castei este un lucru primejdios nu numai pentru cel care a săvîrșit actul de pîngărire ci pentru întreaga familie și chiar și pentru întreaga castă. Puritatea se păstrează prin îndeplinirea îndatoririlor religioase prescrise, prin evitarea căsătoriei cu membrii unei alte caste și a oricăror alte legături sociale sau profesionale. Încălcarea legilor prescrise aduce cu sine trecerea într-o castă inferioară sau chiar în grupul celor reprobați. Pedepsele pentru încălcarea legilor prescrise sînt foarte mari. După moarte cei care au încălcat legile castelor merg fără doar și poate în iad.

Nu rămîne nici o urmă de îndoială că atunci cînd sistemul de caste a fost formulat, el a avut un rol bine definit, ajutînd la păstrarea integrității valorilor culturale, sociale și spirituale ale populației ariene. Cu timpul, însă, ele au degenerat și prin rigiditatea pe care au primit-o nu au dat omului dreptul și nici posibilitatea de a-și determina singur soarta și de a-și dezvolta potențialurile potrivit înclinațiilor personale.

Vorbînd despre împărțirea în caste a societății indiene și despre aspectele negative pe care aceasta le implică, Saverpalli Radhakrishnan spunea: «Deși idealist la origine, binefăcător în anumite perioade ale istoriei, bun în anumite privințe, sistemul

de castă nu mai este în armonie cu noile noastre condiții datorită faptului că frinează dezvoltarea și îi lipsește elasticitatea. Degradarea forțată a unui mare număr de oameni este un lucru revoltător pentru orice om rafinat, care are simțământul demnității omului și respect față de valoarea vieții umane. Dreptul fiecărui suflet uman de a se integra în moștenirea umană deplină a rasei trebuie recunoscut. Casta este o sursă de neînțelegeri și răutăți și dacă persistă în forma ei actuală, va afecta cu slăbiciune și falsitate pe cei care o susțin»<sup>320</sup>. Astfel, nu este de mirare că însuși guvernul Republicii India a luat măsuri severe împotriva celor care doresc să mențină acest sistem nedrept.

c. **Asramas sau treptele vieții individuale.** — Dharma în hinduism nu este numai o lege a castelor, ci și a stărilor vieții omului ca persoană individuală, reprezentând un ajutor binevenit în încercările sale de realizare a perfecțiunii absolute. Astfel, viața umană este prezentată ca fiind formată din patru stadii sau stări consecutive, dintre care primele trei sînt îndatoriri de castă<sup>321</sup>.

1. Prima treaptă este cea de ucenic (*brahmacarya*) și reprezintă perioada de instruire în știința vedelor. Ea poate dura 12 ani<sup>322</sup> sau chiar mai mult<sup>323</sup>. În timpul acestei perioade, ucenicul sau elevul este instruit în textele vedice, formulele sacrificiului, într-un cuvînt în știința religioasă. Pe parcursul studiului elevul este îndrumat de un învățător (*guru*), față de care elevul are anumite îndatoriri, cum ar fi datoria de a cerși<sup>324</sup> și de a-l servi<sup>325</sup>. Pe lângă asimilarea cunoștințelor împărtășite de guru și slujirea acestuia, elevul trebuie să ducă o viață morală exemplară, păs-trîndu-și mai ales castitatea.

Scopul educației este de a-l pregăti pe ucenic pentru viață, de a-l ajuta să-și dezvolte aptitudinile, fără, însă, a-l forța să intre într-un tipar stereotip prestabilit care să-i distrugă caracterul. La sfîrșitul acestei perioade elevul primește următorul sfat:

«Vorbește doar adevărul, implinește-ți datoria, nu uita studiul Vedelor; după ce ai prezentat învățătorului cuvenitele daruri, ai grijă ca linia rasei tale să nu se întreprupă»<sup>326</sup>. Urmează, apoi alte îndrumări cu privire la sănătate, la relațiile cu părinții, etc.

Această perioadă de ucenicie este necesară pentru ca să îndrume primii pași în viață ai omului și să-l pregătească pentru viață.

2. *Grihastha* — stăpîn al casei. Terminînd perioada de studiu și pregătire pentru viața, tînărul hindus își ia locul în contextul vieții sociale, pentru a-și împlini îndatoririle de castă: să se căsătorească, să practice unirea trupească în perioadele permise, să sacrifice zeilor și spiritelor, etc.

*Brahmacharya* și *grihastha* sînt două trepte obligatorii în viața celui care dorește să devină sfinț. Căci cel care nu cunoaște dragostea de copii, de soț sau părinți nu poate pretinde să cunoască dragostea care cuprinde toate. *Grihastha* este temelia vieții sociale. Se spune că «stăpînul casei» fondează viața pe realitatea supremă, căutînd adevărul și dăruindu-se Ființei eterne în tot ceea ce săvîrșește.

320. *Op. cit.*, p. 378.

321. *Brihadaranyaka Upanishad* 4.4.22; *Chandogya Upanishad* 2.23.1.

322. *Chandogya Upanishad* 4.10.1.

323. *Chandogya Upanishad* 4.4.5.

324. *Chandogya Upanishad* 4.3.5.

325. *Brihadaranyaka Upanishad* 3.1.2.

326. *Taittiriya Upanishad* 1.11.

3. *Vanaprastha* — starea de eremit în pădure. După ce copiii săi s-au căsătorit, iar el a văzut că și aceștia au copiii lor, stăpînul casei se retrage, însoțit sau nu de soția sa, într-un schit din pădure. Aici se supune unor reguli de abstenență riguroase și îndeplinește un mare număr de obligații rituale. Una dintre obligațiile care îi revin în această perioadă este practicarea austerității și a meditației. În acest fel el poate realiza fie moartea voluntară (sinuciderea religioasă), fie *renunțarea* și intrarea în ultima treaptă a vieții.

Este necesar să adăugăm aici că «sinuciderea religioasă» nu mai este aprobată de brahmanism. Poziția asupra acestei practici a fost reglementată de Legea lui Manu, care spune: «Ascetul să nu dorească moartea, dar să nu dorească nici viața; el trebuie să aștepte ora fixată pentru el, așa cum un servitor așteaptă ordin de la stăpîn»<sup>327</sup>.

4. *Samnyasa* — sau starea de renunțare. Cel care intră în această stare se numește *sannyasin* sau *yati* (ascet) sau *parivrajake* (călugăr rătăcitor). Un *sannyasin* trebuie să renunțe la orice proprietate, la distincția dintre caste, la familie și rude și chiar la practicile religioase. Ajungînd la o anumită stare de perfecțiune, el se poate dedica unui țel superior încercînd cu toate puterile sale să realizeze cunoașterea supremă.

Aceasta este starea supremă, întrucît permite omului o detașare completă de toate accidentele lumii empirice. Cel care intră în această stare transcende prin renunțare totală condiția vieții materiale care leagă de fapte. Un astfel de om nu mai aparține rasei sau poporului său ci doar lui însuși și prin aceasta lumii întregi. Această stare poate fi îmbrățișată de membri ai diferitelor caste, bărbați sau femei. Viața de *sannyasin* este acceptată de întreaga societate hindusă ca scop al oricărui om fără nici o discriminare. Kalidasa, mare poet indian, descrie acest suprem ideal de viață în următorii termeni: «a poseda întreaga lume, fără a te poseda pe tine însuși»<sup>328</sup>.

Ca privire generală prima asrama reprezintă perioada de pregătire pentru viață, cea de a doua este «calea faptelor», a treia un stadiu de trecere, în timp ce *samnyasa* este calea supremă a cunoașterii<sup>329</sup>.

În hinduism întreaga viață pămîntească a omului este compartimentată în datorii și idealuri precise, care în timp ce limitează pe individ, încearcă să-l îndrume spre realizarea ultimă: evadarea din șirul reîntropărilor. Această realizare ultimă nu este o dezvoltare a omului spre treapta perfecțiunii supreme, ci descoperirea unității ontologice dintre sufletul individual (*jiva atman*) și Sufletul suprem (*Brahman*), care este perfecțiunea absolută.

În virtutea acestei unități care există încă înainte de descoperirea ei, omul are în sine «perfecțiunea» care este, însă, umbrîită de accidente empirice, *maya* (iluzia creatoare) și *avidya* (ignoranța). În acest caz, nu se poate vorbi de un progres ființial ci doar de un progres cognitiv. Aspectul etic al trăirii vieții morale sucombă în fața cunoașterii supreme care unește pe om cu *Brahman*.

327. VI, 45, citat în: Lacombe O., *Le Brahmanisme*, în «La mystique et les mystiques», ed. de A. Ravier, Desclée de Brouwer, 1965, p. 767–768 în nota 4.

328. Malavikagnimitra I.1., apud: Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 381.

329. Pentru detalii: Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 367–382; S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, p. 349–382; Ravier, A., (ed), *La mystique et les mystiques*, p. 767–768.

## COMUNITATEA UMANĂ ÎN BUDISM

Pornind cu dorința sinceră de a realiza emanciparea din necazurile și suferințele lumii empirice, Buda a ajuns să descopere metodele sau căile care, din punctul lui de vedere, erau cele mai eficiente, pentru a realiza iluminarea. Acestea sînt grupate în cele «patru adevăruri nobile». În rezumat, aceste adevăruri nobile accentuează asupra următoarelor aspecte fundamentale ale vieții :

1. Existența sub orice formă implică suferință sau durere ;
2. Cauza suferinței este dorința de a trăi, setea de viață ;
3. Încetarea suferinței, sau suprimarea ei este efectuată prin cucerirea completă și distrugerea definitivă a dorinței de viață ;
4. Calea care duce la încetarea suferinței este «Calea nobilă cu opt perspective» :
  - a. Credința dreaptă
  - b. Atitudinea dreaptă a minții
  - c. Vorbire dreaptă
  - d. Fapte drepte
  - e. Trăire dreaptă
  - f. Strădanie dreaptă
  - g. Stare dreaptă a minții
  - h. Meditație dreaptă.

Viața generală a credinciosului budist este o îmbinare între practică și cunoașterea teoretică și trăirea ascetică opusă vieții empirice. În structura fundamentală a concepției despre viață, budiștii trădează originea lor hindusă, în timp ce în viața ascetică nu se poate spune că se deosebesc fundamental de alte ordine monahale din India. Ceea ce deosebește budismul de hinduism este faptul că acesta nu aderă la instituții și tradiții sociale, și caută să realizeze idealurile vieții făcînd apel la cele patru adevăruri nobile, care sînt realizate de fiecare ins în parte după puterile și înțelepciunea sa. Este adevărat că în ambele religii *dharma* este fundamentul vieții, însă conținutul doctrinal al lui *dharma* se deosebesc. În timp ce în hinduism *dharma* este ordinea divină înrădăcinată în coduri legale, pentru budiști ea reprezintă adevărurile învățate de Buda și care trebuie împlinite prin meditație de către fiecare ins potrivit înțelegerii sale. Cu alte cuvinte, legalismul social și religios hindus este înlocuit de un principiu personal autonom, al cărui punct de plecare este însemnătatea personalității lui Buda. Căci el este venerat nu numai ca fondator al religiei budiste, dar mai ales ca descoperitor al adevărilor finale și îndrumător al tuturor ființelor către aceiași realizare comună. Buda este persoana în jurul căreia evoluează gândurile fiecărui credincios budist, întrucît el însușează perfecțiunea personală unită cu adevărurile universale. Credinciosul budist se refugiază la Buda pentru a se putea retrage în sine însăși (*atta-sarana*), așa cum a făcut Buda. Acest principiu de autonomie și bază personală a vieții religioase budiste formează un nou punct de plecare în istoria religioasă a Indiei și a pus bazele unei noi religii cu pretenții de universalitate.

Accentul care se pune pe personalitate este dublat de stima față de libertatea individuală, manifestată printr-un profund spirit de toleranță și liberalism. Preceptele date de Buda, deși fundamentale, nu trebuie urmate în totalitatea lor și ad litteram în traiul zilnic. Însuși Buda a sfătuit pe ucenicii săi în acest sens. Valoarea unui astfel de sfat poate fi văzută în felul în care tradițiile budiste sînt păstrate de theravadini

și de liberalii mahayaniști. Acest spirit liberal stă în strînsă legătură cu «Cărarea de Mijloc»<sup>330</sup>, care formează introducerea la prima predică a lui Buda ținută la Benares și a rămas de-a lungul veacurilor ca un far călăuzitor în toate formele de manifestare ale religiei budiste. Tot acest spirit îi deosebește pe buđiști de alte ordine religioase ascetice, cum ar fi Jainii.

Întreaga viață religioasă sau disciplină religioasă (sikkha) se împarte în trei compartimente care se condiționează reciproc: *moralitatea* (sila), *educația intelectuală* (samadhi sau citta) și *înțelepciunea* (panna). Esența acestei discipline este exprimată într-un mod plastic și clar în Dhammapada:

«A nu săvîrși nici un păcat, a face binele și a purifica mintea, aceasta este învățătura tuturor celor iluminați (Buddhas)»<sup>331</sup>.

Aceste legi devin îndatoriri universale valabile pentru toți cei care acceptă să urmeze pe Buda, fără distincție de castă sau rasă. «Budismul, spunea A. Barth<sup>332</sup>, a avut chiar de la începuturile sale nota distinctivă de a se fi deschis fără nici o deosebire, nu numai claselor care aveau dreptul la învățămîntul brahmanic, ci și celor care au fost reduși mai mult sau mai puțin la treapta de șervitori, sau celor care trăiau liber și se găseau într-o stare de excomunicare. Buda nu a respins pe nimeni; iar în cercul ucenicilor lui nu a existat altă deosebire decît cea de vîrstă și merit». De altfel, Buda a fost preocupat într-o măsură egală de viața călugărilor dar și de a laicilor. El nu s-a mulțumit să îndrume către perfecțiune și Nirvana doar pe un număr de aleși, care au părăsit lumea, renunțînd la plăcerile ei, ci a predicat mulțimilor despre virtuțile casnice și sociale, despre respectul față de viață, față de căsătorie, adevăr, milostenie, iertare, despre spiritul de respect față de adevăr și scribă față de păcat, despre fapte bune, care constituie o cale spre paradis (svarga) și asigură fericire în viața de aici și cea de apoi.

Este adevărat că Buda a înființat un nou cîm monahal și a fixat regulile de conduită disciplinară și meditativă, al căror scop este realizarea finală a Nirvaniei; însă tot el a fost acela care a pus în strînsă legătură ființială comunitatea monahală cu comunitatea laicilor, întrucît au existat și există laici care nu pot adopta viața monahală, cu austeritățile ei, viață ce reprezintă calea normală spre Nirvana.

Din cele spuse mai sus se poate observa că comunitatea budistă este împărțită în două grupări distincte. Pe de o parte, se află călugării, iar, pe de altă parte laicii. Între aceste două grupări există o strînsă legătură ființială care desființează deosebirile statutare, după cum se va vedea în cele ce urmează.

### A. Samgha

*Samgha* înseamnă comunitatea sau frățietatea tuturor călugărilor și așteților. După cum este normal, samgha reprezintă doar o minoritate a comunității budiste. Samgha are două scopuri sau funcțiuni bine precizate: de a furniza sau de a da celui

330. «Cărarea de Mijloc» este doctrina cauzalității aplicată la individ și exprimată în cele Patru Adevăruri Nobile: omniprezența suferinței, cauza suferinței, dorința egoistă, vindecarea ei, eliminarea dorinței separatiste și metoda de înlăturare a suferinței. Cărarea de Mijloc este drumul între extreme. Căci dacă manifestarea se bazează pe «perechi opuse», drumul spre unitatea din care acestea au apărut trebuie să fie undeva la mijloc și să le depășească prin transcenderea lor.

331. Vers. 183, *Dhammapada*, traducere de Max Müller, în «The Wisdom of India», editată de Lin Yutang, London, 1956, p. 317. 332. *Oeuvres*, vol. I., Paris Leroux, p. 115.

333. Pentru detalii: Louis de La Vallée Poussin, *Buddhism. Studies in Comparative Religion*, Catholic Truth Society, London, 1963, p. 8 și urm.

care intră în comunitate toate posibilitățile de a se dezvolta individual și de a predica Dharma întregii omeniri. Continuitatea în organizarea cinului monahal a fost cel mai stabil element din istoria budismului. Viața monahală este reglementată de normele expuse în Vinaya (una din cele trei Pitakas care fixează în scris normele de conduită monahală). Disciplina monahală a mai fost codificată în legile *Pratimoksha* (pratimoksha înseamnă a abandona păcatul; echipament, armură).

La baza vieții monahală există trei voluri esențiale: *sărăcia*, *castitatea* sau *celibatul* și *inolensivitatea*.

a. *Sărăcia*. — Un călugăr nu poate avea nici un fel de proprietate; doar hainele, vasul pentru cerșit, un ac, mătăniile, un brici cu care să-și bărbierească capul din două în două săptămâni și un filtru cu care să înlăture viețuitoarele mici din apa de băut. La început, îmbrăcămintea călugărilor era formată din zdrențele adunate de la gunoi, mai târziu credincioșii laici au dăruit materialul necesar pentru confecționarea de robe.

Cît privește regimul alimentar, călugărul trebuie să-și procure hrana cerșind. Cerșirea mîncării face parte din obligațiile zilnice ale călugărilor. Actul în sine are un dublu scop: să dea posibilitatea laicilor de a face fapte bune și în același timp să facă pe călugări să-și învingă mîndria personală și să practice stăpînirea de sine. Datoria călugărului este să treacă pe la toate casele fără nici o deosebire și să nu dea atenție la ceea ce primește. Dacă o femeie îi întinde mîncare, călugărul nu trebuie să privească la frumusețea sau urîtenia ei.

În budismul mahayana această practică este considerată ca mijloc de cultivare a dragostei față de celelalte ființe umane, în timp ce budismul hinayana menține ideea de auto-disciplinare.

Cu timpul, această practică a început să dispară. În unele țări a dispărut definitiv, în timp ce în altele este menținută ca un exercițiu pentru novici.

b. *Celibatul monahal* sau *castitatea*. — Castitatea numită și brahmacharya sau conduită demnă de un adevărat brahmin sau sfînt, este idealul de la care un călugăr nu trebuie să se abată chiar cu prețul vieții. Actul sexual este descris ca fiind un obicei bestial sau animal. În general s-a practicat evitarea și desconsiderarea femeilor, întrucît ele erau considerate ca pericol permanent pentru asceți. Motivele care stau la baza refuzului actului sexual sînt ușor de înțeles. Un sistem care vede în căutarea plăcerii senzuale izvorul răului, nu poate privi cu ochi buni o astfel de practică oricît de naturală ar fi în cadrul legilor acceptate de societatea umană. Cu timpul, însă, această lege a fost încălcată. În jurul anului 500 d.Hr. în Kașmir se întîlesc comunități de călugări căsătoriți. Același lucru se întîmplă în jurul anului 800 d.H. în Tibet. Această schimbare de atitudine față de relația bărbat-femeie a fost rezultatul reconsiderării actului sexual, care a ajuns să fie evaluat ca mijloc de realizare a iluminării.

c. *Inolensivitatea*. — Budismul, aidoma jainismului, a pus în centrul învățăturii sale *inolensivitatea* — *ahimsa*, ca reacție față de violența crescîndă ce a marcat descoperirea fierului și a bronzului. Aceasta a fost îndreptată nu numai împotriva masacrelor dintre triburi și a nedreptăților cauzate de sistemul de castă, dar și împotriva măcelului animalelor care însoțeau sacrificiile vedice și a cruzimii cu care țărani tratau animalele. Doctrina aceasta are la baza ei două principii:

1. Credința în înrudirea tuturor ființelor, care a fost reîntărită de credința în întrupare, potrivit căreia un om poate ajunge într-o viață viitoare orice altă ființă



neconvinsă. Astfel, dacă cineva tratează cu cruzime un animal, el poate că tratează în acest fel o rudă răposată sau un bun prieten.

2. Cel de-al doilea principiu a fost expus în Udana, unde Buda spune: «Gîndurile mele au rătăcit în toate direcțiile prin lume. Nicăieri nu am întîlnit ceva mai scump cuiva decît eul său personal. Deoarece față de alții, pentru fiecare eul este scump, nimeni din cei care doresc să cîștige ceva să nu rănească pe altul»<sup>334</sup>. Cu alte cuvinte, trebuie să cultivăm în noi un spirit de dragoste față de alții, ca și cum în locul lor ne-am afla noi înșine. Căci dacă vom lăsa ca virtutea mîlei să crească în noi, atunci nimănui nu i se va întîmpla nimic rău.

Fără îndoială că prin această atitudine față de viață budismul a avut o influență umanizatoare asupra întregii istorii a Asiei.

În virtutea acestei doctrine, în budism nu este loc pentru cruciade sau inchiziții, căci potrivit învățăturii lui, chiar dacă Buda a fost insultat, nu trebuie totuși să te simți ofensat, căci cei iluminați nu sînt atinși de blasfemii. Nu trebuie să credem că nu se găsesc în budism atitudini violente sau ofensatoare. Acestea există chiar în diferite scrieri ale lor. Însăși existența acestei religii de-a lungul veacurilor se datorează și unui oarecare grad de intoleranță și temperamentului lor<sup>335</sup>.

Este necesar să adăugăm că samgha își păstrează încă rolul contemplativ. Bhikshu Sangharakshita remarcă într-o recentă lucrare că practicarea respirației și meditației a cunoscut o importantă reinviere mai ales în Burma și că «urmașii contemporani ai arahats-ilor din vechime suplimentează cunoașterea scripturilor cu experiența personală»<sup>336</sup>. Un lucru asemănător are loc și în Sri Lanka<sup>337</sup>. Însemnătatea acestui fapt va putea fi văzută în cele ce urmează și aceasta mai ales pentru că trăirea ascetică are o influență mare asupra relației dintre samgha și comunitatea laicilor.

## B. Comunitatea laicilor

În esență budismul rămîne o mișcare monahală. Această mișcare nu ar fi supraviețuit dacă nu ar fi fost sprijinită efectiv de comunitatea laicilor, căci în general călugării și ascetii, membri ai comunității monahale, nu își cîștigau cele necesare pentru existență. Am spus deja că însuși Buda a arătat o deosebită înțelegere în tratarea laicilor și a fost întotdeauna gata să i ajute la nevoie. În schimbul sprijinului material primit de la laici, călugării au slujit nevoilor religioase ale acestora.

În general, după învățătura lui Buda, laicii nu au nici cea mai mică șansă de a ajunge la iluminare. Tot ceea ce pot face, este ca prin fapte bune să realizeze o reîntrupare mai favorabilă care să-i ducă un pas mai aproape de calea nobilă ce duce la iluminare. Datorită faptului că laicii nu pot să se mintuiască, este necesar ca ei să păstreze legături cît mai strînse cu comunitatea monahală. Această îndatorire nu revine numai laicilor ci și călugărilor deopotrivă. Prin exemplul vieții lor mulți călugări au servit ca modele de viață pentru laici datorită bunătății, autocontrolului și detașării lor în împrejurări în care se simțea nevoia de o separare de greutățile și necazurile lumii. Pe lîngă aceasta, călugării vorbeau celor interesați despre originea și destinul omului, despre locul omului în lume și despre semnificația vieții empirice și, în cele din urmă, despre mijloacele prin care poate fi realizată o viață mai bună.

334. Apud: Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, p. 61.

335. E. Conze, *op. cit.*, p. 65.

336. *A Survey of Buddhism*, ed. a 2-a, Bangalore, 1959, p. 158.

337. Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditation*, Colombo, 1956, p. 5.

În general, călugării serveau și mai servesc în unele cazuri ca instructori și îndrumători ai oamenilor în general, dar mai ales ai tinerilor <sup>338</sup>.

Nihar Rajan Ray, în prezentarea pe care o face budismului theravada din Burma, spune următoarele despre relația dintre samgha și comunitatea laicilor: «Ar fi o greșeală regretabilă să presupunem că călugării budiști din Burma duc o viață izolată și în mulțumire de sine. Într-adevăr, nimic nu poate fi mai departe de adevăr... De fapt, Samgha a constituit un element esențial — pe departe cel mai activ și mai puternic element — al întregii structuri sociale din Burma» <sup>339</sup>. Samgha, adaugă el, a dat Burmei o societate bazată pe egalitate între oameni, fără deosebire de bogăție sau castă. «Nu este nici o îndoială că valorile spirituale și etice înalte ale budismului în general și tonul înalt moral al comunității au servit ca izvor principal de inspirație pentru poporul care a acceptat să slujească pe călugări și organizația lor; nu putem face altceva decât să recunoaștem că poporul era profund conștient de serviciile pe care le-au făcut călugării» <sup>340</sup>.

Acest lucru nu se întâmplă în toate țările budiste. În Tibet, deși spiritul tolerant al budismului a imprimat cruzilor și războinicilor tibetani un caracter de bunătate, călugării formează o clasă aparte, fără o apropiere mai intimă de popor <sup>341</sup>. Un lucru asemănător are loc în Sri Lanka, unde mănăstirile sînt plasate în locuri retrase în munți, greu accesibile, în timp ce în Burma ele sînt plasate lângă orașe sau sate pentru ca laicii să poată să le viziteze pentru nevoile lor spirituale, iar băieții tineri să învețe carte <sup>342</sup>.

Caracteristicile esențiale ale comunității budiste pot fi evaluate cel mai bine din două perspective: mai întîi găsim cultivarea constantă a acelor elemente care privesc existența umană și se găsesc în Abhidhamma <sup>343</sup> și, în al doilea rînd, o accesibilitate perfectă pentru popor. Ambele sînt la fel de importante mai ales pentru răspîndirea valorilor etice și spirituale budiste.

Această coeziune între membrii celor două comunități izvorăște din credința că întreaga creație are o singură origine și că toate lucrurile din univers sînt legate între ele într-un tot ființial <sup>344</sup>, de legea inexorabilă a suferinței.

## COMUNITATEA UMANĂ ÎN IUDAISM

În iudaism concepția despre individ și comunitate are la bază două principii fundamentale. Un prim principiu, de importanță deosebită pentru înțelegerea omului în Vechiul Testament, este faptul că Dumnezeu la crearea a dat făpturii minților sale porunca de a stăpîni lumea materială pe care El a creat-o (Geneză 1, 28). Această stăpînire i-a fost dată în virtutea creării sale după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ce o dovedă că omul nu este o simplă ființă care ar putea fi confundată cu alte viețuitoare pămîntești. Porunca dată de Dumnezeu omului să stăpînească pămîntul este mărturia unei legături unice a Creatorului tainic și de nepătruns cu omul. Omul, dintre toate celelalte viețuitoare ale pămîntului, este onorat de Dumnezeu într-

338. Bigandet, P., *The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese*, Rangoon, 1866, p. 523 și urm. 339. Ray, N. R., *Theravada Buddhism in Burma*, Calcutta, 1946, p. 266.

340. *Ibidem*, p. 266 și urm.

341. Waddell, L. A., *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, ed. a 2-a, Cambridge, 1959, p. 568 și urm.

342. Pratt, J. B., *The Pilgrimage of Buddhism*, London, 1928, p. 126.

343. Abhidhamma este Pitaka cunoașterii metafizice, psihologice și filozofice.

344. Vezi: Saito, *Outlines of Buddhist Ethics*, 1903.

un mod cu totul special. Căci Dumnezeu i se adresează și îl confruntă ca pe un subiect relațional, ca «TU». Dumnezeu intră într-o unică relație de comuniune cu omul prin această primă poruncă. El iese din tainica Sa existență și intră într-o relație morală pozitivă cu făptura miinilor Sale, arătându-i locul special și sarcina sau datoria pe care o are în lume. Ca ființă creată, omul este la fel ca celelalte viețuitoare. Prin porunca dată, el înțelnește Cuvântul lui Dumnezeu, iar prin acceptarea poruncii date, trece de partea lui Dumnezeu în confruntare cu restul creației. Omul nu este doar o parte neglijabilă în natură și aceasta oricât de întrefeșută ar fi viața lui cu ordinea naturală. În vechiul Israel relația omului cu lumea derivă din stăpînirea pe care Dumnezeu i-a dat-o peste celelalte făpturi. Capitolul doi din Geneză consideră granița dintre om și celelalte viețuitoare (graniță care nu permite omului să-și găsească complementul și completarea în creatura sub-umană), ca fiind rezultat al naturii spirituale independente a omului, care îl trece de partea lui Dumnezeu, căci darul cel mai mare al lui Dumnezeu, crearea după chipul și asemănarea Sa, adică subiectivarea omului în personalul «EU», îl pune pe om în analogie cu Ființa lui Dumnezeu îndepărtându-l de natură.

Stăpînirea omului peste natură nu este absolută. Lumea creată își are legile ei bine stabilite care reglementează forțele naturale, viața și activitatea lumii animale. Aceste legi depășesc stricta putere de înțelegere a omului (Iov 38 urm.). De altfel, omului nu i s-a dat stăpînire nelimitată asupra lumii, deoarece una din îndatoririle sale este de a se supune ordinii creației, care îi arată limitele sale. Viața naturii este strîns legată de acțiunea responsabilă umană atunci cînd Canaanul primește titlul de moștenire divină, iar omului i se impune un anumit comportament pentru ca nu cumva să pîngărească pămîntul și să fie aruncat afară (Vezi: Ieremia 2, 7; 3, 1 urm. 9; 16; 18; Levitic, 18, 25, 27 urm.; 20, 22)<sup>345</sup>.

Un al doilea principiu este obligativitatea necondiționată a omului de a-și organiza viața comunitară și individuală pe baza legilor eterne descoperite de Dumnezeu. Spre deosebire de Codul lui Hammurabi sau Legile lui Manu, legile Vechiului Testament nu izvorăsc din viața civică ci din viața cultică a poporului, de unde vocea divină a Domnului Legămîntului este auzită de om. Interesant de observat că această lege divină nu se restrînge doar la cult, ci inundă legea civilă, care primește la rîndul ei nuanța de obligativitate necondiționată (Vezi: Exod 21, 12—17; 22, 17, 20 urm.; 23, 1—3; 6—9). Sub spectrul acestei obligativități, se dezvoltă viața de toate zilele a fiecărui individ, a fiecărui membru al poporului lui Israel. Israelul nu a considerat creșterea sa ca popor sau națiune ca fiind rezultatul unei simple legi naturale, ci ca un dar nemeritat din partea lui Dumnezeu care l-a eliberat din robia egipteană și i-a dat posibilitatea de a crește într-o națiune puternică, sub o singură Lege și într-o țară liberă. Acesta a fost momentul cînd Israelul devine conștient de legătura sa cu Dumnezeu în contextul legămîntului, cînd neliniștea și căutarea sînt înlocuite de noua identitate de «popor ales», care aveau un scop precis și principii de viață bine delimitate.

Această identitate devine scop în sine, dar și necesitate de realizare; ceea ce îl pune în expectativă. Căci în timp ce trebuia să trăiască potrivit clauzelor legămîntului, împlinirea și necesitatea ultimă — de împlinire, prin venirea *Celui Promis* — este pusă în viitor. Așa se face că în comunitatea israelită a Vechiului Testa-

345. Cf. Walter Eichrodt, *Man in the Old Testament*, SCM Press, London, 1954, p. 28—32.

ment legământul devine un modus vivendi, în timp ce împlinirea devine așteptare, modus expectans.

În Vechiul Testament omul primește semnificație și sens prin supunere față de obligativitatea necondiționată în care îl transcende și îl plasează pe linia dezvoltării sale ființiale în relație cu Dumnezeu. Astfel, întreaga viață a omului în relație cu lumea, cu sine însuși și cu comunitatea este supusă cerințelor voinței divine, este văzută întotdeauna în relație cu Dumnezeu care este creator, împărat și judecător al tuturor ființelor. Problema omului evoluează în jurul acestei relații: «Doamne, ce este omul, ca să iei cunoștință de el, fiul omului ca să iei seama de el? Omul este ca o suflare, zilele lui ca umbra care trece» (Psalm 144, 3—4). Psalmistul este neliniștit în fața paradoxului prezentat de grija pe care Dumnezeu o are față de om în ciuda discrepanței ființiale care există între măreția divină eternă și nimicnicia trecătoare și finită a omului.

Viața în sinul poporului Israel este fondată pe credința și cunoașterea Dumnezeului celui viu: «Ascultă dar, Israele, și caută să le îplinești ca să fii fericit și să vă înmulțiți mult, cum ți-a spus Domnul, Dumnezeul părinților tăi, când ți-a făgăduit țara în care curge lapte și miere. Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Domn. Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta» (Deuteronom 6, 3—5). Acest lucru a fost întărit de Iahve în prima poruncă a Decalogului: «Eu sînt Domnul Dumnezeuul tău..., să nu ai alți dumnezei afară de mine» (Exod 20, 2—3). Prin această poruncă religia Vechiului Testament găsește, după căutări îndelungate, o relație satisfăcătoare între om și Dumnezeu materializată printr-un sistem de ofrande și sacrificii care caracterizează multe religii în stadiul lor primar. Acest stadiu este, însă, depășit într-o perioadă mai târzie, când accentul nu se mai pune pe cult, ci pe trăirea intimă, personală a relației om-Dumnezeu în viața cea de toate zilele: «Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun și ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire și milostivire și cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului Tău!» (Miheia 6, 8).

Structura comunitară și viața individuală în sinul poporului ales este conturată și normalizată de un cod de legi care au fost descoperite de Dumnezeu. Este vorba de cele 10 porunci (Decalogul) descoperite de Dumnezeu pe Muntele Sinai, după ieșirea poporului Israel din Egipt și trecerea lui miraculoasă prin Marea Roșie (Exod 20). Aceste legi devin valide prin referirea lor directă la Dumnezeu ca promulgator, încălcarea lor fiind pedepsită nu de oameni, ci de Dumnezeu. În acest fel, Decalogul este strămutat de sub relativismul uman, devenind adînc înrădăcinat în transcendență. Legile sau normele Decalogului devin *stilpi* și temelie pentru viața omului în contextul legământului.

Datorită importanței pe care Decalogul a avut-o pentru comunitatea umană a Vechiului Testament și a progresului în gândire și trăire pe care îl reprezintă, vom trata în cele ce urmează câteva principii fundamentale care îl caracterizează și implicit ajută la înțelegerea omului ca ins și ca membru al comunității umane.

Caracterul unic și special al Decalogului nu constă în valoarea intrinsecă a preceptelor morale: interzicerea omuciderilor, a adulterului, a furtului, nerăvnia la avutul altuia, respectul față de părinți. Deși aceste precepte morale presupun un progres al condițiilor de viață sociale sau culturale, ele pot fi înlăturate și în cazul altor

tradiții și țări<sup>346</sup>. Adevărata trăsătură caracteristică este legătura ființială dintre aceste precepte morale și poruncile fundamentale religioase, ca expresie a convingerii că viața morală zilnică este inseparabil legată de adorarea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu cere un anumit comportament și ținută morală din partea omului pentru a-l ajuta în nevoile și necazurile sale, căci voința divină este concentrată asupra acelor aspecte ale vieții care din punct de vedere moral sînt bune. Decalogul este expresia unei sensibilități morale, ca rezultat al trăirii religioase care dă valoare incontestabil superioară vieții umane în comparație cu oricare alte bunuri materiale.

Că societatea israelită a Vechiului Testament a fost și ea organizată în clanuri și triburi, aidoma celorlalte popoare primitive, este deja un fapt recunoscut și îndeobște acceptat de aproape toți cercetătorii Vechiului Testament<sup>347</sup>. La baza organizării religioase și sociale a vechiului Israel întîlnim trăsături comune organizării primitive și mai ales ale modului de viață al triburilor nomade din acea perioadă. Din acest motiv, viața individului este evaluată în contextul comunității tribale, în afara căreia nu există posibilitate de existență. Întreaga viață privată poartă amprenta legilor generale care guvernează și exercită influență absolută asupra lui. De exemplu, în cazul răzbunării singelui, cea mai vitală expresie a unității de clan, nu numai individul, ci întreaga comunitate este responsabilă pentru acțiunea sa (Geneză 4, 23 urm.; I Samuel 25, 33). Prin urmare, individual angajează și membrii familiei sale în obligațiile pe care le are față de clan (Geneză 42, 37 urm.).

În cazul poporului Israel gîndirea și Weltanshauung-ul tribal au ajutat la formarea unei relații de solidaritate sub noua lege a Legămîntului sinaitic, acesta fiind elementul de unitate spirituală și ființială sub care poporul își ducea viața. Odată cu stabilirea în Canaan, vechile atitudini tribale au început să fie revizuite și chiar înlocuite. Clanul începe să fie înlocuit cu alte comunități sătești sau urbane. În clipa în care civilizația urbană începe să progreseze, vechile legături sociale devin învechite și sînt abandonate. Protecția individului nu mai cade în sarcina clanului ci a curții locale; mai mult, chiar, regele poate să intervină în cazuri individuale (II Samuel 14, 5 urm.; II Regi 8, 6; 4, 3). Legămîntul nu mai prevede decît pedeapsa celui vinovat, fără repercusiuni asupra familiei sale. Familia celui vinovat este pedepsită doar în cazul în care acesta a încălcat legea sacră sau pentru crimă de înaltă trădare (Iosua 7, 24 urm.; I Samuel 22, 12 urm.; II Regi 9; 26). Aici intervin, însă, motive care privesc concepția tabuistă de întinare a familiei prin șeful ei (Deuteronom 22, 8; cf. II Samuel 20, 14 și 21), precum și prezumția că familia a fost complice (Deuteronom 13, 7 urm.). În general, sub noua lege se pune accent valoric mai mare pe viața umană. Sclavul este protejat împotriva abuzurilor inumane (Exod 21, 20 și 26 urm.), și este considerat ca ființă umană. În cazul accidentelor fatale unde partea responsabilă este doar indirect vinovată, cum ar fi, de exemplu, omorîrea unui copil de către un taur, pedeapsa nu mai este efectuată în baza legii talionului indirect prin uciderea unuia din copiii părții vinovate (Exod 21, 31 și mai precis Deuteronom 24, 16). De altfel, legea talionului făcea parte din concepția de clan și consta mai mult

346. Ne gîndim la Babilon și Egipt. Vezi: *The Egyptian Book of the Dead*, cap. 125: «The Confession before the Judges of the Dead», în Pritchard, J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. a 2-a, Princeton, 1955, p. 34 și urm. și «The Babylonian Shurpu Series of Adjurations», în Gressmann, H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, ed. a 2-a, 1926, p. 324 și urm.

347. J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*, în «Biblica», vol. 33/1952, p. 1952; Hans Walter Wolf, *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1973.

intr-o lege a retribuției decît a răzbunării, cum a fost indeobște prezentată. Acolo unde infracțiunea sau crima depășea persoana celui vinovat, pedeapsa era suportată de cineva din familie sau de servitori și cu scopul de a se repara greșeala. Numai familia putea fi penalizată în acest fel<sup>348</sup>. De fapt, legea iudaică respinge brutalitatea ca pedeapsă a părții vinovate. Spre deosebire de legea asiriană care prevedea mutilări corporale ale părții vinovate<sup>349</sup>, în legea iudaică se face simțită o ușurare a pedepselor ca rezultat al schimbării concepției față de crimă. Omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și, prin urmare, chiar atunci cînd este pedepsit trebuie să se țină cont de valoarea și de dreptul la viață care i s-a dat<sup>350</sup>.

Este adevărat că distincția dintre omul liber și sclav este menținută, dar sclavul este pus și el sub protecția legii: un tratament prea sever dă victimei dreptul la emancipare iar uciderea sclavului atrage după sine pedepse aspre (Exod 21, 26 urm.; 20).

În ceea ce privește relația dintre sexe, întîlnim o destindere remarcabilă. Soțul nu are voie să-și vîndă soția ca sclavă; la fel se întîmplă și în cazul slavei care este concubină (Exod 21, 7 urm.; Deuteronom 21, 14). Totuși, mentalitatea generală față de căsătorie și problemele ei rămîne aceeași ca în toată lumea antică.

Iudaismul talmudic păstrează aceleași principii de bază stabilite de Lege; astfel, dreptul la viață nu este un simplu act prin care se garantează doar securitatea vieții, ci oferă pază și siguranță împotriva oricărei primejdii care amenință viața. Simpla ridicare a mîinii împotriva aproapelui este considerată infamie: «Cel care ridică mîna împotriva aproapelui său, chiar dacă nu l-a lovit, este numit om rău»<sup>351</sup>. În semn de respect față de viața umană și integritatea corporală a omului, Talmudul interzice înșelăciunea și ura. Acestea sînt, de altfel, interdicții preconizate de Legea Vechiului Testament: «Să nu furați și să nu mințiți, nici să nu vă înșelați unii pe alții» (Levitic 19, 17).

În contextul dreptului la viață se înscrie și libertatea umană. Acest drept este prezent și în Vechiul Testament și este considerat ca rezultat al unității ontologice a omului și a egalității lui în fața lui Dumnezeu: «De aș fi nesocotit dreptul slugii sau slujnicei mele, cînd se certau cu mine, ce aș putea să fac, cînd se ridică Dumnezeu? Ce aș putea răspunde cînd pedepsește El? Cel ce m-a făcut pe mine în pîntecele mamei mele, nu l-a făcut și pe el? Oare nu ne-a întocmit același Dumnezeu în pîntecele mamei?» (Iov 31, 13—15). Talmudul își bazează concepția despre relația dintre stăpîn și sclav pe același principiu. Era interzis să ceri sclavului să îndeplinească munci degradante sau o muncă inutilă. Un sclav bolnav trebuia îngrijit cu aceeași sollicitudine și grijă ce i se arată unui om liber. Într-ajutorarea nu este limitată doar la membrii poporului iudeu. A ajuta pe cineva în necaz este o lege universală și include nu numai pe cei străini de poporul iudeu, dar și pe dușmani: «Chiar dacă dușmanul tău s-a sculat devreme să te ucidă și dacă vine flămînd și însetat la casa ta, dă-i mîncare și băutură»<sup>352</sup>. Întrajutorarea este considerată ca fiind un element

348. Danbe, D., *Studies in Biblical Law*, 1947, p. 154—189.

349. *Altassyrische Gesetze*, paragraf 7, 18—21; 40; 44.

350. Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, p. 78—79.

351. Talmud Sanhedrin 58 b., apud: Isidore Epstein, *Judaism. A Historical Presentation*, Penguin Books, retip. în 1964, p. 146.

352. Midrash on Proverbs 25, 21, apud: Isidore Epstein, *op. cit.*, p. 150.

integral al dreptății și de aceea nu trebuie să conțină aspecte de nedreptate. Este interzis să facă milostenie acel stăpîn care nu plătește servitorilor săi cît se cuvine<sup>353</sup>.

Milostenia și grija sînt atitudini care nu trebuie limitate doar la oameni, căci întreaga natură este demnă de considerație (Proverbe 12, 10). Însuși Vechiul Testament interzice, de exemplu, distrugerea plantelor și animalelor (Deuteronom 20, 19—20; Proverbe 12, 10).

Toate aceste atitudini față de semenii noștri și față de lumea înconjurătoare sînt, însă, depășite de porunca biblică a dragostei: «Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Levitic 19, 18). Această poruncă include pe toți oamenii fără deosebire de crez sau rasă: «Dacă un străin vine să locuiască împreună cu voi în țara voastră, să nu-l asupriți... să-l iubiți ca pe voi înșivă...» (Levitic 19, 33—34). Deosebirea care se face între un iudeu și un străin are doar aspect religios. Din punct de vedere social și economic, nu este nici o deosebire între ei: «O singură lege și o singură poruncă să fie atît pentru voi cit și pentru străinul care locuiește printre voi» (Numeri 15, 16). Legea este, deci, una și aceeași pentru toți. Supremul judecător rămîne Dumnezeu: «...Dumnezeu este Cel care face dreptate...» (Deuteronom 1, 17).

Aceeași atitudine față de străini e păstrată și în Talmud: «Să fii unul din ucenicii lui Aaron, care iubește pacea și caută pacea, care iubește pe oameni și li aduce aproape de Lege», spunea Hillel<sup>354</sup>.

Să ne întoarcem, însă, în perioada Vechiului Testament, cînd poporul Israel revenea din robia babilonică (538 î.Hr.) și încerca să-și refacă comunitatea și viața în cadrul acestei comunități.

După cucerirea Babilonului de către Cyrus (538 î.Hr.), poporul Israel aflat în captivitatea babiloneană primește libertatea și dreptul de a se întoarce acasă. Deși un număr destul de mare a rămas în Babilon, totuși majoritatea covârșitoare se reîntoarce sub conducerea lui Zorobabel și Iosua. La sosirea în Ierusalimul distrus, primul lucru pe care îl fac e să ridice un altar pe ruinele Templului pentru a mulțumi lui Dumnezeu. Reconstrucția Templului se face cu un secol mai tîrziu la îndemnul profetilor Hagai și Zaharia. Sub conducerea lui Ezra și Neemia, are loc organizarea socială și reînnoirea spirituală a comunității izraelite prin înființarea unui stat teocratic. Orînduirea acestui nou stat se baza pe aceleași principii emise de Legămîntul sinaitic care primește, însă, nuanțe extrem de legaliste, întrucît accentul a început să se pună pe îndeplinirea obligațiilor externe, vizibile față de om și față de Dumnezeu (Neemia 9, 38 — 10, 39). Personajele principale ale societății sînt preoții ca reorganizatori ai credinței, pe baza Legii, care se concentra în special asupra ritualului: ce este curat și necurat, purificări, ispășiri de păcate, prohibiții etc. Tot în această perioadă comunitatea iudaică devine o națiune exclusivistă din punct de vedere religios, dar și din punct de vedere rasial și, deci, social<sup>355</sup>.

Acest lucru nu a putut, însă, preveni infiltrarea unor influențe străine, mai ales grecești, în gîndirea iudaică, elemente care au schimbat conceptul tradițional israelit despre natura omului și idealurile sale. Accent deosebit se pune asupra educației și instruirii personale. Perioada elenistă este caracterizată de o acută fărîmîtare a comunității iudaice în secte și grupări politice<sup>356</sup>, deși în esență sa poporul iudeu

353. Yalkut Shimeoni, *Proverbs*, 947, în Isidore Epstein, *op. cit.*, p. 152.

354. *Ethics of the Fathers*, 1, 12, citat după I. Epstein, *op. cit.*, p. 155.

355. Pentru detalii: John B. Noss, *Man's Religions*, ed. a 3-a, The Macmillan Company, New York, 1963, p. 544—551.

356. W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 261.

își păstrează integritatea, și aceasta mai ales datorită credinței sale în Dumnezeu, a temerii de Dumnezeu și mai presus de toate a dragostei de Dumnezeu. Aceste sentimente sînt mărturii ale conștiinței separării omului de Dumnezeu, dar și ale pogorămîntului pe care Dumnezeu îl face față de om prin promisiunea de a trimite un Mîntuitor care să izbăvească poporul din starea de păcate și de moarte. De altfel, întreaga dezvoltare religioasă a acestei perioade devine pronunțat eshatologică, cu accente naționaliste mesianice. Acest lucru îl vom prezenta în detaliu în capitolul următor, în care vom trata despre concepția eshatologică în iudaism.

Perioadele pînă la sfîrșitul antichității și întregul ev mediu se caracterizează mai ales prin nesiguranță și căutare. Elaborarea scrierilor cabaliste și talmudice constituie o încercare de a da coeziune și identitate unui popor împrăștiat pe întreaga suprafață locuită a globului. Elementul care păstrează unitatea poporului evreu rămîne totuși Legea Vechiului Testament, care este păstrată cu sfințenie ca punct de referință în istoria acestui popor.

În contemporaneitate, comunitatea evreiască încearcă să-și regăsească echilibrul social, cultural și religios prin reînvierea tradițiilor clasice ale Legii Vechiului Testament. Deși secularizarea se face simțită și în sinul acestui popor, se dă încă posibilitatea păstrării legilor religioase prescrise de Lege. Sînt respectate legile alimentare, biblice și rabinice în instituțiile publice. Căsătoriile sînt făcute în conformitate cu legea tradițională<sup>357</sup>.

În Republica Socialistă România, comunitatea evreiască se bucură de drepturi egale cu toți cetățenii țării, avînd totodată posibilitatea de a trăi conform normelor prescrise de Legea sacră a Vechiului Testament.

## COMUNITATEA UMANĂ ÎN CREȘTINISM

Atunci cînd se vorbește despre comunitatea umană în creștinism, trebuie să se țină seamă în primul rînd de specificul credinței creștine care rezultă din întruparea lui Iisus Hristos. Căci actul întrupării lui Iisus Hristos a adus cu sine învățătura dogmatică care să structuralizeze conținutul comunității umane, dar mai ales principiul fundamental ontologic al unității vizibile și spirituale ființiale a acestei comunități.

În general, comunitatea creștină este cunoscută sub numele de *Biserică* — *ekklesia*, mai ales atunci cînd prin Biserică înțelegem adunarea celor care cred în Hristos, și aceasta ca definiție comună pentru toate confesiunile creștine. În Ortodoxie se depășește această sferă, aducîndu-se o nouă dimensiune teandrică, înțelegîndu-se prin Biserică «comunitatea celor împreună sădiți în Hristos»<sup>358</sup>. În această perspectivă, membrii Bisericii sînt înglobați într-o împreună-creștere ființială cu Hristos și numai de aceea pot forma Biserica. Fiecare membru al Bisericii trebuie să spună ca și Sfîntul Apostol Pavel: «De toate m-am lipsit și pe toate le socotesc gunoaie, ca să dobîndesc pe Hristos» (Fi-

357. Pentru detalii: Isidore Epstein, *Judaism*, p. 319—323; John B. Noss, *Man's Religions*, p. 579—585.

358. Stăniloae, D., *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, art. în «Ortodoxia», an. XXII, nr. 4. oct.—dec., 1970, p. 501.



lipeni III, 9), și să mărturisească aceeași conștiință a unității lor cu Hristos: «Acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Galateni III, 20).

Biserica, și înțelegem prin aceasta aspectul ei de comunitate umană și nu cel de comunitate ierarhică liturgică, nu poate fi gândită în afară de Hristos și Duhul Sfânt. Aceasta înseamnă că Biserica nu este ceva ce se rezumă doar la această lume. Desigur că ea este luată din sinul acestei lumi și trăiește în lume, dar ea este mai ales pentru lume. Astfel, Biserica nu poate fi redusă doar la aspectul ei pămîntesc cu implicațiile ei umane fără a abandona natura ei adevărată care o deosebește de o societate sau grupare umană oarecare.

Primirea ca membru în cadrul Bisericii sau al comunității creștine se face în urma săvîrșirii Sf. Taine a Botezului, prin care cel botezat se «împreunează cu Hristos», după ce în prealabil i s-a cerut să se lepede «de satana și de toate lucrurile lui». Această Sf. Taină a Botezului mijlocește întemeierea unei relații personale a celui botezat cu Hristos și prin Hristos cu toți cei care au fost la rîndul lor botezați și s-au lepădat de satana și lucrurile lui. Rugăciunile și actele preotului sînt un dialog cu Dumnezeu pentru primirea celui ce se botează în relație personală cu El. Biserica, sau comunitatea celor ce se află de mai înainte sădiți în Hristos, se roagă lui Hristos la Botez, pentru ca El să-l sădească și pe cel ce se botează acum cu El însuși și împreună cu ea «să-l facă părtaş morții și învierii lui Hristos, Dumnezeul nostru»<sup>359</sup>.

Odată devenit creștin, omul depășește sfera existenței păcătoase și intră într-o comunitate ființială în care nu primează individul ca entitate separată, ci ca persoană umană integrată în unitatea naturii, înțelegînd prin aceasta unitatea dintre trup și suflet, adică persoana umană în totalitatea ei, și unitatea cu semenii, cu aproapele, prin identificarea cu ei și cu Hristos. Întruparea lui Iisus Hristos stă la baza acestei unități a naturii, iar Pogorîrea Duhului Sfînt este afirmarea multiplicității persoanelor umane în cadrul Bisericii ca societate. De altfel, Biserica este extensiunea socială a lui Hristos cel Înviat. Starea actuală a membrilor Bisericii nu e identică cu starea de acum a lui Hristos cel Înviat, care este ținta finală, ci de la Hristos cel personal, care se află în drum de realizare a împăcării și desăvîrșirii supreme a omului. Hristos cel personal se află în fiecare din noi, chiar și în cel mai umil dintre oameni; de aici și grija ce trebuie să o avem față de fiecare din semenii noștri: «Adevărat, zic vouă, întrucît ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut» (Matei XXV, 40). Această identificare a aproapelui cu Hristos este ideea fundamentală care stă la baza comunității creștinilor ca trup al lui Hristos. Fiecare creștin se vede pe sine ca o «piatră vie» (I Petru II, 5) a trupului mistic al lui Hristos. Comunitatea creștină este fondată pe porunca iubirii, care are două obiective precise: iubirea de Dumnezeu și iubirea față de aproapele: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău cu toată inima ta și

359. Stăniloae, D., *op. cit.*, p. 503.

cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este întâia și cea mai mare poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia : Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprinde toată legea și proorocii» (Matei XXII, 37—40).

Prin dragostea față de Dumnezeu, creștinul se dăruiește trup și suflet Creatorului, Stăpînului, Părintelui și Binefăcătorului său suprem, iar prin săvîrșirea vocii Lui se nevoiește să primească prin har, credință și fapte bune, asemănarea chipului slavei Sale, pentru că rîvnește să moștenească locul de-a dreapta și unirea veșnică cu El, la Parusie.

Iubirea față de aproapele este dimensiunea orizontală a iubirii față de Dumnezeu. Această iubire, care pune pe aproapele la același nivel ontologic cu noi înșine, se răsfrînge direct și asupra noastră ; ea este sinceră, dezinteresată și deplină, introducînd în relațiile interumane regula de aur a Mîntuitorului expusă în Predica de pe Munte : «Tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi la fel ; căci în aceasta este cuprinsă legea și proorocii» (Matei VII, 12). Porunca iubirii față de aproapele este rezultatul identificării mistice a lui Hristos cu cei care sînt «sădiți» în El. Ea atîrnă în cumpăna judecării celei drepte (Matei XXV, 34—40) ca principalul criteriu moral pentru împărțirea tuturor oamenilor în buni și răi, în mîntuiți și condamnați, în fericiți și nefericiți.

Noțiunea definitorie a comunității creștine este, deci, iubirea față de aproapele : «Porunca nouă dau vouă : să vă iubiți unul pe altul. Precum v-am iubit Eu pe voi, așa să vă iubiți și voi unul pe altul. După aceasta vor cunoaște toți că sînteți ucenicii Mei, de veți avea dragoste între voi» (Ioan XIII, 34—35).

Porunca iubirii față de aproapele nu are un caracter static, pasiv. Ea solicită întreaga efuziune a inimii concretizată în fapte bune : «Căci de vor fi fratele sau sora goi și lipsiți de hrana de toate zilele și le va zice cineva din voi : Mergeți în pace, încălziți-vă și vă săturați, și nu le-ar da cele de trebuință trupului, ce folos ar fi ?» (Iacob II, 15—16) ; «Prin aceasta am cunoscut iubirea, că El și-a pus sufletul său pentru noi ; și sîntem datori să ne punem sufletul pentru frați. Iar cine are bogăția lumii și se uită la fratele său, care este în nevoie, și își inchide inima față de el, cum rămîno acela în dragostea lui Dumnezeu ? Copiii mei, să nu iubim cu cuvîntul, nici cu limba, ci cu fapta și cu adevărul» (I Ioan III, 16—18). În felul acesta, legea, care guvernează comunitatea creștină la nivel social, devine o normă precisă, cu un conținut obiectiv precis, care implică cunoașterea drepturilor și nevoilor aproapelui și solidaritatea, comuniunea și chiar identificarea cu el în satisfacerea acelor drepturi și nevoi, chiar înainte de a satisface nevoile proprii. Această atitudine izvorăște din convingerea prezenței și identificării mistice a lui Hristos cu semenii noștri.

Din punct de vedere soteriologic, împlinirea iubirii față de aproapele își are ponderea sa în procesul de mîntuire. La Dumnezeu nu ajungem ca inși singulari ci în frățietate cu semenii și prin ei. Mîntuirea devine un act de solidarizare cu semenii în efortul nostru spre desăvîrșire : «Iubiților, să ne iubim unul pe altul, pentru că dragostea este

de la Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 7—10); «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a privit vreodată; dar dacă ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămîne în noi» (I Ioan IV, 12; cf. IV, 16).

În viziunea creștină viața în comunitate reprezintă un proces continuu de depășire a condiției date, prin eforturi intense de urmare a lui Hristos, în scopul mîntuirii și al unirii ultime cu El. Procesul acesta este caracterizat de un act efectiv de simultaneitate, în care se conjugă și corelează strădaniile omului spre perfecțiune cu activitatea sfințitoare a lui Hristos prin Duhul Sfînt. De aceea, «pentru a ne uni cu Hristos, spune un scriitor bizantin din secolul al 14-lea, va trebui să trecem prin toate cîte a trecut El, să răbdăm și să suferim și noi cît a răbdat și a suferit El... Căci într-adevăr noi de aceea ne botezăm, ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El; de aceea ne și ungem cu Sfîntul Mir, ca să ne facem părtași Lui prin ungere împărătească (ce ne dă puterea să fim apărați de patimi), a îndumnezeirii și, în sfîrșit, de aceea mîncăm hrana cea preasfîntă a Împărtășaniei și ne adăpăm din dumnezeiescul potir, pentru ca să ne cuminecăm cu însuși trupul și sîngele pe care Hristos și le-a luat asupra-și din pîntecele Fecioarei. Așa că, la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce s-a întrupat și s-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi»<sup>360</sup>.

Această conlucrare cu Hristos cel ceresc în scopul mîntuirii, al eliberării de sub robia păcatului și al unirii progresive cu Hristos este un act de totală dăruire lui Dumnezeu. El implică o adeziune deplină din partea omului, o coactivare cu puterea sfințitoare a Harului divin, după cum mărturisește un alt Sfînt Părinte al Bisericii noastre: «Voința omului este o condiție esențială, căci fără ea Dumnezeu nu face nimic»<sup>361</sup>. Începutul creșterii spirituale este convertirea, ceea ce reprezintă un act al voinței umane prin care omul se întoarce spre Dumnezeu renunțînd la viața de păcat și la pasiunile păcătoase care sînt accidente ale vieții empirice. Acest act de renunțare la lume este clădit mai departe prin Sfintele Taine, în care ni se dăruiește puterea specifică necesară, spre creștere și unire tot mai profundă cu Hristos. Astfel, se întărește tot mai mult unitatea și coeziunea comunității creștine, pe de o parte, și se dă omului pe de altă parte posibilitatea de a progresa spre statura «omului perfect», spre îndumnezeirea sa: «Dacă pentru aceea s-a făcut iFu al Omului și om, Dumnezeu-Cuvîntul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni, să credem, deci, că vom ajunge și noi acolo unde este acum însuși Hristos, capul întregului trup (Coloseni I, 18) care s-a făcut pentru noi Înainte-mergător la Tatăl (Evrei VI, 20), prin aceea ce este cu noi. Căci în adunarea dumnezeilor, adică a celor ce se mîntuiesc, va sta Dumnezeu în mijloc (Psalm LXXXI, 1) nemaifiind nici o distanță între El și cei vrednici»<sup>362</sup>.

360. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 26—27.

361. Sf. Macarie din Egipt, *Omîlii spirituale*, XXXVII, 10, P.G. XXXIV, 757 A.

362. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 25, în «Filocalia», trad. de D. Stăniloae, vol. II, Sibiu, 1948, p. 175.

Întîlnim expus aici întregul act divin de ridicare a omului la Dumnezeu, prin îndumnezeire, după exemplul lui Hristos ; de comuniune ultimă a oamenilor între ei și a tuturor la un loc cu Dumnezeu.

Prin Botez ni se dă un nou statut evidențiat printr-o «nouă naștere» în Hristos, ceea ce este un dar divin independent de voința noastră<sup>363</sup>, și devenim astfel «teocentrici», în sensul că recîștigăm menirea noastră originală, care este, însă, eshatologică și tainică, întrucît ni se dă posibilitatea să participăm la viața divină. Actul restabilirii la o nouă viață în Hristos este întărit printr-o nouă Sf. Taină, a Mirungerii, care imprimă celui botezat «pecetea darului Duhului Sfînt» dînd o nouă dimensiune vieții baptismale, adică, «viața în Duhul», care nu este o formă separată de trăire, ci întărește viața în Hristos într-un mod complementar, ducîndu-o spre îndumnezeirea eshatologică.

Date fiind aceste premize, credinciosul creștin este pregătit pentru noul său drum ascendent în viață. Desigur, el nu este făcut perfect și nici nu este ferit de a păcătui. Starea de la Botez este doar un început, este punctul de plecare. Datoria lui este de a progresa, de a îmbogăți viața care i s-a dat. În acest urcuș, el este ajutat nu numai de credința și faptele sale, ci și de Harul sfințitor al Duhului Sfînt, care i se acordă ca sprijin și întărire, ca prefigurare a comuniunii ultime cu Dumnezeu. Atunci cînd păcătuiește și se căiește sincer, Dumnezeu îl iartă, dîndu-i harul întăritor al iertării. Cînd își unește viața în căsătorie, în scopul procreării, Dumnezeu îi trimite Harul sfințitor al Duhului Sfînt ; iar cînd se află în clipe de durere trupească și sufletească, Taina Sfințului Maslu este mărturia harului dătător de viață, de alinare și speranță. Peste toate acestea se ridică, însă, Sfînta Împărtășanie care reprezintă maxima și sublima apropiere de Hristos, pentru că prin ea El trăiește în noi și noi în El (Ioan VI, 56). Prin ea se realizează unirea credincioșilor cu Hristos și cu ei înșiși, ca expresie vizibilă a iubirii care ne unește.

Euharistia reprezintă Sf. Taină care îmbină în chipul cel mai desăvîrșit cărările procesului tainic de unire cu Hristos. În primul rînd ea ne pune în legătură cu Hristos : «Cel ce mîncă Trupul Meu și bea Sîngele Meu rămîne în Mine și Eu în el» (Ioan VI, 57). În al doilea rînd, Euharistia ne aduce într-o unire tainică cu celelalte mădulare formînd cu El Trupul mistic al lui Hristos, fiindcă cu toții ne împărtășim din aceeași piine și devenim, astfel, un trup. Toți creștinii au în comun ca izvor al vieții lor suprafirești pe Hristos în Euharistie. Așadar, ne înrudim cu Hristos, dar și cu cei ce se hrănesc din același Trup și același Sînge ; ne împreunăm cu El în mod sacramental, dar și cu mădulele Lui în mod spiritual : «Voi sînteți Trupul lui Hristos și fiecare, în parte, mădulele Lui» (I Corinteni XII, 27)<sup>364</sup>.

Coeziunea comunitară euharistică este exprimată simbolic și tainic mai ales prin Sfînta Liturghie. Ea redă ideea legăturii frățești ce există între creștini, căci prin rugăciunile ei se cere mila, harul și îndurarea

363. Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, II, 5.

364. Cf. Bria Ion, *Aspectul comunitar al Dumnezeieștii Euharistii*, art. în «Studii Teologice», an. XI, nr. 7-8, sept.-oct., 1959, p. 423-424.

divină pentru aproapele și pentru întreaga lume. Jertfa euharistică este strâns unită cu împărlășirea, căci ea se săvârșește în scopul unirii creștinilor, după cum boabele de grâu sînt unite în pîine: «Pentru aceea și noi, asemănarea morții făcînd, aducem pîine și ne rugăm prin jertfa aceasta, milostiv fiind nouă tuturor, și te îndură, Dumnezeu al adevărului, și precum pîinea aceasta a fost împrăștiată deasupra dealurilor și adunată s-a făcut una, așa adună și Sfînta Tă Biserică din tot neamul, din toată țara, din toată cetatea, și satul și casa și fă-o Biserică vie și sobornicească»<sup>365</sup>. Pîinea euharistică și Euharistia în general prefigurează forța unității comunității creștine, iar «sărutarea păcii» rămîne «un semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrăjmășii»<sup>366</sup>.

Comunitatea umană creștină își găsește o și mai profundă semnificație mai ales în suprema comuniune, a cărei expresie ultimă este Dumnezeu cel neapropiat și întreit în persoane, sau Treimea cea de o Ființă; unitatea perfectă, infinită; o monadă în treime sau o treime în monadă. Această supremă comuniune reprezintă transcendența absolută a categoriei numerice, o eliberare din confuzie și multiplicitate, dar și din singurătate. Ea nu este nici statică, dar nici dinamică, ci o stare care le transcende, o stare de comunicare a iubirii. La întropare, Iisus Hristos a adus cu sine chipul acestei comuniuni și l-a grefat în însăși natura umană, pe care o scoate din individualism și îi dă posibilitatea de realizare în comuniune. După cum Dumnezeu se află în comuniunea persoanelor, tot așa și omul trebuie să trăiască în comuniune cu semenii. De altfel, noi am arătat că drumul spre Dumnezeu trece prin semenii noștri. De aici și rolul fundamental pe care îl are comunitatea în procesul de realizare a mîntuirii personale, subiective. În această perspectivă, comunitatea este cîmpul de realizare și valorificare a faptelor bune, ceea ce reprezintă a doua condiție subiectivă a însușirii mîntuirii.

«Desăvîrșirea religioasă nu se poate realiza singuratic, independent de obștea socială, căci numai în comunitate, credința poate fi însoțită de fapte bune, ca să rodească, prin Harul divin, mîntuirea cerească. Mîntuitorul ne spune că, la judecata din urmă, vor primi binecuvîntarea Părintelui ceresc în ceata dreptilor numai cei ce s-au purtat frățeste față de semenii lor mai mici de pe pămînt, pe cînd cei ce și-au închis inima față de nevoile altora, vor fi osîndiți pentru veșnicie în chinurile iadului, ca unii care lui Hristos nu i-au dat hrană, îmbrăcăminte, adăpost și slujire, la nevoie (Matei XV, 31—46). La judecata de apoi, cînd se va definitiva starea tuturor credincioșilor, sentința Drep-tului Judecător va depinde, așadar, de valoarea socială a crezului lor religios, adică de contribuția fiecăruia la împuținarea suferințelor și la înmulțirea binelui în lume»<sup>367</sup>.

365. Serapion de Thmnis, *Rugăciunea jertfei* — la Johannes Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae, MCMXXXV—MCXXXVII, p. 62, cit. după I. Bria, *op. cit.*, p. 424—425.

366. Sf. Ciril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. de D. Fecioru, București, 1943, vol. II, Cateheza IV, 1, 3 mistagogică, p. 567.

367. Nicolaescu, N., *Îndatoriri sociale după Noul Testament*, art. în «Studii Teologice», an. IV, nr. 7—8, 1954, p. 347.

În acest fel, în cadrul comunității creștine umane, creștinul se simte legat de Dumnezeu, dar el nu pierde legătura cu semenii săi, cu omul, cu comunitatea din care face parte. Prin relația cu Dumnezeu el nu evadează din lumea aceasta, nu se desparte de viața actuală și de problemele ei. Hristos îi cere să-și refacă legătura cu aproapele, dacă doarește să-i devină prieten. Urmînd acest făgaș, creștinul se asociază comunității din care face parte în mod organic și activ. El trebuie să simtă legătura ființială în care este inclus în scopul preamării lui Dumnezeu, a mîntuirii și îndumnezeirii sale și a întregii lumi.

Spre deosebire de celelalte comunități umane, comunitatea umană creștină este grefată în sinul unei entități care depășește granițele unei simple organizații sau grupări umane structurate pe baza unei anume filozofii a vieții. Această entitate atotcuprinzătoare este Biserica. În esența ei Biserica, așa cum este trăită de credincioși, depășește fenomenologia. Ea este Trupul lui Hristos și în această funcție depășește puterea noastră de a o cuprinde. În conținutul ei, Biserica cuprinde poporul lui Dumnezeu și legămîntul tainic al acestuia ca urmare firească a Botezului. La temelie sa, Capul său, rămîne, însă, Hristos Domnul, care este legătura unificatoare, chemarea și chezașia mîntuirii. Biserica este, deci, vizibilă și invizibilă; organizată pe temelia umane, însuflețită duhovnicește; este spirituală și cosmică. Coeziunea credincioșilor în Biserică este credința acestora în Hristos Mîntuitorul și trăirea și lucrarea lor conform învățaturii Sale. Pînă cînd va deveni definitiv Biserica triumfătoare, ea rămîne sarea pămîntului, temelie existenței continue a lumii; Trupul lui Hristos susține trupul lumii <sup>368</sup>.

Aici ideea de comunitate atinge punctul culminant, deoarece comunitatea, așa cum este ea dată în Biserică, posedă o deosebită semnificație metafizică. În cadrul ei se înglobează întreaga lume, iar fundamentul ei este însuși Dumnezeu cel în Treime, dragostea lui Hristos. Concepția primitivă privind relația dintre familie, trib sau clan cu cei morți primește acum o nouă dimensiune, o formă transfigurată: comunitatea cu Dumnezeu include și pe cei morți; legătura ființială a Bisericii se extinde, astfel, și dincolo de mormînt.

Unul din paradoxurile comunității creștine este acela că s-a născut din singurătate și din neliniște față de moarte. Hristos a fost părăsit de toți și chiar de Tatăl: «Dumnezeul meu, Dumnezeu meu, pentru ce m-ai părăsit?». Din această neliniște însingurată s-a născut comuniunea. Lupta împotriva morții și a singurătății în fața morții a ieșit biruitoare. Biserica trăiește acum victoria sa și trebuie să o păstreze pînă cînd întreaga suflare umană va fi dusă în pragul vieții celei veșnice, cînd comunitatea divină va începe în întreaga ei țarie.

Prin urmare, sensul vieții comunitare în creștinism nu trebuie căutat în labirintul determinismului sociologic, ci în voia lui Dumnezeu în care

368. Cf. G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation, A Study in Phenomenology*, London, 1938, p. 266-267.

rezidă finalitatea ultimă a existenței noastre. Viața în comunitate este unul din darurile prețioase ale lui Dumnezeu: «Nu este bine ca omul să fie singur; am să-i fac un ajutor potrivit pentru el» (Geneză II, 18), iar datoria creștinismului este să ajungă la perfecțiune, la îndumnezeire: «Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru cel din ceruri este» (Matei V, 48).

### X COMUNITATEA UMANĂ ÎN ISLAM

În islam viața individuală și socială a omului se desfășoară în strinsă legătură și coeziune cu credința în Dumnezeu, care este atotputernic, milostiv și îndurător. Deși islamul îl concepe pe Dumnezeu în termenii unei personalități ideale, el nu accentuează asupra necesității creșterii și dezvoltării omului spre asemănarea cu El. Islamul scoate în evidență *distanța* care separă pe Dumnezeu cel atotputernic de întreaga creație, iar gândul că omul, fiindă mărginită, ar putea să devină într-un fel oarecare asemenea lui Dumnezeu sau să ajungă la cunoașterea naturii divine în contextul unei cunoașteri supreme și chiar a vieții umane este considerat blasfemie.

Mohamed a început să reformeze viața triburilor arabe în sensul îmbunătățirii vieții lor morale și a instaurării unei coeziuni și unități naționale, sub sceptrul Atotputernicului Allah, care cere supunere necondiționată: căci «El este, iertător și îndurător» cu cei care i se supun. Astfel, Mohamed înlătură, nu fără greutate, sistemul tribal și izbuteste să înlocuiască vechile obiceiuri tribale și familiale unind pe arabi într-o frățietate de credință și practici care depășesc cu mult relațiile tribale. Căci în lumina noii sale învățături fiecare credincios, supus lui Allah, devine aproape și frate pentru toți ceilalți din comunitate. În mîntea lui Mohamed, islamul s-a născut ca frățietate locală, ca apoi să devină o frățietate universală, iar între membrii ei bunătațea și dreptatea să fie ceva mai mult decît un simplu obicei sau lege. Deși Mohamed nu a reușit să realizeze pe deplin acest ideal, el a avut totuși succes în ceea ce privește practicarea ospitalității și protecției, mai ales în contextul nemiloaselor practici ale răzbnării. Răzbnarea individuală este înlocuită prin pedepse legale. Totuși, trebuie să menționăm că în cazuri sporadice răzbnarea este permisă, dar sub forme mai indulcite. Mohamed a stimulat o atitudine mai nobilă față de viața umană interzicînd practica inumană de ucidere a fetelor la naștere.

În general, viața credinciosului musulman, atît cea individuală cît și cea socială, are la bază cinci principii imuabile, sau *stlpi* ai credinței: *shahada* — Mărturisirea credinței; *salat* — rugăciunea; *zakat* — milostenia; *saum* — postul; și *haji* — pelegrinajul.

a. **Shahada** — mărturisirea credinței este fundamentul și condiția principală a tuturor celorlalte obligații. Obligația de bază a fiecărui credincios este să cunoască absoluta suveranitate a lui Dumnezeu peste viața umană și supunerea necondiționată față de voința absolută a lui Dumnezeu. Islamul înseamnă supunere: «Dumnezeul vostru este un Dumnezeu unic. Deci, supuneți-vă Lui!»<sup>369</sup>. În acest fel religia și credința implică un sentiment de dependență și de acceptare necondiționată a ceea ce Dumnezeu în înțelepciunea sa atotștiutoare a orînduit dintru început. Supunerea față de Dumnezeu dă un sentiment de absolută siguranță<sup>370</sup>, care tinde, însă, să devină un fel

369. Coran 22, 35.

370. Coran 9, 130.

de fatalism ce reteză orice avânt uman. «Ma sha Allah» și «In sha Allah» sînt expresii permanente pe buzele credincioșilor musulmani și, deși ele înseamnă «Ceea ce Dumnezeu a voit» și «Dacă Dumnezeu voiește», pentru cel care le pronunță ele înseamnă «nu pot face nimic».

În totalitatea învățăturilor sale islamul susține o atitudine activă față de viață. Prima datorie a omului este aceea de a se supune voinței de nepătruns a lui Dumnezeu pe pămînt. Astfel, el își conduce aderenții săi în viață, dîndu-le sfaturi sub forma unor revelații din partea lui Dumnezeu, pentru a rezolva orice problemă majoră cu care sînt confrunțați.

În contextul mișcării sufiste întîlnim noi nuanțe date acestui prim stilp: mărturisirea lui Dumnezeu prin meditație și tăcere. Această mărturisire este de fapt «o slujire a lui Dumnezeu»<sup>371</sup> printr-o continuă meditare asupra persoanei lui Allah. Pe la sfîrșitul secolului al 8-lea mărturisirea meditativă a credinței în Dumnezeu este îmbogățită de o nouă nuanță sentimentală, aceea a iubirii. Iată ce spunea în acest context, Rabi'a (m. 810), o femeie mistică din Basra, protagonista acestui nou fel de mărturisire a credinței în Dumnezeu: «Te iubesc cu două iubiri: iubirea ținînd la propria mea fericire și iubirea cu adevărat vrednică de Tine. Cît privește această iubire a fericirii mele, ea constă în a mă îngriji să nu mă gîndesc decît la Tine și la nimeni altul. Și cît despre acea iubire vrednică de Tine, ea dorește ca vălurile ce Te ascund să cadă și să Te văd. Nici o slavă pentru mine, nici în una nici în alta, ci slavă Ție pentru aceasta și pentru aceea»<sup>372</sup>.

Noile nuanțe care au îmbogățit *shahada* nu i-au alterat, însă, conținutul, acesta rămînînd același în contextul celor mai ascetice practici sufiste. Ele au ajutat doar la aprofundarea datului revelat și la clarificarea mărturisirii de credință cît mai mult posibil.

**b. Salat — rugăciunea.** — Rugăciunea este un act obligatoriu în sensul că prin ea credinciosul recunoaște suveranitatea lui Dumnezeu, dependența sa de el și apoi calitatea de profet singular a lui Mohamed, adică singurul trimis direct al lui Dumnezeu. Există anumite rugăciuni prescrise care trebuie spuse de cinci ori pe zi, la intervale stabilite prin tradiție și pe un loc curat (de aici folosirea covoarelor pentru rugăciune). Respectarea orelor de rugăciune este o datorie esențială, iar nerespectarea lor duce la înlăturarea din comunitate. Kenneth Cragg<sup>373</sup>, accentuează asupra caracterului de «îndatorire religioasă» a rugăciunii în islam. După opinia sa, rugăciunea în islam nu a apărut din considerații psihologice legate de valoarea repetării ei, deși scriitorii moderni accentuează și acest aspect<sup>374</sup>, și nici nu o consideră ca o revărsare a devoțiunii personale, un exercițiu religios în intenția sa, de căutare a lui Dumnezeu. De asemenea, ea adică rugăciunea, nu este nici exprimarea unei nevoi spirituale izvorită din aspirația după Dumnezeu sau dragostea de Dumnezeu. *Salat* — rugăciunea este îndeplinirea unei îndatoriri statutare, este un omagiu adus lui Allah, o împlinire a ceea ce Dumnezeu a cerut credincioșilor săi. În acest fel, *salat* este recunoașterea și întîlnirea credinciosului cu marea divină care îl sfințește, aruncînd asupra lui mantia sa ocrotitoare.

371. Dominique Sourdel și Janine Sourdel Thomine, *Civilizația islamului clasic*, trad. în rom., de Eugen Filotti, Editura Meridiane, București, 1975, vol. I, p. 182.

372. *Ibidem*, p. 183.

373. *The Dome and the Rock. Jerusalem Studies in Islam*, London, S.P.C.K., 1964, p. 183.

374. Vezi: Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam*, p. 162.



În tradiția islamică orele de rugăciune sînt legate de ascensiunea la cer a lui Mohamed, care înainte de a săvîrși acest act ar fi spus: «O, Bilal, împrospătează-ne cu chemarea la rugăciune»<sup>375</sup>.

**c. Zakat — milostenia.** — Zakat este *stîlpul credinței* care întruchipează în contextul unor obligații religioase și sociale datoria explicită față de aproapele ca manifestare exterioară a credinței și supunerii față de Dumnezeu. Milostenia este una din virtuțile cele mai frecvent scoase în relief de către Coran, căci prin milostenie o persoană nu ajută numai pe alții, dar implică și spiritul negării de sine, în speranța, este adevărat, a cîștigării de comori nu pe pămînt ci în ceruri. Mohamed însuși a practicat milostenia, mai ales în primii ani ai carierei sale de profet la Mecca, cînd a vorbit adesea împotriva bogăților.

În decursul timpului, zakat a desfășurat un rol important în dezvoltarea comunității islamice, căci primirea de milostenie din partea noilor credincioși pecetluia adeviziunea lor la noua credință. Sura a doua, a Vacii, care tratează pe larg problema milosteniei, spune că aceasta nu trebuie făcută din vanitate sau cu mîndrie. Ea trebuie făcută în ascuns și fără zgîrcenie, căci Dumnezeu vede toate și va răsplăti fiecăruia după cît a dat și după felul în care a dat<sup>376</sup>. Același pasaj condamnă cămătăria, căci cămătăria înseamnă a folosi spre folosul tău situația critică a altuia, în timp ce zakat înseamnă a ajuta pe cineva pe cheltuiala ta proprie. Orice milostenie trebuie făcută cu frică de Dumnezeu.

Milostenia a fost limitată, însă, doar la membrii comunității islamice. Ea a constituit un factor major de coeziune, un mijloc de supraviețuire în primii ani și a triumfat în perioada de înflorire a comunității musulmane din Mecca și Medina. Zakat este astfel un stîlp care sprijină intrarea islamului în istorie<sup>377</sup>.

**d. Saum — postul.** — Acest «stîlp» privește mai mult viața personală a credinciosului musulman. Postul a fost impus ca metodă de disciplină individuală, dar și pentru a învăța pe cei bogați ceea ce simt săracii. Perioada cea mai îndelungată prescrisă pentru post este Ramadan, luna a 9-a din calendarul solar musulman.

Postul a fost și este considerat ca practică ascetică, observat de cei pioși pe perioade mai îndelungate. În general, nu este recomandat postul îndelungat pe motiv că slăbește trupul. În timpurile moderne postului i s-au dat și explicații medicale.

**e. Hajj — pelerinajul.** — Fiecare credincios sau credincioasă musulmană trebuie să facă cel puțin o dată în viață un pelerinaj la Mecca. Aceasta este o îndatorire înscrisă în Coran<sup>378</sup> și este respectată cu sfîntenie de aproape toți credincioșii musulmani. Caravane de pelerini s-au îndreptat și încă se îndreaptă spre Mecca din toate părțile lumii islamice. Adeseori călătoria este foarte primejdioasă, pelerinii fiind amenințați de tîlhari, foame sau epidemii. Pentru a compensa și a da curaj celor care doresc să facă drumul la Mecca, se vehiculează ideea că cel care moare în timpul pelerinajului este considerat martir, shahid.

Mulți dintre pelerini vizitează, cu ocazia pelerinajului la Mecca, și mormîntul Profetului de la Medina. La întoarcere aduc cu ei apă din fîntina din Zamzam, care a izvorit cîndva la rugăciunea lui Hagar.

375. Annemarie Schimmel, *Islam*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 150—151.

376. Coran 2, 263—277.

377. Cf. Kenneth Cragg, *op. cit.*, p. 50. Pentru detalii asupra acestui subiect și asupra implicațiilor sociale, economice și politice în timpurile moderne și în zilele noastre, vezi: Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, New York, Oxford University Press, 1956, p. 140—172.

378. Coran 3, 91.

Ca structură, pelerinajul meccan păstrează modelul ultimului drum sau ultimei călătorii făcută de Mahomed la Mecca în anul 632, înainte de moartea sa.

Ideile care stau la baza acestui «stil» sînt mai multe. Amintim doar că pelerinajul este un act de curățire spirituală. Însă dincolo de acest act de curățire spirituală, el reprezintă simbolul unității musulmane, o experiență vie a unui common-wealth spiritual care nu poate fi întîlnit în nici o altă religie <sup>379</sup>.

După cum am văzut, comunitatea musulmană este bazată pe principii unificatoare: totul pentru comunitate și idealurile sale în supunere față de Dumnezeu. Această coeziune comunitară își are la bază credința în unitatea ființială a oamenilor. Cu ocazia «Pelerinajului de adio», Mahomed spunea următoarele: «O, bărbați, Domnul vostru este Unul, iar Tatăl vostru Unu este; cu toții sîntem fiii lui Adam, iar Adam a fost făcut din țărînă. Cei mai pioși dintre voi sînt cei mai cinstiți de către Dumnezeu. Un arab nu are ascendență asupra unuia care nu este musulman arab decît prin pietatea sa» <sup>380</sup>.

f. **Mai există un al șaselea «stil» numit jehad sau războiul sfînt.** Acest stil este, însă, recunoscut doar de kharijiți. Legea mahomedană a considerat războiul sfînt ca una din datoriile fundamentale ale califului. Ea nu este o obligație personală, ci cuprinde în intenția ei întreaga comunitate. Potrivit legilor războiului sfînt, este permisă încheierea unor acorduri de pace cu creștinii și păgîniți doar pentru perioade de cîte 10 ani. Aceste armistiții pot fi reinnoite, deși, ca regulă generală, războiul sfînt nu trebuie să fie întrerupt pînă cînd întreaga lume nu va fi supusă islamului.

După cum se poate vedea din cele de mai sus, pentru un musulman adevărat religia este legea care controlează și normalizează întreaga viață a omului sub toate aspectele ei. Ea normalizează relația insului și a comunității cu Dumnezeu, relația insului cu comunitatea, dar și relația comunității musulmane cu cei din afara ei. În acest fel, întreaga viață se desfășoară într-o legătură indestructibilă cu religia, căci pentru comunitatea musulmană legea sacră și legea seculară sînt una și aceeași. De aceea, cunoașterea îndatoririlor religioase dar și a legii a constituit un imperativ de primă importanță pentru oricare credincios musulman. De la această obligație sînt scutiți copiii și femeile. Copiii pînă la vîrsta de 7 ani, pentru că ei nu pot să facă deosebire între ceea ce este bine și ceea ce este rău, iar femeile pentru că în virtutea unor tradiții vechi, erau considerate ca piedici în calea deplinei împliniri a legii morale, deși în contemporaneitate această atitudine începe să dispară.

Pentru societatea mahomedană, familia este unul din elementele cele mai importante. O căsătorie fructuoasă este o obligație religioasă, iar celibatul o anomalie. Actul căsătoriei este un contract și nu o stare de unitate ființială, așa cum este concepută în creștinism (Și vor fi amîndoi un trup). Un mahomedan se poate căsători simultan cu patru femei; în același timp el are dreptul să aibă atîtea concubine cîte poate să întrețină: «Dacă vă temeți că veți fi nedrepti către cei orfani, atunci căsătoriți-vă cu alte femei care vi se par vouă bune: două, trei sau patru. Iar dacă vă temeți că nu veți putea menține egalitate între ele, căsătoriți-vă cu oricare din sclavele pe care le aveți» <sup>381</sup>. Acest pasaj a fost înțeles secole de-a rîndul, cel puțin în practică, ca fundament al căsătoriilor poligame. Acum, același pasaj este considerat

379. Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, p. 116–123; Kenneth Cragg, *The Dome and the Rock*, p. 59–66.

380. Al Khodani, *Nur Al Yaqin*, p. 352, citat după: Ibrahim Madkour, *op. cit.*, p. 457.

381. Coran 4, 3.

ca o prohibiție virtuală a acestor fel de căsătorii, deoarece condițiile impuse nu pot fi respectate. Ce se înțelege prin «menținerea egalității» este un lucru discutabil. Unii susțin că ar fi egalitate materială, iar alții imparțialitate sexuală. Chiar dacă ar fi vorba de o egalitate sentimentală susținută, este un lucru imposibil. Acest fapt este recunoscut și de Coran: «Nu puteți niciodată să vă purtați deopotrivă cu soțiile voastre, chiar dacă ați dori. Însă să nu mergeți în extreme, într-o direcție sau alta și să o lăsați (pe una din soții) în îndoială»<sup>382</sup>.

Interpretarea acestui text în sensul menținerii căsătoriilor monogame este privită cu mult interes în lumea arabă. Căsătoriile poligame sînt în mare parte interzise de lege în diferite țări islamice. Acest lucru este, desigur, rezultatul natural al unei dezvoltări sociale și economice superioare a acestor țări, dar mai ales al mișcării de emancipare a femeii.

Exegeții contemporani ai Coranului și ai islamului în general vorbesc din ce în ce mai mult despre drepturile femeii, drepturi pe care, de altfel, le găsim înscrise în Coran<sup>383</sup> și în lege. Femeilor li s-a deschis drumul spre învățămînt, putînd participa la viața economică, socială și culturală a lumii islamice. Purtarea voalului, obligație religioasă din timpul abasizilor, este abolită. Acest fel de schimbări nu afectează numai pe femei, ci ele reprezintă o transformare radicală a felului de viață musulman.

Transformările tehnologice, sociale, economice și chiar religioase care au avut loc începînd cu secolul al 19-lea în Europa și în alte părți ale lumii, au pus lumea islamică într-o situație neplăcută mai ales în ceea ce privește problema structurilor și a eticii sociale. Iată, ce are de spus în acest context un ilustru cercetător musulman, director al Institutului pentru Cercetări Islamice din Karachi, Dr. Fazlur Rahman: «Adevărata problemă cu care societatea musulmană a fost și este confruntată se referă la instituțiile sociale și la etica socială ca atare. Adevărata natură a acestei crize nu este faptul că instituțiile musulmane sociale din trecut au fost greșite sau neraționale, ci în faptul că a existat un sistem social care acum trebuie modificat și readaptat. De fapt, acest sistem social a fost în trecut un sistem perfect rațional, adică a lucrat perfect, tot atît de perfect cît oricare alt sistem social. Dezavantajul societății musulmane în conjunctura actuală este acela că, în timp ce în primele secole ale dezvoltării instituțiilor sociale în islam, islamul a început de la o tăbliță curată și a trebuit să-și modeleze ab inițiu o structură socială — activitate care a avut ca rezultat un sistem social medieval —, acum, cînd musulmanii trebuie să facă față unei situații care cere o reîngîndire și reformulare fundamentală, problema cu care sînt confrunțați este în ce măsură să șteargă tăblița, pe ce principii și prin ce metode, pentru a crea noi instituții sociale»<sup>384</sup>.

Cu toate acestea, vechile tipare sociale dispar cu greu. Conservatorismul musulman reprezintă una din «tensiunile concrete»<sup>385</sup> ale lumii islamice, căci el refuză reîntoarcerea la perioada post-profetică și rezistă încercării de reformulare și restructurare a vieții sociale în termenii unei tradiții primare, în care să predomine egalitatea între oameni și între sexe<sup>386</sup>.

382. Coran 4, 129.

383. Coran 6, 58—59.

384. *Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1966, p. 214.385. *Ibidem*, p. 250.386. Pentru detalii: *Ibidem*, p. 251.

## CĂPITOLUL IV

### CREDIŢA ÎN VIAŢA DE APOI

Credinţa în nemurire este o preocupare fundamentală şi constituie unul din elementele universale întâlnite în istoria religiilor. Întrebarea: «dacă un om moare, va mai trăi?» a primit în decursul veacurilor diferite răspunsuri. Neliniştea cauzată de moarte, ca eveniment ce survine cu duritate în secvenţa naturală a vieţii, a produs emoţii profunde, speranţe şi temeri, respect şi venerare, care şi-au găsit expresia în atitudinea imediată faţă de morţi şi înmormintarea lor, dar mai ales în manifestarea unei credinţe în continuarea vieţii spre un destin ultim.

În general, a fost acceptată credinţa că moartea, prin acţiunea ei de sfărîmare a secvenţei naturale, nu este un sfîrşit ci doar o trecere la un alt nivel de viaţă, o continuare a vieţii pămînteşti. Acest lucru este atestat de lucrurile găsite în morminte şi de obiectele preţioase care au fost îngropate cu cel decedat pentru a-i servi la nevoie în noua sa existenţă.

Cît despre locul în care cei morţi îşi continuă viaţa, întâlnim o mare varietate de opinii. Unii susţin că este pe suprafaţa pămîntului, sau sub pămînt, iar alţii în cer, pe unul din aştri, sau undeva sus. Locul unde este plasată viaţa dincolo de mormînt este de mică importanţă. Esenţial este faptul că există credinţa în continuitatea vieţii sub o altă formă decît cea empirică, sau chiar în forme empirice, după cum vom vedea în cele ce urmează.

### VIAŢA DE APOI ÎN HINDUISM

În hinduism credinţa în nemurirea sufletului este un lucru de la sine înţeles. Aceasta este premisa fundamentală a întregului sistem religios hindus. Sufletul este nemuritor prin însăşi esenţa şi fiinţa sa; el este unul şi acelaşi cu Brahman. Fiind una cu Brahman, sufletul nu este numai nemuritor dar şi preexistent. Deci, el a existat înainte de întruparea sa în forma vieţii umane şi va exista după moarte; căci în natura sa fiinţială el nu poate fi atins de lumea schimbătoare pe care de altfel o transcende.

În perioada vedică credinţa în viaţa de apoi era considerată ca o comuniune cu strămoşii. După moarte sufletul celui mort intra în lăcaşul binecuvîntat al strămoşilor (pitris), unde trăia fericit în casa lui Vishnu şi sub conducerea lui Yama, primul om care s-a născut şi a murit, care mai tîrziu a fost ridicat la rangul de zeu al morţilor.

Despre soarta celor răi există doar indicaţii neclare. Ei sînt predestinaţi pentru un loc abisal, în care sînt aruncaţi de Indra şi Soma. Acest loc este privat de orice bucurii.

Scrierile Brahmanas descriu cu mai multe amănunte «lumea celor pioși» (sukrilam loka), care se vor ridica în lumea cealaltă întregi la corp și mai puternici. Ei trăiesc în nemijlocită comuniune cu Aditya, Agni, Varuna și Indra. În aceeași perioadă, a scrierilor Brahmanas, ideea de retribuție a faptelor omului începe să se contureze din ce în ce mai pregnant. Cu aceasta apare și credința că după moarte omul poate muri din nou și nu numai o singură dată, ci de mai multe ori. «Cel care construiește și cunoaște focul, Naciketasa, scapă de o altă moarte» (punarmrityu)<sup>387</sup>. «Cel care sărbătorește ziua echinocțiului învinge foamea și scapă de o altă moarte»<sup>388</sup>. De altfel, expresia «moarte repetată» este folosită de mai multe ori, dar fără a se indica precis conținutul și starea ființială în contextul căreia are loc. În ciuda acestui fapt, această credință a fost considerată ca fiind o primă sugestie a uneia din învățăturile fundamentale ale Weltanschauung-ului hindus, și anume credința în transmigrare.

Această credință în transmigrarea sufletelor (samsara) sau reîncarnare nu este o doctrină specific indiană. Ea a fost găsită și la alte popoare mai primitive sau mai evoluat din întreaga lume. În contextul ei hindus sau indo-arian, ea este formulată în următorii termeni: la moarte sufletul nu trece într-o stare permanentă ființială de fericire veșnică, în rai, sau de pedeapsă veșnică, în iad, ci va renaște în alte forme de viață pînă cînd se va termina «necesitatea» de întrupare. Nașterile și renașterile se succed în ordine ontologică spre stări ființiale mai bune sau mai rele, după cum sînt faptele celui în cauză. Există o singură excepție și aceasta în cazul în care moartea reprezintă întoarcerea în unitate absolută cu Brahman. Aceasta este starea ultimă spre care tinde orice credincios hindus.

Renașterile nu au loc la același nivel ființial. O renaștere poate să fie temporară în unul din iadurile sau raiurile existente, sau pe pămînt sub forme diferite de viață vegetală, animală sau umană. În alte cuvinte, ea poate fi o stare de viață superioară sau inferioară, potrivit conținutului moral valoric al vieții trăite. Un om dintr-o castă inferioară poate să se nască brahman sau rajah, dar în același timp poate să devină un vierme, o gînganie sau un suflet supus torturilor iadului. Această doctrină s-a cristalizat în perioada scrierilor upanishadice și era împărțită doar unui restrîns grup de inițiați: «Yajnavalkya, a spus el, cînd un om este mort iar vocea lui intră în foc, suflarea lui în vînt, ochiul său în soare, mintea în lună, urechea în punctele cardinale, trupul în pămînt, eul în spațiu, iar singele și sămînța se vor odihni în ape, unde este atunci omul?

Artabhaga, prietene, i-a spus el, ia-mă de mînă. Numai noi doi să știm aceasta. Nu se cade (să vorbim) în public.

Împreună au mers și au discutat. Ce au discutat a fost despre fapte (karmas); ce au lăudat au fost faptele. Prin fapte bune un om devine bun, prin (fapte) rele devine rău. Atunci Jaratkarava Artabhaga s-a liniștit»<sup>389</sup>.

Această idee este explicată mai detaliat tot de Yajnavalkya: «După cum un om acționează (karma), după cum un om se comportă, așa va deveni. Cel care săvîrșește binele, devine bun; cel care săvîrșește răul, devine rău. Prin fapte (karma) bune (punya) un om devine sfînt (punya), prin (fapte) rele, devine rău.

387. Taittiriya Brahmana, 3.11.8.6.

388. Kaushitaki Brahmana 25.1. Pentru alte detalii: Satapatha Brahmana 2.3.3.9; 10.1.4.14; 10.2.6.19; 10.9.1.4; 11.4.3.20.

389. Brihadaranyaka Upanishad 3.2.13.

Însă unii au spus: această *persoană* constă doar din dorință. După cum îi este dorința, așa va fi voința (kratu) sa; după cum îi este voința, așa va acționa (karma de la verbul kr — a face); după cum acționează, așa va ajunge»<sup>390</sup>.

Aceste pasaje, care formează punctul de plecare pentru toate speculațiile privind transmigrarea, sugerează două idei fundamentale. În primul rând, soarta individului nu este pusă în legătură cu divinitatea și în al doilea rând, ea este determinată de înseși faptele săvârșite de individ în timpul vieții sale empirice. Omul este rezultatul a ceea ce a săvârșit în viața anterioară și va fi într-o nouă viață ceea ce vor hotărî faptele sale; sau printr-o reformulare în cuvintele unui proverb românesc: *cum îți așterni, așa vei dormi*. Cu alte cuvinte, ceea ce determină natura existenței după moarte sînt gîndurile, cuvintele și faptele omului, care au o consecință ontologică și morală. Această consecință cu caracter ontologic și moral este cunoscută sub denumirea de *Lege a faptelor* sau *Legea karma*.

Louis de la Vallée Poussin<sup>391</sup> susține că karma a apărut treptat ca o consecință a naturalismului, misticismului și pietății vedice. Deși în primele etape ale dezvoltării sale karma a fost un termen tehnic pentru ritualul religios<sup>392</sup>, mai tîrziu el devine un puternic instrument care a lovit în înseși temeliiile credinței în sacrificiu, în pocăință sau penitență ca elemente de luptă împotriva păcatului sau a transgresiunii<sup>393</sup>. Pentru o mai bună înțelegere, să vedem ce este karma și care sînt ideile care se desprind din ea privind retribuția faptelor.

Paul Deussen, în lucrarea sa *Filosofia Vedanta*, ne dă următorul comentariu, socotit clasic în literatura de specialitate, pentru profunzimea cu care analizează fenomenul karmic. Cităm: «Această teorie susține că viața în mod cantitativ și calitativ este o ispășire precis delimitată și potrivită a faptelor săvârșite într-o existență anterioară. O astfel de ispășire are loc prin *bhoktrivam* și *kartrivam* (desfătare și acțiune), ultimul element fiind transformat în fapte care trebuie să fie ispășite într-o nouă viață, în așa fel încît ceasul răsplătitor care merge în timp, vine de la sine. Iar acest lucru se întîmplă în mod perpetuu pînă cînd intră în scenă cunoașterea universală care, după cum se va vedea, nu se bazează pe merite, ci își face cale la viață fără vreo legătură cu cele de aici; pentru ca să dizolve în ea într-un mod absolut, să ardă orice sămînță de fapte și să facă imposibilă continuarea transmigrării. Cu toate acestea, cunoașterea nu poate opri viața prezentă, deoarece ea este condiționată de faptele unei nașteri anterioare. Sămînța lor, după ce a încolțit, a scăpat distrugerii generale și necesită o răsplătire completă. Moartea nu poate surveni atîta timp cît mai există rămășiță de fapte dintr-o viață anterioară; iar cînd acestea sînt epulzate, viața trebuie să se stingă aiudoma unei lămpi din care s-a consumat petrolul. La moarte, cei care nu au realizat cunoașterea sînt conduși pe niște căi fantastice de ispășire în tărîmurile de dincolo, numai ca să revină într-o nouă formă de viață. Cei care au realizat cunoașterea se contopesc în Brahman — în cazul în care este cunoaștere supremă, iar dacă este o cunoaștere relativă, pe drumul ocolit al zeilor-devayana»<sup>394</sup>.

Expunerea lui Deussen referitor la Legea karmică implică o serie de idei, dintre care noi reținem doar trei :

390. Brihadaranyaka Upanishad 4.4.15.

391. Louis de la Vallée Poussin, *Karma*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. VII, p. 673.

392. R. Zaehner, *Hinduism*, p. 59.

393. Hopkins, E. W., *Modifications of the Karma Doctrine*, în «J.R.A.S.», 1906, p. 583.

394. Paul Deussen, *System der Vedanta*, p. 381—382.

**1. Ideea de ispășire.** — Această idee este adinc înrădăcinată în credința că omul nu poate scăpa de faptele săvârșite de el. Bhagavad Gita exprimă acest lucru foarte clar: «Chiar și înțeleptul se poartă după cum îi este firea; ființele își urmează firea; ce o va ține în loc?»<sup>395</sup>. Același lucru este exprimat cu și mai multă claritate în capitolul 18, versetul 59: «Dacă sprijinindu-te (doar) pe egoismul (ahamkara) tău gîndești «nu voi lupta», zadarnică îți este hotărîrea: «Natura ta te va sili». Firea sau natura omului este acea părțică din cosmosul material care s-a atașat de eul individual, adică «suma faptelor drepte sau rele săvârșite în viețile anterioare care se manifestă în viața actuală»<sup>396</sup>.

Întreaga existență a omului se rotește în jurul dogmei karmice. Astfel, karma și transmigrarea devin concepte cheie ale problemei suferinței umane. Susținînd repetat întruparea omului potrivit faptelor sale, gînditorii indieni profesează ideea că ceea ce năpăstuiește pe om în viața sa pămîntească, nu este nimic altceva decît rezultatul unor greșeli făcute în viețile anterioare. Ba mai mult, pentru fiecare faptă rea săvîrșită în această viață, omul va plăti pentru ea în viața viitoare. În alte cuvinte, omul este încătușat într-o înșurire perfectă a propriilor sale fapte: «După cum un om seamănă, așa va culege; nici un om nu moștenește faptele bune sau rele ale altuia. Rodul este de aceeași calitate cu fapta și, fie ea bună sau rea, nu poate fi distrusă»<sup>397</sup>.

**2. Sufletul nu poate ispăși faptele rele prin fapte bune.** — Sankara este convins de irevocabilitatea unei fapte săvîrșite. Faptele bune sau rele trebuie ispășite fiecare în parte, căci orice faptă săvîrșită în loc să aducă eliberarea din lanțul întrupărilor (samsara) îl înglobează pe om și mai mult. Există totuși anumite practici folositoare și propice pentru cunoașterea supremă care duc la eliberare (moksa). Acestea nu se bazează pe fapte meritorii ci doar pe educația spirituală și intelectuală a omului<sup>398</sup>. Nu există ispășire prin fapte deoarece faptele prin natura lor angajează. Viața în contextul transmigrării nu este numai un șir de aspecte calitative și cantitative, ci în mod esențial ea este ființialitate, existență. În filosofia Samkhya această idee este astfel exprimată: «Par suite de ce contact (de la Nature) avec (l'Esprit), le corps subtil inconscient, prend une apparence consciente dans l'activité des attributs en vérité, l'Esprit retiré à écart semble agissant»<sup>399</sup>. Legătura sau mai precis unirea Naturii cu Spiritul (Prakriti și Purusa) este de fapt o creație care reprezintă cauza durerii și în cele din urmă a încătușării omului în șirul nesfîrșit al vieții, căci: «cette union produit la création»<sup>400</sup>. Unirea dintre Materie și Spirit produce o stare de necunoaștere care duce la săvîrșirea de fapte. Cu toate acestea, nu sufletul sau spiritul este cel care participă la fapte ci doar părțile constitutive ale firii materiale: «Toate faptele sînt săvîrșite de către Tendințele (gunas) Naturii (prakriti); cel cu Sinele tulburat de Eu gîndește: «făptuitorul sînt eu»<sup>401</sup>. Fapta și încătușarea sînt străine Spiritului (purusa); ele aparțin celor trei tendințe sau părți constitutive ale Naturii: sattva, rajas și tamas. Sankara susține o teorie asemănătoare cu cea pe care o găsim în sistemul Samkhya a neparticipării sufletului la activitate. După el, activitatea nu poate fi parte integrantă a naturii reale a sufletului, căci atunci nu ar mai putea avea

395. 3, 33, traducere în rom. de Al. George.

396. *The Bhagavad Gita*, with a commentary based on the original sources by R. C. Zaehner, Oxford, 1969, p. 174. 397. Hokings, *op. cit.*, p. 591. 398. Deussen, P., *op. cit.*, p. 512.

399. *Les strophes de Samkhya, avec le commentaire de Gaudapade*, texte sanscrite et traduction annotés par Anne-Marie Esnoul, Paris, 1964, aforismul 20, p. 31. Traducere în românește: Al. George, *op. cit.*, p. 141-142. 400. Samkhya Karika, 21. 401. Bhagavad Gita 3, 27.

loc nici un fel de eliberare (mukti). Căci dacă activitatea ar fi natura reală a sufletului, atunci nu ar mai fi scăpare din ea, cum se întâmplă și în cazul focului care nu poate să-și piardă căldura; iar fără eliberare de activitate, realizarea scopului ultim este imposibilă, căci activitatea de la natură este dureroasă<sup>402</sup>. Chiar dacă sufletul nu este agentul real al acțiunii, el suferă rezultatul acțiunii, căci acțiunea (karma) îi determină destinul.

**3. Cea de a treia idee pe care dorim să o prezentăm este insistența asupra pedepsei personale.** — Am văzut cum Brihadaranyaka Upanishad descrie rezultatul și influența faptelor asupra omului; karma este agentul care condiționează, în timp ce sufletul este supus condiționării. Saverpalli Radhakrishnan accentuează asupra caracterului intrinsec al karmei, care nu acționează din afară ci din lăuntru omului. Ca atare, *judcătorul* nu este în afară ci înăuntrul omului. Legea karmei devine în acest fel o putere predeterminatorie care exclude metoda unei guvernări orînduite de voința suverană și dreaptă a lui Dumnezeu. Karma devine o lege care induce retribuția faptelor bune sau rele, fiind în același timp o desfășurare a ființei noastre<sup>403</sup>. Karma mai reprezintă în același timp un lanț neîntrerupt al cauzei și efectului, în care fiecare verigă depinde de precedentă și din care nu poate lipsi nici una. Căci legea karmei este inviolabilă, nefiind supusă schimbării sau întreruperii<sup>404</sup>. Ori de cite ori voința noastră lucrează, o faptă are loc, căci faptele depind ontologic de voință. Voința este puterea de acțiune, iar acțiunea o cristalizare a voinței<sup>405</sup>.

Prin forța creatoare a voinței noastre producem anumite cauze ce trec din tărîmul minții pe tărîmul materiei care este sfera acțiunilor noastre. Astfel, viața noastră zilnică este o trăire a rezultatelor create de noi înșine. Prin urmare, sintem născuți într-o lume preconditionată și predeterminată; într-o lume modelată de întrupările anterioare ale sufletelor noastre.

Haig consideră karma ca fiind o lege fundamentală cunoscută ca «persistența forței»<sup>406</sup>. Cu alte cuvinte, o dată ce o faptă este săvîrșită, ea nu se pierde; ar putea fi uitată, iar rezultatul sau consecințele pe care le implică să nu fie imediate. Prin săvîrșirea unei fapte o nouă energie a meritului sau nemeritului a fost eliberată, care nu se știe cînd se va face cunoscută în istoria sufletului. Astfel, mediul fizic care limitează energia noastră și toate inegalitățile din viața prezentă sînt considerate ca rezultate ale faptelor anterioare, în timp ce faptele săvîrșite acum condiționează starea de viitor. Totul este determinat și condiționat de karma: «Acțiunea fie bună sau rea, constringe la o nouă întrupare în care cei răi pot fi pedepsiți iar cei buni răsplătiți. Și pentru că noi nu putem trăi fără a acționa, pelerinul oboșit nu vede un sfîrșit al rătăcirilor sale»<sup>407</sup>. Reintrupările cerute de karma nu au în vedere perpetuarea vieții, ci sînt o încercare de a explica cauza vieții. Dacă ar fi fost așa, atunci am fi putut considera această idee ca fiind similară cu credința creștină în retribuția individuală după fapte: «Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea judecării lui Hristos, ca să le fie fiecare după cele ce a făcut prin trup, ori bine ori rău» (II Cor. V, 10). Karma reglează, însă, numai destinele individuale și reprezintă, în același timp, originea oricărei existențe din lume: «Crearea universului este rezultatul faptelor

402. *Vedanta Sutra* II.III.40 în traducerea lui P. Deussen, *The System of Vedanta*, p. 317—318.

403. Radhakrishnan, S., *The Principle Upanishads*, London, 1953, p. 114.

404. Vezi: *Karma*, a lecture delivered by Mrs Besant at Chicago, in T. E. Slater, *The Higher Hinduism in Relation to Christianity*, London, 1902, p. 199.

405. *Idem*, *ibidem*.

406. *Some Leading Ideas of Hinduism*, London, 1903, p. 20.

407. Haig, *op. cit.*, p. 22.



laturor ființelor; iadurile sînt create de faptele care cer să fie pedepsite în iad etc.»<sup>408</sup>. Astfel, toate operațiile din natură sînt rezultate ale întrupărilor sufletelor umane. Dizolvarea și reconstituirea lumilor este asemănătoare cu moartea și renașterea sufletelor individuale și trebuie explicată în acest fel<sup>409</sup>.

Întreaga viață trecută, prezentă și viitoare este, deci, explicată ca fiind rezultatul faptelor sau al dreptății karmice. Acest lucru este accentuat de upanishade: «Înțelepciunea sa și cuvintele sale și cunoașterea trecutului îl cuceresc»<sup>410</sup>. Astfel fiind situația, se ridică întrebarea: dacă faptele au o lege atît de inexorabilă, cum se explică totuși săvîrșirea lor? Acest lucru a fost explicat printr-un nou postulat filozofic cunoscut sub numirea de *avidya* — *neștiință, ignoranță*.

Existența empirică, în totalitatea ei este ireală. Ea nu reprezintă adevărata esență — Brahman —, ci este *maya* — decepție, iluzie și este rezultatul cunoașterii imperfecte sau mai degrabă al necunoașterii (*avidya*). Brahman există în totalitatea ființialității sale și nedivizat în fiecare obiect sau ființă. Aparența pluralității este rezultatul activității intelectului care lucrează potrivit legilor spațiului, timpului și cauzalității. Datorită ignoranței, omul tinde să facă confuzie între nivelul empiric și cel transcendent al existenței. Atît timp cit omul este supus legilor cunoașterii empirice, căci *avidya* este o astfel de cunoaștere, omul nu poate să discearnă fără greșeală adevărata sa identitate și, prin urmare, identitatea lumii. Paul Deussen, în lucrarea sa *Filosofia Vedanta*, numește *avidya* «o întunecare înăscută a cunoașterii noastre»<sup>411</sup>; o întorsătură a minții care face posibilă cunoașterea doar prin intermediul spațiului, al timpului și al cauzei. Este o tendință inconștientă a minții finite; puterea negativă care ne ține departe de existența noastră divină<sup>412</sup>.

Originea neștiinței (*avidya*) este inexplicabilă. În niciun caz ea nu poate izvori din Brahman, izvorul a toate, căci El este cunoaștere perfectă. De altfel, Sankara consideră că este o problemă fără semnificație în ceea ce privește cunoașterea metafizică, căci nu se poate folosi o categorie empirică într-un astfel de context. În general, se evită a se da o explicație acestei categorii, deoarece prin natura sa intră în contradicție cu sistemul vieții transcendente.

*Avidya* și *maya* sînt principii care se condiționează reciproc. *Maya* este obiectivarea cunoașterii subiective empirice care este *avidya*. Însăși *avidya* este în sine o forță impersonală relativă care se distribuie conștiințelor noastre, deși le transcende, căci mecanismul cunoașterii noastre operează printre lucrurile formate pe care doar le percepe dar nu le și formează. Lumea a fost formată în ordinea menționată de scripturi și după cum o observăm noi. *Maya* este acel ceva care condiționează formele inteligenței empirice și existența obiectivă. *Avidya* este parte integrantă a experienței. Ea reprezintă totuși un defect în cunoaștere, întrucît menține experiența realității la nivelul dualității. În ciuda acestui fapt, aidoma lumii empirice a cărei cunoaștere duce la Brahman, tot așa și *avidya* duce la cunoașterea supremă, adevărată, care este calea sigură a eliberării. *Avidya* nu poate fi cunoașterea mintuitoare, deoarece acceptă principiul individualizării și, deci, al pluralității. Ea învață pe om că

408. Poussin, *op. cit.*, p. 675—676.

409. Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 388—389.

410. Briharadanyaka Upanishad 4.1.2; P. Deussen sugerează o traducere și mai adecvată: «Atunci cunoașterea lor, faptele lor și noua lor experiență cîștigată îi conduc de mîna». Vezi: *The System of Vedanta*, p. 193 și 376. 411. p. 302.

412. Pentru detalii: S. Radhakrishnan, *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja*, p. 140—141.

«Eu»-l este constituit dintr-o fire trupească și îndeamnă la dorință și activitate egoistă. Avidya este rădăcina dorinței și a faptelor (avidyakamakarma). Starea de eliberare este înlăturarea oricărei erori în cunoaștere, restaurarea adevăratei dorințe și suprimarea oricărei acțiuni egoiste <sup>413</sup>.

Karma este rezultatul direct al ignoranței (avidya). Pentru a întrerupe lanțul reîntrupărilor (samsara), omul trebuie să înceapă în primul rînd prin a înlătura starea de ignoranță ființială (avidya). Odată cu înlăturarea ignoranței se va da lovitura 'de grație și legii karmice, căci prin descoperirea cunoașterii adevărate (jnana) individualitatea noastră este ridicată spre infinit. Mai precis, individualitatea își descoperă natura infinită. Nu se poate vorbi aici de un progres moral ci de o cunoaștere ontologică. Omul este una cu Brahman, nu în potență, ci în fapt. Ceea ce este necesar rămîne descoperirea acestei identități <sup>414</sup>. În hinduism problema fundamentală nu este cum să realizăm mîntuirea, ci cum să realizăm cunoașterea supremă (jnana), care este eliberarea din lanțul transmigrării.

Tradiția hindusă preconizează în acest scop trei căi distincte, și anume: karma marga — calea faptelor; jnana marga — calea cunoașterii; și bhakti marga — calea iubirii.

a. *Calea faptelor — karma marga.* — Calea faptelor este cea mai veche metodă folosită în scopul eliberării. Ea are un avantaj întreit: faptul că este practică; este ușor de înțeles și se bucură de sacralitatea unui obicei străvechi. Nu este emotivă și cu atît mai mult intelectuală. Ea reprezintă îndeplinirea metodică și sistematică a ritualurilor și îndatoririlor religioase, ceea ce reprezintă o acumulare de fapte bune.

Pentru prima dată se fac referiri la această cale în scrierile Brahmanas, unde este prezentată o listă a îndatoririlor omului. Astfel, față de zei omul trebuie să aducă jertfe, față de învățătorii și îndrumătorii religioși trebuie să cunoască Vedele, iar aproapelui îi datorează ospitalitatea. Dacă îndeplinește aceste trei îndatoriri cu sfîntenie, «totul se obține, totul este cîștigat» <sup>415</sup>. Mai tîrziu, în perioada Codului legislativ al lui Manu (200 î.Hr.), se pune un accent și mai mare asupra necesității împlinirii ritualurilor religioase, care trebuiau săvîrșite cu ocazia fiecărui eveniment mai important din viața unui om.

Există o cale a faptelor și pentru femei. Ea se rezumă la datoria femeilor de a sluji cu abnegație și dăruire totală pe bărbații lor: «În copilărie fata trebuie să se supună tatălui ei; în tinerețe soțului ei; iar cînd stăpînul ei (soțul n.t.) este mort, fiilor ei, o femeie nu trebuie să fie niciodată independentă» <sup>416</sup>.

În timpurile moderne normele străvechi de conduită fixate de scrierile sacre nu mai sînt păstrate în totalitatea lor. În general, normele prescrise poartă amprenta unui legalism sec, dominat de modul de viață al castei brahmanilor. Credincioșii hinduși nu ar mai accepta în prezent un astfel de punct de vedere, căci pentru ei Calea faptelor reprezintă un mijloc de realizare a eliberării, ceea ce înseamnă libertate și bucurie neîmurmurită și nicidecum închistarea în norme de conduită convenabile unei anumite caste sau structuri sociale.

413. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 140—161 și 187—200.

414. *Op. cit.*, p. 192—193.

415. Satapatha Brahmana 1.7.2.5., trad. de Julius Eggeling, în «The Sacred Books of the East», vol. XII, Oxford, Clarendon Press, 1882, p. 191—191.

416. The Laws of Manu V, 148, translated by G. Buhler, în «The Sacred Books of the East», vol. XXV, Oxford, Clarendon Press, 1896, p. 195.

Păreră generală asupra acestei Căi este că prin metodele pe care le folosește și scopul pe care îl atinge este mult inferioară Căii cunoașterii (jnana marga), care are un aspect mai intelectual.

b. *Calea cunoașterii* — *jnana marga*. — Calea cunoașterii își are originea în gândirea metafizică a upanishadelor, la baza căreia stă concepția că omul, în viața sa pămîntescă, se află într-o stare de ignoranță ontologică, ignoranță care cauzează întreaga suferință umană. Omul se află într-o rătăcire cognitivă extrem de mare în ceea ce privește natura sa, încît toate faptele au o țintă greșită. Prin urmare, nu greșelile imorale, ci ignoranța ontologică stă la baza mizeriei umane și a răului. După upanishade, această ignoranță ființială constă în faptul că omul persistă în a se considera ca eu real, individual și separat de Brahman, pe cînd în realitate nu este, întrucît singura realitate ființială este Brahman-Atman, în a căror unitate nu există dualitate. Omul este Brahman-Atman și nimic altceva. Acest adevăr nu este, însă, ușor de perceput. Omul persistă în convingerea iluzorie că eul individual și lumea există separat, deși sînt cu totul altceva decît Brahman. Într-o astfel de condiție cognitivă omul se află încătușat în procesul nesfîrșit al renașterilor. Atît timp cît va persista în această ignoranță și se hrănește cu iluzia unui eu separat de Brahman, omul va fi prins în această roată care se învîrte veșnic.

Calea cunoașterii reprezintă un proces întreg de îndepliniri ale unor îndatoriri religioase, intelectuale, sociale și de trăire spirituală intensă, de asceză. Metoda clasică este prezentată în Legile lui Manu și reprezintă cele patru stări sau asramas prin care brahmanul trebuie să treacă: brahmacharya (starea de ucenic); grihastha (starea de gospodar); vanaprastha (starea de eremit); și sannyasin (starea de sfînt rătăcitor). Despre aceste stări și importanța lor am vorbit într-un capitol anterior, în care am prezentat viața individului uman în societate și obligațiile față de societate și față de el însuși.

Cele patru asramas reprezintă o îmbinare armonioasă între calea faptelor și calea cunoașterii. Primele două stări reprezintă calea faptelor; omul își îndeplinește obligațiile față de profesorul și îndrumătorul său și față de societate. Starea a treia reprezintă căutarea cunoașterii adevărate prin abandonarea parțială sau totală a lumii. Adevărata cale a cunoașterii este ultima stare de sannyasin. Codul lui Manu descrie rezultatele strădaniilor unui sannyasin și felul de viață pe care trebuie să-l ducă: «Un sannyasin să rătăcească singur, fără însoțitor... Nu trebuie să posede nici foc și nici un fel de locuință... Să cerșească o singură dată pe zi... Cînd fumul nu se mai ridică de la bucătărie, cînd rîșnița s-a oprit, cînd cărbunii s-au stins, cînd oamenii și-au terminat masa, cînd rămășițele de la masă au fost înălțurate, atunci ascetul să cerșească... Locuința să-i fie la rădăcinile copacilor, să poarte veșminte aspre. Viața în singurătate și indiferența față de orice sînt semnele celui care a obținut eliberarea. Un sannyasin nu trebuie să-și dorească moartea, nu trebuie să dorească să trăiască, ci să aștepte sosirea ceasului morții, așa cum un servitor așteaptă plata pentru munca sa... Prin meditație profundă el trebuie să recunoască natura transcendentă a sufletului suprem și prezența lui în toate făpturile... Cel care în acest fel și în mod treptat s-a debarasat de orice legătură se odihnește în Brahman... El a realizat unirea cu Brahman...»<sup>417</sup>.

Această stare de unire cu Brahman, încă în timpul vieții empirice, se numește *samadhi*. Ea este ținta spre care se îndreaptă orice aspirație. Nu este ușor de reali-

417. The Laws of Manu, VI, 42, 43, 55, 56, 44, 45, 65, 81, in op. cit., p. 206-213.

zat doar printr-un simplu proces intelectual și de aceea trupul trebuie să ajute mintea să realizeze acea «suspendare» necesară a funcțiunilor normale ale sale. O stare identică poate fi realizată prin yoga.

c. *Calea dragostei — bhakti marga.* — Calea dragostei este cea mai populară și mai răspândită metodă de realizare a eliberării (moksa). Bhakti înseamnă dăruirea în iubire totală și plină de speranță, față de o anumită zeitate, ca recunoștință pentru ajutorul promis și primit. Adeseori bhakti ia forma unei iubiri pasionate față de zeitate. Ea constă în dăruirea totală prin acte și ritualuri de devoțiune săvârșite la timpul și în viața particulară.

În hinduismul contemporan bhakti marga se bucură de o apreciere foarte largă, fiind întilnită ca metodă de realizare a eliberării finale în aproape toate sectele care au deviat din hinduismul clasic. Bhakti marga nu neagă eficacitatea celorlalte două căi. Ba mai mult, acceptă o anumită eficacitate superioară a acestora. Accentuând în mod special asupra devotamentului și devoțiunii față de o anumită zeitate, bhakti marga permite totuși o întrepătrundere de practici împrumutate din celelalte două căi.

Prima recunoaștere a căii dragostei ca metodă de eliberare este întilnită în Bhagavad Gita, deși rădăcinile ei merg mult mai departe pînă în perioada vedică<sup>418</sup>. Calea iubirii sau a devoțiunii nu este prea mult interesată în realizarea unei mîntuiri extramundane prin supunerea absolută față de voința de nestrămutat a lui Dumnezeu. Nu are nici nuanțe predestinaționiste. În acest proces al iubirii, sufletul se apropie de divinitate, contemplînd puterea, înțelepciunea și bunătatea divină, printr-o constantă și iubitoare aducere aminte a prezenței lui Dumnezeu, discutînd cu alții despre calitățile lui Dumnezeu, cîntîndu-i imne de laudă și săvîrșind acte de slujire. Credinciosul se dedică trup și suflet divinității printr-o sinceră și profundă adorare. Bhakti accentuează asupra necesității umilinței, ascultării, slujirii, milei și dragostei milostive. Prin contactul direct pe care îl are cu divinitatea, credinciosul ajunge la cunoaștere (jnana), căci prin această legătură credinciosul se simte unit cu divinitatea. În acest fel se crează o relație ființială care îl ridică pe credincios deasupra multiplicității empirice în unire directă.

Bhakti marga a facilitat dezvoltarea tendințelor monoteiste prezente în gîndirea religioasă hindusă într-o formă potențială<sup>419</sup>.

După ce am descris pe scurt care sînt metodele sau căile de eliberare din veșnica transmigrare, este necesar să vedem situația sufletului după moarte; atît a sufletului care a ajuns să realizeze cunoașterea supremă, cît și a celui care va mai fi supus legii transmigrării.

Atunci cînd vorbesc despre starea sufletului după moarte, upanishadele fac referire la două căi: *calea zeilor* (devayana)<sup>420</sup> sau *calea luminii*<sup>421</sup> și *calea strămoșilor* (pitriyana)<sup>422</sup> sau *calea întunericii*<sup>423</sup>.

*Calea zeilor sau devayana.* — După ce au fost efectuate ritualurile funerare sau chiar în cazul în care ele nu au fost săvîrșite, sufletele celor eliberați intră în flacăra focului, din flacăra în zi, din zi în jumătatea strălucitoare a lunii, de aici în an,

418. J. Veliyathil, *Love of God in Indian Religious Tradition*, art. în «The Living Word», Pontifical Institute, Alwaye, vol. 81, nr. 1, 1975, p. 13–23.

419. Pentru detalii asupra acestor căi: *The Bhagavad Gita*, trad. de S. Radhakrishnan, a 6-a ediție, 1960, p. 52–75; John B. Noss, *Man's Religions*, p. 256–272.

420. Chandogya Upanishad 4.15.5.

421. Bhagavad Gita 8, 26.

422. Chandogya Upanishad 5.10.5.

423. Bhagavad Gita 8, 26.

din an în soare, din soare în lună, din lună în fulger. În fulger există o persoană care este altceva decât om. Acea persoană conduce sufletul la Brahman<sup>424</sup>.

*Calea strămoșilor* — *pitriyana* este explicată prin analogie cu *devayana* și reprezintă etapele de reîntoarcere în lumea empirică.

În *devayana drumul urmat* este luminos, iar în *pitriyana* este întunecat. Astfel, cei care pun accentul pe jertfe și fapte bune și milostenie intră în fum, din fum trec în noapte, din noapte în partea întunecată a lunii, de aici în partea friguroasă a anului, când soarele a trecut în partea de sud. Cei care pornesc pe această cale nu mai ajung anul căci intră în lumea strămoșilor, de unde trec în spațiu, din spațiu în lună care este Soma, hrana zeilor, iar zeii îi mănâncă.

Ei rămân acolo pînă se termină orice roadă a faptelor bune și urmează, apoi, calea de reîntoarcere în lumea existenței empirice. Din spațiu ei intră apoi în vînt, din vînt în fum, din fum în ceață, din ceață în nori, din nori cad pe pămînt sub formă de ploaie pentru ca să se nască sub formă de orez, ovăz, ierburi, copaci sau produse ale altor semințe. Pot să iasă din această stare doar dacă cineva mănîncă semințele sau fructele respective.

Cei care în timpul vieții pămîntești au dus o viață morală bună, pot spera să se întrupeze în casta brahmanilor sau alte categorii sociale mai înalte, pe cînd cei care au săvîrșit fapte rele vor intra în pîntecele unei scoafe sau se vor naște ca panchamas, iar alții vor deveni viermi sau șerpi<sup>425</sup>.

Mai există o a treia cale sau condiție care se rezumă la naștere și moarte<sup>426</sup>. În această categorie intră cei care nu urmează nici *devayana* și nici *pitriyana*. Ei devin «insecte, molii sau orice ființă care mușcă»<sup>427</sup>.

În general upanishadele<sup>428</sup> consideră luna ca fiind «poarta spre lumea cerească». Cei care dau răspunsuri adecvate cu privire la adevărata lor identitate trec spre lumea lui Brahman (*brahma loka*), iar ceilalți se reîntorc pentru a relua șirul nesfîrșit de întrupări<sup>429</sup>.

După ce au intrat în fulger, aceștia ajung în lumile stăpînite de Agni, Vayu, Varuna, Indra, Prajapati și Brahman<sup>430</sup>. La intrare în aceste lumi, ei sînt întîmpinați de 500 de nimfe cerești, cu o sută de fructe în mîini, cu o sută de unguente, o sută de ghirlande de flori, o sută de veșminte și o sută de feluri de pudre aromate. Ei sînt înveșmîntați cu propriile veșminte ale lui Brahman. Astfel îmbrăcați și cunoscînd pe Brahman, ei se apropie de El. Drumul de apropiere de Brahman este prezentat în culori metaforice și mitologice<sup>431</sup>. În clipa în care ajung în fața lui Brahman, acesta pune întrebarea: «Cine ești?» Cel întrebant trebuie să răspundă următoarele: (redăm întreg dialogul).

«Eu sînt un anotimp, fiul anotimpurilor, izvorît din pîntecele spațiului, sămîntă a strălucirii, mărirea anului, Eul fiecărei ființe în parte. Tu ești Eul fiecărei ființe în parte. Ceea ce ești Tu, acela sînt și eu». Brahman întrebă: «Și cine sînt Eu?» Cel întrebant trebuie din nou să răspundă: «Realul (*satya*)». Atunci Brahman pune o ultimă întrebare: «Și ce este realul (*satya*)?» Răspunsul dat:

«Ceea ce este altceva decât organele simțului (*deva*) și respirațiile vitale se (numește) sat (ceea ce este), organele simțului și respirațiile vitale sînt (numite) tyam.

424. Chandogya Upanishad 4.15.5 ; 5.10.1. 425. Chandogya Upanishad 5.10.3-7.

426. Chandogya Upanishad 5.10.7. 427. Kaushitaki Upanishad 1, 2.

428. Kaushitaki Upanishad 1, 2. 429. *Idem, ibidem*.

430. Aceste lumi sînt descrise mai ales în termeni mitologici. Vezi: Kaushitaki Upanishad 1, 3.

431. Kaushitaki Upanishad 1, 4-5.

Acesta este exprimat într-un singur cuvânt *satyam* — Realul. El cuprinde întregul univers: Tu ești acest univers întreg»<sup>432</sup>.

Acest scurt dialog rezumă întreg *Weltanschauung*-ul *upanishadic* și *hindus*. El reprezintă mărturisirea realizării supreme eliberatoare care constă în afirmarea singurei realități ființiale a lui *Brahman*; a identității supreme dintre eul individual (*jiva atman*) și eul absolut (*paramatman*): *Atman = Brahman*. Rezultatul acestei cunoașteri supreme este *moksa* sau *mukti*-eliberarea. În această stare sufletul eliberat își asumă forma adevărată a eului, care constă în realizarea înfinității absolute ființiale. Este o stare de emancipare care constă în îndepărtarea conștiinței multiplicității și înlăturarea oricărei dorințe, consecința necesară și suportul conștiinței individualității eului. Realizarea adevărului suprem, unitatea ființială a lumii cu *Brahman*, nu abolirea pluralității, căci aceasta nu există în realitate și este iluzie, ci înlăturarea conștiinței de pluralitate: «căci acolo unde există dualitate, acolo unul poate mirosi pe altul, unul poate vedea pe altul ...Însă când totul devine Eul adevărat, atunci cu ce poate cineva mirosi și pe cine? Cu ce poate vedea cineva și pe cine?...»<sup>433</sup>.

«După moarte nu mai există conștiință»<sup>434</sup>. În alte cuvinte, după moarte, aici luată în sensul de eliberare finală, prin realizarea unității ființiale cu Eul suprem, eul individual își pierde identitatea și calitățile personale, care în realitate nici nu au existat și nu există, deoarece sufletul individual este una cu Absolutul impersonal: *tat tvam asi*.

Atunci când omul susține calitățile personale și este conștient de sine ca eu aparte de *Brahman*, el se află sub imperiul ignoranței și, ca urmare, este departe de *moksa*.

Un lucru esențial trebuie, deci, să reținem. În *hinduism* eliberarea nu constă într-un proces de devenire după chipul divinității, ci de redescoperire a faptului că omul este una cu divinitatea sau supremul suflet — *Brahman*<sup>435</sup>, ceea ce se rezumă în ultimă instanță la pierderea totală a caracterului personal și anularea totală a trăirii și conștiinței de fericire veșnică.

## CREDINȚA ÎN VIAȚA DE APOI ÎN BUDISM

Probabil că mai mult decât oricare altă religie ce își are originea în India, budismul este preocupat de problema naturii omului și mai ales a destinului individual. În capitolele precedente am trecut în revistă concepția budistă referitoare la originea și natura omului și la viața sa în comunitate. Originea vieții, natura omului și viața pămîntească iau ființă sub spectrul inexorabilelor legi *karma* și *samsara*, *karma* fiind retribuția etică a faptelor, iar *samsara* consecința imediată a acestei retribuții, adică reîncarnarea sub o altă formă de viață. Aceste doctrine au fost împrumutate din *brahmanism*, însă «adaptate» noii învățăături propovăduite de Buddha. De altfel, *karma* și *samsara* nu sînt singurele doctrine și concepte împrumutate de budiști de la brah-

432. *Kaushitiki Upanishad* 1, 6.

433. *Brihadaranyaka Upanishad* 2.4.14.

434. *Brihadaranyaka Upanishad* 2.4.12.

435. Pentru detalii: P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 332–361; Radhakrishnan, S., *The Vedanta according to Samkara and Ramanuja*, p. 202–212; René Guénon, *Man and his becoming according to Vedanta*, p. 141–169; Dandekar, R. N., *Hinduism*, în «*Historia Religionum*», p. 317–338; Geoffrey Parrinder, *Upanishads, Gita and Bible. A Comparative Study of Hindu and Christian Scriptures*, Faber and Faber, London, 1962, p. 58–70.

maniști, bineînțeles cu schimbările doctrinale de rigoare. Amintim în acest context și termenul de preta (peta). În timp ce în hinduism *preta* era starea trecătoare care precede ritualurile mortuare, în budism *preta* devine o nouă formă de viață (*gati*) pentru ființele care urmează să se reintruzeze. După moarte, credinciosului budist i se deschide perspectiva a cinci forme de viață sau cinci stări ființiale temporale, care concordă perfect cu retribuția karmică. Acestea sînt după cum urmează: 1. iadul; 2. nașterea sub formă de animal; 3. nașterea sub formă de preta (spirite cu guri mici și pîntece uriașe, torturate de foame și de sete). Acestea corespund spiritelor fără locuință din brahmanism, spirite pentru care nu au fost oficiate ritualurile de înmormintare); 4. nașterea ca om; 5. nașterea ca zeu. Primele trei forme de viață reprezintă diferite pedepse, în timp ce nașterea ca om sau ca zeu dă încă o posibilitate în plus de realizare a Nirvanei.

Dar nu numai oamenii și celelalte făpturi ale lumii sînt supuse legii transmigrării, ci însuși întreg universul care, la rîndul său, va lua o formă sau alta de viață. Învățătura budistă prezintă trei forme de viață, sau mai bine-zis trei planuri de existență prin care trece universul.

**I. Kamavacara — lumea desfătărilor.** Este nivelul ființial în care există desfătare pentru cele cinci simțuri și corespunde cu primul lăcaș unde trăiesc ființe cu o varietate mare de trupuri și posibilități de percepere. Tot în această stare ontologică sînt incluse ființele umane, citeva zeități și alte creaturi ce trec prin primele stări de pedeapsă, după cum urmează: a. iadurile — Există opt iaduri fierbinți, opt iaduri reci și alte iaduri mai mici; b. sfera spiritelor (pretas); c. lumea oamenilor; d. cerurile de jos, care includ și cerul celor Patru Mari Regi, al celor 33 de zei, condus de Sakra sau Indra și alte zeități.

**II. Rupavacara — lumea formei.** De aici lipsesc simțul gustului, al mirosului și cel tactil. Această stare de ființialitate include patru lăcașuri: a. lumea lui Brahman; b. zeli Abhasvara; c. zeli strălucitori — Subhaktasnas și d. ființele fără percepție — asamjnisattvas. Aceste patru lăcașuri se împart în mai multe subdiviziuni, care sînt fără importanță eshatologică.

**III. Arupavacara — lumea fără formă în care este inclusă doar mintea ca element al percepției și cunoașterii.** Și această stare este împărțită în patru lăcașuri sau, am putea spune, patru niveluri ontologice și de cunoaștere. Aceste patru niveluri reprezintă, de altfel, tot atîtea trepte de realizare ființială: a. lăcașul în care există cunoașterea că «spațiul este infinit»; b. în care există cunoașterea că «conștiința este infinită»; c. în care există cunoașterea că «nu există nimic»; și după cea de a patra stare este treapta ființială în care nu mai există cunoaștere sau necunoaștere<sup>436</sup>.

Nu este cazul și locul să intrăm în alte detalii cu privire la retribuțiile karmice. Descrieri mai mult sau mai puțin minuțioase pot fi găsite în diferite monografii ale religiei budiste, cît și în textele sale sacre. Este, totuși, necesar să accentuăm că și în budism, ca și în hinduism, karmas sau faptele nu duc la eliberarea finală. Ele pot forma, însă, trepte spre realizarea adevărurilor supreme, în cazul în care ele ajută mintea să se concentreze asupra acestor adevăruri. De fapt, budiștii accentuează mai mult asupra aspectului motivațional al karmei și nu asupra efectuării

436. Edward Thomas, *The History of Buddhist Thought*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., London, 1933, p. 110—113.

externe a faptei. Prin această schimbare de accent, ei au dat o nouă configurație karmei. Scopul karmei nu mai este limitat la acțiunea externă, ci la motivul care o inspiră. În aceasta constă și caracterul etic al karmei care este ocolit în upanishade.

Budismul ne prezintă la rîndul său starea ființială eshatologică ca fiind rezultatul unei asidue trăiri și căutări, în cadrul unui proces bine definit, bazat pe *Cărarea nobilă înopțită*. Starea ființială cerească este deschisă și pentru cei care nu depășesc elementul credinței și al dragostei față de Brahman; cei care trăiesc și pun în practică doctrina și credința lor, dar și dragostea față de Buddha, aceștia sînt destinați să realizeze iluminarea sau acea stare ființială ultimă în care însăși ființialitatea, ca o condiție ontologică sine qua non, se topește.

Procesul de iluminare începe cu educarea intelectului și pregătirea cognitivă treptată în scopul parcurgerii Cărării nobile înopțite. Educarea intelectuală în perspectivă eshatologică are loc în cadrul a trei contexte bine definite: *moralitate*, *meditație* și *înțelepciune*, opuse celor trei «păcate» capitale care stau la baza întrupării: *polta*, *mînia* și *prostia*. Orice practică sau trăire ascetică ce nu izvorăște din cunoașterea și practicarea moralității, a meditației și a înțelepciunii, rămîne sterilă și poate duce cel mult la realizarea stării ființiale cerești, de unde va avea loc o nouă reîntrupare.

**I. Moralitatea.** – Codul moral, așa cum îl găsim exprimat în forma sa cea mai simplă, constituie un decalog (dasa-sila) care enunță preceptele sale într-un mod prohibitiv și negativ :

1. Să nu ucizi
2. Să nu furi
3. Să nu săvîrșești adulter
4. Să nu minți
5. Să nu bei băuturi tari
6. Să nu mănînci decît la orele fixate
7. Să nu folosești coroane, podoabe sau parfumuri
8. Să nu folosești covor gros sau tronuri înalte
9. Să nu dansezi, să nu cînti și să nu participi la spectacole lumești.
10. Să nu posezi aur sau argint și nici să nu primești.

Primele cinci precepte (panca-sila) sînt obligatorii pentru laici, iar toate zece pentru călugări. În timpul zilelor de post și laicilor li se cere respectarea preceptelor de la punctul 6 și 9. Pe lângă acest decalog, călugării mai au un cod moral strict, adaptat unei trăiri austeră și ascetice<sup>437</sup>.

Concepția despre moralitate și întreaga viață morală este dublată de credința în legea inexorabilă a karmei, care răsplătește pe cei buni și pedepsește pe cei răi<sup>438</sup>.

**II. Meditația.** – Dacă codul moral accentuează mai mult asupra relațiilor dintre oameni și asupra atitudinii pe care credinciosul budist trebuie să o aibă față de lumea înconjurătoare, meditația reprezintă retragerea și reținerea de la orice activități și obiective externe. Prin introversiune extremă, budistul se îndreaptă spre o nouă perspectivă a realității care depășește puterile de înțelegere ale unui om obiș-

437. Pentru detalii : *Buddhist Scriptures*, selected and translated by Edward Conze, Penguin Books, London, 1966, p. 69–97; Waddel, L. A., *op. cit.*, p. 169–254; Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Faber and Faber, London, 1968, p. 53–66. Pentru moralitate : Edward Conze, *Buddhism*, p. 96–99.

438. *Buddhist Scriptures*, translated by E. Conze, p. 83–86.



nuit. În practicarea meditației, budistul folosește concentrarea intensă asupra inutilității vieții empirice cauzatoare de suferință. Trecînd prin cele opt dhyanas sau stări de concentrare, el poate ajunge la o formă de cunoaștere ultimă introspectivă caracterizată de încetarea temporală a funcției percepției și simțurilor. În această stare se spune că budistul *atinge Nirvana cu trupul*. Prin meditație se realizează controlul activității minții, un pas esențial spre atingerea *Înțelepciunii*, cale sigură de intrare în «Marele Gol». În același timp, meditația mai este folosită și la educarea sentimentelor și emoțiilor. Pentru a duce la împlinire această sarcină deloc ușoară, budistul trebuie să stăpînească în primul rînd gîndurile minții, să ajungă la detașare și finețe. Toate acestea pot fi realizate prin concentrare meditativă (dhyana).

**III. Înțelepciunea.** — După ce a ajuns să stăpînească perfect primele două trepte, budistul trece la o a treia treaptă, cea mai sublimă, a *Înțelepciunii (prajna)*, care reprezintă o stare de absolutizare a moralității și meditației. Înțelepciunea trebuie înțeleasă ca o contemplare metodică a Dharmei. Metodele de realizare a înțelegerii sînt descrise în cărțile Abhidharma. Scopul suprem rămîne acum stingerea individualității. Acest act are loc în clipa în care încetăm să mai identificăm ceva cu noi înșine. A identifica ceva cu noi înșine înseamnă a face o afirmare falsă cu privire la existența unui «eu» care s-ar suprapune celor cinci skandhas (grupări); ceea ce reprezintă, de altfel, însăși esența eului. Eul, în adevăratul sens al cuvîntului, este expresia generică ce însumează în sine cele cinci skandhas (forma, sentimentul, percepția, impulsurile, conștiința) care au existență empirică reală, în clipa în care aceste skandhas se dizolvă, și eul dispare. Un lucru asemănător are loc în cazul fiecărei ființe, căci fiecare ființă în parte este compusă din diferite elemente care la un loc formează eul ei. Aceste elemente sînt supuse unei legi precise, cunoscută ca legea impermanenței. Cel care posedă cunoașterea (prajna) este eliberat de orice legături cu lumea empirică, deoarece el știe că toate elementele sînt trecătoare, că sînt dureroase, că toate lucrurile nu au un eu permanent și că tot ceea ce are un început are și un sfîrșit. Dialogul dintre Regele Milinda și Călugărul Nagasena este elocvent în acest context<sup>439</sup>.

Înțelepciunea în budism are un rol terapeutic și nu este un mijloc de exersare a capacităților intelectuale prin argumente și contraargumente<sup>440</sup>.

Cei care au lepădat cătușele credinței în permanența individualității (sakhaya), în Indoială și credință în fapte ca practici imediate și scop în ele însele, aceștia intră într-un prim stadiu, sotapatti, sau «intrarea în curent». Ei nu vor mai renaște într-o stare de durere ci sînt destinați iluminării. Cei care au ajuns să înlăture cele trei piedici sau păcate fundamentale, temelie a existenței empirice, pofta, mînia și prostia, înlocuindu-le cu moralitatea, contemplația și înțelepciunea, ajung la o a doua treaptă: sakadagamin — cel ce se întoarce o singură dată în această lume înainte de a pune capăt durerii. Cei care au ajuns să pună capăt celor cinci piedici inferioare (pof-ta, mînia, prostia, pasiunea senzuală și răutatea) și cei care își trag existența printr-o naștere aparentă, fiind plasați într-o stare superioară în lumea empirică, aceștia au

439. Vezi: *Buddhist Scriptures*, translated by E. Conze, p. 147—149.

440. În paginile precedente am încercat să prezentăm o schemă foarte sumară a practicilor budiste menite să ducă la iluminare. În realitate, ele sînt mult mai multe și însumează un cod de practici care ar fi dificil de prezentat în totalitate și ar depăși în același timp sfera temei noastre. Pentru detalii: Alex Wayman, *Buddhism*, în «Historia Religionum». A Handbook for the History of Religions, ed. de C. J. Bleeker and Geo Widengren, vol. II, Religions of the Present, E. J. Brill, Leiden, 1971, p. 432—446. Lucrarea dă o amplă bibliografie critică și scripturistică.

atins treapta anagmin — cel care nu se mai întoarce. Ei intră în Nirvana, de unde nu mai există întoarcere.

Pe lângă aceste categorii, mai există grupul sfinților — arahats, care au atins cea mai înaltă treaptă de sfințenie și sint scutiți de reîntrupare. Cursul existenței acestora nu poate fi cunoscut.

Aceste categorii sau grupări reprezintă elaborarea scolastică a stadiilor realizate prin eliberarea de piedicile ce stau în calea iluminării. În general, atunci când este vorba de «viața după moarte», budismul împarte oamenii în două categorii. O primă categorie este a celor care au săvârșit fapte bune sau rele și ca atare, sint supuși legii reîntrupării (samsara). Cea de a doua categorie este a acelor care au ajuns la perfecțiune și iluminare. Aceștia depășesc stadiul reîntrupării și intră în Nirvana.

Pentru prima grupare sau categorie, gândirea budistă religioasă a imaginat, cu o neasemuit de bogată imaginație, o mulțime de raiuri sau iaduri, fiecare cu plăcerile sau chinurile lui, cu scopul de a acoperi logic și remunerativ, aritmetic, faptele bune sau rele, săvârșite în timpul vieții. Aceste raiuri sau iaduri sint, însă, din punct de vedere al cunoașterii și realizării supreme, simple fenomene sau lăcașuri tranzitorii, accidente fenomenale, supuse finitudinii. Ele reprezintă locuri de răsplată pentru faptele bune sau de pedeapsă pentru cele rele. Atunci când roadele faptelor s-au terminat, sau când cel păcătos și-a ispășit pedeapsa, el se reîntoarce în lumea reîncarnărilor.

Pentru cei care au realizat starea supremă de iluminare (arahats), condiția ființială ce îi așteaptă este *Nirvana* (în pali: nibbana). În această stare ființială toate fenomenele se pierd printr-un proces de descoperire a adevăratei fețe a vieții. Această pierdere este pur și simplu iluzorie, deoarece fenomenele nu au existat niciodată, după cum nu există nici un fel de șarpe într-o frînghie ce poate fi luată drept șarpe. Astfel, Nirvana este încetarea aparentei curgeri fenomenale și, ca atare, nu poate fi caracterizată ca fiind pozitivă sau negativă, căci atributele de acest gen aparțin lumii fenomenale. În această stare nu există nimic cunoscut, neexistând nici chiar cunoștința faptului că fenomenele au încetat să existe.

Interpretând anumite afirmații privind soarta celor care au realizat eliberarea ultimă, prin analiza etimologică a acestui termen, adică Nirvana, unii gânditori au ajuns la concluzia că starea de Nirvana înseamnă anihilare ființială<sup>441</sup>. Această părere este, însă, respinsă cu tărie chiar de cărțile sacre budiste: «unii asceți și brahmini mă acuză într-un mod greșit, josnic, fals și fără vreun fundament, zicînd că ascetul Gotama este nihilist și că predică anihilarea, distrugerea și neexistența unei ființe existente. Eu nu sint nici nihilist și nici nu afirm acest lucru. Atît înainte cît și acum, eu predic suferința și încetarea suferinței»<sup>442</sup>.

Este adevărat că o mare parte a literaturii budiste, am putea spune că cea mai mare parte, ezită să facă afirmații precise cu privire la natura eului și apoi a Nirvanei, fapt care a dus la concluzia că ea ar fi o stingere ființială, dar aceasta nu înseamnă, după cum am văzut, că tradiția budistă acceptă o astfel de caracterizare. În realitate, problema nu este chiar atît de simplă. Gînditorii europeni, crescuți în spiritul unor definiții precise și mînați de setea după însușiri aritmetice, sint ispițiți

441. Edward Conze, *Buddhismo*, în «Le Civiltà dell' Oriente» (ed. G. Tucci), vol. III, Roma, 1958, p. 755. Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, ed. a 4-a, Paris, 1927, p. 57, și urm.; E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, p. 119—132; J. D. Alwis, *Buddhist Nirvana*, Colombo, 1871 este adeptul prin excelență al teoriei anihilării. F. O. Schrader, *On the Problem of Nirvana*, în «Journal of the Pali Text Society», 1905, p. 157.

442. Aggivacchagotta's, *Majjhima I*, 139, trad. de E. Thomas, în «Early Buddhist Scriptures», p. 107

să evalueze totul din punctul lor de vedere, fără a analiza afirmațiile budiste în contextul situației lor. Se știe că budiștii au fost acuzați de nihilism încă din primele secole ale existenței lor și aceasta pentru că, în dorința lor de a se defini ca entitate separată de brahmanism, au evitat afirmarea existenței perene a sufletului. Un loc clasic în acest sens îl ocupă dialogul dintre Buddha și ascetul Vaccha, care îl întreabă pe Buddha despre starea de pe urmă a celui care a realizat Nirvana.

«— Înșă, Doamne Gotama, unde renaște călugărul a cărui minte este astfel eliberată ?,

— A spune că renaște, Vaccha, nu se prea potrivește.

— Atunci, Doamne Gotama, el renaște și nu se renaște.

— A spune că nu renaște, Vaccha nu se prea potrivește.

— Atunci, Doamne Gotama, el renaște și nu se renaște.

— A spune că se renaște și că nu renaște, nu se prea potrivește.

— Atunci el nu este nici renăscut și nici nerenăscut.

— A spune că nu este nici renăscut și nici nerenăscut, nu se prea potrivește.

— Atunci, când ești întrebat, Doamne Gotama, unde renaște călugărul a cărui minte este astfel eliberată, tu spui că (a afirma că) el renaște nu se prea potrivește... În această privință am căzut în ignoranță și confuzie, iar măsura credinței în Domnul Gotama, rezultată din conversația noastră anterioară, a dispărut.

— Cu adevărat, Vaccha, te afli în suficientă ignoranță și incurcătură. Profundă este această doctrină, Vaccha, greu de văzut, greu de înțeles, bună, excelentă, depășind sfera rațiunii, subtilă, de înțeles numai pentru cei înțelepți. Pentru tine este greu de înțeles, căci ai alte vederi, alte înclinații, alte plăceri, altă educație și alt stăpîn. Prin urmare, Vaccha, am să-ți pun la rîndul meu întrebări despre această problemă și, după cum îți va conveni, să-ți dai propria explicație. Ce părere ai, Vaccha, dacă un foc arde în fața ta, ai ști că arde ?

— Dacă un foc arde în fața mea, Doamne Gotama, trebuie să știu că arde înaintea mea.

— Dacă cineva te-ar întreba, din ce motiv arde focul, cum ai explica ?..

— Aș spune că focul arde în fața mea datorită faptului că este alimentat cu iarbă și bețe.

— Dacă, Vaccha, focul din fața ta s-ar stinge, ai ști că s-a stins ? (cuvîntul folosit aici este nibbuto — a se stinge n.t.)..

— Aș ști că s-a stins.

— Dacă cineva te-ar întreba, Vaccha, în ce direcție a apucat-o focul, spre răsărit, spre apus, nord sau sud ; dacă ți s-ar pune o astfel de întrebare, ce ai răspunde ?

— Nu se prea potrivește, Doamne Gotama, căci focul ardea datorită ierbii și bețelor de lemn ; prin arderea lor și datorită faptului că nu a mai fost alimentat, se află acum în această stare de stingere.

— La fel, Vaccha, acel trup care s-a stins și care denotă o persoană eliberată, este tăiat din rădăcină, ca un palmier doborît, făcut neexistent, care nu este pasibil să se ridice în viitor. O persoană eliberată de ceea ce se numește trup, este profundă, nemăsurabilă, greu de pătruns cu mintea, aidoma marelui ocean. A spune că renaște nu se prea potrivește ; a spune că nu renaște, că este renăscută și nerenăscută, că nu este nici renăscută și nici nerenăscută, nu se potrivește»<sup>443</sup>.

443. Aggivacchagotta's, Majjhima I, 483, trad. de E. Thomas, în «op. cit.», p. 194—196 ; Cf. Warren, H. C., *Buddhism in Translations*, vol. 3, Cambridge, Mass., 1906, p. 125—127.

Această «stingere» ființială (nibbuto) a eului individual nu este o aneantizare a acestuia, ci trecerea într-o stare care la rîndul ei este tot ființială și pe care o putem caracteriza ca  *existență pură, atemporală și aspațială*. Prin definirea Nirvanei ca existență pură, atemporală și aspațială accentuăm exact ceea ce buđiștii doresc să afirme atunci cînd spun că sufletul nu este etern, aceasta pentru a nu cădea în eternalismul brahmic și că nici nu dispăre la moarte, pentru a evita mihi-lismul. În general, în gîndirea indiană starea de ființialitate pură este exprimată în termeni negativi. Încă în Rig Veda se afirmă: «Profeții cei înțelepți, căutînd în inimile lor, au descoperit legătura Ființei în Neființă»<sup>444</sup>. Aceeași idee stăruie și în upanishade: «La început acest univers a fost Neființă și totuși a fost Ființă»<sup>445</sup>. În alte cuvinte, *neființa este ființa* în starea nemanifestă, în stare pură; căci ființa în această stare pură, nemanifestă, poate fi considerată chiar ca neființă, ca non-existență. În clipa în care ființa în stare nemanifestă, pură, devine manifestă, intră în domeniul cunoașterii empirice și devine cognoscibilă. Tot ceea ce este supus cunoașterii empirice este supus și reîntrupării. De aceea, și necesitatea întoarcerii la starea originală, de ființialitate pură, care este din punctul de vedere al cunoașterii empirice, neființă. Această stare ființială trebuie deosebită de neant. De altfel, conceptul de neant este cu totul străin gîndirii hinduse și chiar și budiste și aceasta în baza originii sale. Principiul călăuzitor în evaluarea stării ființiale ultime în budism și hinduism trebuie să aibă în vedere exact această idee a persistenței Ființei în Neființă.

Mesajul esențial al budismului este îndreptat mai ales spre înlăturarea suferinței. Suferința și încetarea suferinței sînt experiențe realizabile. Un om își dă perfect seama de starea de suferință în care se află. Experiența suferinței este, deci, personală. Înlăturarea durerii prin transcenderea condiției empirice și realizarea unei imunități perpetue față de suferință este starea de Nirvana. Nirvana nu este o stare viitoare, o perspectivă eshatologică; ea nu este nici trecut, nici prezent și nici viitor, ea există pur și simplu și poate fi cunoscută de minte<sup>446</sup>. Ea poate fi realizată aici și acum.

Nirvana este considerată ca o necesitate logică, căci așa cum există starea de suferință și tranzistență, tot așa trebuie să existe și o stare de nesuferință și netranzistență; o stare care să nu fie supusă nici infinitului dar nici anihilării:

«Există, fraților, un nenăscut, un nedevenit, un nefăcut, un necompus. Dacă nu ar fi existat, fraților, aceea ce este nenăscut, nedevenit, nefăcut, necompus, nu ar exista scăpare pentru cel născut, pentru cel în devenire, pentru cel făcut și compus. Însă, intrucil, fraților, există acest nenăscut..., s-a făcut cunoscută o scăpare pentru cel născut, pentru cel în devenire și compus»<sup>447</sup>.

Dacă din punct de vedere logic Nirvana există, să vedem ce reprezintă ea ca stare ființială; este Nirvana aneantizare, stingere sau anihilare sau nu, și dacă nu, atunci ce reprezintă?

Pentru clarificarea acestei probleme, vom face referiri la unul din textele budismului mahayana, considerat ca fiind o reprezentare filosofică autentică a budismului clasic, și anume Lankavatara Sutra. Referitor la existența Nirvanei această sutră ne spune:

444. X, CXXIX, 5, trad. de R. C. Zaehner, *The Hindu Scriptures*, p. 12.

445. *Chandôgya Upanishad* 3, 19, 1., Zaehner, *op. cit.*, p. 90.

446. Vezi: *The Questions of King Milinda*, trad. de E. Conze, în «*Buddhist Scriptures*», Penguin Books, 1959, p. 159.

447. *Udana*, cap. VIII, apud: Christians Humphreys, *Buddhism*, p. 127.

«... Eu și toți ceilalți Buddha declarăm că există Nirvana, iar modul ei de existență și natura Nirvanei este golul (sunya) care este o stare a realității... Nirvana este un tărâm al autorealizării la care se ajunge prin înțelepciunea nobilă, eliberată de orice diferențiere între eternitate și anihilare, între existență și non-existență. De ce nu este eternitate? Pentru că a înlăturat deosebirea dintre individual și general, nu este eternitate. De ce nu este anihilare? Deoarece toți înțelepții din trecut, prezent și viitor au ajuns să o realizeze. Prin urmare, nu este anihilare»<sup>448</sup>.

«Nenaștere și non-anihilare, aceasta este ceea ce Eu numesc Nirvana. Prin Nirvana, Mahamati, se înțelege privirea în lăcașul realității așa cum realitatea este în sine însăși și atunci când, paralel cu întoarcerea întregului nostru sistem de gândire (cittacaitta-kalpa), are loc împlinirea autorealizării prin înțelepciune nobilă, care aparține tuturor Tathagatas (n.t. cei care au realizat starea ultimă de iluminare), Eu o numesc Nirvana»<sup>449</sup>.

În primul citat, Nirvana este descrisă ca fiind sunya-gol, ceea ce reprezintă o stare a realității. Cel de al doilea citat afirmă că Nirvana este nenaștere și non-anihilare, sau mai precis; «privirea în lăcașul realității așa cum realitatea este în sine însăși». În ambele cazuri Nirvana, ca stare ființială, este considerată realitate sau lăcaș al realității. Acest lucru trebuie luat bine în seamă, întrucât Nirvana este singurul concept despre care se spune că este real și că reprezintă realitatea în sine însăși.

Ne vom întreba: cum poate golul-sunya să fie o stare a realității? Dacă golul este realitate, atunci înseamnă că Nirvana este într-adevăr anihilare și încă o anihilare ființială absolută, deoarece golul absolut, cum ar fi Nirvana, ar reprezenta în mod implicit o aneantizare absolută.

Fără îndoială că la prima vedere lucrurile stau așa și aceasta pe motiv că noțiunea de gol în gândirea noastră ne dă imaginea de neexistență. Dacă analizăm, însă, conceptul de gol în gândirea budistă, atunci vom vedea că lucrurile se prezintă oarecum diferit.

Cuvântul gol — sunya derivă de la rădăcina sanscrită SVI — a umfla. Sunya înseamnă, în traducere literală, în legătură cu ceea ce este umflat. Această rădăcină, SVI, aidoma sinonimului din greacă KY, pare să fi exprimat ideea că ceea ce pare «umflat» pe dinafară, este «gol» pe dinăuntru. Acest lucru poate fi dovedit pe baza filologiei comparate. Noțiunea de «umflat» o întâlnim în latinescul «cumulus» și «caulis». Mai găsim semnificația de gol în grecescul koilos și latinescul «cavus». Aplicând aceste noțiuni cuvântului sunya, care de altfel sînt prezente în semnificația originară a rădăcinii SVI, și punându-le în legătură cu persoana umană, putem spune că persoana umană este umflată, întrucât ea este formată din cele cinci skandhas sau aggregate, însă este goală pe dinăuntru, deoarece îi lipsește un eu central. Prin aceasta am arătat cum s-a putut ajunge la noțiunea de non-eu. În același timp «umflat» mai înseamnă a fi plin datorită unui corp străin, a conține un corp străin; aidoma unei femei însărcinate care duce în «umflătura» pîntecului său un făt ce nu face parte din trupul ei. Și în acest sens persoana umană nu conține nimic din ceea ce pare că îi aparține și, ca în cazul femeii însărcinate, corpul străin urmează să fie dat afară.

Folosiiți, deci, ca termeni speciali sunya și sunyata exprimă în tradiția budistă negarea completă a lumii empirice prin exercițiul minții. Ideea centrală, redată de

448. *Lankavatara Sutra*, XXXVIII, p. 86–87.

449. *Lankavatara Sutra*, LXXVII, p. 172.

aceste noțiuni, este renunțarea sau negarea completă, retragerea din și eliberarea de lumea înconjurătoare sub toate aspectele ei ființial-empirice.

Cea de a doua definiție, citată mai sus, afirmă că Nirvana este nenaștere și non-anihilare, sau «privirea în lăcașul realității așa cum realitatea este în sine însăși. Nașterea și renașterea sînt cicluri ființiale legate de legea retribuției karmice, iar legea karmică se include în ciclul eternei reveniri la viață- sub diferite forme — samsara. Această revenire eternă face parte integrantă din lumea sau spațiul empiric. La fel și anihilarea reprezintă un proces strîns legat de aspectele fundamentale ale vieții empirice. Nirvana, aidoma spațiului, face parte din categoria realităților ne-cauzate. Ea nu se confundă cu spațiul sau cu timpul empiric, acestea fiind supuse eternei devenirii și mișcării. După cum lumea empirică este o stare ființială supusă spațiului și timpului, Nirvana este o stare ființială a spațială și atemporală, în cadrul căreia nu are loc nici nașterea și nici anihilarea. Ea este o stare de ființialitate pură absorbită de adîncul ființialității eterne, pînă la a se confunda cu Neființa. Astfel, Nirvana este Ființă în Neființă, adică ființă în stare nemanifestă. Nirvana și lumea empirică sînt două existențe paralele care se condiționează reciproc în cadrul unei stări de simultaneitate. De aceea, putem spune că Nirvana este starea ființială care contrabalansează irealitatea lumii empirice. Nirvana există, fiindcă există lumea empirică.

Ca stare ființială, am văzut că Nirvana este considerată lăcașul realității. Budismul nu ne spune nimic despre starea aceasta finală în care intră cel *eliberat* sau *iluminat*. Astfel, dacă Nirvana este realitate, atunci *intrarea* în Nirvana nu poate fi clasată ca *stingere*. De fapt, cei care au realizat Nirvana în lumea aceasta mu o consideră ca *stingere* ci ca o *distrugere* a ceea ce este non-eu, a ceea ce este supus transmigrării și *înlocuirea non-eului* cu un *eu universal*. După cum arată Saverpalli Radhakrishnan: «ținta perfecțiunii nu este abisul anihilării. Prin distrugerea a tot ceea ce este individual în noi, intrăm în comuniune cu întregul cosmos și devenim parte integrantă a marelui scop. Perfecțiunea este unitatea cu tot ceea ce există, a existat și va exista. Orizontul ființei este extins pînă la limitele realității»<sup>450</sup>.

Întregul sistem budist, de gândire și trăire a fost construit pentru un om superior, plin de încredere în forțele sale, prin care să-și realizeze propria eliberare. De aceea, budismul cere omului calități superioare, trupești și sufletești, pentru a putea merge eroic pe calea iluminării. Cu timpul, însă, încrederea idealistă în om ca ființă superior dotată începe să slăbească, avînd loc o trecere vizibilă de la învătătura austeră predicată de Buddha la o religie caracterizată de o devoțiune și credință intensă într-un mîntuitor personal<sup>451</sup>. În această transformare, care a avut loc mai ales în cadrul budismului mahayana, apare ideea unui bodhisattva sau mîntuitor, care prin faptele sale meritorii îi ajută pe oameni să realizeze iluminarea finală și intrarea în Nirvana.

Acest lucru nu schimbă cu nimic concepțiile fundamentale budiste. Totul este supus legii impermanenței. Dualismul trup-intelect este parte integrantă a devenirii. Toate lucrurile se află în strînsă legătură unele cu altele și sînt aspecte ale unei evoluții eterne. Omul trece printr-un complex de stări ființiale în permanentă transformare, care se continuă într-un șir nesfîrșit de existențe și vieți deosebite. Individualitatea este cea mai instabilă stare de a fi. Scopul vieții este de a pune capăt

450. *Indian Philosophy*, vol. I, p. 448.

451. Horner, I. B., *The Buddhist Theory of Man Perfected*, London, 1936, p. 189.

acestei individualități, neexistentă în realitate și aceasta pentru că ea nu are o esență permanentă: «Trupul nu este sufletul etern, căci tinde spre distrugere. La fel nici sentimentele, nici percepția, dispoziția și inteligența nu constituie un suflet etern, căci dacă ar fi fost așa, conștiința nu ar tinde spre distrugere... Iar ceea ce este supus schimbării nu poate fi etern»<sup>452</sup>.

Întîlnim în învățătura lui Budha despre Nirvana un oarecare agnosticism<sup>453</sup>. Totuși, agnosticismul său înclină mult mai mult în a da semnificație și valoare spirituală conținutului și scopului vieții. Adeseori el vorbește despre «sfînta cale a vieții» care duce la «introspecție, iluminare și Nirvana», ceea ce ar indica o existență continuă chiar atunci cînd Nirvana este atinsă și în ciuda faptului că este golită de ceea ce noi trăim ca experiență în viața actuală<sup>454</sup>.

Astfel, orice ar reprezenta Nirvana, *stingere* sau *intrare într-o stare de ființialitate pură atemporală și spațială*, după cum am numit-o noi, ea rămîne ținta finală în care nu mai are loc trăirea ca experiență a suferinței.

### CREDINȚA ÎN VIAȚA DE APOI ÎN IUDAISM

În iudaism viața omului este un dar al lui Dumnezeu, pe care să-l folosească potrivit voinței divine. Acesta este un adevăr pecetluit de faptul că omul este chemat să slujească lui Dumnezeu, fiind obligat să-și ghideze întreaga viață potrivit voinței divine. Astfel, viața omului primește semnificație valorică în clipa în care ea devine un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu. Legea și profeții ilustrează din abundență acest lucru. Garanția vieții devine cuvîntul lui Dumnezeu adresat poporului ales. Iar existența poporului depinde de atitudinea pe care el o adoptă față de lege și față de mesajul profeților. Același lucru este aplicabil și în cazul omului ca membru individual al poporului care este chemat să se supună voinței divine și prin extensiune este chemat la viață. Dacă individul evită să împlinească voința divină, el cade pradă robiei impulsurilor personale egoiste și ajunge la auto-distrugere (Ieremia cap. 2, vers. 8, 13, 20, 23, 25; Ezechil 3, 18 urm.). Căci numai prin supunere față de voința divină poate omul să-și asigure viața permanentă.

Despre o plinătate a vieții care transcende existența empirică nu se vorbește în mod explicit în primele cărți ale Vechiului Testament. Abia cu scrierile profetice începe să se contureze tendința de proiectare a vieții empirice în contextul eternității. În Cartea Psalmilor credința în nemurire primește un conținut mai precis, în sensul că retribuțiile primite de om depășesc cu mult bogățiile materiale și onorurile vieții de pe pămînt. Același lucru se întîmplă și în cazul cărților sapiențiale, deși aici se dă o mai mare ascendență înțelepciunii decît conținutului vieții după moarte. Retribuția după moarte și continuarea vieții la un nivel superior decît cel empiric dă o nouă perspectivă și valoare atitudinii omului față de moarte.

Astfel, moartea în Vechiul Testament este un simplu sfîrșit al vieții, hotărît de Dumnezeu, ca urmare a încălcării poruncii divine, care trebuie acceptat tot așa cum se acceptă darul vieții. Moartea nu este un dușman al omului care îi distruge avîntul spre fericire, cum ar fi în Epopeea lui Ghilgameș, ci momentul în care viața încetează ca rezultat al «venirii clipei» prin hotărîrea divină; ea este o instanță în ordinea stabilită de Dumnezeu și trebuie primită ca atare, deși întîlnim în Vechiul

452. Vezi: *Mahavagga* I, 21.

453. Reischauer, A. K., *The Nature and Truth of the Great Religions*, Tokyo, 1966, p. 168–170.

454. *Ibidem*, p. 170.

Testament momente în care o anumită revoltă a neputinței în fața morții are loc (Psalm 103, 15 urm.; Iov 14, 1 urm.; Isaia 40, 6 urm.).

Ca instanță în ordinea naturală a lucrurilor, moartea a survenit în clipa îndepărtării voite a omului de Dumnezeu prin neconsiderarea ordinii stabilite la creație. Acest act al înstrăinării omului de Dumnezeu este descris în Geneză 3 ca rezultat al mîncării fructului oprit, la îndemnul celui rău. Consecința păcatului a fost o dublă pedeapsă dată lui Adam și prin el tuturor oamenilor. O primă pedeapsă este obligativitatea de a-și câștiga cele necesare pentru viața de toate zilele prin sudoarea feței sale. Cealaltă pedeapsă are implicații ontologice profunde. Creatorul îi amintește omului într-un mod dramatic că înainte de a-l însuflă, el a fost țărînă și că în țărînă se va întoarce (Geneză 3, 19). Astfel, întreaga responsabilitate pentru ruperea comuniunii cu Dumnezeu cade asupra omului, căci el a fost cel care a tulburat în mod fundamental ordinea întregii existențe, ducindu-o la suferință și separare de Dumnezeu.

Moartea devine o judecată dar mai ales o pedeapsă, căci prin ea omul este detașat de sfera în care sînt cunoscute harul și judecata lui Iahveh<sup>455</sup>. Orice retribuire a faptelor omului este restrînsă la viața de pămînt, iar eshatologia devine strîns legată de istoria vieții poporului Israel.

În cărțile profeților întîlnim foarte multe elemente care stau la baza concepției eshatologice iudaice. Iahve apare ca judecător al poporului evreu dar și al neamurilor. Judecata Sa nu este un proces de investigare a vieții fiecăruia, ci mai mult un act de răzbunare. Ziua judecării va fi anunțată prin diferite semne și este cunoscută ca «Ziua lui Iahve». Asupra acestei probleme vom reveni mai tîrziu.

Poporul evreu este pedepsit pentru mîndrie și idolatrie (Isaia 14), iar *neamurile* sînt folosite ca instrumente de pedeapsă (Habacuc 1, 12). Un interesant factor istoric care a devenit element eshatologic important, considerat ca pedeapsă din partea lui Iahve pentru nelegiuirile poporului, este chiar captivitatea babiloniană. Pedeapsa dată de Iahve este considerată, ca element de regenerare a poporului, dar și a neamurilor (Osea 6, 10; Ieremia 24, 7). În alte texte profetice întîlnim ideea unui conducător ideal (preot sau rege) (Isaia 9, 6), înzestrat cu putere divină (Isaia 11, 2) sau descendent al lui David, care va sta pe tronul lui David și va face dreptate. Sub el poporul Israel va trăi în pace, iar singura lui plăcere va fi teama de Dumnezeu (Isaia 9, 1; 11, 1 urm.; Ieremia 23, 5 urm.; Miheia 5, 3; Psalm 110). În iudaismul de mai tîrziu acest rege devine «Mesia» sau «Cel uns». Acesta va reconstrui Siionul în măreția de odinioară și-l va face centrul spiritual pentru întreg pămîntul (Isaia 2, 2; Mica 4, 1 urm.); Zaharia 2; Ezechil 40, 1 urm.). Întreaga natură va fi schimbată: va fi un cer nou și un pămînt nou. Pustiul va deveni Eden (Amos 9, 13 urm.; Isaia 30, 23 urm.; Osea 1, 20; Ezechil 34, 14). În viziunea lui Ezechil (cf. 47, 1 urm.) un rîu plin de pești va curge din templu, iar pe malurile lui vor crește copaci care nu se vor vesteji și vor da fructe pentru hrană. Animalele sălbatice vor trăi în pace «iar un copil le va conduce» (Osea 2, 18; Isaia 11, 6 urm.; Ezechiel 34, 25). Asupra oamenilor nu se vor mai abate nici un fel de suferințe: cei schilози vor umbla, surzii vor auzi, mușii vor vorbi, orbii vor vedea (Isaia 30, 19; Ezechil 34, 16). Fiecare ins, membru al poporului Israel, va primi o nouă inimă și un nou duh; ei nu vor mai săvîrși nelegiuiri, căci legea va fi scrisă în inimile lor și, astfel, cu toții vor cunoaște pe Domnul (Isaia 35, 10; Ezechiel 36, 26, Ieremia 31, 31 urm.).

455. Smith, W. R., *Prophets of Israel*, 1895, p. 64.



Toate aceste profeții nu vorbesc, însă, de o viață viitoare, căci binecuvântările divine care se vor revărsa asupra poporului vor avea loc în timpul vieții pămîntene. Pămîntul este scena fericirii ultime în care poporul ales se va desfăta.

Rămîne, însă, problema celor morți. Nu se vor bucura și ei oare de binecuvântările lui Yahve? Oare cei morți nu vor fi părtași ai acestei fericiri, căci în sheol viața este întunecată și lipsită de orice bucurie. Dorința unei comuniuni cu Yahve a întregului popor, morți și vii, precum și spiritualizarea pronunțată a religiei iudaice au făcut să se nască credința în învierea celor morți. Astfel, ceea ce a fost doar o metaforă pentru a descrie restabilirea poporului lui Israel (Osea 6, 2; Ezechiel 37) devine o doctrină esențială.

Încrederea nestrămutată în mila și puterea lui Yahve a făcut pe unii psalmiști să-și exprime dorința de a sta într-o permanentă legătură cu Dumnezeu care îi protejează și susține și de a trăi în lumina Sa (Psalm 36, 10); adică de a trăi acea bucurie și siguranță ce izvorăsc din bunătatea lui Dumnezeu (Cf. Psalm 16, 8—11; 63, 4); de a-I contempla fața (Psalm 11, 7; 17, 15; 27, 13). În alte cuvinte, de a se bucura de prezența Sa plină de grijă părintească.

Deși credința în înviere nu este expusă în mod explicit în psalmi, unii teologi au încercat, și pe drept cuvînt, să explice anumite texte în acest sens<sup>456</sup>. Referiri exprese se fac mai ales la Psalmul 17, 15: «Dar eu, în nevinovăția mea, voi vedea fața Ta; cum mă voi trezi, mă voi sătura de chipul Tău»; și Psalmul 16, 9—11: «De aceea inima mea se bucură, sufletul meu se veselește și trupul mi se odihnește în liniște. Căci nu vei lăsa sufletul meu în lăcașul morților, nu vei îngădui prea iubitul Tău să vadă putreziciunea. Îmi vei arăta cărarea vieții; înaintea feței Tale sînt bucurii nespuse și desfătări veșnice în dreapta Ta».

Pentru prima dată, însă, credința în învierea morților este afirmată de profetul Isaia 26, 19: «Să învie dar morții tăi! Să se scoale trupurile mele moarte! Treziți-vă și săltați de bucurie, cei ce locuiți în țărînă! Căci roua Ta este o rouă dătătoare de viață și pămîntul va scoate iarăși afară pe cei morți» (Cf. Ezechiel 31, 1; Daniel 12, 2). Chiar după reîntoarcerea din robia babilonică profeții nu părăsesc ideea judecării lui Yahve ca fiind un eveniment iminent. După Agheu, judecata va însemna distrugerea păgînilor și va fi urmată de intronizarea unui rege mesianic (2, 6 și urm.), iar Ioel ne prezintă o imagine a felului în care va decurge această judecată. Toate popoarele vor fi adunate în Valea lui Iosafat, judecate și distruse, iar poporul Israel, purificat și reînnoit, se va bucura de pace și fericire. După viziunea profetului Maleahi (3, 1), venirea lui Yahve va fi precedată de cea a lui Ilie sau a unui alt trimis al său, pentru ca să judece și să distrugă pe cei răi, să recunoască pe cei care au avut încredere în El și apoi să locuiască în Ierusalim. În cartea profetului Daniel, pe lângă distrugerea celor răi și instaurarea «Fiului Omului» la cirma întregii lumi (7, 9 și urm.) se vorbește de învierea dreptilor la viața veșnică și a celor răi spre rușine (probabil Gheena — idee destul de tirzie în eshatologia iudaică) (Daniel 12, 2).

Ideea de răsplată în sensul unei retribuții drepte a binelui sau răului săvîrșit de om este prezentă în întreaga istorie religioasă a poporului Israel. Păcatul primului om este pedepsit de Dumnezeu cu moartea și alte suferințe la care este supus omul

456. Imschoot van P., *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 2, Desclée, 1956, p. 58—59.

(Geneză 3, 16—24). Crima lui Cain care și-a ucis fratele atrage alungarea acestuia (Geneză 4, 8—16). Răutatea crescîndă a oamenilor duce în cele din urmă la distrugerea vieții de pe pămînt prin potop (Geneză 6, 5—7). În același timp, Dumnezeu răsplătește faptele bune. Noe și familia sa este scăpat de la moarte pentru credința sa (Geneză 6, 9). Ospitalitatea lui Avraam este răsplătită prin dăruirea de urmași (Geneză 18, 10—15); Lot este scăpat din catastrofa ce s-a abătut asupra Gomorei de curajul său (Geneză 19).

Fără îndoială, aceste exemple pot fi înmulțite. În general, răsplata și pedeapsa divină aveau un caracter imediat empiric. Cu timpul, ele primesc un contur pronunțat eshatologic. Întîlnim această nouă nuanță ca fiind prefigurată în Psalmul 49, 14, 15 și 73, 17 și mult mai explicit în Isaia 24, 21: «În ziua aceea, Domnul va pedepsi în cer oștirea de sus, iar pe pămînt pe împărații pămîntului» (Cf. Psalm 76, 12). Pe lîngă pedeapsa de pe pămînt, cei răi vor fi pedepsiți și în lumea cealaltă: «Chiar dacă acum vor evita pedeapsa oamenilor, însă, fie că trăiesc fie că mor, nu vor scăpa de minile celui Atotputernic» (II Macabei 6, 24). În cartea Înțelepciunii lui Solomon (4, 16—20) cei dreți primesc răsplata lor, în timp ce cei răi vor fi pedepsiți. Aceste idei devin mai clare și definitive în literatura apocaliptică.

*Ziua lui Yahve* sau «ziua miniei» (Sofonie 1, 15) este manifestarea sau arătarea lui Yahve în plenitudinea măreției sale. Este ziua în care Yahve va supune judecării sale nu numai neamurile ci și poporul Israel. Profetul Amos (5, 18 și urm.) accentuează că în ziua întinericului, a durerii și fricii Israel va fi judecat deoarece a neglijat aspectul moral al legămîntului său. Neamurile cele nedrepte și ostile poporului ales, care adesea sînt considerate ca instrumente de pedeapsă a poporului, vor suferi și ele, dar Israel va fi cel mai mult sub judecată «Eu v-am ales numai pe voi dintre toate familiile pămîntului: de aceea că voi pedepsi pentru toate nelegiuirile voastre» (Amos 3, 2).

În cărțile profeților Ezechil și Ieremia întîlnim o nouă perspectivă eshatologică care nu mai face referiri numai la poporul ales ca totalitate și la relația lui cu celelalte popoare și cu Iahve, ci mai ales la relația dintre individul particular și Iahve (Ezechil 14, 12 urm.; Ieremia 9, 24, 31, 29). Astfel, membrii individuali ai poporului ales vor fi judecați; cei buni vor fi ridicați, iar cei răi pedepsiți (Ieremia 3, 13 urm.; 24, 7; Ezechil 6, 8 urm.; 7, 16; 33, 18).

După Ieremia, toate popoarele vor fi judecate (25, 15 urm.) pentru ca apoi să devină părtași ai Împărăției lui Iahve (3, 17). Profetul Miheia reia această idee (4, 1 urm.) fără a lărgi ideea generală și fără a da detalii.

În general, ziua lui Iahve este considerată ca un element de importanță națională pentru poporul ales, deși profetii încearcă, după cum am văzut, să o transforme într-un eveniment universal, care privește toate popoarele lumii.

*Mesianismul iudaic.* — Cu cît ne apropiem mai mult de literatura apocaliptică, cu atît noțiunile eshatologice devin din ce în ce mai pregnante, mai pline de conținut și mai iminente. De la cucerirea romană și pînă la distrugerea Templului din Ierusalim (63 î.Hr. — 70 d. Hr.), credința în venirea lui *Mesia* ca salvator și restaurator al poporului iudeu a crescut în intensitate. O bogată literatură își face apariția, prezentînd venirea lui *Mesia*, instauratorul unei noi ordini. Această literatură apocaliptică conține trei elemente bine definite ale acestei stări de viitor: a. Judecata lui Iahve urmată de stabilirea Împărăției Sale pe pămînt (Enoch 1—36; 37, 70 — cer nou și pămînt nou 83—90. Vezi și Testamentul celor 12 Patriarhi). b. Această Împărăție este

temporară iar la sfârșitul ei va începe Judecata și zorii lumii celei veșnice (Enoch 91 urm.; Apocalipsa lui Baruch, Secretele lui Enoch, IV Ezdra). c. Nu va mai exista nici o împărăție pe pământ, ci o Împărăție viitoare iminentă în lumea cealaltă (Această idee o găsim în Apocalipsa lui Baruch, scrisă după căderea Ierusalimului).

Rolul principal în această perioadă va fi împlinit de Mesia, care va efectua eliberarea fizică a poporului Israel de orice persecuții, va restaura dinastia lui David și va reconstrui templul din Ierusalim.

Am menționat acest aspect al concepției mesianice iudaice doar pentru faptul că face parte integrantă din concepția eshatologică a acestei tradiții religioase și nicidecum pentru importanța pe care ar putea să o aibă referitor la concepția despre om. În general, concepția eshatologică iudaică se ocupă mai mult de soarta poporului în contextul celorlalte națiuni și, de aceea, omului ca individ i se dă mai puțină atenție.

Cît privește soarta omului ca individ, aflăm din scrierile profetice mai târziu că acesta va învia. Învierea nu va fi trupească (Enoch 22, 11). Cei drepti vor primi un trup spiritual (Enoch 51, 4; 62, 15 și 16). În Apocalipsa lui Baruch, probabil sub influența creștină, este acceptată învierea atât a celor buni și răi din sinul poporului Israel, cât și a neamurilor (Apocalipsa lui Baruch 30, 2—5. Vezi Ezdra 7, 33 urm.). După Talmud numai cei drepti vor învia, deși ocazional se acceptă că dreptii dintre neamuri vor învia și ei. Singurul loc în Vechiul Testament, unde avem o descriere a Judecării celor morți, este în cartea profetului Daniel: «Mulți din cei ce dorm în țărina pământului se vor scula: unii pentru viața veșnică și alții pentru ocară și rușine veșnică» (12, 2).

«Cei ce dorm în țărină» sînt cei ce se află în sheol. Sheolul este un loc al celor morți, undeva sub pământ. Primele referiri la sheol le găsim în Geneză 37, 37; 42, 38; 44, 29 și 31; Numeri 16, 30 și 33. Aceste versete sugerează ideea unui ținut subpământean, în care cei morți coboară. Existența în sheol este o copie fidelă a vieții de pe pământ. Acolo regii stau pe tronurile lor (Isaia 14, 9 urm.) iar profetul își poartă mantia (I Samuel 28, 14). În alte cuvinte, rangul sau funcția și vocația sînt păstrate. Sheolul este un loc al tăcerii și al unei liniști apăsătoare. Existența de aici este fantomatică, ea fiind o viață a umbrelor, am putea spune, ceea ce nu permite o viață viguroasă. Cei care intră aici nu cunosc nimic din cele ce se întîmplă pe pământ (Iov 14, 21; Ecclesiast 9, 5). După moarte, sufletul nu este anihilat, iar trupul rămîne doar simplă țărină neinsuflăită (Geneză 3, 19; Iov 34, 14 și urm.) pentru ca la înviere să participe și el la răsplata divină, prin reîmpreunare finală cu sufletul în vederea vieții veșnice. Iahve rămîne Domn al sheolului (Amos 9, 2), deși acest loc este locul uitării (Psalm 88, 6 și 11 urm.), unde cel care intră rămîne izolat de lucrurile minunate ale lui Iahve. Din sheol cei drepti vor fi ridicați pentru a fi părtași Împărăției lui Iahve (Enoch 1—36).

În I Enoch 22, 9—13, sheolul este supus unei transformări esențiale. De unde era considerat doar loc al celor morți, el devine identificat cu Gheena, loc de tortură, de unde a fost împrumutată și ideea creștină de iad<sup>457</sup>. Reproducem citatul din I Enoch XXII:

«Aceste trei au fost făcute pentru ca spiritele celor morți să poată fi separate. O astfel de împărțire a fost făcută pentru sufletele celor drepti, în care se află un

457. Charles, R. H., *A Critical History of the Doctrine of Future Life*, ed. a 2-a, London, 1913, p. 217—219.

izvor strălucitor de apă. Iar pentru cei păcătoși a făcut la fel: când mor, sint înmormîntați în pămînt iar judecata nu a fost făcută în timpul vieții lor. Aici spiritele lor vor fi puse separat în această durere mare pînă la marea judecată și pedeapsă și chinuire a celor care blestemă și răsplată pentru cei buni. Acolo El îi va lega pentru veșnicie. O astfel de împărțire a fost făcută pentru spiritele celor care cer revindicare și descoperă felul în care au fost uciși în timpul păcătoșilor. La fel și pentru spiritele oamenilor care nu au fost drepti ci păcătoși, care au fost înglodați în păcate; iar ei vor fi însoțitorii păcătoșilor. Spiritele lor nu vor fi distruse în ziua judecării, dar nici nu vor fi ridicate de acolo»<sup>458</sup>.

Concepția despre sheol indicată în aceste versete sugerează o nouă perspectivă asupra naturii omului în concepția iudaică. După moarte, spiritul sau sufletul omului trăiește. El este cel care va fi supus torturilor, în cazul celor răi, sau va învia, în cazul celor drepti. Avem aici imaginea semitică a omului format din trup și suflet, imagine deosebit de importantă, mai ales că ea stă la baza concepției creștine despre om.

Un alt stadiu important în dezvoltarea concepției despre om în iudaism îl reprezintă Cartea Înțelepciunii lui Solomon, care propune o nouă perspectivă în ceea ce privește soarta omului. Autorul acestei cărți, deși cunoaște poziția tradițională iudaică care pune accentul pe răzbușnarea divină în această viață, se concentrează asupra soartei omului după moarte (vezi: 10, 15; 3, 1—7; 4, 7—9). Sub influența platonice, același autor sugerează că trupul îngreuiază sufletul (6, 15). Noțiunea de preexistență a sufletului care s-ar părea să fie sugerată de textul din 8, 19—20 este o îndepărtare de la linia tradițională potrivit căreia părțile constitutive ale omului intră în viață prin actul creator al lui Dumnezeu. Această concepție este cunoscută și autorului Cărții de față: «Și eu sint muritor, ca toți oamenii, urmaș al primului copil modelat din lut» (7, 1). Totuși, devierea în sine nu a reprezentat un pericol pentru poziția tradițională iudaică, ci doar un exemplu grăitor al faptului că în perioada elenistă iudaismul se afla într-o etapă de căutare și neliniște vădită.

Dualismul ontologic uman a fost dus la concluzii logice de către Philo din Alexandria. Sufletul (pnevma) este preexistent. În timpul vieții pămîntești el se află în carcerat în trup, care este și izvorul răului. Moartea reprezintă eliberarea sufletului din închisoarea trupului. Nemurirea este un privilegiu al celor drepti, iar cei păcătoși nu vor fi părtași ai nemuririi. După moarte, sufletul intră în comuniune cu Dumnezeu<sup>459</sup>.

Philo din Alexandria nu reprezintă însă iudaismul tradițional. El încearcă în opera sa să sintetizeze gîndirea tradițională iudaică și cea greacă care era la modă în timpul său. De aceea noi nici nu ne vom ocupa în detaliu de ideile sale, deși, la drept vorbind, el marchează o etapă hotărîtoare în dezvoltarea gîndirii iudaice.

Talmudul acceptă învierea din morți deși aceasta este rezervată doar celor drepti. Ocazional se menționează și învierea neamurilor care trăiesc în dreptate sau chiar a tuturor neamurilor<sup>460</sup>.

Ceea ce trebuie reținut referitor la viața viitoare, după concepția iudaică, este că accentul se pune îndeosebi pe răsplata viitoare a faptelor omului, dar că această răsplată va fi dată în această lume. Dacă viața de aici este plină de nedreptăți, desigur că aici va trebui să existe o viață în care nu va mai exista suferință sau durere.

458. Apud : Brandon, *op. cit.*, p. 139.

459. Pentru detalii : Brandon, *op. cit.*, p. 142—143.

460. Mac Cullogh, *Eschatology*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. V, p. 381.

În contactul pe care îl are cu gândirea greacă și cu cea creștină iudaismul formulează ideea unei răsplăți individuale în lumea de dincolo. Același lucru se întâmplă și în cazul întâlnirii dintre iudaism și islam. Căci găsim în gândirea lui Maimonides credința în răsplata și pedeapsa divină atât în lumea aceasta, cât și în cea de dincolo, și în același timp și o formulare mai clară a credinței în învierea morților<sup>461</sup>.

În concluzie, putem spune că iudaismul a pus accentul, secole de-a rândul, pe viața de aici și de acum și, într-o măsură mai mică, pe viața viitoare. Mult mai multă importanță se dă, însă, credinței în realizarea Împărăției lui Dumnezeu în această lume, decât soartei insului uman după moarte.

## CREDINȚA ÎN VIAȚA DE APOI ÎN CREȘTINISM

Ideea de nemurire în creștinism constă din câteva noțiuni definitorii neîntâlnite la alte religii. În primul rând, nemurirea are un caracter personal, fiind o comuniune eternă, individuală cu Dumnezeu. Această credință în nemurire ca act personal se bazează nu atât pe natura inerentă a eului spiritual, deși acest aspect are un rol important, ci pe credința într-un Dumnezeu personal, preocupat de soarta fapturilor sale. În al doilea rând, creștinismul vede în viața din această lume o parte integrantă a vieții veșnice. Nemurirea începe cu viața trecătoare pămîntească, căci și viața pămîntească este o viață a duhului, care, deși condiționată de existența în trup, transcende acest aspect de finitudine și, prin urmare, nu sfârșește odată cu moartea trupului. La temelia învățaturii lui Iisus Hristos stă convingerea că omul are o valoare deosebită. Acest lucru implică și credința că o astfel de valoare supremă în lumea creată prezentă în universul lui Dumnezeu, dacă este într-adevăr valoare supremă, nu poate fi supusă unei vieți atât de trecătoare și că, prin urmare, ea este destinată vieții eterne. În al treilea rând, concepția creștină despre nemurire se concentrează în jurul persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, și a activității Sale mîntuitoare și în special a învierii Lui. Acest aspect este strîns legat de promisiunea pe care El însuși a făcut-o: «...pentru că Eu sînt viu și voi veți fi vii» (Ioan XIV, 19).

Din punct de vedere creștin, moartea trupească este un proces ce intervine, după păcatul lui Adam, în desfășurarea vieții empirice și rezultă din separarea sufletului de trup și întoarcerea lui la Dumnezeu (Ecclesiast XII, 7), cel ce l-a creat, pentru a fi judecat și pentru a-și primi în rai sau iad, răsplata sau pedeapsa vieții pămîntești, iar trupul se întoarce în pămînt, din care a fost luat (Geneză III, 19), pentru a se descompune în elementele din care a fost alcătuit<sup>462</sup>. Cauza morții este păcatul, sau mai precis, îndepărtarea omului de Dumnezeu, de izvorul vieții. Dacă n-ar fi păcătuït omul, rămînînd în comuniune cu Dumnezeu, putea să nu moară. Moartea a intrat în ordinea vieții ca urmare a păca-

461. Reischauer, A. K., *op. cit.*, p. 162.

462. Cf. *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru Institututele teologice*, vol. II, București, 1958, p. 930.

tului săvârșit de Adam și Eva (Geneză II, 7 ; Romani VI, 23). Odată săvârșit, consecințele sale ontologice s-au răsfrînt asupra întregii omeniri : «De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuit» (Romani V, 12). Prin moarte încetează orice activitate a omului, fie de a crește în virtute, fie de a cădea în păcat. Viața pînă la moarte este răstimpul în care omul poate să dobîndească dreptul la viață și fericire veșnică. În același timp, ca rezultat al faptelor sale, el poate să-și atragă asupra sa moartea sau pedeapsa eternă. Odată evenimentul morții trecut, nu mai există posibilitatea efectuării unui progres în virtute și, deci, dobîndirea iertării păcatelor : «Sufletul, după moarte, nu poate a se slobozi sau a se pocăi, nici a face ceva ce să-l poată răscumpăra din iad» <sup>463</sup>. De aceea, învățătura creștină accentuează asupra unei trăiri care să aibă în vedere permanent inevitabilitatea morții trupesti : «În toate faptele tale adu-ți aminte de sfîrșitul tău și în veac nu vei păcătui» (Sirah VII, 36).

Moartea trupestă este urmată de judecata particulară : «Este rînduit oamenilor să moară, iar după aceea să fie judecați (Evrei IX, 27). După această judecată, sufletul își primește răsplata sau pedeapsa și rămîne în așteptarea evenimentului eshatologic al învierii morților și al judecării universale, după care se va instaura Împărăția lui Dumnezeu.

Despre procedura în cadrul judecării particulare, Revelația divină nu ne spune nimic. O tradiție veche a dezvoltat în acest sens învățătura despre vămi. Astfel, după despărțirea de trup, sufletul merge la judecata particulară însoțit de îngeri și demoni. Acesta trebuie să treacă prin anumite «vămi» sau «puncte de cercetare». În prezența îngerilor și demonilor însoțitori, se face desfășurarea și cercetarea vieții și faptelor pămîntești ale omului. La fiecare vamă se cere socoteală de anumite fapte rele. Dacă nu are fapte rele covârșitoare, acesta este dus la rai de îngeri, în caz contrar, duhurile rele pun stăpînire pe el și-l vor duce la iad. Demonii vor aminti toate păcatele, fie ele iertate prin Taina Pocăinței. Îngerii vor căuta să-l ajute.

Raiul și iadul nu sînt decît două stări provizorii de răsplată sau pedeapsă în care sufletele celor drepi sau respectiv păcătoși vor petrece pînă la judecata universală (Luca XXIII, 43 și II Petru II, 4). Acestea sînt stări ființiale conștiente, prin aceea că sufletul fiecărui individ gustă plăcerea sau amărăciunea faptelor sale. Cei care sînt în rai sînt liberi de necaz, căci spune Sfînta Scriptură : «Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii lor și moartea nu va mai fi ; nici plîngere, nici durere nu va mai fi» (Apocalips XXI, 4), și vor fi recipienții unor bunuri pozitive, ce nu pot fi descrise decît prin analogie cu cele pămîntești : «cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, acestea le-a gătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc» (I Corinteni II, 9).

Punctul culminant al stării prezente în rai este, însă, comuniunea cu Iisus Hristos, cu îngerii și cu sfinții și apoi contemplarea lui Dum-

463. *Mărturisirea Ortodoxă I*, 64, cit., în «Teologia Dogmatică și Simbolică», p. 937.

nezeu ca incununare a acestei comuniuni. Viața împreună cu Hristos (Ioan XIV, 3), cu îngerii (Evrei XII, 22) și cu sfinții (Matei VIII, 21) este o viață superioară, în care cei drepți, participă la slava lui Hristos (II Timotei II, 12). Vederea lui Dumnezeu, de care se bucură cei drepți, căci «cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu» (Matei V, 8), nu este o vedere totală, deoarece Dumnezeu este infinit. Există totuși o creștere, un progres infinit în această vedere sau contemplare a frumuseții divine a lui Dumnezeu care continuă în eternitate și aceasta datorită dragostei pe care Dumnezeu o are față de om, prin care El îi ridică la o înțelegere mai presus de fire. Despre această stare vom vorbi mai târziu în cadrul acestei părți.

Iadul este starea în care vor intra sufletele celor păcătoși, după aceeași judecată particulară, unde se află duhurile necurate (II Petru II, 4). Pedepsele iadului sînt puse în comparație cu bucuriile raiului. Astfel, în iad are loc îndepărtarea de Dumnezeu (Matei VII, 33), care se materializează în lipsa de comuniune cu Hristos, cu îngerii și cu sfinții și petrecerea în societatea duhurilor rele. Caracteristica principală a stării din iad este mustrarea de conștiință pentru relele făcute și neputința de a le repara (Marcu IX, 44; Matei XXII, 13). Se vorbește și de o pedeapsă a focului (Luca XVI, 24), desigur nu un foc asemănător celui din lumea aceasta, ci unul «cum numai Dumnezeu îl știe»<sup>464</sup>.

Unii creștini interpun între rai și iad, ca stare trecătoare, *purgatoriu* și aceasta în baza unor interpretări proprii ale Sfintei Scripturi (Luca XII, 58—59 și textul clasic I Corinteni III, 11—15). Aceasta ar fi o stare de ispășire a păcatelor prin supunerea la diferite pedepse. La baza purgatorului stă mai ales ideea de satisfacție, care, de altfel, contrazice învățătura despre Sfintele Taine. Asemănările care se fac între purgatoriu și anumite aspecte ale eshatologiilor necreștine orientale sînt fortuite, deoarece acesta se deosebește prin însuși scopul pe care îl are.

Între cei vii și cei morți există o strînsă legătură bazată pe comuniunea iubirii și a rugăciunii. Prin acte de milostenie, prin rugăciuni și prin Jertfa Euharistică cei încă în viață pot cere milă și îndurare de la Tatăl cel ceresc pentru cei aflați sub pedeapsa iadului. La rîndul lor, sfinții mijlocesc în fața lui Dumnezeu pentru buna primire a rugăciunilor noastre, ale celor rămași în viață. Această întrepătrundere sau intra-ajutorare spirituală, caracteristică doctrinei creștine ortodoxe, accentuează mai ales asupra caracterului universal al comunității umane, care în accepțiunea ei cea mai largă depășește limitele vieții empirice și include pe toți cei care au împărtășit aceeași credință. Această comunitate universală primește și mai multă claritate atunci cînd o evaluăm în perspectiva evenimentelor eshatologice, care vor culmina cu judecata ultimă și instaurarea Împărăției lui Dumnezeu.

Acest eveniment va fi precedat de învierea morților, adică revenirea la viață a tuturor celor care au trăit pe pămînt înainte de cea de a doua venire a lui Hristos. Prin atotputernicia lui Dumnezeu, sufletele

464. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 27, trad. de D. Fecioru, p. 326.

celor răposați se vor uni din nou cu trupurile în care au trăit. Această reunire a trupului cu sufletul va fi veșnică. Învierea va avea un caracter universal. Ea va cupinde pe toți cei răposați, drepti sau păcătoși (Fapte XXIV, 15). Trupurile vor fi identice cu cele de pe pământ, fiecare păstrându-și propria identitate dar într-o stare transfigurată, copleșită de spiritualitate. De aceea, firea trupească va fi înzestrată prin har, însușiri ce vor caracteriza starea de veșnicie: nesticăciune, preamărirea, puterea deosebită, aspecte spirituale noi și nemurirea: «Se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nesticăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru mărire; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc» (I Corinteni XV, 42—44); și «Trebuie ca acest trup muritor să se îmbrace întru nemurire» (I Corinteni XV, 53). Chiar și păcătoșii vor învia, deși nu spre mărire, ci spre osînda veșnică (Matei XXV, 46). Starea trupurilor după înviere va fi caracterizată și de o integritate corporală perfectă.

Cei ce se vor mai afla în viață la cea de a doua venire a Domnului, nu vor muri, ci vor trece direct la starea de înviere prin transformare ființială, primind însușirile celor înviați (I Corinteni XV, 51—52).

Odată săvîrșit actul învierii, act considerat ca fiind cea mai mare dreptate ce se face omului <sup>465</sup>, oamenii vor fi supuși judecății din urmă. Această judecată va fi universală, solemnă, publică, dreaptă, definitivă, supremă și înfricoșătoare <sup>466</sup>.

Scopul acestei judecăți va fi de a constata felul în care fiecare om a întrebuițat darurile primite de la Dumnezeu (Matei XXV, 15 urm.). Cu această ocazie se va stabili și un raport just între virtute și fericire și între păcat și pedeapsă. Atunci fiecare om va fi judecat și răsplătit după credința, cugetul, vorbele și faptele sale (Ioan III, 18; I Corinteni IV, 5; Matei XX, 36; Romani II, 6).

Judecătorul suprem va fi Dumnezeu, dar El exercită judecata prin Fiul Omului, adică prin Iisus Hristos (Ioan V, 22; Fapte X, 42; XVII, 31; Romani II, 16). La tronul judecății vor fi aduse toate «neamurile» (Matei XXV, 32); iudeii și păgînii (Romani II, 9), cei morți înainte de venirea Domnului și cei ce se vor afla încă în viață (Fapte X, 42). La fel vor fi judecate și duhurile rele (II Petru II, 4). Toți cei aduși în fața Tronului judecății vor fi judecați potrivit legii după care au viețuit: pe păgîni Domnul îi va judeca după legea conștiinței înscrisă în inimile lor (Romani II 14—16); pe evrei, după legea lui Moise (Romani II, 12) iar pe creștini după legea dată prin Evanghelia <sup>467</sup>. Sentința judecății finale va fi veșnică. Dreptii vor merge la viață veșnică, iar păcătoșii la pedeapsă veșnică (Matei XXV, 46).

Acest ultim eveniment din istoria omenirii va fi prevestit de anumite semne, printre care: predicarea Evangheliei la toate popoarele (Matei XXIV, 14); convertirea întregului popor iudeu la creștinism (Osea III, 5; Romani XI, 25—26); venirea lui Enoch și Ilie (Apocalipsa XI,

465. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 984.

466. *Idem, ibidem.*

467. *Ibidem*, p. 992.



3—7); apariția lui Antihrist (II Tesaloniceni II, 3—4; II, 8; I Ioan II, 18); apostasierea unora de la creștinism (I Timotei IV, 1—2); persecuții, foamete, ciumă, cutremure de pământ, semne mari pe cer, ivirea proorocilor mincinoși (Matei XXIV, 4 urm.; Marcu XIII, 7—13; Luca XXI, 9—19); răspîndirea unor vicii printre oameni (II Timotei III, 1—5). Toate acestea vor culmina cu apariția pe cer a Sfintei Cruci (Matei XXIV, 30), semn că Cel ce a fost răstignit vine din nou în lume. După aceea va veni Domnul cu putere și mărire multă, înconjurat de îngeri (Matei XVI, 27). El va veni cu același trup cu care s-a înălțat la cer (Fapte I, 11). Apoi se va așeza pe tronul măririi și în fața Lui vor fi adunați pentru judecată toți cei înviați și toți cei care vor trăi atunci pe pământ (I Tesaloniceni IV, 12—16).

Venirea Domnului și judecata de pe urmă sînt evenimente care vor produce o transformare prin har a omului, dar și a întregului univers în cadrul procesului etern de îndumnezeire, adică, de unire a omului cu Dumnezeu, în contextul unei apropieri ca dintre două entități ființiale diferite, o unire fără confuzie pe plan moral și spiritual între Dumnezeu și om, făcută posibilă prin credință și har. Desigur, acest proces de unire a omului cu Dumnezeu, cunoscut sub numirea de theosis, trebuie să fie început, în viața de aici și acum, prin transformarea naturii noastre decăzute și corupte și prin adaptarea ei la viața veșnică<sup>468</sup>.

Gîndirea creștină ia în considerare într-un mod extrem de serios realitatea divină, Dumnezeu, și cea umană, omul, recunoscîndu-le ca fiind realități distincte și imuabile, afirmînd în același timp posibilitatea unei relații adecvate și, mai mult, a comuniunii lor. Relația dintre Dumnezeu și om are un caracter personal și se bazează pe integralitatea completă a lor, deși fiecare aparțin unor planuri de ființialitate total diferite. Dumnezeu cel întreit, cel care este cu totul altceva decît omul și necunoscut în ființa sa, din dragoste ridică creația sa în comuniune perfectă cu viața divină prin har. Această transformare și ridicare are loc în cadrul unui răspuns personal și moral al omului la inițiativa divină. Îndumnezeirea, care are în acest fel consecințe cosmice, este concentrată în și își trage originea din relația personală dintre două entități ființiale fundamental deosebite: ființa necreată și ființa creată; infinitul și finitul, nemurirea și moartea, sfințenia și păcătoșenia<sup>469</sup>.

În această apropiere de Dumnezeu sau comuniune se pornește de la natura spirituală dăruită omului prin creație, natură ce posedă toate darurile necesare pentru unirea cu viața divină<sup>470</sup>. Datorită Revelației divine omul are la îndemîna sa adevărul și lumina într-o continuă descoperire prin energiile divine necreate ale lui Dumnezeu și prin dragostea Sa nemărginită. În acest fel este posibil ca omul să ajungă la cunoaște-

468. Cf. Vladimir Losky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, p. 196.

469. Cf. Robert G. Stephanopoulos, *The Orthodox Doctrine of Theosis*, în «The New Man». «An Orthodox — Reformed Dialogue», ed. de John Meyendorff and Joseph McLelland, Agora Books, 1973, p. 150—151.

470. Zachary, C. Xintaras, *Man — The Image of God according to the Greek Fathers*, art. în «Greek Orthodox Theological Review», I, 1, 1954, p. 48—62.

rea lui Dumnezeu, însă într-un mod limitat dar interminabil<sup>471</sup>, căci Dumnezeu creatorul, cel care este dincolo de orice cunoaștere, transcendent, este prin definiție de necuprins și necunoscut în Ființa Sa. El nu se identifică cu creația Sa pe care a chemat-o la ființă într-un mod absolut liber și din nimic (ex nihilo). Cele două realități, Dumnezeu și omul, ajung la comuniune ca urmare a inițiativei divine, tainic lucrătoare, făcându-i pe oameni părtași ai vieții și dragostei divine.

Îndumnezeirea își are temelii în Sfânta Scriptură. Amintim doar două locuri clasice. În Vechiul Testament citim: «Eu am zis: sînteți dumnezei, toți sînteți fii ai Celui Prea Înalt» (Psalm LXXXI, 6) și în Noul Testament, Sfîntul Apostol Petru amintește că Mîntuitorul «ne-a hărăzit făgăduințe mari și de mare preț, ca prin ele să vă faceți *părtași dumnezeieștii firi*» (II Petru I, 4). Sfinții Părinți preiau această idee și pun în centrul ei evenimentul întrupării lui Iisus Hristos, care este considerat nu numai un mijloc spre realizarea îndumnezeirii ci și chipul îndumnezeirii. Astfel, Sfîntul Ațanasie spune: «Fiul lui Dumnezeu s-a înomenit, pentru ca noi să fim îndumnezeiți»<sup>472</sup>. Întregul proces de îndumnezeire trebuie văzut în contextul activității divine prin energiile necreate și prin lucrarea mîntuitoare a lui Iisus cel Întrupat.

Energiile necreate se deosebesc de esența sau Ființa divină și stau la baza oricărei experiențe mistice. Dumnezeu, inaccesibil nouă în Ființa Sa, este prezent în energiile Sale, rămînînd nevăzut în ceea ce este: «în același fel în care noi putem să ne vedem fețele, pentru noi de nevăzut, în oglindă», după cum mărturisește un Sfînt Părinte<sup>473</sup>. *Nevăzut în esența Sa, Dumnezeu se descoperă prin energiile Sale care sînt lucrări ale naturii divine, ce nu o separă, ci o prezintă ca două moduri de existență: în esență și în afara esenței.*

Această doctrină ne dă posibilitatea să înțelegem felul în care Treimea se comunică, fără a se dezvălui în esență. Astfel, Treimea comunică, prin mijlocirea energiilor divine comune tuturor persoanelor Sfinței Treimi, puterea îndumnezeitoare a Duhului Sfînt în scopul unirii cu noi după har.

Unirea la care sîntem chemați nu este o unire ipostatică — după cum este unirea naturii umane a lui Hristos cu natura Lui divină —, dar nici ființială — cum este în cazul celor trei Persoane divine: ci este o unire cu Dumnezeu în energiile Sale, sau unire prin har care ne face să participăm la natura divină, fără ca esența noastră ființială să devină, ca rezultat, esența sau Ființa lui Dumnezeu. În îndumnezeire sîntem prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură, excepțînd identitatea firii, după cum învață Sfîntul Maxim Mărturisitorul<sup>474</sup>. Rămînem făpturi

471. Harakas, S., *The Natural Law Teaching of the Eastern Orthodox Church*, art. în «Greek Orthodox Theological Review», IX, 2, 1963–1964, p. 215–224.

472. On the Incarnation 54, apud: Robert B. Stephanopoulos, *op. cit.*, p. 155; Vezi și: Nicolae Chijescu, *Despre îndumnezeirea omului. De ce nu primesc romano-catolicii această învățătură*, art. în «Biserica Ortodoxă Română», LVI, nr. 11–12, 1938, în extras, p. 9.

473. St. Gregory of Palama, *Sermon on the Presentation of the Holy Virgin to the Temple*, ed. by Sophocles, Athens, 1861, p. 176–177, apud: V. Lossky, *op. cit.*, p. 86.

474. *De ambiguis*, P. G. XCI, 1308 B. trad. de Prof. D. Stăniloae în manuscris.

create în timp ce devenim dumnezei prin har, după cum Hristos a rămas Dumnezeu în timp ce s-a înomenit prin întrupare <sup>475</sup>.

Îndumnezeirea este o stare evolutivă, un proces de devenire în care sînt angajați efectiv omul și Harul divin; omul prin virtute și fapte bune, la care se adaugă ajutorul haric: «Căci după cum Harul lui Dumnezeu nu se poate pogori asupra sufletelor care fug de mintuire, tot așa și puterea virtuții umane nu este suficientă în sine pentru a ridica la perfecțiune sufletele care nu se împărtășesc de har... dreptatea faptelor și harul Duhului, întrunindu-se, umplu sufletul în care ele se ivesc cu viața cea fericită» <sup>476</sup>.

Începutul acestei ascensiuni spirituale este marcat de convertire, adică de întoarcerea voită a omului spre Dumnezeu și renunțarea la lume, înțelegînd prin lume o împrăștiere a sufletului în lumea patimilor, o rătăcire de la calea ce duce spre Dumnezeu. Renunțarea la lume ar fi reîntoarcerea sufletului la drumul ce duce spre comuniunea cu Dumnezeu. Convertirea este un act de voință, după cum păcatul este tot un aspect negativ al voinței omului, prin care omul se întoarce, se îndepărtează de Dumnezeu. Convertirea este trăirea potrivit legilor duhului, ale spiritului. Spiritul sau duhul (nous, pnevma), cea mai superioară parte constitutivă a omului, este și facultatea prin care omul îl poate contempla pe Dumnezeu. A trăi după spirit înseamnă a deveni om duhovnicesc (pneumatikos), a fructifica unirea de la Botez dintre Harul divin și duhul (nous) omului, ceea ce reprezintă transformarea omului din om vechi în om nou, din omul păcatului și al morții în omul virtuții și al vieții.

Acest urcuș spiritual este constituit din două etape bine definite care se întrepătrund. Prima etapă este cea a faptelor, a acțiunii, a lucrării sau strădaniei efective (praxis) a omului, iar a doua este contemplația (theoria). Aceste două etape fac parte integrantă din cunoașterea creștină, înțelegînd prin aceasta trăirea personală și conștientă a realităților spirituale. Întrepărunderea dintre fapte și contemplație este absolut necesară, pentru că «fără lucrare contemplația, adică teoria fără practică, nu se deosebește de închipuire, de o imaginație fără substanță reală; la fel lucrarea, dacă nu este inspirată de contemplație, este tot atît de sterilă și rigidă ca o statuie» <sup>477</sup>.

Întreaga săvîrșire a faptelor și procesul de contemplare trebuie să fie însoțit de rugăciune, căci unirea cu Dumnezeu nu poate avea loc în afara rugăciunii, care este de fapt manifestarea relației personale cu Dumnezeu. «Puterea rugăciunii, spune Sfîntul Grigore Palama, săvîrșește taina unirii noastre cu Dumnezeu, deoarece este legătura ce unește făpturile raționale cu Creatorul lor» <sup>478</sup>. Unirea dintre făptură și Creator se concepe ca rezultat al dragostei divine, darul cel necreat al energiei îndumnezeitoare divine prin care sintem făcuți părtași ai firii divine

475. Vezi: Lossky, *op. cit.*, p. 87.

476. Sf. Grigorie de Nisa, *De Instituto Christiano*, P.G., XLVI, 289 C, apud: Lossky, *op. cit.*, 197.

477. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica*, Centuria IV, cap. 88, P.G., XC,

1341-1344.

478. *Despre rugăciune*, P.G., CL, 1117 B.

Darul dragostei divine presupune și în om o înclinare înăscută spre a iubi, capacitate ce dă omului putere de a-și realiza propria perfecțiune prin dragoste. «Dragostea, darul divin, perfectează natura umană pînă cînd o aduce în unitate și identitate prin har cu firea divină»<sup>479</sup>. Semnul adevăratei dragoste divine este dragostea față de aproapele: «Cunosc un om, spunea Sfîntul Simeon Noul Teolog, care dorea mîntuirea fraților săi cu atîta ardoare, încît adesea se ruga cu lacrimi fierbinți și din adîncul sufletului, într-un exces de zel demn de un Moisi, ca frații săi să fie mîntuiți împreună cu el, iar dacă nu el să fie condamnat cu ei. Căci el se simțea legat de ei în Duhul Sfînt prin legătura dragostei în așa fel, încît nu dorea să intre în Împărăția cerurilor dacă acest lucru însemna separarea de ei»<sup>480</sup>. Comentînd acest lucru, Lossky spunea: «În dragostea față de Dumnezeu fiecare persoană își găsește perfecțiunea; totuși persoanele individuale nu pot ajunge la perfecțiune fără realizarea unității fundamentale a naturii umane. Dragostea față de Dumnezeu este în mod necesar legată de dragostea față de aproapele. Această dragoste perfectă îl va face pe om aidoma lui Hristos, căci în natura sa creată el va fi unit în întreaga omenire, în timp ce în persoana sa el va uni cele create cu cele necreate, umanul cu harul îndumnezeitor»<sup>481</sup>. La rîndul ei dragostea este strîns legată de cunoaștere, căci procesul de unire și dragoste este orb fără conștiința personală<sup>482</sup>. Numai o viață în deplină cunoaștere și comuniune cu Dumnezeu și aproapele poate transfigura firea umană, ducînd-o spre hristica strălucire taborică.

Acest proces nu se oprește, nu se limitează numai la om, ci înglobează întreg universul. Desigur, îndumnezeirea începe cu omul, căci pentru om s-a jertfit Iisus Hristos, singurul și adevăratul mijlocitor divin care a cucerit distanța dintre Dumnezeu și om. În persoana Sa, Iisus Hristos a depășit abisul moral ce separă pe păcătos de Dumnezeu, dar și distanța dintre Dumnezeu cel infinit și omul finit. Omul devine părtaş al lui Hristos Mîntuitorul prin Botez (Romani VI, 4—10), căci prin Botez cei credincioși sînt îngropați cu Hristos pentru a trăi împreună cu Hristos cel Învîiat în noua viață (Romani IV, 4—11). Hristos include în activitatea Sa mîntuitoare cosmosul întreg și, ca atare, dimensiunea eshatologică a îndumnezeirii se va extinde și asupra întregii lumi create: «căci făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu» (Romani VIII, 21). Această eliberare de sub «robia stricăciunii» va avea drept rezultat instalarea «unui cer nou și pămînt nou, în care dreptatea locuiește» (II Petru III, 13).

Deosebim în acest mister al îndumnezeirii trei momente principale: în primul rînd, îndumnezeirea naturii umane asumate de Dumnezeu Cuvîntul prin Iisus Hristos, Dumnezeu-omul; în al doilea rînd și ca o consecință a primului moment, îndumnezeirea persoanei creștinului și, în

479. Maxim Mărturisitorul, *De ambiguīs*, P.G., XCL, 1308.

480. *Book of the Divine Love*, Homily LIV, 1; P.G., CXX, 425.

481. *Op. cit.*, p. 214—215.

482. St. Makary of Egypt, *Spiritual Homilies*, XL, 1; P.G. XXXIV, 761.

al treilea rînd, ca o consecință a momentelor premergătoare, îndumnezeirea întregului cosmos.

Concepția eshatologică creștină cuprinde în viziunea sa nu numai omul, ci întreaga făptură și întreg universul. În acest sens, putem vorbi despre o comuniune eshatologică a întregii creații cu Creatorul, comuniune ce va crește în intensitate în cadrul procesului nesfîrșit al îndumnezeirii. Astfel, viața veșnică nu este o simplă existență prelungită la infinit, deoarece valoarea vieții veșnice nu constă în eternitatea ei, în indiferent ce formă, eternitatea fiind doar un aspect al valorii ei. Ea reprezintă creșterea nesfîrșită în asemănarea cu Dumnezeu a omului și, prin om, a întregului univers. Comuniunea cu Dumnezeu nu este o absorbție ființială, căci absorbția ființială neagă orice valori morale, precum și personalitatea umană. Prin comuniune nu se voințește sfărîmarea limitelor dintre necreat și creat. Aceste limite nu reprezintă obstacole în calea comuniunii. Comuniunea eshatologică înseamnă bucuria eliberării finale din robia păcatului și realizarea ultimă a stării de unire cu Dumnezeu și de sfințenie. Starea eshatologică implică, fără îndoială, ridicarea întregii naturi la un statut nou. Întreaga lume, întreg universul va fi o teofanie sublimă. Totul va fi supus legii supreme a iubirii, căci iubirea aparține naturii divine, iar scopul lucrării Duhului Sfînt este de a o face lucrătoare în oameni.

#### CREDINȚA ÎN VIAȚA DE APOI ÎN ISLAM

Una din preocupările lui Mohamed privind viața omului în totalitatea ei este interesul vădit pe care îl are și îl exprimă în nenumărate rînduri referitor la soarta individului după moarte. Oricît de importantă ar fi viața omului pe pămînt, de mai mare importanță este viața viitoare în perspectiva ei eshatologică. Acest lucru poate fi dedus din repetatele referiri pe care Mohamed le face cu privire la înviere și ziua judecării, cînd Dumnezeu, Dreptul Judecător al tuturor oamenilor, va răsplăti fiecare după credința și faptele sale. Adeseori Mohamed se numește pe sine «prevenitor», adică cel care previne pe necredincioși că li așteaptă pedeapsa veșnică în iad, dacă ei nu se întorc la credința într-un singur Dumnezeu: «Ei (cei necredincioși) își vor așterne patul în iad, iar deasupra lor vor fi pături de foc! Aceasta va fi răsplata noastră pentru cei necredincioși»<sup>483</sup>. Spre deosebire de cei nelegiuți, cei drepti vor deveni locuitori ai Paradisului: «Cei care cred și fac binele (noi nu cerem de la om mai mult decît poate) aceștia vor locui în Rai; acolo vor petrece în veci»<sup>484</sup>.

Pentru a da semnificație îndatoririlor religioase și judecării ultime, Coranul afirmă în mod explicit ideea nemuririi sufletului: «Tot sufletul va gusta moartea, iar voi veți primi răsplata voastră în ziua învierii. Cel care va scăpa de foc, va fi dus în Paradis și va fi fericit; căci ce este viața lumii decît o răsplată deșartă»<sup>485</sup>.

În general islamul este considerat ca o religie fatalistă și nu fără motiv. Idei fataliste au existat încă înainte de Mohamed, fiind o caracteristică fundamentală a arabilor nomazi, care încercau să supraviețuiască în condiții climatice extrem de aspre. În cazul islamului, atunci cînd vorbim de fatalism, trebuie să facem deosebire

483. Coran 7, 39.

484. Coran 7, 40.

485. Coran 3, 182.

între religia poporului și gândirea sofisticată a teologilor. Popoarele răsăritene au o tendință innăscută spre fatalism. Acest fatalism, care își face loc mai ales în folclor, are un caracter sentimentalist. El este limitat la accidente din viață, mai ales la cele care duc la moarte; moartea fiind considerată ca un eveniment care trebuie să survină în anumite împrejurări, fără ca oamenii să poată face ceva pentru a o evita. Acesta ar fi un *fatalism lizic*. Cît despre fatalismul teologilor și gânditorilor islamici, acesta are un aspect *moral*. El nu mai este pus în directă legătură cu moartea, ci se referă la faptele omului, susținînd că acestea au fost decretate de Dumnezeu<sup>486</sup>. Este adevărat că în istoria gândirii musulmane au existat gânditori care au profesat un fatalism absolut, ba chiar în Coran găsim expresii de nuanță fatalistă. Totuși, acest fatalism absolut a fost respins de către gânditorii ortodocși musulmani, care susțin libera voință a omului, deși și aceștia întîmpină greutăți destul de mari atunci cînd încearcă să reconcilieze voința liberă a omului cu voința atotputernicului Dumnezeu. De altfel, însuși Mohamed se ridică împotriva atitudinii fataliste care prevalează printre arabi și încearcă să o înlocuiască cu o învățătură care, după părerea sa i-a fost revelată de Dumnezeu, de Dumnezeu cel Adevărat, Domn peste întreg universul. Deducem acest lucru din disputa pe care o are cu oponenții săi: «Ei spun: Nu există nimic deocît viața noastră pămîntească. Murim și trăim; timpul este cel care ne distruge. Însă ei nu au cunoaștere despre aceasta; ei presupun doar. Cînd le citesc semnele noastre ca mărturii, singurul lor argument este: Aduceți pe părinții voștri, dacă vorbiți adevărul»<sup>487</sup>.

Mohamed nu a fost nici teolog și nici gânditor sistematic; de aceea, ideile sale nu sînt expuse într-o ordine bine precizată. Totuși, întreaga sa concepție religioasă este dominată de ideea de Dumnezeu și a judecării divine<sup>488</sup>. Punînd accent deosebit de mare asupra puterii absolute și asupra supremației lui Allah, Mohamed ajunge să-l considere ca origine atît a binelui cît și a răului. El a ajuns probabil la această idee în conformitate cu cei care îl respingeau mesajul. De aici și credința sa că Allah a predestinat pe unii oameni pentru mîntuire, iar pe alții pentru pedeapsă veșnică: «Dacă Allah va îndruma pe cineva, el îi va deschide pieptul pentru islam, dar dacă voiește să-l ducă la rătăcire îi face pieptul îngust, ca și celui ce voiește să urce la ceruri; o astfel de pedeapsă dă Allah celor care nu cred»<sup>489</sup>. Sau în alt loc: «Allah îi va duce la rătăcire pe cei pe care El voiește și va îndruma pe cine voiește. Așadar, nu lăsa sufletul tău să se irosească în suspine din pricina lor, cu adevărat Allah cunoaște ceea ce ei fac»<sup>490</sup>. Pentru cei pe care Allah îi duce spre rătăcire nu mai există nici o speranță: «Însă cei nelegiuîți urmează poftelor lor fără cunoaștere, și ce-i îndrumă pe cei pe care Dumnezeu i-a dus la rătăcire? Ei nu au nici un ajutor»<sup>491</sup>.

Această concepție predestinaționalistă intră în conflict cu ideea profesată de Mohamed că Allah este milostiv în îndurător: «Spune: Dacă îl iubiți pe Dumnezeu, atunci urmați-mi mie, iar Dumnezeu vă va iubi și va ierta păcatele voastre, căci Dumnezeu este iertător și milostiv»<sup>492</sup>. Niciunde nu găsim în Coran o încercare de răsturnare a acestei noțiuni de predestinație. De altfel, predestinația înlocuiește în mare măsură concepția de păcat care este considerat ca mîndrie și opoziție față de Dumnezeu. În Islam nu întîlnim concepția unui păcat cu repercusiuni asupra întregii

486. Pentru detalii: Carra de Vaux, *Fate (Muslim)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. V, p. 794. 487. Coran 45, 23-24.

488. Tor Andrae, *Mahomed: sa vie et sa doctrine*, Paris, 1945, p. 53-54.

489. Coran 6, 125.

490. Coran 25, 9.

491. Coran 30, 28.

492. Coran 3, 29.

naturi umane. Adam a păcătuit, însă păcatul nu s-a transmis urmașilor săi. Prin urmare, omul nu moștenește o natură păcătoasă, ci doar o natură slabă. Păcatul nu este o dispoziție, ci un obicei pe care oamenii îl primesc și îl săvârșesc datorită slăbiciunii lor <sup>493</sup>.

Paralel cu noțiunea de predestinație întâlnim în Coran ideea de retribuție după fapte, căci Allah are în posesia Sa cărți în care trece faptele oamenilor și pe care le va folosi la ultima judecată. Mohamed afirmă că există două astfel de cărți: una este cartea celor drepti, numită *illiyun* <sup>494</sup> și o carte a celor răi, numită *sijjin* <sup>495</sup>. După tradiție, aceste cărți sînt eterne. Coranul pare să sugereze că fiecare individ ar avea o carte a faptelor care îi va fi dată la judecata din urmă: «Cit despre cel căruia i se va da cartea pe la spate, acela va fi menit spre pieire și va arde în flăcără» <sup>496</sup>. Credința lui Mohamed pare să indice că în clipa în care omul săvârșește o faptă pe pămînt, bună sau rea, ea este în mod automat trecută în cartea celui care a săvârșit-o. Coranul nu ne spune, însă, în ce măsură faptele omului sînt predestinate așa cum sînt predestinați oamenii în credincioși, adică cei care urmează lui Mohamed și se supun lui Allah, sau necredincioși, cei care nu au acceptat mesajul lui Mohamed; sau în ce măsură sînt oamenii liberi sau au libertatea de a săvârși anumite fapte care să aibă altfel la judecată. Dacă în Coran nu găsim nici o explicație în legătură cu această problemă, teologii musulmani au încercat să explice tensiunea dintre predestinație și libertatea voinței.

Abu'l Hassan al Ashari (260—324 sau 882—946 era creștină) a formulat în termeni suficient de clari această doctrină. Puterea umană nu poate să influențeze săvîrșirea de fapte, căci tot ceea ce există este rezultatul unei hotărîri unice care este superioară distincției dintre substanță și accident. Dacă omul, prin voința sa, ar putea influența această hotărîre creatoare, ar însemna că el ar putea să influențeze crearea unor obiecte naturale și aproape că ar putea crea cerul și pămîntul. Prin urmare, spune Al Ashari, trebuie să credem că Dumnezeu a predeterminat activitatea oamenilor în așa fel, încît ea să nu aibă loc decît la timpul cuvenit și în conformitate cu voința umană. Așadar, omul acționează doar în aparență, fapta lui fiind creată de Dumnezeu; însă din punct de vedere moral, acțiunea este atribuită omului, deoarece el a hotărît să o săvîrșească. Acesta este un veritabil sistem al unei armonii prestabilite <sup>497</sup>.

Aproape în aceiași termeni, marele teolog și filozof musulman, Al Ghazali (1072—1127 sau 450—505 de la Hegira), în lucrarea sa *Epistolă către Ierusalim*, susține că tot ceea ce are loc în lume este act și creație a lui Dumnezeu: «Dumnezeu v-a creat pe voi și ceea ce voi faceți» <sup>498</sup>. Nici o mișcare, oricît de mică ar fi, nu scapă puterii lui Dumnezeu, deși într-o oarecare măsură hotărîrea vine din partea omului. Fiecare act liber este hotărît de două ori: o dată de Dumnezeu și apoi de om. Pentru efectuarea sa depinde de Dumnezeu; iar de om depinde meritul sau lipsa de merit care decurge din el, iar în afara sferelor morale de avantajele sau dezavantajele care decurg din el, căci la Dumnezeu nu există nici avantaj și nici dezavantaj. Această calitate a faptelor de a fi avantajoase sau dezavantajoase, calitate care există doar din punct de vedere uman, se numește «ciștig» -*ksab*. Prin urmare, omul este cel care

493. Sell, E., *Sin (Muslim)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 567.

494. Coran 83, 18. 495. Coran 83, 7. 496. Coran 84, 7—12.

497. Pentru detalii: Quadri, *op. cit.*, p. 38—49; Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 795.

498. Coran 37, 94.

alege, în timp ce împlinirea faptei aparține lui Dumnezeu; mișcarea este a omului, însă este creată de Dumnezeu. Dumnezeu este creatorul acțiunii hotărâtă de voința umană <sup>499</sup>.

Spre deosebire de Al Ashari și Al Gazali, mutazilii cred că voința omului este liberă și că el acționează potrivit liberului său arbitru. El va răspunde pentru faptele sale pe care le săvârșește în mod deliberat. De aici și distincția care se face între faptele voite și acțiunile naturale care nu sînt supuse voinței omului. Dacă omul pierde această libertate, obligațiile și responsabilitatea religioasă devin fără nici o semnificație. Ar fi nedrept să pedepsești un om pentru ceea ce nu a săvîrșit cu de la sine putere și nici nu a intenționat să săvîrșească. Omul nu posedă numai libertatea voinței dar și *putere*. O persoană responsabilă acționează în baza libertății de voință și cu puterea pe care o are. În acest fel, faptele omului sînt create de el și devin lucrarea sa <sup>500</sup>.

În toate cazurile la care am făcut referire, se accentuează asupra faptului că omul este responsabil pentru fapta sa și că va răspunde în fața lui Dumnezeu la judecată. De altfel, acest lucru este arătat și în Coran: «Cei care cred și săvîrșesc fapte ale dreptății — răsplata faptelor lor bune nu o vom lăsa să piară» <sup>501</sup>, sau «Citește-ți cartea, căci vei da socoteală pentru tine însuși» <sup>502</sup>.

Să vedem acum ce se întîmplă cu omul începînd din clipa morții. În timp ce Azrael, îngerul morții, cel cu 4000 de aripi, ia sufletul celui care moare <sup>503</sup>, în urechea muribundului este șoptită *shahada* sau mărturisirea de credință. Acest lucru se face pentru a-l ajuta pe defunct în timpul primei sale judecări, făcută de Munkar și Nakir, doi îngeri negricioși și înfricoșători, în clipa în care defunctul depus în mormînt. Numai martirii (*shahid*) intră direct în rai <sup>504</sup>. Ei se sălășluiesc în gușile unor păsări verzi care înconjoară tronul divin. Munkar și Nakir pun doar cinci întrebări: cine este Dumnezeu al celui mort; cine este Profetul; care este credința sa; care este cartea sa; și care este gîbla, adică locul spre care se întoarce pentru a se închina. Dacă el răspunde la aceste întrebări în ordine: *Allah, Mohamed, Islam, Coranul și Kaaba*, toate lucrurile vor decurge bine. În caz contrar, el va fi chinuit. Această credință are o bază coranică, dar este în același timp profund înrădăcinată în popor. De aceea, mormintele sînt construite în așa fel încît să dea posibilitate defunctului de a se ridica pentru a răspunde la întrebări. Ba mai mult, un tutore al celui mort, stă lingă mormînt și învață pe cel mort care sînt răspunsurile corecte, în așa fel încît să fie bine pregătit pentru îngrozitorul examen la care este supus în «Noaptea dezolării» <sup>505</sup>. După cum se poate observa, această primă judecată sau examinare nu pune accentul pe aspectele morale ale vieții, ci doar pe credința corectă.

Situația omului în mormînt pare să aibă un caracter temporar; este un fel de barieră între lumea corporală și lumea spirituală <sup>506</sup>. După tradiție, alii credincioșii cit și necredincioșii vor gusta în mormînt fericirea sau respectiv pedeapsa care o vor simți sau suferi după judecata de apoi: «Mormîntul este fie un tărîm al plăcerilor Paradisului, fie una din peșterile focului» <sup>507</sup>.

499. Pentru detalii asupra gândirii de ansamblu a lui Al Ghazali: Quadri, *op. cit.*, p. 122–153.

500. Zohdi Jar Allah, *Al Mo'tazila*, p. 92–112, apud: Ibrahim Madkour, *op. cit.*, p. 473.

501. Coran 18, 29.

502. Coran 17, 15.

503. Coran 8, 52.

504. Coran 3, 163.

505. Pentru detalii: Eklung, R., *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala, 1941, p. 5–6.

506. Coran 25, 55; 55, 19; 23, 102.

507. Annemarie Schimmel, *Islam*, în «Historia Religionum», vol. II, p. 185.



Cit privește pe copii, aceștia se pare că vor intra direct în rai, fără a răspunde întrebărilor puse de Munkar și Nakir. Cu soarta femeilor Mohamed aproape că nu se ocupă și aceasta pe motiv că învățătura lui este adresată în primul rând bărbaților. De aceea, chiar și plăcerile Paradisului sînt descrise potrivit gusturilor bărbaților. Mohamed declară în mod explicit superioritatea bărbaților față de femei<sup>508</sup>. Faptul că Mohamed neglijează femeile în învățătura lui despre soarta omului în fața lui Dumnezeu, a fost interpretat ca fiind o acceptare inconștientă a evaluării tradiționale a femeii în societatea veche semită<sup>509</sup>.

Ziua judecății va fi precedată de venirea pe pămînt a gigantilor Yajuj și Majuj<sup>510</sup>, care vor răspîndi frică și groază pe întreg pămîntul, precum și de venirea lui Iisus, care «nu este mai mult decît un slujitor pe care l-am stimat și l-am propus ca exemplu de *putere divină* printre fiii lui Israel»<sup>511</sup>. El va fi un *semn* pentru clipa cea din urmă<sup>512</sup>. Cînd va veni ziua cea din urmă, Israfil va sufla din trompetă, și toți oamenii vor muri și vor învia. Allah va coborî înconjurat de îngeri<sup>513</sup>, iar omenirea va fi adunată în fața lui și a îngerilor săi<sup>514</sup>. Oamenii vor fi judecați după cărțile faptelor lor<sup>515</sup>. Coranul, menționează și un pod care trece peste Focul cel veșnic. Cei necredincioși vor cădea de pe el, iar cei credincioși îl vor trece cu ușurință<sup>517</sup>.

Iadul este prezentat ca un loc de tortură, sau ca un monstru plin cu foc și apă urît mirositoare și copaci cu fructe otrăvitoare.

Paradisul este un loc de bucurie și fericire, cu grădini unde curg izvoare de lapte și vin<sup>518</sup>, cu corturi în care se eflă femei frumoase, care sînt mereu fecioare. Fericirea raiului sau pedeapsa iadului sînt veșnice<sup>519</sup>. Raiul și iadul au fost create de Allah, dar nu vor înceta niciodată să existe.

În tradiția mistică, concepția populară și coranică despre moarte primește o nouă dimensiune. Moartea nu este un moment de teamă, ci podul care unește pe cel iubit de iubită. Viața de dincolo de mormînt este o unire mistică cu Dumnezeu. Chiar în viața pămîntească sufletul poate urca zece trepte pe scara perfecțiunii spirituale; în timp ce în viața viitoare sufletul se unește complet cu Infinitul care este Dumnezeu. Starea individuală nu mai este prezentată în termeni personali, ca o relație de la persoană la persoană, între individ și Dumnezeu, ci pare să fie o unire completă cu Divinul. În timp ce unii scriitori sufiști admit o oarecare identitate personală, alții susțin o anihilare completă a individualității: «Cînd temporalul se unește cu eternul, cel dintîi nu mai are nici un fel de trăire. Nu vei auzi și nu vei vedea decît pe Dumnezeu»<sup>520</sup>.

Întreaga concepție despre om a lui Mohamed este rezultatul concepției sale despre Dumnezeu, pe care l-a prezentat ca pe un despot oriental. Astfel, Mohamed prezintă sensul vieții umane ca efect al voinței divine și nu în contextul aspirațiilor sau nevoilor ființiale ale omului. De aici și intenția sa de a menține supremația lui Allah.

508. Coran 4, 38.

509. Carra de Vaux, *Family (Muslim)*, art. in «Encyclopaedia of Religion and Ethics», p. 743-744.

510. Coran 18, 19; 21, 96. 511. Coran 43, 59. 512. Coran 43, 61. 513. Coran 2, 106.

514. Coran 25, 24. 515. Coran 17, 15. 516. Coran 37, 23; 7, 44.

517. Se crede că această idee a fost împrumutată din eshatologia zoroastriană.

518. Coran 47, 16; 55, 54. 519. Coran 2, 76; 11, 108.

520. Nicholson, R. A., *The Mystics of Islam*, London, 1914, p. 150.

Omul este sclavul lui Allah și, ca atare, nu are nici un drept față de El, cu atât mai mult să se plingă pentru soarta nemiloasă care i-a fost dată, căci Allah lucrează după cum vrea: «Dacă Noi (Allah) am fi voit, am fi dat îndrumare fiecărui suflet. Adevărat este cuvântul Meu: cu siguranță voi umple Iadul cu jinn (duhuri) și oameni la un loc»<sup>521</sup>.

Dacă venirea lui Iisus este un semn prevestitor al apropierii timpurilor eshatologice, în timpul judecării de apoi Iisus nu are nici un fel de rol în eshatologia musulmană. În timpul judecării, musulmanii vor cere ajutor lui Adam, pentru ca acesta să mijlocească pentru ei la Allah. El, însă, nu poate face acest lucru deoarece a păcătuit. La fel nu vor putea nici Noe, Avraam, Moise sau Iisus. Singurul care poate interveni este profetul Mohamed, care are puterea de a ridica pe cei care au căzut de pe podul al-Aaraf și în a căror inimă se află un grăunte de bunătate<sup>522</sup>.

Ceea ce ne izbește, în concepția islamică despre viața de apoi, sînt în primul rînd influențele iudaice și creștine, colorate de nuanțe zoroastriene. Ideile pur mohamedane sînt exprimate în termeni senzuali, pentru a satisface pe arabii care își petrec viața în clima aspră a deșertului.

---

521. Coran 32, 13.

522. Pentru detalii: Irving Wood, *State of the Dead (Muhammadan)*, art. în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. XI, p. 849—851.

## CAPITOLUL V

### REFLECȚII ȘI COMPARAȚII

Am încercat în paginile precedente să cuprindem cât mai complet posibil omul cu problematica originii sale, a structurii sale ființiale, a situației sale în contextul familiei umane și apoi sensul vieții sale sau destinul său, așa cum este prezentat de marile religii ale lumii. Ideile dezvoltate dezvăluie particularități specifice în care întâlnim nu numai puncte de divergență dar și de complementaritate. Fiecare religie reliefează problematica umană într-un context doctrinal propriu. Contextele doctrinale reprezintă, de altfel punctele principale de la care pornesc divergențele ; căci propunând un Weltanschauung specific, religiile încearcă să rezolve întrebările ce li se pun prin analize dogmatice considerate infailibile. Există totuși și *nuanțe de complementaritate*. Acestea pornesc de la un principiu fundamental, prezent în toate religiile și reprezintă încercarea omului de autodepășire prin transcenderea condiției empirice și ridicarea ei, printr-un proces de devenire sau descoperire ființială, la un statut existențial nelimitat. Conținutul acestui statut nelimitat nu este identic. El diferă de la o religie la alta, în funcție de învățătura eshatologică a fiecărei concepții religioase în parte. Însă, din perspectivă fenomenologică, avîndu-se în vedere și limitele umane, *există o complementaritate structurală legată de însăși ființa omului, comună în toate religiile*. Omul este om pretutindeni. Nevoile sale și aspirațiile sale cele mai scumpe sînt legate de atingerea Bineului Suprem ; de aceea, viața lui se conjugă în mod nemijlocit cu perspectiva valorică pe care el a acumulat-o de-a lungul multor generații de oameni. Pentru realizarea sau atingerea scopului ultim, Binele suprem, el are nevoie de toate valorile absolute și a evaluat ca importante numai anumite valori, trăindu-le ca atare. Așa se face că în contextul religios pe care l-am ales, putem vorbi de două emisfere deosebite. Pe de o parte avem emisfera orientală, concretizată în religiile hindusă și budistă, și pe de altă parte emisfera apuseană strîns legată de concepția monoteistă iudaică, creștină și, în cele din urmă, de cea islamică.

Pentru emisfera orientală lumea empirică reprezintă o înșiruire de procese tranzitorii, fără o consistență ființială ca valoare perenă. De aceea, orientalul va susține că lumea nu merită un atașament din partea omului, care la rîndul său nu este decît un fenomen trecător. Dar, dincolo de această lume materială nepermanentă trebuie să existe un izvor invizibil, un Principium Aeternitatis, din care curg toate, așa după cum în spatele unei măști există o față reală. Acest izvor sau Principium Aeternitatis este, după Upanishade, Brahman, oceanul ființei în care

partea tranzitorie a omului este doar un val. Valul se naște din genunea oceanului, se ridică pentru ca apoi să se sfărîme și să se piardă în aceeași genune ființială. Genunea oceanică este partea nemuritoare din om, care nu încetează să existe. Omul se naște, trăiește și moare, însă Brahman, devenit în om Atman sau eu personal, rămîne fără formă și atemporal.

Binele suprem este o dăruire totală față de acest ocean ființial, atotcuprinzător și nedeterminat în esență. Iar drumul spre realizarea lui este abandonarea oricărei dorințe și fapte imediate, considerate ca ceva trecător și pămîntesc. Ființa umană este compusă atît din ființialitate empirică determinată și tranzitorie, cît și din ființialitate nedeterminată informă și veșnică, care reprezintă eul adevărat. De aceea, atît timp cît omul este pe pămînt, el trebuie să țină seamă și de statutul empiric, trecător și limitat, dar mai ales de aspectul etern, nelimitat al eului său.

Întrucît lumea empirică este iluzorie ca experiență ultimă, obiectivitatea ei fiind doar provizorie, adică obiectul unei cunoașteri relative, faptele omului trebuie să conțină o anume nuanță. A săvîrși fapte de dragul lumii empirice și a vieții încătușate în ea, înseamnă a transforma relativul și finitul în absolut și infinit. De aceea, faptele și viața orientărilor poartă amprenta neatașării, atitudine caracteristică și a Weltanschauung-ului său. Omul trebuie să lucreze și să trăiască prin neatașare. Această concepție despre lume, tronată de permanență și finitudine, a influențat profund nu numai viața socială sau individuală, ci însăși trăirea religioasă, căci nu poate exista permanență în nepermanență și infinit în finitudine. Adevărul ultim este adevărul spiritului, al lui Brahman, de aceea viața de aici trebuie modelată în perspectiva celui adevăr ultim <sup>523</sup>.

Emisfera apuseană sau monoteistă, fondată pe temelii semite și grecești, pornește de la principii diferite. Este adevărat că și aici se recunoaște caracterul finit și trecător al lumii empirice. Însă lumea empirică nu este rea în esență, căci atît ea cît și omul sînt rezultatul lucrării creatoare a unui Dumnezeu atotputernic, transcendent, iubitor, personal și atotștiutor. Dumnezeu creator nu este conceput ca un Principium Aeternitatis care se identifică ființial cu lumea. El nu este fața de dincolo de mască. El este persoană. El privește spre ceea ce a creat și îi arată grijă și dragoste. În fiecare om, creat după chipul divin (imago Dei), este sădit un principiu spiritual, nemuritor și determinat. Iar aspectul determinat se caracterizează prin ființialitate personală, ce reprezintă însăși demnitatea persoanei umane.

Creștinismul concentrează întreaga existență umană asupra a două aspecte bine definite, dar care se suprapun. În primul rînd, este concepția despre mîntuire a tuturor oamenilor. Hristos însuși a accentuat valoarea fiecărei persoane umane în contextul mîntuirii: «Adevărat zic vouă, întrucît ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut» (Matei XXV, 40). Relația omului cu Dumnezeu se des-

523. Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, New York, 1956, p. 25.

fășoară în libertatea omului de a accepta sau nu voia divină. Esența acestei libertăți constă în putința individuală de a face sau nu voia divină; ea lasă loc alegerii libere a omului de a spune da sau nu poruncilor lui Dumnezeu: «Să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit» (Romani XII, 2). La baza gândirii creștine stă, deci, convingerea că omul este înțeles cel mai bine atunci când este considerat ca entitate individuală, cu o trăire care este a lui și numai a lui. Prin urmare, în înțelegerea creștină se accentuează valoarea personală a individului, deoarece omul este evaluat mai ales nu din perspectiva identității sale cu întreaga creație, ci ca persoană, cu viață proprie, în virtutea căreia el ocupă un loc unic în viața întreagă a universului. Acest lucru este accentuat adeseori de Mîntuitorul Iisus Hristos (Marcu II, 27; Matei X, 31; Luca XII, 7; Matei XII, 12; Marcu VIII, 36—37; Luca XV, 1—10). Motivul acestei evaluări supreme a personalității umane reiese din relația personală cu Dumnezeu, față de care omul este un copil (Matei VI, 25 și urm.; Matei X, 29—30; Luca XII, 6—7, etc.).

Cel de al doilea aspect și, de altfel, nuanță definitorie a creștinismului este legat de concepția despre Dumnezeu în trei Persoane. Dumnezeu creștin este chipul unei perfecte comuniuni de trăire. Persoanele Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, una în ființă, se manifestă ca prototip al comuniunii ontice perfecte și supreme. De aceea, viața personală a Sfintei Treimi în plinătatea absolută a Ființei divine este de o importanță covârșitoare pentru viața în comunitate. Viața Sfintei Treimi, viața lui Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfînt, este «o unitate fără separare și o deosebire fără discrepanțe»<sup>521</sup>. Caracterul unic al fiecărei Persoane din Treime este un izvor de îmbogățire supremă reciprocă și nicidecum unul de oprimare sau îngreuiere, întrucît în relațiile dintre ele se bazează pe o consubstanțialitate concretă perfectă. Datorită dragostei reciproce între Persoanele Treimii, se realizează o unanimitate care îmbogățește și transformă în plinătate viața lor comună. Astfel, viața divină, atît în conținut, cit și în structură, este un prototip al comuniunii pentru viața noastră pămîntească. Viața creștinilor, care fiecare în parte este chip al lui Dumnezeu, trebuie să fie condusă de această lege veșnică a comuniunii, căci Dumnezeu este arhetipul omului, iar omul trebuie să trăiască potrivit arhetipului. Ba mai mult, întrucît omul are o valoare atît de mare în fața lui Dumnezeu, fapt dovedit prin trimiterea în lume a Fiului Său cel iubit, pentru a mîntui pe toți păcătoșii, fiecare om dobîndește valoare deosebită față de alt om (Cf. Matei XXIII, 8 și 9; V, 44—45; I Ioan IV, 21).

Tot legată de dogma Sfintei Treimi și a Întrupării lui Iisus Hristos, mai există încă o învățătură cu implicații antropologice și care definește însăși concepția creștină despre om, nu numai în starea sa pămîntească, ci și în perspectivă eshatologică.

524. N. F. Fyodoroff, *Philosophy of the Common Task*, ed. a 2-a, în Lossky, V., and John Marshall, *Value and Existence*, London, 1935, p. 71.

Se știe că Iisus Hristos, Capul Trupului, adică al noii umanități care este realizată în Biserică, păstrează în Sine această natură reinnoită, dar că în același timp și persoanele umane intră în acest întreg, intrucit ele aparțin acestuia. Fără îndoială că situația ar fi așa mai ales dacă persoanele umane ar fi unite ca ipostazele aceleiași naturi într-o perfectă comunicare. Dacă, însă, în realitatea umană așa cum o cunoaștem noi multiplicitatea personală este confundată cu divizarea sau fracționarea individualistă, egoistă a naturii umane, nu este oare păcatul care ne ascunde adevărata semnificație a existenței personale? Concepția creștină nu ne permite să considerăm ipostazele divine ca trei părți ale unei singure Naturi. În aceeași linie de gândire, o persoană creată este cu totul altceva decât o «ființă individuală». Ea nu este o parte dintr-un întreg într-un anumit sens, ci conține în mod virtuos întregul. De aceea, fiecare persoană umană poate fi considerată ca un ipostas al naturii umane comune, un ipostas al întregului cosmos creat, un microcosmos. Dacă sintem făcuți una în Hristos, atunci unitatea noastră în El, deși depășește orice împărțire a naturii între persoane, nu afectează în nici un fel pluralitatea personală.

«Noua unitate a naturii noastre în Hristos nu exclude *poli-ipostaza* umană. Textul ecclesiologic de la Matei X, 20 accentuează în mod simultan atât unitatea naturii noastre în Hristos cât și relația personală dintre ipostasul divin și ipostazele create. Căci acolo unde sînt doi sau trei (multiplicitatea persoanelor) adunați împreună în numele Meu (unitatea naturii realizată în Biserică, purtînd numele Fiului), acolo sînt și Eu în mijlocul lor. Domnul nu a spus: «Îi am în Mine» sau «Sînt în Mine», după cum a accentuat atunci cînd a vorbit despre unitatea naturii noastre recapitulate de El, ci a arătat «Sînt în mijlocul lor», ca orice persoană care este cu alte persoane ce îl înconjoară»<sup>525</sup>.

Implicațiile acestui poli-personalism prezent în unitatea ecclesială sînt clare. În perspectivă hristologică, Biserica este prezentată ca un complement al unității preamărite în Hristos, sau o continuare a întrupării. Totuși persoanele umane și conștiințele lor nu se confundă, deși sînt imprimate de chipul persoanei și conștiinței lui Hristos, cu care sînt strîns unite.

Dacă acest lucru ar fi așa, atunci trebuie să vedem în Biserica cea una numai o singură persoană, a lui Hristos, și să afirmăm că El este persoana adecvată Bisericii, în care ipostazele umane sînt incluse ca părți ale persoanei unice. Conștiința Bisericii ar fi în acest caz numai o conștiință a unității persoanei Fiului, în care conștiința umană a oamenilor sau a persoanelor umane, deosebite între ele, dar și de persoana lui Hristos, ar dispărea iremediabil. Considerată în această lumină, o astfel de reprezentare a lui Hristos nu ar scoate în evidență pe Hristos cap al Bisericii, ci mai degrabă o prefigurare a lui Uranus devorîndu-și copiii<sup>526</sup>.

525. Vladimir Lossky, *Catholic Consciousness. The Anthropological Implications of the Dogma of the Church*, art. în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 14, nr. 4/1970, p. 191.

526. Cf. Lossky, *op. cit.*, p. 190.

Transpusă în sfera orientală această concepție despre Biserică nu ar fi nimic altceva decât reprezentarea lumii ca manifestare a lui Brahman, căci aici omul nu este o entitate personală care include în sine totul ci o parte din tot, o manifestare parțială, individuală a lui Brahman, ca substrat ființial. De aceea, în religiile orientale persoana umană nu este o realitate obiectivă, ci o manifestare individuală subiectivă a Absolutului, care prin descoperirea propriei sale naturi se întoarce în substratul ființial pe care l-a cuprins parțial și temporar.

O privire retrospectivă asupra capitolului precedente ne dă imaginea unei concepții policrome despre om, fără o unitate deplină. Policromia evidentă este rezultatul accentuării în mod diferențiat asupra unei singure realități, de altfel generice, și care privește înțelegerea ființei și sensul vieții umane. Unele religii, cum ar fi hinduismul sau budismul, analizează fenomenul uman pornind de la om, în timp ce religiile teiste desfășoară fenomenul în contextul relației Dumnezeu-om, dându-i aspectul perenității.

Pentru depășirea condiției umane, Socrate cerea omului «să se cunoască pe sine». Această cunoaștere de sine era necesară, întrucât, după părerea sa, omul nu este un accident cosmic, ci o culminare a unei faze complexe a ordinii naturale, care are o anumită funcție vitală de împlinit. Omul este cel care ne poate duce la înțelegerea naturii și ca atare trebuie să-și îndrume viața și activitatea sa în armonie cu această ordine. După cum trupul este compus din materia cosmosului, tot așa și rațiunea umană este o parte din rațiunea cosmică universală. O idee asemănătoare întâlnim și în Upanishade: *atmanam viddhi* — cunoaște-te pe tine însuși. Atman reprezintă aici nu numai eul metafizic, ci și principiul rațional și vital și trupul fizic. Cunoașterea lui atman implică, deci, nu numai cunoașterea unei entități monadice, ci și a contextului ființial în care trăiește. Acest lucru reiese cu și mai multă claritate în contextul budismului, unde ignorarea noțiunii de divinitate, fie ea înțeleasă și numai ca Principium Aeternitatis ca în Upanishade, îl face pe om cauză și măsură proprie. Nici aici omul nu este, însă, rupt de realitățile empirice, a căror cunoaștere, unită cu cunoașterea de sine, duce la iluminare. Mai precis, această idee este formulată de Confucius care susține că pentru o mai bună organizare a statului este necesară studierea naturii lucrurilor. Prin natura lucrurilor el înțelegea relațiile umane care izvorăsc din natura omului și, prin urmare, studiul naturii era studiul naturii umane.

În religiile teiste «cunoașterea de sine» și, prin urmare, cunoașterea și înțelegerea naturii umane este evaluată în perspectiva relației Dumnezeu-om. Omul se definește pe sine în contextul relației pe care o are cu Dumnezeu. Cunoașterea de sine primește noi dimensiuni în sfera activității și lucrării divine; aceasta nemaifiind doar simpla descoperire a unei stări ființiale existente de facto, ci proiectarea pe un făgaș ale cărui culmi sînt nebănuite. Ne referim aici mai ales la condiția omului în creștinism. În creștinism relația dintre Dumnezeu și om este ridicată la rangul de comuniune: omul în comuniune cu Dumnezeu și Dumnezeu

în comuniune cu omul. Dumnezeu s-a coborât la starea de smerenie a creaturii umane, pentru a-l ridica pe om la infinitudinea divină. Întîlnim, mai ales în creștinism dar și în iudaism, un interes direct, părintesc al lui Dumnezeu față de om. Acest lucru este străin gîndirii hinduse sau budiste. Deși găsim și în aceste religii fenomenul dragostei divine, articulat cu precădere în gîndirea lui Ramanuja (secolul al 11-lea sau al 12-lea) și aceasta în mod indirect, prezența divină este îndepărtată de viața pămîntească a omului, considerată mai degrabă un blestem, rămî-nînd o apariție morganatică în fața strădaniilor omului de a o *ajunge*, de a o *trăi*, și aceasta pe motiv că iluzia divinității se pulverizează chiar în clipa realizării ei prin cunoaștere, întrucît omul dispare ființial în divinitate, în Brahman, aneantizîndu-și individualitatea și îmbrăcînd infinitudinea ființială divină.

Privite în perspectivă creațională, conceptele despre om ale marilor religii diferă considerabil și aceasta nu numai sub aspectul sensului și al motivului care stă la baza actului de creație, dar și al scopului cu care acest act a fost împlinit.

În hinduism creația nu este un act de aducere la viață a ceva ce nu a existat, ci pur și simplu un act de continuare a vieții sub o nouă formă. În alte cuvinte, timpul și spațiul și implicit ființele care sînt supuse condiției timpului și spațiului, sînt încadrate în ciclul eternei reveniri, a unei reveniri care oricît de mult ar fi prelungită în timp, nu are un început. Venirea la viața empirică este un act ce depinde de însăși persoana umană, de faptele și viața sa, de cunoașterea sa. Omul este propria sa condiție. Ba mai mult, este condiția tuturor viețuitoarelor, căci așa cum am văzut în capitolul în care am tratat despre viața de apoi, faptele omului aduc răsplată unei vieți care poate fi o reîntrupare într-o formă superioară de viață sau o formă inferioară, animalică sau necuvîntătoare. Viața empirică este, deci, un loc de răsplată. Ea confruntă eul uman cu diverse condiții de viață succesive, fără o valoare intrinsecă. Valorile supreme nu sînt legate și de condiția empirică a omului, căci empirismul, datorită caracterului lui tranzitoriu, nu posedă nici o valoare. De aceea, existența empirică a omului nu este un act valoric, ci de încătușare a omului, de ispășire a unei pedepse auto-impuse.

Actul creării omului, ca de altfel al întregii lumi, nu este legat de *activitatea* unui subiect suprem. El reprezintă un proces etern de emanații în succesiune infinită de venire la viață și reabsorbirii. El nu este un act de glorificare a lui Dumnezeu, ci mai degrabă o necesitate morală, ceva asemănător dictonului: *nu este faptă fără răsplată* — înțelegînd prin aceasta că însăși fapta este măsura răsplății. Că hinduismul upanishadic și vedantin nu atribuie nici o valoare lumii empirice, se mai datorează și faptului că el o consideră ca o existență iluzorie și aceasta pe motiv că acest fel de viață se caracterizează prin multiplicitate, iar ceea ce este multiplu nu are existență reală. Singura existență reală este a lui Brahman, care este unul și simplu, ne-multiplu (a-dvaita). Prin reducerea întregii existențe la un singur substrat ființial, atotprezent la Brahman, gînditorii indieni prezintă cea unicitate ființială ca stare de supremă fericire.



Concepția hindusă referitoare la venirea omului la existență vede valoarea «per se» a omului în starea sa ființială, identificată cu substratul ființial. Ființialitatea umană este valoare absolută în sine însăși în virtutea identității de esență a sufletului uman (Atman) cu sufletul universal (Brahman), rămânând omului doar sarcina de a ajunge la cunoașterea valorii sale ca ființă, pentru ca ne-multiplicitatea să se manifeste în toată tăria. De fapt aici nu mai este vorba de valoarea omului ca persoană eternă, ci de identificarea lui cu substratul etern. Budismul preia ideile hinduse care privesc condiția ontologică a omului, dar, spre deosebire de acesta, el nu mai accentuează temelia sau substratul ontologic al omului, ci caracterul accidental al vieții sale cauzat de fenomene tranzitorii, legate între ele printr-o înlanțuire cauzală. Substratul real al existenței umane și implicit al întregului univers este avydia, necunoașterea ființială. Ea cauzează un șir de 11 stări ființiale care întunecă adevărata cunoaștere eliberatoare. Dintre aceste stări, cea mai esențială este dorința sau setea de a trăi, atașamentul față de viața de aici. Aceasta îl leagă pe om de existența empirică, a cărei condiție fundamentală este suferința. Tot ea îl face pe om să acționeze în scopul menținerii fluxului vieții. Omul, ca și lumea, nu are un început. Întreaga existență are ca punct de referire un șir nesfârșit de vieți anterioare. Pentru a nu-l lega pe om de un substrat ontologic veșnic, Buda îl consideră ca pe un accident karmic. Lumea și omul sînt ceea ce ele au făcut să fie. Substratul infinit din om nu este ființialitatea, ci fapta. Omul nu există pentru că în el subzistă un eu etern, ci pentru faptul că el acționează în baza necunoașterii ființiale. Omul există ca entitate ființială; un complex de fapte și conexiuni ființiale. Trăirea sa ființială este experiența suferinței, ceea ce înseamnă supunerea față de legea nepermanenței. Strădaniile omului trebuiesc îndreptate spre înlăturarea nepermanenței și intrarea în acea stare ființială în care orice atribut, fie el chiar al nemuririi și al nemărginirii să nu mai existe. Această stare este negarea ființei așa cum o știm noi și intrarea în neființă care este ființă nemanifestă. Omul poate realiza această stare nu în baza unui substrat ființial etern existent în ființa sa, căci el nu are așa ceva, ci în însăși virtutea ființei sale ca esență ființială «per se». De aceea, în budism nu se poate vorbi de anihilare, căci anihilarea sau mai precis aneantizarea este reducerea la nimic, în timp ce aici este reducerea la o stare de ființialitate pură, eternă prin însuși caracterul ei nemanifest. În Nirvana, omul este totul și nimic. Este totul întrucît devine ființă pură și este nimic întrucît ființa pură este neființă.

În concepțiile creaționiste monoteiste, actul creării omului este supus unui principiu independent de voința umană, acesta fiind un act conștient preorînduit și cu un scop bine determinat al lui Dumnezeu. Omul este creatura unui Dumnezeu personal, atotputernic, veșnic și atotștiutor, care îl aduce la ființă, nu la voia întâmplării, ci într-o ordine prestabilită și ca o coroană a creației, însumînd în sine atît lumea empirică, cît și cea transcendențială. Deși ideea unui Dumnezeu creator, personal, atotputernic, atotștiutor și veșnic este prezentă în toate concep-

țiile monoteiste, actul creării și consecințele sale sînt supuse unor interpretări diferite, sugerate, mai ales, de sensul actului creator și de rolul pe care omul îl are în lume.

Structura actului creator relatat de Sfînta Scriptură sugerează o concepție despre om privită, mai degrabă, din perspectivă divină. Dumnezeu se face cunoscut pe scena existenței prin aducerea la viață, din nimic — ex nihilo — a lumii, terminînd procesul de creație cu omul. Astfel, omul apare în lume ca entitate ființială cu referiri directe la Dumnezeu, care pe lângă faptul că îi dă viață, conține coeziunea structurală a ființei sale, a activității, rolului și destinului uman. Prin urmare, în antropologiile monoteiste, omul primește semnificație și conținut doar în relație cu Dumnezeu, văzut nu numai ca un creator și dă-tător de viață, ci și ca un permanent purtător de grijă. Să analizăm pe scurt cele trei concepții monoteiste în perspectivă creaționistă.

Concepția biblică vechi-testamentară despre om aduce patru adevăruri fundamentale care formează esența antropologiei biblice :

1. Omul este creatura lui Dumnezeu.
2. El a fost creat ca unitate indestructibilă, adică, o ființă a cărei viață spirituală și empirică trebuie considerată ca un tot.
3. Omul poate fi înțeles cel mai bine din perspectiva personalității sale individuale personale.
4. Actul de creare a omului nu înseamnă o înstrăinare ființială de creator, ci reprezintă o primă premiză fundamentală pentru o comuniune personală cu Dumnezeu.

În interpretarea iudaică, crearea omului are un caracter sintetic. În ea dualismul suflet-trup, deși prezent, este mai puțin dezvoltat ca în tradiția creștină. Dar și în ultima avem precizarea că trupul primește valoare în unirea sa cu sufletul, iar sufletul ajunge la realizarea finală în unire cu trupul. În creștinism, spre deosebire de platonism, trupul nu este o închisoare a sufletului de care acesta trebuie să scape, ci un co-părtaș la fericirea veșnică. Trupul primește o evaluare mai mare prin întruparea lui Iisus Hristos și învierea Sa din morți. Trupul, în unire cu sufletul, definește entitatea ființială ultimă a omului în perspectiva sa eshatologică. Concepția strictă iudaică despre natura omului evită dihotomia trup-suflet, considerîndu-l pe acestea ca aspecte ale entității umane. Astfel, omul este suflet în măsura în care el este insufletit de duhul vieții și trup, în măsura în care este o făptură muritoare.

Sfînta Scriptură pune la îndemîna noastră o interpretare teologică a omului, întrucît ea îl pune în relație cu Dumnezeu, după al cărui chip omul a fost creat. În loc să-l închidă într-o lume îngustă, trecătoare, Sfînta Scriptură deschide noi perspective dimensiunilor istoriei, punîndu-l pe Dumnezeu în centrul ei ; Dumnezeu a creat pe om, care se îndepărtează de El prin neascultare. De aceea, pentru a-l mîntui, Dumnezeu însuși devine om. În acest fel, concepția despre om, deja implicată în teologie, devine inseparabil legată de hristologie. Acest lucru este descoperit în diferite perioade din istoria spirituală a omului. Adam — Robul lui Yahve ; iar în momentul împlinirii : Iisus Hristos — Domnul nos-

tru ; în istoria mîntuirii de după cădere, păcătosul și în forma sa răscumpărată — omul cel nou. De aceea, tipul autentic al omului nu este Adam ci Iisus Hristos ; nu este omul care a căzut în păcatul neascultării, ci cel a cărui natură a fost asumată de Cuvîntul lui Dumnezeu. Hristos prefigurat în Adam ; Adamul ceresc este preînchipuit de Adamul pămîntesc.

Viziunea iudaică despre natura umană implică și noțiunea că omul este o persoană individuală. Întreaga istorie a poporului evreu în perioada Vechiului Testament accentuează valoarea omului ca *individ*. Fără îndoială, la început individul a fost pus în strînsă legătură cu familia, clanul sau poporul. Ordinea acelei societăți punea, însă, accentul mai mult pe valoarea persoanelor umane decît alte lucruri <sup>527</sup>. Acest lucru poate fi sesizat în Legea deuteronomică (Deuteronom XXIV, 16). Apoi Profetul Ieremia pune accentul pe «noul legămînt», pe care Iahve îl va face cu fiecare israelit în parte (Ieremia XXXI, 33-34). Mai tîrziu, Profetul Ezechiel accentuează că Dumnezeu îl face responsabil pe fiecare în parte pentru păcatele sale (Ezechiel XVIII, 1—4). Astfel, datorită accentului care s-a pus pe valoarea individului în parte, structura morală a iudaismului a putut să accepte principiul «iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși», căci acest principiu depinde la rîndul său de recunoașterea importanței supreme a omului ca individ.

Acest principiu al individualizării este și mai pregnant ilustrat în semnificația dată numelui în Sfînta Scriptură : «Te-am cunoscut după numele tău» (Exod XXXIII, 12, 17). Fiecare ins este creat pentru valoarea pe care o are. Dumnezeu se adresează lui Ieremia ca unei anume ființe personale : «Încă înainte de a te forma în pîntece, te-am cunoscut ; și înainte de a te naște, te-am sfințit» (Ieremia I, 5). De aici decurge și ideea că ființele umane sînt voite pentru valoarea lor intrinsecă. Numele fiecăruia, esența fiecăruia este unică și de neînlocuit. Semnificația numelui propriu ca bază metafizică a individualizării, constituie și embrionul personalismului creștin <sup>528</sup>.

Concepția despre om ca făptură a lui Dumnezeu, unitatea ființială a naturii umane și caracterul individual personalist sugerează o a patra dimensiune a gîndirii iudaice, și anume : comuniunea personală cu Dumnezeu. Și această dimensiune a comuniunii personale cu Dumnezeu crește de la general la particular. Relația din cadrul legămîntului era concepută ca o supunere a poporului în totalitate față de voia lui Iahve. Prima formă a Legămîntului are natura unui «quis pro quo», adică în schimbul grijii, protecției și binecuvîntării lui Iahve, se cerea poporului Israel împlinirea unor anumite datorii, expuse în Decalog, după cum reiese din Exod XX. Profetii din Vechiul Testament folosesc această legătură din cadrul Legămîntului ca punct de plecare pentru dezvoltarea și adîncirea legii morale, insistînd asupra realizării curăției personale. Totuși, concepția lor despre relația dintre Dumnezeu și om păstra un caracter corporativ : oamenii nu se găseau sub obligativitatea directă

527. Robinson, T. H., *History of Israel*, vol. I, London, p. 105.

528. Sumner Claude, *The Philosophy of Man*, în «Ekklesiastikos Pharos», vol. I, 1973, p. 155.

și personală față de Iahve, ci numai ca membri ai poporului Israel. Se pare că această atitudine a dăinuit pînă după perioada Exilului. Literatura post-exilică ne pune la îndemînă primele documente în care dorința de a avea o comuniune personală cu Dumnezeu devine explicită. Expresia principală a acestei noi dimensiuni sînt în primul rînd Psalmii <sup>529</sup>. Această dimensiune își găsește exprimarea clasică în cartea lui Iov. Autorul este preocupat aici nu numai de problema suferinței, ci și de faptul că mulți considerau suferința ca un element corporativ și nu din perspectivă individuală. El încearcă să-și exprime convingerea că în cele din urmă omul trebuie să vină în fața lui Dumnezeu ca individ. Intenția lui Iov era de a afla atitudinea lui Dumnezeu față de el ca individ (Iov XVI, 18—21), și deși problema imediată a suferinței nu este explicată, Iov este satisfăcut că a ajuns față în față cu voința lui Dumnezeu (Iov 42, 5—6). Exilul și evenimentele ce i-au urmat au întărit dorința de comuniune personală cu Dumnezeu, care începe să-și găsească o concluzie logică, bine conturată, în credința în învierea din morți. În acest sens, moartea nu mai este considerată ca o rupere a comuniunii cu Dumnezeu, ci dimpotrivă o potențare a acesteia <sup>530</sup>, ceea ce reliefează faptul că sufletul omului nu este una cu trupul lui.

Această comuniune personală cu Dumnezeu este menținută și dusă spre perfecțiune, prin supunerea față de poruncile divine, care, implicit cere săvîrșirea de fapte bune. Între faptele bune și poruncile divine există o relație de condiționare reciprocă și aceasta pe motiv că faptele bune singure nu pot mîntui lumea. Însă săvîrșirea faptelor bune în supunere față de voia lui Iahve face posibilă mîntuirea lumii de către Dumnezeu <sup>531</sup>.

Premisele gîndirii iudaice, care stau la baza concepției despre om, rîmîn valabile și în creștinism, cu deosebirea că aici ele se îmbogățesc în conținut și aceasta în virtutea descoperirii supreme dată prin Iisus Hristos.

Dumnezeu, ca voință și personalitate, este singura temelie posibilă a unei individualități reale. Însă credința în Dumnezeu, ca voință și personalitate, depinde de credința în putera Sa de a se descoperi. Învățătura creștină despre descoperirea de Sine a lui Dumnezeu, descoperire ce atinge punctul culminant în întrupare, act de revelație a lui Iisus Hristos, este astfel temelia conceptuală creștin de personalitate și individualitate. Din perspectivă creștină, omul poate fi înțeleș ca persoană care își găsește împlinirea în unirea voinței sale cu voința lui Dumnezeu. În natura omului, avem în acest fel, multe indicații privind relația dintre revelația generală sau naturală și revelația specială sau supranaturală. Convingerea că omul stă complet în afara naturii și a rațiunii de a se înțelege din perspectiva pură a naturii sau a rațiunii aparține revelației generale, la care trebuie să ajungă orice analiză pătrunzătoare a naturii umane. Dacă omului îi lipsește o revelație a divi-

529. Oesterley, W. O. E., *A Fresh Approach to the Psalms*, London, p. 230—231.

530. C. F. Frederick Hilliard, *op. cit.*, p. 78—82.

531. Abraham Joshua Heschel, *op. cit.*, p. 170—171.

nului, el se va înțelege greșit atunci când va încerca să evite condițiile naturii și ale rațiunii. El va sfârși fără îndoială prin a căuta să se absoarbă în realitatea divină; ceea ce înseamnă tot și nimic. Pentru a se înțelege cu adevărat, omul trebuie să pornească de la credința că este înțeles de dincolo de el; că este cunoscut și iubit de Dumnezeu și că trebuie să se afle în supunere față de voința divină. Această corelare a divinului cu voința umană îi dă posibilitate omului să se așeze în fața lui Dumnezeu fără a pretinde că este Dumnezeu, și să accepte distanța ființială dintre el și Dumnezeu, fără a crede că răul naturii sale constă în mărginirea ființei sale ca faptură creată. Este adevărat că răul sau tendința păcătoasă se află în om, aceasta, însă, ca aspect al voinței sale și nu ca o consecință inevitabilă a plasării omului în lumea contingențelor și necesităților empirice. Ba, mai mult, păcatul se săvârșește chiar prin faptul că omul refuză să recunoască statutul său de ființă creată și să admită că este un părtaș sau membru al unității totale de viață în Dumnezeu. În creștinism, omul nu este judecat de un alt om etern, ci este judecat ca ființă păcătoasă de un Dumnezeu etern și sfânt.

Dar omul nu este numai o ființă păcătoasă, o ființă care abuzează de libertatea esențială ce i s-a dat. El este «chip și asemănare» a lui Dumnezeu, a Creatorului său. Chipul lui Dumnezeu în om este adevăratul semn al chemării divine a omului și temelia viitoare integrării în viața veșnică. Imago Dei implică ideea unei transcendențe. Cu alte cuvinte, omul este ceva ce se depășește pe sine; este mai mult decât o faptură rațională<sup>532</sup>. Această transcendență se reflectă pe două planuri: al ființialității și al cunoașterii, care, în realitate, nu sînt circumscrise la sfere diferite cu un progres independent, ci se condiționează reciproc, într-o continuă întrepătrundere. Primul plan al ființialității sau planul ontologic implică ideea unei creșteri prin har a omului în umbra divinului, în cadrul actului de îndumnezeire. Sub directă influență a energiilor divine, omul devine asemenea lui Dumnezeu păstrîndu-și caracterul de persoană individuală și neidentificîndu-se ființial cu Dumnezeu, identificarea ființială cu El însemnînd, după cum am mai arătat, o absorbție sau chiar o aneantizare a persoanei umane. Strîns legat de procesul de îndumnezeire este cel de al doilea plan al cunoașterii, care, de altfel, reprezintă poarta de acces spre îndumnezeire. Aceasta este calitatea spiritului uman de a se depăși pe sine ca ființă vie și de a transforma întreaga lume temporală și spațială și, deci, inclusiv pe sine însuși, în obiect al cunoașterii. În acest fel, un spirit care se transcende pe sine nu se poate transforma în mod legitim în principiu ultim al interpretării, în baza căreia explică relația dintre spirit și lume. Faptul transcenderii de sine duce inevitabil la căutarea lui Dumnezeu care transcende lumea și este creator al ei. Acest lucru este deosebit de important, căci dacă lumea ar fi înțeleasă în sensul ei cel mai profund numai în baza principiului cauzalității, atunci ea ar fi concepută ca o coerență mecanicistă care nu lasă loc libertății ce se descoperă în conștiința u-

532. Cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. de John Macquarrie și Edward Robinson, SCM Press Ltd., London, 1962, p. 74.

mană. Mecanicismul, cu legea sa rațională și logică, este totuși pus în imposibilitatea de a înțelege pe deplin sensul lumii. Însăși dezvoltarea și procesul vieții și al istoriei de pînă acum, prin contradicțiile ce le descoperă, sînt elocvente în acest sens. Dar credința prin care Dumnezeu este perceput nu poate fi în contradicție cu rațiunea și aceasta în sensul că principiul ultim al sensului lumii nu poate fi în contradicție cu un alt principiu subordonat al sensului ce se găsește în coerența rațională, dar nici credința nu poate fi subordonată pur și simplu rațiunii sau pusă sub judecata ei. În acest sens, credința devine principiu ultim de cunoaștere în problema adevărilor religioase, teologice, iar rațiunea rămîne cărarea care duce spre acest scop și sprijinul nelimitat. Prezența lui Dumnezeu înlătură pericolul idolatrizării spiritului uman; ceea ce ar duce la identificarea lui cu un substrat etern — Principium Aeternitatis — și la absolutizarea lui. Astfel, puterea omului de a se transcende pe sine este suficientă pentru a înțelege că o simplă proiectare a propriului său chip spre granițele infinitului nu este Dumnezeu; că finitul naturii sale empirice privită în perspectiva nemuririi sau eternității sufletului nu este Dumnezeu.

Finitul naturii empirice umane nu este un lucru rău, căci însuși Dumnezeu a văzut «că sînt bune foarte» (Geneză I, 31) și aceasta la sfîrșitul lucrării Sale creaționale. În perspectivă biblică contrastul dintre creator și lumea creată, dintre libertatea și suficiența divină și experiența limitată și dependentă a ordinei create, este absolut. Acest contrast nu implică un caracter inerent rău al ordinei create, ca rezultat al individualizării sau particularizării ei în diferite tipuri de existență. Ea nu este considerată ca o corupere a unității și veșniciei divine ca în neoplatonism sau în hinduism, și nici nu este rea pentru că trăiește sentimentul durerii sau al dorinței ființiale, ceea ce este o caracteristică fundamentală a oricărei vieți dependente, individualizate și, deci, insuficiente, ca în budism.

Principiul individualității sau al individualizării persoanei umane este, în creștinism, un punct de plecare spre o personalizare absolută în comuniunea eternă a sfinților și în nemijlocita apropiere a lui Iisus Hristos. Omul este conceput ca o făptură cu posibilități nelimitate, dar care nu pot fi duse la împlinirea lor finală prin sine și în existența sa empirică, temporală, ci numai prin har și în eternitate. Actul mîntuirii nu înseamnă însă, nici o absorbire a ființialității create în divin. Fericitul Augustin spunea în acest sens: «Sînt de părere că făptura creată nu va deveni niciodată un egal al lui Dumnezeu, chiar dacă se va realiza în noi o sfințenie la care nu se va mai putea adăuga nimic»<sup>533</sup>. De-a lungul vieții sale empirice, omul se află într-un proces continuu de personalizare comunitară a individualității sale și nicidecum de *anihilare*. Evenimentul morții nu reprezintă o întrerupere a procesului de personalizare a individului, ci trecerea lui pe un alt plan de existență, în cadrul căreia același lucru are loc, cu deosebirea că acum personaliza-

533. *Treatise on Nature and Grace*, cap. 38, *Anti-Pelagian Works*, vol. I, p. 266.

rea se face în perspectiva valorii supreme pe care o reprezintă Dumnezeu. În termeni teologici, procesul de personalizare nu este altceva decât procesul de asemănare cu Dumnezeu, întrucît structura ființială a omului se deosebește de cea a lui Dumnezeu și îl menține deosebit de El. Omul ajunge la asemănare după har și nu după ființă, deși ființa umană *pătimizește* transformările cele după har.

Actul învierii din morți reprezintă, la rîndul său, la un nou stadiu în procesul personalizării infinite a omului, căci acesta adaugă din nou dimensiunea empirică, a trupului, care este, însă, transfigurat sau readaptat, am putea spune, noilor condiții cerute de procesul ultimei stări ființiale eshatologice. Învierea din morți reprezintă un nou proces de personalizare, însă pe un alt plan. Personalizarea care are loc cu această ocazie nu mai separă, întrucît ea este străină de accesoriile empirice: egoism, recunoaștere, slăbiciunea trupească etc. Ea reprezintă o nouă premisă a comuniunii ideale umane în egalitate ființială. Păcătoșii, deși nu se vor personaliza deplin, vor rămîne în individualitatea lor, iar răs-plata lor va fi pedeapsa veșnică. Prin învierea din morți, deci prin personalizare în plinătate, se dăruiesc omului nesticăciunea și nemurirea; stări opuse păcatului și morții. Nesticăciunea și nemurirea sînt rezultate directe ale Întrupării Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, căci zice Sf. Efrem Sirul: «Fiul lui Dumnezeu s-a făcut muritor cu noi, pentru ca, prin pătrunderea vieții Lui în noi, să nu mai murim»<sup>534</sup>. Prin Iisus Hristos cel întrupat, trupul omenesc a dobîndit nemurirea; moartea a fost îndepărtată de la toți oamenii prin harul învierii. «Fiul cel nesticăcios al lui Dumnezeu, zice Sf. Atanasie, unindu-se cu toți oamenii printr-un trup asemenea lor, i-a îmbrăcat pe toți în nesticăciune prin făgăduința învierii»<sup>535</sup>. «El s-a făcut om pentru ca noi să fim îndumnezeiți; El s-a arătat în trup pentru ca noi să luăm cunoștință de Tatăl cel nevăzut; El a îndurat insulte din partea oamenilor pentru ca noi să moștenim nemurirea»<sup>536</sup>. Omenirea nu putea să capete nemurirea decât prin îndumnezeirea ei, adică prin însușirea atributelor fundamentale ale lui Dumnezeu; prin har această însușire de către umanitate era posibilă doar prin înomenirea lui Dumnezeu, adică prin întruparea Sa în om. Luînd trup, Logosul nu s-a micșorat pe Sine, în schimb El a îndumnezeit acest trup și a acordat această calitate tuturor trupurilor umane; ceea ce a făcut posibilă introducerea lor în sălașurile îngerești<sup>537</sup>.

Întruparea prin care omul devenea Dumnezeu cu adevărat, iar Dumnezeu devenea om cu adevărat în sensul că una și aceeași persoană era om adevărat și Dumnezeu adevărat, urmărea restaurarea chipului lui Dumnezeu în firea umană, apariția unei făpturi noi și unirea indisolubilă a celor două firi<sup>538</sup>. Acesta este, de altfel, actul de restabilire a

534. Imne despre Fericita Maria, 18, 12, ed. Lamy 2, 610, traducere în Coman I., *op. cit.*, p. 50.

535. *Cuvînt despre Întruparea Logosului*, 9, Migne, P.G. 25, col. 112 B; apud: I. Coman, *op. cit.*, p. 50.

536. *Ibidem*, 54, Migne, P.G., 25, col. 192 B, apud *idem*, *ibidem*.

537. Sf. Atanasie, *Cuvîntul* 1, 42 *Contra arienilor*, Migne, P.G., 26, col. 100 B.

538. Pseudo-Atanasie, *Contra lui Apolinarie*, 1.17; 2, 5, Migne, P.G., 26, col. 1124 C., 1140 B;

Sf. Grigorie de Nisa, *Antiretic contra lui Apolinarie*, 17, Migne, P.G., 45, col. 1056, apud Coman, I., *op. cit.*, p. 76.

chipului și asemănării lui Dumnezeu în om. Mîntuitorul recapitulează în Sine întreaga umanitate și unindu-se cu El, adică cu dumnezeirea Sa, i-a redat chipul de la început nealterat de păcat, căci Fiul lui Dumnezeu este chipul nealterat și cu totul exact al Tatălui, ceea ce ne dă posibilitatea unei participări reale la toate atributele lui Dumnezeu. Participarea nu este, însă, în ființă, ci prin intermediul energiilor divine îndumnezeitoare. Redarea chipului lui Dumnezeu este, în ultimă instanță, rodul lucrării Sfîntului Duh, care ne dă chipul lui Hristos prin sfințenie.

Un alt element care deosebește simțitor concepția creștină despre om de cea din iudaism este *înfierea*, adică ridicarea omului la rangul de fiu al lui Dumnezeu. Acest lucru implică schimbarea întregului statut existențial al omului. În Vechiul Testament, omul este creatura lui Dumnezeu, căreia i se cere ascultare și supunere; omul este un rob, un slujitor credincios al lui Dumnezeu. În Noul Testament, prin actul întrupării, care în mod ultim duce la restabilirea chipului și asemănării omului cu Dumnezeu, sîntem ridicați de la statutul de robi la cel de fii, după cum spune Sf. Apostol Pavel: «Astfel dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos» (Galateni IV, 7; Romani VIII, 17). Procesul de înfiere începe încă din viața de pe pămînt și este marcat de Botez. Prin Botez omul este redat unei noi stări filiale, capabilă de a progresa în calitatea de fiu al lui Dumnezeu. Sîntem fii ai lui Dumnezeu după har și nu după natură, căci nu putem fi de o ființă cu Tatăl, așa cum este Iisus Hristos. Relațiile filiale depășesc granițele stricte ale unei comuniuni cu Dumnezeu în sensul Vechiului Testament și aceasta pentru motivul că însăși statutul acordat de Dumnezeu omului este altul. Comuniunea supremă în creștinism este manifestarea dragostei părintești a lui Dumnezeu față de toți oamenii care îi sînt fii și egali între ei.

Îndumnezeirea nu trebuie înțeleasă în sensul că omul primește un nou statut în relația sa cu Dumnezeu. El cuprinde întreaga persoană cu toate manifestările ei pozitive. De aceea, îndumnezeirea mai este și deschiderea capacităților cognitive ale omului spre perfecțiunea cunoașterii supreme. Ea îl face pe om părtaș haric al atotștiinței divine; ceea ce înseamnă că el primește nepătimirea, înțelepciunea, dragostea și puterea de a contempla Ființa Supremă. Această stare de supremă cunoaștere este rezultatul atracției dintre elementul intelectual din sufletul omenesc și inteligibilul divin. Credința și viața creștină sînt necesare pentru mîntuire, dar ele sînt însoțite de progresul cunoașterii. Numai creștinul desăvîrșit participă la Logos și se ridică la cunoașterea supremă, la gnoza lui Dumnezeu care depășește natura umană. Rațiunea joacă un rol important în actul îndumnezeirii; dar ea este în cele din urmă îndumnezeită. Cunoașterea duce la unirea cu Dumnezeu. Numai alimentat de înțelepciune, spiritul uman revine la starea de chip și asemănare cu Dumnezeu pe care îl va contempla <sup>539</sup>.

539. Cf. Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 343, 172



Islamul, deși o religie monoteistă, ne confruntă cu o concepție despre om îngreuiată de prăpastia de netrecut dintre Dumnezeu și om. El este considerat o religie a atotputerniciei lui Dumnezeu și a umilinței supreme a omului. În prezența lui Dumnezeu cel atotputernic, a cărui supremație absolută și intangibilă este acceptată îndeobște, ființa umană se află în totală umilință, fără nici un mediator. Omul se supune necondiționat și complet voinței divine absolut valide<sup>540</sup>. Pentru a înțelege mai bine acest lucru, este necesar să luăm în considerare relația dintre islam, creștinism și iudaism.

Islamul nu reprezintă o religie nouă, ci o reformă prin încercarea de reîntoarcere la monoteismul pur abraamic, purificat de *adaosurile* (s.n.) iudaice și creștine, pretins depășite de o nouă descoperire finală făcută direct lui Mohamed<sup>541</sup>.

Este destul de greu să accentuăm caracterul original al acestei religii. Mahomed însuși nu pretinde a fi primit o nouă descoperire, ci mai degrabă o nouă reformulare și reafirmare a credinței dată profetilor dinaintea de el, cu specială menire pentru triburile arabe. Am fi cu totul nedrepti, dacă nu am recunoaște și câteva trăsături originale ale islamului. În primul rând, el reprezintă un pas mai departe pe linia absolutizării logice, dacă nu chiar metafizice, a evoluției religiei monoteiste. Monoteismul său este absolut și necondiționat, ca cel al profetilor Vechiului Testament. El îl combină, însă, cu tendințele universaliste creștine, respingând coloratura naționalistă de care iudaismul nu a reușit niciodată să se elibereze. Islamul nu a fost niciodată identificat cu arăbii, deși arabii s-au identificat cu el. Cît privește relația lui cu învățătura creștină, aceasta se caracterizează printr-o repudiare absolută a credinței într-un Dumnezeu întreit în Persoane și una în Ființă și a soteriologiei creștine. Despre acestea vom mai vorbi, însă, către sfârșitul capitoului de față.

Prin accentuarea prăpastiei dintre Dumnezeu și om, islamul înlătură și posibilitatea unui mijlocitor, idee de altfel centrală în creștinism: «Un suflet împovărat să nu poarte povara altuia»<sup>542</sup>. O mijlocire între Dumnezeu și om este posibilă doar dacă aceasta este voită de Dumnezeu și numai acolo unde El o permite. Textele de la sfârșitul perioadei medinite îl prezintă, însă, pe Mahomed ca pe un mijlocitor în fața lui Allah pentru comunitatea islamică<sup>543</sup>. Iertarea păcatelor este cerută direct lui Allah<sup>544</sup>.

Ideile centrale ale mesajului lui Mahomed, care străbat credința islamică în cele mai mici amănunte, sînt, deci, atotputernicia despotică

540. Anne Marie Schimmel, *Zur Anthropologie des Islam*, în «Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions. Etudes publiées sous la direction du Prof. C. J. Bleeker, avec l'aide de l'U.N.E.S.C.O. et sous les auspices du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humains par l'Association Internationale pour l'Etude de l'Histoire des Religions», Leiden, E. J. Brill, 1955, p. 140.

541. Cf. Gibb, H. A. R., *Mohammedanism*, p. 44, în «Sumner», *op. cit.*, p. 160.

542. Coran 53, 39. 543. Coran 9, 104.

544. Coran 3, 187. Pentru detalii asupra acestor teme vezi: Jacques Jomier, *Introduction à l'Islam actuel*, Paris, les Editions du Cerf, 1964, p. 133-134.

a lui Dumnezeu, datorită omului de a i se supune, spectrul păcatului și al judecății ultime<sup>545</sup>, iar ca o suprastructură se ridică învățătura despre predestinație<sup>546</sup>. Oamenii sînt creaturile ('ibad)<sup>547</sup> lui Dumnezeu și trebuie să se supună voinței Lui oricît de tainică ar fi, căci El poate îndruma sau duce la rătăcire pe oricine dorește<sup>548</sup>.

Acceptarea predestinației și implicit îngrădirea libertății voinței umane face din islam o religie cu nuanțe fataliste. De altfel, pentru sufiști, gînditori și poeți mistici ai islamului, predestinația este o doctrină foarte convenabilă. Ei credeau că indivizii umani emană din Dumnezeu și, în mod ultim, sînt una cu El; de aceea, libertatea voinței individuale nu este nici posibilă și nici de dorit.

Dacă este adevărat că personalitatea umană reprezintă puterea de autodeterminare, este limpede că islamul are încă multe de învățat despre natura umană. Trebuie, însă, să i se acorde credit pentru încercarea de a-l pune pe om ca individ în relație cu Dumnezeu personal; însă, în același timp, este necesar să ne exprimăm regretul că a accentuat aspectul divin al acestei relații în dauna sau defavoarea celui uman, în așa fel încît a întunecat multe aspecte pozitive ale valorii esențiale a naturii umane<sup>549</sup>.

Atunci cînd fac evaluarea omului în sine însuși, în natura sa, marile religii pornesc de la premise diferite. Astfel, sfera orientală pornește de la o analiză psiho-somatică, în timp ce sfera occidentală este preocupată în mod primordial de relația dintre Dumnezeu și om, ca substrat personal și etic.

În gîndirea religioasă hindusă, omul este prezentat ca o sinteză a materiei, vieții, intelectului, rațiunii, trupului cauzal (karana-sarira și Atman); iar această sinteză se manifestă în trei stări: starea de trezvie, de vis și de somn profund. Nemurirea nu aparține sufletului rațional ci lui Atman, adevăratul eu al omului. Sufletul rațional și afectiv este angrenat în procesul de transmigrare. Sufletul, jîva, mai reprezintă și personalitatea morală, întrucît el se renaște în diferite forme de viață după cum sînt faptele săvîrșite bune sau rele. Cel care dorește să se elibereze de samsara, trebuie să ajungă la cunoașterea adevăratului eu, Atman, și a identității acestuia cu Brahman. Pentru a arăta realitatea lui Atman, gînditorii indieni fac o analiză a ființei conștiente a omului pînă la dovedirea logică a existenței sale. Atman este transcendent. Transcendența sa este acceptată nu numai de vedantini și Samkhya-Yoga, ci și de Nyasa-Vaisesika și Mimamsa. Transcendența sufletului, a lui Atman, mai implică și nemurirea sa, iar această nemurire nu este un atribut calificativ în sensul că primește nemurirea, ci un atribut ființial, dedus din identitatea acestuia cu Brahman, Sufletul suprem (Paramatman).

Budismul ezită să vorbească despre o entitate nemuritoare în om. Pentru el, principiul transcendent este Nirvana. Omul este format din

545. Alfred Guillaume, *Islam, A Pelican Original*, 1966, p. 29.

546. Cf. Carl Bockelmann, *History of Islamic Peoples*, p. 37.

547. 'ibad este pluralul de la 'abd — sclav.

548. Cf. Coran 74, 34.

549. Frederick Hilliard, *op. cit.*, p. 71—72.

mai multe agregate. Fiecare din acestea are la rîndul său mai mulți compuși, a căror unitate reprezintă personalitatea umană. În urma unei analize mai atente a acestor compuși, personalitatea umană este redusă fie la sunya, fie la Nirvana, care reprezintă un singur principiu ființial. Este interesant de observat că pentru budiști rațiunea, realitatea superioară a omului, nu are o natură de sine stătătoare.

Atît pentru budiști cît și pentru hinduși, trupul este considerat ca fiind partea negativă a naturii umane; ceea ce limitează, închistează și perpetuează necunoașterea adevăratei stări ființiale.

În religiile teiste, am spus deja, natura umană este evaluată în perspectiva relației omului cu Dumnezeu. Astfel, în iudaism, omul integral este chip al lui Dumnezeu, este partener al lui Dumnezeu. Accentul este pus în primul rînd pe sfințenie și abia în mod secundar pe nemurire. Omul este făcut din țărîna pămîntului, care primește suflarea divină.

În creștinism, ca împlinire a legii Vechiului Testament, se accentuează nu numai chipul lui Dumnezeu în om, ci mai ales posibilitatea realizării asemănării cu Dumnezeu. Iar asemănarea, deși este dată virtual în chip, este un proces ce îl ridică pe om de la un statut de diferențiere, la unul de apropiere; apropierea fiind nu după ființă ci prin har. Ridicarea omului la asemănarea cu Dumnezeu se face în unitate ființială; căci după cum omul întreg este chip al lui Dumnezeu, așa trebuie să devină și în asemănare. În acest fel trupul nu mai este partea care închide și limitează, ci devine lăcaș și organ temporar al sufletului pentru ca în cele din urmă să reprezinte o verigă de legătură între natura trupului, care va fi ridicată la o nouă stare, și natura spirituală.

Omul este, deci, o unitate ființială ale cărei părți componente reprezintă punți de legătură și ridicare la viața veșnică prin îndumnezeire. Trupul reprezintă organul de manifestare a conduitei noastre morale; însă, întrucît este supus și tendințelor rele și reprezintă partea inferioară a omului, el are nevoie permanentă de viața superioară a spiritului, prin care intră în relație conștientă cu Dumnezeu. Dualismul naturii umane este simbolul convergenței lumii empirice și transcendente.

Același caracter dualist referitor la natura umană este prezent și în islam. Trupul a fost creat de Allah din lut, iar sufletul i-a fost insuflat. Între trup și suflet există o relație de ființialitate simultană; trupul mai este și mijlocul de manifestare a sufletului. El este net inferior sufletului. Tradiția sufistă cere mortificarea și înlăturarea trupului, întrucît el reprezintă o piedică în calea unirii cu Allah. Și aici întîlnim concepția că omul reprezintă unirea dintre pămînt și cer. Această doctrină nu este, însă, pe deplin valorificată, întrucît în concepția eshatologică trupul nu pare a avea nici un rol.

În general toate religiile îl prezintă pe om ca avînd o natură comună, reprezentînd unirea cerului și a pămîntului. Însă, în ciuda acestui fapt, conținutul polilor care intră în această sinteză este extrem de diferit evaluat. De aici, deosebirile considerabile în evaluarea omului în comunitate, cît și în ceea ce privește destinul sau menirea sa prezentă sau eshatologică.

Trecînd la problema comunității umane în perspectiva doctrinară a marilor religii, avem în față o imagine tot atît de policromă ca și în concepțiile legate de originea omului. Fiecare religie concepe comunitatea umană în contextul doctrinar propriu care cristalizează un anume Weltanschauung. În hinduism, nu găsim un interes anume față de oameni și față de comunitatea umană. Înșiși gînditorii clasici hinduși dau foarte mică atenție acestei probleme. Singurii care s-au preocupat de structura și scopul comunităților umane în hinduism au fost autorii de coduri etice sau legiferatorii, dintre care cel mai însemnat a fost Manu. Gîndirea vedică sugerează ideea că omul trăiește într-o societate a oamenilor, a spiritelor ancestrale și a zeităților universului. Întrucît această societate largă, care include atît lumea empirică cît și cea a spiritelor, nu era o entitate concretă, ci o coerență internă precisă cum ar fi o comunitate umană stricto sensu, ea a dezvoltat un puternic individualism, în sensul că fiecare individ intra în legătură personală cu sfera spiritelor sau a zeităților universului. Cînd comunitatea umană ajunge obiectul cercetării filozofilor, ea era deja împărțită în caste; sistemul de castă era considerat ca structura ultimă a comunității umane ca dat divin și astfel orice teoretizare era concentrată spre a o explica sau clarifica. Partea deplorabilă a sistemului de castă era aceea că lega procesul de dezvoltare valorică de statutul social. Astfel, cel care era brahmin avea un statut valoric și ființial superior aprioric față de toți membrii celorlalte caste, întrucît el avea prima și marea șansă de a se elibera din lanțul transmigrărilor. Cu cît o castă este mai inferioară, cu atît posibilitatea eliberării finale este mai îndepărtată. De altfel, castele reprezentau stări ontologice și valorice; cu alle cuvinte, valoarea omului era condiționată de casta în care se naștea, de starea sa socială. Este totuși adevărat că, în linii generale, hinduismul îndeamnă pe om să se ridice deasupra virtuților sociale și aceasta pe motiv că ele sînt valabile doar atît cît omul se naște ființial ca om. Această depășire a virtuților sociale este legată mai ales de viața de renunțare, cea de a patra stare a vieții, prin care orice om trebuie să treacă. Preocuparea în acest stadiu nu mai este lumea empirică, cu viața în lumea suferinței și a iluziei, căci aceasta se apropie de sfîrșit, ci cu procesul de iluminare și detașare, cu eliberarea finală, care constă în descoperirea adevăratei esențe a eului întrupat individualizat (Atman).

Budismul reprezintă prima reacție imediată față de sistemul nedrept al castelor. De aceea, în intenția sa, budismul este o încercare de a concepe o comunitate umană eliberată de stratificarea și categorisirea ființial-statutară prezentă în hinduism. El se străduiește să stabilească o imagine psihologică și socială perfectă, care să fie o îmbinare armonioasă dintre practică și trăirea ascetică, opusă vieții seculare. Ca primă reacție împotriva hinduismului, budismul renunță la instituțiile și tradițiile sociale considerate divine și imuabile. În structura fundamentală a concepției sale despre viața socială, budismul își trădează originea hindusă, deoarece viața ascetică nu se deosebește esențial de alte ordine monahale din India. Găsim în budism două categorii de oameni: laicii

și călugării. Prima categorie, a laicilor, nu are nici cea mai mică șansă de a realiza iluminarea finală și, deci, eliberarea din transmigrare și aceasta pe motiv că laicii nu pot să îndeplinească toate poruncile cerute de cele patru adevăruri nobile și de cărarea înnoptită. Cea de a doua categorie, a călugărilor, care ne mai fiind angrenați în viața de toate zilele, pot să ducă la împlinire poruncile lui Buda și, prin urmare, au o mai bună șansă de a realiza iluminarea și eliberarea finală. La prima vedere avem aici o reminiscență a separării dintre brahmani și celelalte caste. Dar în timp ce brahmanii rămân în virtutea nașterii lor circumscrise la sfera lor supremă, călugării budiști sînt puși în slujba omului și a mesajului budist. Căci una din îndatoririle lor este aceea de a se ruga pentru laici și apoi de a predica învățătura lui Buda. Prin aceasta budismul leagă într-un tot unitar cele două categorii sociale, dînd coerență comunității umane.

La baza comunității umane în budism se află dharma. Aceasta nu mai este ordinea divină întrupată în coduri legale, ci reprezintă adevărurile predicate de Buda și care trebuie împlinite prin meditație de către fiecare ins în parte. Legalismul hindus este înlocuit de un principiu personal și autonom al cărui punct de referință este Buda, care nu este numai fondator al budismului, ci și descoperitor al adevărilor finale și îndrumător al tuturor ființelor către aceeași realizare finală comună.

Accentul care se pune pe individul uman este subliniat și întărit de stima față de libertatea individuală, manifestată printr-un profund spirit de toleranță. Dîndu-și seama de limitele ființiale ale omului, Buda concepe, ca mijloc de realizare și iluminare, «cărarea de mijloc», care se rezumă în esență la trei îndatoriri fundamentale ce privesc viața morală, realizarea intelectuală și apoi înțelepciunea supremă. Prin acestea se dă posibilitate și acces tuturor oamenilor la educație. Mănăstirile budiste au fost și primele școli deschise pentru toate categoriile de oameni. Astfel, prin reforma sa socială budismul reprezintă un prim și enorm pas spre punerea în practică a unui sistem care să reprezinte un statut demn pentru fiecare om în cadrul comunității umane.

În iudaism întîlnim o preocupare intensă față de comunitatea umană, care este, însă, înțeleasă într-un sens mai restrîns, fiind circumscrisă doar la societatea iudaică. Valoarea acestei preocupări derivă din ideea originii comune a tuturor oamenilor ca făpturi ale lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat pe om după chipul și asemănarea Sa, ca stăpîn al întregii creații. Prin crearea omului, Dumnezeu intră într-o unică relație de comuniune tainică cu omul. De aceea, intenția primordială a comunității umane în iudaism este teocentrică și abia în al doilea rînd este antropocentrică. Ea este teocentrică pentru că structura ei este bazată în conținut și scop pe porunca (mitsvah) divină și pe legămîntul cu Dumnezeu. De aici derivă și ideea că pentru comunitatea umană iudaică Dumnezeu nu este ceva ce trebuie dovedit, ci ceva ce există. De aceea, omul primește sens și semnificație în contextul supunerii față de obligativitatea necondiționată divină, care îl transcende și îl plasează pe linia dezvoltării sale în relație cu Dumnezeu, sau mai precis, pe linia men-

ținerii identității de popor ales. Structura vieții comunitare și viața individuală sînt conturate și normalizate de un cod de legi descoperit de Dumnezeu. Validitatea acestui cod este afirmată prin referire directă la Dumnezeu, încălcarea lui fiind pedepsită. Valoarea Decalogului, căci acesta este codul de legi dat de Dumnezeu, nu constă numai în nivelul moral intrinsec pe care îl posedă, ci mai ales în legătura pe care aceste precepte morale de origine divină o mențin prin împlinirea lor între om și Dumnezeu, ca expresie a faptului că viața comunitară este inseparabil legată de adorarea lui Dumnezeu și de cult.

Caracterul corporativ al comunității umane în iudaism se îmbogățește prin accentul pe care îl pune, în urma unei lungi evoluții pe om ca individ singular. Dacă în legămîntul sinaitic nuanța definitorie avea un caracter global, după exilul babilonian, probabil sub influența greacă, apoi în perioada evului mediu și chiar și în zilele noastre, această nuanță este menținută doar ca o suprastructură, deoarece relația cu Dumnezeu nu mai este înțeleasă corporativ, ci individual. Fiecare membru al comunității se justifică în fața lui Dumnezeu prin propria sa trăire dreaptă. Dumnezeu intră în comuniune personală, individual, în relația EU-TU, ca să folosim expresia împămîntenită a lui Martin Buber. Aceasta este ideea fundamentală pe care iudaismul o dă istoriei spirituale a omenirii. Totuși comuniunea în iudaism nu este o comuniune propriu-zisă, ci mai degrabă o inspirație la trăire dreaptă, la dreptate și o justificare a acestei trăiri. Deși incompletă, această comuniune reprezintă o contribuție neprețuită la înțelegerea naturii umane și a potențialurilor ei <sup>550</sup>.

În creștinism comunitatea umană reprezintă o culminare a concepției religioase despre om, căci ea nu mai este considerată ca o simplă grupare umană unită de un ideal comun, ci sădirea într-un statut ființial nou în care inșii umani sînt egali între ei, fiecare om reprezentînd o cale virtuală de realizare a mîntuirii pentru un alt om. Nuanța corporativă sau de grup nu anihilează individul, ci îl potențează și aceasta pentru că Iisus Hristos s-a identificat cu fiecare din noi, făcîndu-ne hristofori. A fi hristofor înseamnă nu numai a avea pe Dumnezeu în tine, și pe aproapele, după cum Iisus Hristos a avut și fire divină și fire umană. Comunitatea creștină este mai degrabă o comuniune între oameni, o comuniune în sensul că toți se identifică cu Hristos fără, însă a-și pierde individualitatea. De aceea, în comunitatea umană creștină nu primează individul ca entitate separată, ci ca persoană umană integrată în unitatea naturii, adică persoana umană în totalitatea ei și în unitate cu semenii, cu aproapele, prin identificarea cu ei și cu Hristos.

La baza comunității creștine stă tot o poruncă (mitsvah), aceea a iubirii (Matei XXII, 37—40; Ioan XIII, 34—35). Iubirea față de aproapele este dimensiunea orizontală a iubirii față de Dumnezeu. Această iubire pune pe aproapele la același nivel ființial cu noi înșine și se răsfrînge direct asupra noastră. Ea nu are un caracter static, ci solicită întreaga efuziune a inimii concretizată în fapte bune (Iacob II, 15—16). Iubirea

550. Frederick Hilliard, p. 82.

mai are și un rol soteriologic și, deci, o pondere neprețuită în procesul de mântuire (I Ioan IV, 7—10), căci prin iubire ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu ; ceea ce înseamnă mântuirea noastră.

Viața în comunitate reprezintă, deci, un proces continuu de depășire a condiției date, prin eforturi intense de urmare a lui Hristos, în scopul mântuirii și al unirii ultime cu El. În acest proces se corelează strădaniile noastre spre perfecțiune cu lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, trimis de Iisus Hristos, printr-un act progresiv de totală dăruire.

Viața în sinul comunității umane creștine este un proces continuu de coactivare între om și Harul sfinților divin, prin care omul realizează viața hristică. Aici se includ Sfintele Taine care reprezintă cărările urcușului tainic de unire cu Hristos, al cărei simbol real și eficace este Sfânta Euharistie ; căci Sf. Euharistie ne unește nu numai cu Hristos, ci și între noi, întărind legătura frățescă dintre creștini.

Comunitatea umană creștină își găsește suprema semnificație în comuniunea treimică, a cărei expresie ultimă este Dumnezeu întreit în persoane. Această comuniune este o eliberare de multiplicitate și confuzie, dar în același timp nu este o anihilare a persoanelor. După cum în Sfânta Treime coexistă în unitate ființială trei persoane, tot așa și în comuniunea umană hristică persoanele umane coexistă. Comunitatea umană mai este și cimpul de realizare și valorificare a faptelor bune, ceea ce reprezintă o condiție principală a însușirii mântuirii subiective. De aceea, creștinismul nu predică fuga de societate și nici nu o împarte pe aceasta valoric sau ființial. Comunitatea umană creștină nu este limitată. Limitele ei cuprind întreaga lume, iar baza ei este divină : Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Sensul ei nu este circumscris la lumea aceasta, ci, potrivit vocii lui Dumnezeu, în ea rezidă finalitatea ultimă a existenței noastre.

În islam comunitatea umană este modelată pe același principiu al creației de către Allah a omului, însă acesta scoate în evidență distanța sau discrepanța ființială dintre Dumnezeu ca persoană absolută și om ca persoană finită. Gîndul că omul ar putea deveni într-un oarecare fel asemenea lui Dumnezeu, sau să ajungă la cunoașterea naturii divine în contextul unei cunoașteri supreme sau în timpul vieții umane, pare mai degrabă o blasfemie.

Nefindoelnic, comunitatea islamică reprezintă un avans față de viața tribală a arabilor de dinaintea venirii lui Mohamed, care era caracterizată de practici inumane prin excelență. Este foarte interesant de observat rezeziunea cu care Mohamed reușește să dea coerență unui popor împărțit în triburi și cu practici tradiționale atât de diferite. Probabil că Mohamed a reușit să stîrnească în ei sentimentul unității naționale, care se afla într-o stare de latență.

Comunitatea musulmană are la baza ei cinci principii imuabile sau stâlpi : mărturisirea credinței, rugăciunea, milostenia, postul și pelerinajul. Fiecare din acești stâlpi are un rol bine determinat. Astfel, mărturisirea credinței (shahada) reprezintă ideologia, «per se». Ea constă în recunoașterea necondiționată a supremației voinței lui Dumnezeu. Această recunoaștere implică supunere, iar supunerea față de Dumne-

zeu și voința Sa dă un sentiment de absolută siguranță, care, de altfel, ajunge pînă la fatalism. În acest sens comunitatea islamică este și ea o comunitate teocratică.

Mărturisirea de credință este susținută de rugăciune care reprezintă un act obligatoriu. Ea nu are un aspect strict religios, o manifestare a unei devoțiuni personale, ci este împlinirea unei datorii statutare; un omagiu adus lui Allah, o împlinire a ceea ce El a cerut supușilor săi. Printr-un act de mărinimie și ca rezultat al efectuării și împlinirii cerințelor Sale, Allah îi sfințește pe credincioși.

Dacă primii doi stîlpi privesc relația omului cu Allah, cel de al treilea reprezintă un act unificator în sinul comunității islamice. Milostenia (zakat) întruchiează datoria față de aproapele ca manifestare a credinței și supunerii față de Allah. Ea implică nu numai dragoste față de aproapele, ci și spiritul negării de sine, în speranța cîștigării altor comori în ceruri. Fiind limitată doar la comunitatea islamică, milostenia devine un mijloc de supraviețuire în perioada dificilă a începuturilor acestei comunități. De aceea, se spune, și pe drept cuvînt, că prin milostenie islamul a intrat în istorie.

Cel de-al patrulea stîlp, postul (saum) privește mai mult viața personală. El a fost impus ca metodă de disciplină, și apoi mai tirziu i s-a dat și aspectul de practică ascetică.

Pelerinajul (hajj) este un act de curățire spirituală și reprezintă simbolul unității musulmane și este obligatoriu pentru fiecare credincios musulman.

Comunitatea musulmană este în mare măsură o întrupare a unor legi menite să dea coerență unui popor împărțit, căci credința musulmană normalizează întreaga viață a omului în relație cu Dumnezeu și cu membrii aceleiași comunități.

Inegalitățile pe cale de dispariție din cadrul comunității islamice sînt binecunoscute. Ele privesc mai ales pe femei, care au fost considerate mai mult ca o proprietate decît ca ființe umane. Mulți gînditori islamici cer ca instituțiile sociale mohamedane să fie reformate pornindu-se, dacă este nevoie, chiar de la zero, în sensul reformulării și restructurării vieții sociale în care să predomine egalitatea între oameni și mai ales între sexe.

Spre deosebire de toate celelalte aspecte ale vieții umane, starea eshatologică este cea mai importantă. Ea reprezintă ținta finală spre care omul își îndreaptă strădaniile sale. Ca stare ultimă, eshatologia descoperă adevăratul sens al vieții omului în totalitatea sa, a naturii sale, a menirii sale în lume și, mai presus de toate, îl definește față de spiritul divin, față de Divinitate, sau, ca să întrebuițăm o noțiune mai puțin pretențioasă din punct de vedere teologic, față de Absolut. În alte cuvinte, eshatologia reprezintă cristalizarea ființei umane în însăși esența sa.

Gîndirea hindusă, în totalitatea ei, este preocupată de explorarea intensă a profunzimii ființiale a lumii lăuntrice. «Cel existent în sine a străpuns deschiderile simțurilor pentru ca ele să privească în afară;



prin urmare, omul privește în afară și nu înlăuntrul lui ; cel înțelept însă, cu ochii închiși și dorind nemurirea, a văzut eul din lăuntru»<sup>551</sup>. Adevăratul drum spre realizare, spre mântuire este mai degrabă retragerea din obiectivitatea lumii empirice printr-un act introspectiv. Introspectia este calea adoptată de Upanishade ca reacție față de obiectivizarea lumii empirice la modă în perioada vedică și a brahmanalelor. Concluziile Upanishadelor referitoare la natura eului uman (Atman) par a fi mai mult rezultatul unei cercetări metafizice decât psihologice. În procesul cristalizării conceptului de eu uman, upanishadele sugerează patru etape : eul trupesc, eul empiric, eul transcendent și eul absolut<sup>552</sup>. În ciuda acestei prezentări succesive și progresive a conceptului de eu, nici una din upanishade nu acceptă primele patru stadii ca fiind adevăratul eu ; adică eul nu poate fi nici trupul, nici stările intelectuale și în cele din urmă nici conștiința. Acest lucru este așa pentru că eul nu poate fi o relație care necesită o temelie pentru relații care ar fi, de altfel, de neînțeles fără un agent de legătură. Pentru acest motiv eul uman este realitatea conștiinței universale, care însoțește întotdeauna conținuturile conștiinței și persistă chiar și atunci când nu există conștiință<sup>553</sup>.

Eul adevărat este eul care nu numai că nu este finit și nu aparține lucrurilor finite, ci este însuși fundamentul lor. El este eul universal, care este în același timp immanent și transcendent. Întregul univers trăiește prin el<sup>554</sup>. Eul uman nemuritor este identic cu puterea cosmică : Atman este Brahman, iar Brahman este Atman. Puterea supremă, prin care totul a intrat în ființă, este una și aceeași cu esența lăuntrică prezentă în inima fiecărui om<sup>555</sup>. Identificarea eului individualizat cu Principiul etern al întregii existențe a făcut ca religia hindusă să nu se preocupe aproape deloc de aspectul empiric, de ceea ce este specific uman, ci numai de realitatea ultimă, supremă care nu are nimic omenesc, ca substrat al lumii dar și al omului<sup>556</sup>.

Pentru a ilustra acest lucru, revenim la Chandogya Upanishad. În paragraful la care ne referim, Prajapati încearcă să prezintă structura omului ; în ce constă ființa umană. Astfel, el începe prin a afirma că omul reprezintă o individualitate simplă, o persoană corporală, conștientă și care activează în stare de trezvie. Indra, conducătorul zeilor, este nemulțumit și prin întrebări și răspunsuri succesive ajunge să afle că personalitatea omului este ceea ce se poate mișca liber în somn și este independent de trup și vis, că este o realitate universală, un principiu comun al făpturilor individualizate, care au formă și nume (rupanama). Această esență se manifestă mai ales în starea turya, când eul individual își pierde orice conștiință de sine și devine parte integrantă din realitatea tainică universală.

Am reaccentuat această nuanță specific hindusă pentru a ne putea da seama mai precis de caracterul apersonalist al eshatologiei indiene.

551. Katha Upanishad 4, 1.

552. Chandogya Upanishad 8.3.12.

553. Sumner, C., *op. cit.*, p. 135.

554. Mundaka Upanishad I, 1.

555. Chandogya Upanishad 3.1.4.

556. Cf. Jean Filliozat, *L'apport de l'étude des religions de l'Inde à la science de l'homme*, în «Anthropologie religieuse», p. 109.

557. 8.7.15.

Avînd ca bază a ființei sale un Principium Aeternitatis care reprezintă realitatea universală ultimă, modelat de către zei după structura sa fizică, o replică a universului și, în afinitate cu principiul normativ al universului, omul este, din punct de vedere hindus, mult mai apropiat de ordinea cosmică guvernată de zei decît de ordinea naturală a pămîntului pe care trăiește. Chiar și în această ordine a pămîntului, el reprezintă o mică verigă a legăturii cu zeitățile cerului. Zeitățile sînt, înainte de toate puteri cerești, dar ele lucrează și în lume, considerate fiind nu numai ca un nivel inferior cosmic al cerului, ci și ca parte egală a întregii lumi, iar influența lor este prezentă în om <sup>558</sup>.

Eshatologia hindusă se prezintă la rîndul ei, nu ca o reprezentare valorică a concepției despre om și lume, ci ca statut ontologic determinat și nedeterminat. Ca statut ontologic determinat, eshatologia este o serie întregă de stări trecătoare guvernate de legea karmică și de necunoașterea creatoare (avydia), ce condiționează o nouă stare de existență. Aici totul este supus legii relației, care implică scindarea realității ultime prin individualizare. Cu alte cuvinte, eshatologia ca statut ontologic determinat reprezintă un nivel inferior de ființialitate și această datorită și caracterului de tranziție la care este supusă această stare, dar mai ales faptului că încă mai persistă conștiința individualității, a existenței ca eu personal, individual. Ca stare ontologică nedeterminată, eshatologia hindusă reprezintă suprema realizare. Ea constă în depășirea stadiului karmic și de necunoaștere creatoare, prin care se înlătură conștiința existenței personale, individuale. Această stare poate fi realizată încă din această lume, prin detașare absolută de existența empirică și prin cunoașterea supremă a adevăratei esențe a eului uman. Starea ontologică nedeterminată constă, deci, în anihilarea absolută a eului, uman individualizat, adică pierderea conștiinței individuale prin înlocuirea ei cu conștiința cosmică. Și ființialitatea nedeterminată nu reprezintă o culminare a unui proces valoric, ci descoperirea prin cunoaștere și meditație a unei stări existente *de facto*. Eshatologia hindusă lasă un loc foarte mic pentru progresul etic și axiologic legat de om. Acest lucru este prezent în toată valoarea sa doar în religiile teiste și cu precădere în creștinism.

Conceptia despre eul uman ca fiind identic în ființă cu Eul universal pune sub semnul întrebării și problema unei relații dintre om și divinitate. Mai este posibilă o astfel de relație și în ce termeni?

Diferiți gînditori hinduși, sub influența gîndirii creștine, afirmă că relația dintre om și divinitate reprezintă comuniunea supremă <sup>559</sup>. Aceștia greșesc atunci cînd vorbesc de comuniune în sensul unirii și pentru mai multe motive. În primul rînd, comuniunea reprezintă o relație bazată pe iubire între două sau mai multe persoane diferite. Întrucît nu se poate vorbi de entități diferite, comuniunea în hinduism este mai degrabă unire absolută, contopire, ceea ce anihilează deosebirile ființiale și axiologice. De altfel, în gîndirea indiană însăși concepția de persoană, de

558. Cf. J. Filliozat, *op. cit.*, p. 109-111.

559. Vezi : P. T. Raju, *op. cit.*, p. 341.

individ este considerată ca stare inferioară de ființialitate în care dominează necunoașterea. Comuniunea poate avea loc doar la nivelul eshatologiei determinate și, în consecință, nu poate fi o comuniune perfectă. În acest sens, ca relație dintre persoane, comuniunea nu poate avea loc și nici nu poate fi perfectă. În al doilea rând, comuniunea nu poate fi o stare de identificare ontologică prin anihilarea persoanelor. Identificarea cu absolutul înseamnă anihilarea particularului, iar fără particular nu poate avea loc comuniunea. În al treilea rând, comuniunea este o stare conștientă; or, în hinduism, unirea cu absolutul reprezintă anularea conștiinței particulare. Chiar și în cazul căii bhakti, unde iubirea față de o anume zeitate implică eticul, căci dacă îl iubești pe Dumnezeu nu poți duce o viață amorală, comuniunea devine o negare de sine și absorbție ultimă în divinitate. Și aici elementul volițional este înlocuit de statutul ontologic care primează și, prin urmare, eticul devine ceva secundar. De altfel, termenul de comuniune în sensul adevărat, suprem al cuvântului, nu se potrivește nici cu eshatologia nedeterminată. Comuniunea nu poate fi acceptată nici în cadrul gândirii samkhya-yoga, unde sufelele umane (purushas) monadice trăiesc în completă izolare. Ba mai mult, comuniunea după hinduși reprezintă numai un act psihic, căci ea are loc în mintea, în sufletul omului, deoarece în minte divinitatea nu poate fi văzută ca ceva exterior. De aceea, Divinul este imanent în om, ca prezență universală. Întrucât omul nu poate să cunoască Divinitatea în totalitatea ei, nu poate să deducă nici legi etice din natura sa<sup>560</sup>. Luată în acest sens, comuniunea este mai degrabă o experiență a Divinului prin înlocuirea eului uman, decît o trăire. Prin urmare, a vorbi de posibilitatea unei comuniuni supreme între om și divinitate în perspectivă hindusă este destul de greu. Eshatologia hindusă reprezintă o absolutizare ființială nevalorică, în care starea finală a omului reprezintă dispariția sa în substratul ființial al întregului univers. Această anihilare a omului trădează în mare măsură originea naturistă a hinduismului, în care divinitatea este mai degrabă o putere cosmică decît un Absolut personal, capabil de iubire și deschidere față de om și lume.

În prezentarea naturii umane, Buda a folosit mai mult metoda apofană, a unei schimbări perpetue. Dualismul trup-intelect este parte integrantă a devenirii, ceea ce implică o separare a unității ființiale pure. Omul este un complex viu supus unei curgeri și transformări permanente, nerămînînd același nici cel puțin pentru o secundă și totuși el continuă să treacă printr-un șir nesfîrșit de vieți, fără a fi în întregime altceva decît este<sup>561</sup>.

În prezentarea naturii umane, Buda a folosit mai mult metoda apofatică. Astfel, el ne-a spus cu precădere ceea ce eul uman nu este, fără, însă, a arăta ce este. Aceasta nu înseamnă că el îi neagă existența. Atunci cînd ia în discuție problema dificilă a suferinței și a celui care o suportă sau o duce, reiese că cele cinci skandhas care reprezintă

560. P. T. Raju, *op. cit.*, p. 343.

561. H. C. Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard Oriental Series, vol. 3, ed. a 6-a, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1915, p. 150.

această povară și puggala, purtătorul poverii, sînt două entități diferite. Dacă ar fi fost identice, nu ar fi fost nevoie să se facă o separare între ele :

«O, voi călugări rătăcitori, vă voi arăta acum povara precum și purtătorul poverii : cele cinci stări reprezintă povara iar puggala este purtătorul poverii ; cel care susține că nu există suflet este un om ce posedă cunoștințe false»<sup>562</sup>.

Ezitatea lui Buda de a vorbi despre natura lucrurilor, despre esența lor, pare a fi principiul călăuzitor al învățaturii sale. Ceea ce depășește cunoașterea este un mister insondabil. De aceea, el ne îndeamnă să fim filozofi mai ales în sensul descoperirii limitelor filosofiei<sup>563</sup>.

Mai tîrziu, Școala sarvastivadinilor neagă existența eului uman, pe care îl consideră ca pe un complex de elemente trecătoare, al căror centru este cunoașterea (vijnanam)<sup>564</sup>. Acest complex de elemente trecătoare este supus transmigării. Spre deosebire de sarvastivadini, Școala vatsiputriya accentuează că există o personalitate, un eu ; însă și aceștia refuză să-l numească atman sau atta. Pentru ei personalitatea este puggala, o combinație a celor cinci elemente (skandhas), care, însă, nu se identifică cu eul. În evaluarea acestei situații trebuie să avem în vedere faptul că, ori de cîte ori se vorbește despre Ființa supremă, aceasta este întotdeauna pusă în legătură cu irealitatea lumii empirice. Problema irealității lumii empirice, cauză directă a suferinței, umbrește în budism căutarea esenței a lucrurilor. Această esență nu este negată, ci, am putea spune, îngreuiată de balastul instabilității lumii empirice. Tocmai de aceea, atunci cînd vorbesc despre starea ultimă, despre Nirvana, budiștii neagă posibilitatea unei existențe ce poate fi înțeleasă în termenii unei continuități, fie ea chiar eternă, căci continuitatea implică scurgere și transformare, iar ceea ce este supus scurgerii și transformării nu poate fi etern.

Evitînd noțiunea de Divinitate și de suflet etern, budiștii concep starea eshatologică, fie ca o posibilitate de veșnică reîntoarcere în lumea empirică și aceasta pentru a explica continuitatea vieții în lume, fie ca o depășire a tot ceea ce este trecător și ca o revenire la o stare de ființialitate pură în care accidentele fenomenale empirice încetează. Pentru a reda această stare în toată puritatea ei o consideră ca *Nirvana*, ceea ce este ființă în neființă, concept, de altfel, prezent în tradiția hindusă, de care s-a separat budismul. Intrarea în Nirvana reprezintă anihilarea individualității, căci Nirvana nu este nimic altceva decît stingera vieții așa cum o cunoaștem noi, după atribute. Pentru a fi mai preciși, putem spune că Nirvana este anularea accidentelor empirice care cauzează cunoașterea relativă, lăsînd esența vieții să se reîntoarcă la starea originală, dinainte de apariția dorinței, a setei de viață (trsnă).

Deși starea de Nirvana nu reprezintă rezultatul unui proces valoric și ființial, ci descoperirea unui *status quo*, întîlnim în budism, spre deo-

562. H. C. Warren, *op. cit.*, p. 161.

563. Pentru detalii privind psihologia budistă : S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 382—384 ; 386—387.

564. E. Frauwallner, *Die Anthropologie des Buddhismus*, în «*Anthropologie religieuse*», p. 124.

sebire de hinduism, o morală a faptelor care deschide limite nebănuite în înțelegerea omului ca ființă socială. Karman nu leagă numai, ci dă posibilitatea unui progres, iar acest progres reprezintă îmbunătățirea condiției umane, în timp ce în hinduism karma împietrește și fixează în structuri rigide însăși societatea umană. În acest sens, budismul reprezintă un progres substanțial față de hinduism.

Starea eshatologică în religiile teiste reprezintă punctul culminant al relației dintre Dumnezeu și om, manifestată ca răsplată sau pedeapsă și ridicarea la un stat ființial veșnic.

Eshatologia iudaică pornește de la premiza că viața omului este un dar al lui Dumnezeu, pecetluit de chemarea la slujire pe care Dumnezeu o face omului și de obligația din partea lui de a se supune voinței Sale. În acest fel viața omului primește o semnificație valorică profundă. R retribuția după moarte și continuarea vieții la un nivel ființial superior decât cel empiric dă o nouă perspectivă însăși atitudinii pe care omul o adoptă față de moarte. Moartea nu mai este un sfârșit, un dușman al omului sau o poartă spre o nouă revenire în lumea empirică și a suferinței, ci deschiderea spre Dumnezeu. Este adevărat că moartea a survenit ca o pedeapsă, în clipa voitei îndepărtări a omului de Dumnezeu prin nesupunerea față de porunca divină. În acest sens, ea reprezintă sfișierea comuniunii și armoniei primordiale ce domina relațiile dintre om și Dumnezeu. De aceea, ea este și un element de judecată. Dumnezeu apare ca judecător nu numai al poporului iudeu, ci al tuturor neamurilor. Judecata Sa nu este un proces de investigare a vieții fiecărui om, ci mai mult un act de răzbunare, de satisfacție. Eshatologia iudaică, atît în intenție cît și în conținut, este profund empirică. Prin aceasta înțelegem credința că timpurile din urmă vor reprezenta revărsarea binecuvîntărilor divine asupra poporului ales în timpul vieții pămîntești. Pămîntul este scena fericirii ultime în care poporul ales se va desfăta. Acest eveniment va avea loc în timpul «Zilei lui Iahve», cînd acesta va distruge pe toți dușmanii poporului. Judecata lui Iahve nu se va baza pe o judecată valorică a faptelor poporului ales, ci va lua în considerare devotamentul și credincioșia cu care acesta a săvîrșit ritualul cultului extern. Găsim în acest stadiu un conformism legalist, fără un conținut precis etic. Supunerea față de poruncile (mitsvah) lui Iahve este condiția primordială a răsplății la venirea «zilei mîniei». Judecata va avea un caracter corporativ, fără implicații personaliste. Credința în răsplata corporativă a lui Iahve a făcut ca în acest act să fie incluși și cei morți care se aflau în sheol. Însă pentru ca aceștia să poată să se bucure de comuniunea cu Iahve împreună cu întreg poporul, trebuie să aibă loc o restaurare a lor la viață. Așa se pare că s-a născut și credința în învierea morților.

Această credință în înviere a primit contururi și mai precise în urma cristalizării doctrinei despre suflet. La început poporul ales nu a avut o noțiune prea clară despre un suflet nemuritor prin natura sa și, deci, nici nu s-a preocupat prea mult de problema unei răsplăți a sufle-

telor celor drepți după moarte. După ce doctrina despre suflet a devenit, însă, mai precisă, el nu s-a mulțumit doar cu răsplata dată sufletului. În ochii lui omul întreg, trup și suflet, trebuie să fie părtaș al acelei realități sociale ultime care va fi împărăția mesianică, poporul restaurat la măreția lui de odinioară<sup>565</sup>. În acest fel, învierea celor drepți este o concluzie care s-a impus în credința iudaică ca un act de dreptate din partea lui Iahve, ce va fi săvârșit atunci când va avea loc restaurarea mesianică a poporului». La evrei, spune Nathan Söderblom, învierea din morți ca și întreaga viață viitoare nu a izvorit dintr-un mit al naturii, ci ca o necesitate vitală a religiei și moralității»<sup>566</sup>. Acest lucru explică de ce în Vechiul Testament învierea nu are un caracter universal, ci este rezervată poporului lui Dumnezeu (Isaia 26), mai precis, dreptilor acestui popor (Daniel 12). Dacă în Daniel 12, 2 se prefigurează învierea spre pedeapsa eternă a unor necredincioși apostatați israeliteni, nu a tuturor necredincioșilor, acest lucru se face pentru a arăta că învierea este răsplata credincioșiei față de Lege. Învierea celor necredincioși este menționată pentru a contrasta cu viața celor drepți. În aceasta constă și deosebirea dintre concepția despre înviere în Vechiul Testament și cea din Mazdeism<sup>567</sup>. În timp ce în religia persană învierea este universală și este legată de credința în distrugerea și reînnoirea lumii, în Vechiul Testament ea este, după cum am spus, un act de dreptate din partea lui Iahve, ca restaurare mesianică și este restrânsă doar la cei drepți din sinul poporului Israel.

Aspectul empiric al eshatologiei iudaice este afirmat și de credința în sheol, considerat ca «o casă a tuturor celor vii» (Iov 30, 23), o «regiune a întunericii și umbrei» (Iov 10, 21), a tăcerii (Psalm 94, 17; 115, 17) și uitării (Psalm 88, 13) și care este plasat undeva sub pământ (Isaia 14, 9), unde nu se poate coborî (Geneză XXXVII, 35), ca într-un mormînt (Isaia 26, 19), însă un pământ inferior (Ezechiel 26, 20). Sheolul este, deci, un loc al morții, unde cei răposați își duc viața ca și pe pământ, cu deosebirea că aici este lumea tăcerii, iar existența este fantomatică. Morții duc o viață a umbrelor, ceea ce nu permite o viață riguroasă. Mai târziu, sheolul va fi identificat cu gheena, devenind un loc vesnic de pedeapsă, în timp ce cei virtuoși vor învia.

Împlinirea eshatologiei iudaice are loc odată cu venirea lui Mesia, promis încă de la alungarea din Paradis. Acesta va efectua eliberarea fizică a poporului de orice persecuții, va instaura dinastia lui David și va reconstrui Templul din Ierusalim. Aici revine din nou ideea unei răsplăți corporative în care rolul principal îl are poporul și nicidecum individul. De altfel, concepția despre nemurire în iudaism nu apare ca o consecință a analizei naturii umane, ci ca voință de a trăi și mai ales ca o necesitate a dreptății finale sădită în inima poporului ales.

565. Cf. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, Desclée and Cie. Editeurs, 1956, p. 70–71 în nota 3.

566. *La vie future d'après le Mazdeisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris, 1901, p. 318.

567. Pentru detalii: N. Söderblom, *op. cit.*, p. 316 și urm.; Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. II, p. 516–517.

Nemurirea este dată omului și de aceea implică învierea, prin care omul este salvat din ghearele morții<sup>568</sup>.

După cum omul are o poziție centrală în ordinea lumii, persoana lui Mesia ocupă un loc analog în opera de mîntuire, de restabilire a poporului, El, adică Mesia, fiind și garantul divin al vieții eterne și al împărăției viitoare<sup>569</sup>. În cadrul eshatologiei iudaice, Mesia nu este judecător, ci restaurator. El va repune la statutul de măreție supremă poporul ales. Și în cadrul mesianismului iudaic rolul principal este tot deținut de popor în totalitate și nu de individ. Acest lucru este predominant și rămîne ca element fundamental în gîndirea iudaică pînă după robia babiloniană, cînd începe să se pună accent pe curăția personală, individuală, pe relația etică dintre individ și Dumnezeu. Această nuanță etică este prezentă în mesianismul iudaic. Ca restaurator al unei împărății empirice, Mesia face acest lucru în baza unor reale valori ce decurg din credincioșia poporului față de Iahve.

În literatura apocaliptică Împărăția lui Iahve este transpusă pe un alt plan ființial. Ea nu va mai fi din lumea aceasta și va fi veșnică.

Întîlnim în cadrul eshatologiei iudaice trei stadii bine delimitate. În primul rînd, avem stadiul mesianic. Acesta include restaurarea națională și reconstruirea templului. Această perioadă este urmată de Împărăția lui Dumnezeu, în care intră ca element principal învierea morților și, în cele din urmă, viața veșnică în care sufletul se bucură de comuniunea cu Iahve. Comuniunea cu Iahve este reală, întrucît Iahve a vorbit și încă vorbește omului; ceea ce îl ridică pe om pe cărarea vieții<sup>570</sup>. Nemurirea trebuie înțeleasă în primul rînd «in actu Dei». Căci cu cine Dumnezeu vorbește, fie în minie fie prin har, acela este nemuritor. Persoana lui Dumnezeu care vorbește și Cuvîntul lui Dumnezeu ne arată că sintem creaturi cu care Dumnezeu voiește să vorbească în veșnicie și într-un mod veșnic»<sup>571</sup>.

Trecînd peste incongruențele prezente în eshatologia iudaică, rezultate ale unei concepții fluctuante despre natura omului, găsim în iudaism o formulare sobră și curată a conceptului de viață veșnică, bazată pe relația personală cu Dumnezeu. Această concepție, nouă de altfel în gîndirea religioasă contemporană iudaismului vechi-testamentar, nu își găsește împlinirea în concepția eshatologică prezentă în iudaismul de mai tîrziu, ci în speranța neotestamentară, care, datorită legăturii absolute cu lucrarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, pune bazele unei noi concepții despre nemurire. Prin moartea și învierea lui Hristos, moartea a fost anihilată, iar legătura care unește pe credincios cu Dumnezeu cel ce s-a descoperit în Iisus Hristos, îi dă puterea ca, aici și acum, să treacă din moarte la viață (Ioan V, 24; VI, 50). Sădirea în Hristos nu este un simplu act de nuanță magică, ci reprezintă o nouă direcție, un nou progres pentru viața umană, și aceasta ca o hotărîre conștientă, prin care atît viața cît și moartea sînt în slujba Domnului (Ro-

568. Cf. P. van Imschoot, *op. cit.*, p. 72.

569. K. Hruby, *Éléments de spiritualité juive*, în «La mystique et les mystiques», p. 213.

570. W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. I, p. 360.

571. Luther, *Works*, vol. 43, p. 461; E. Brunner, *Man in Revolt*, p. 468.

mani XIV, 7—9). Biruirea morții nu reprezintă o simplă stare ființială, ci o mișcare, o evoluție ce nu se va termina pe pământ, și care cere omului vechi să moară din nou (Romani VII, 13 ; II Corinteni IV, 7—12), găsindu-și împlinirea în speranța oferită de Evanghelie (Romani V, 2 ; Coloseni I, 27 ; I Ioan III, 3). În aceasta converg speranța în nemurire și credința realistă eshatologică a Vechiului Testament. Biruirea morții cu ajutorul lui Dumnezeu izvorăște din comuniunea cu Dumnezeu în prezent și va fi împlinită, prin și dincolo de moarte, în acea lume perfectă spre care ne îndeamnă învierea lui Hristos<sup>572</sup>.

Am văzut deja că eshatologia creștină este înțeleasă ca împărăția lui Dumnezeu. Acest lucru implică o evaluare corporativă în sensul că împărăția este o comunitate eshatologică. După unii gânditori creștini, noțiunea de comunitate eshatologică este împrumutată din religia iudaică, în care avem conceptul de popor al lui Dumnezeu<sup>573</sup>. Nu negăm posibilitatea acestui lucru pe motiv că religia creștină s-a bazat în formulările ei doctrinare mai ales pe concepte iudaice. Există, însă, deosebiri între comunitatea eshatologică creștină și noțiunea de popor ales. În primul rând, această comunitate implică pe toți oamenii. Ca stare corporativă, limitele ei nu se restrâng doar la un anume popor. Ea include în sine pe toți cei dreπți, pe toți care L-au cunoscut pe Hristos și I-au urmat, dar și pe cei care nu L-au cunoscut, dar se pare că și pe cei care au trăit în mod natural după învățătura Sa. Noțiunea de comunitate eshatologică este legată de către Hristos de porunca iubirii față de aproapele, deși, după cum am spus, nu negăm nici posibilitatea unei influențe iudaice. Prin identificarea lui Hristos cu aproapele și cu noi se sugerează în mod direct ideea de comunitate care se extinde dincolo de granițele vieții pămîntești. Ideea de comuniune nu exclude perfecțiunea morală, ca rezultat al unei trăiri progresive în Hristos. Iisus Hristos intră în relație personală cu fiecare din noi. Această relație se extinde și asupra timpurilor eshatologice. Numele omului, ceea ce îl caracterizează mai mult, trebuie scris în cartea vieții (Apocalipsă, VII, 8). Faptul că omul primește numele de la Domnul (Apocalipsă XXII, 4) îi dă posibilitatea de a vedea pe Dumnezeu. În acest fel, credința în nemurire, deși implică o stare corporativă, globală, este și un act personal care rezultă atît din natura omului, cît mai ales din credința într-un Dumnezeu personal.

Între viața veșnică și viața pămîntească există o relație de continuitate. Nemurirea începe cu viața pe pământ, căci și aceasta poate fi o viață a duhului, care, deși condiționată de existența în trup, transcende caracterul finit al acesteia. Atît viața pămîntească cît și cea eshatologică este hristocentrică. Ea primește valoare prin actul întrupării lui Iisus Hristos și apoi prin Învierea Sa. Căci prin întrupare Dumnezeu se coboară la om pentru a-l ridica la Dumnezeu, în timp ce învierea lui Hristos ne dă o pregustare a stării de fericire ființială ce va veni. Aceas-

572. Cf. W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. II, p. 528—529.

573. C. W. Mönnich, *Christianity*, în «*Historia Religionum*», vol. p. 112.



tă fericire supremă va consta din apropierea de Dumnezeu, din comuniunea supremă.

Comuniunea supremă cu Dumnezeu reprezintă o nouă stare a omului, prin adaptarea sa la realitățile veșniciei. În această comuniune omul își păstrează caracterul personal. Punctul de plecare spre realizarea comuniunii cu Dumnezeu este însăși natura spirituală dată omului la creație, iar inițiativa, după cum a fost și la creație, rămâne tot lui Dumnezeu. Comuniunea ultimă nu este o stare statică, în care totul este pus într-un tipar fix menit veșniciei. Cei dreți se vor afla sub directa binecuvîntare a lui Dumnezeu, care, prin harul Său, le dă posibilitatea să crească în asemănarea perfecțiunii sale neatînse. Credinciosul și Harul divin sînt angajați, în cadrul unei libere conlucrări, în procesul de realizare evolutivă a îndumnezeirii, al realizării în ființă a postulatului dat la creație, asemănarea cu Dumnezeu. La rîndul ei, asemănarea cu Dumnezeu nu înseamnă o simplă stare individuală, reprezentînd static o reflectare a chipului divin. Înainte de toate, avem în asemănarea cu Dumnezeu restabilirea unității naturii umane al cărui fundament esențial este dragostea față de Dumnezeu și prin aceasta, dragostea față de aproapele, de semenii noștri. Această dragoste îl transformă pe om în chipul în Hristos care unește în sine cele create cu cele necreate, umanul și Harul îndumnezeitor. Unitatea ființială eshatologică nu se restrînge doar la natura umană. Ea înglobează întreg universul: «căci făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu» (Romani VIII, 21). Participarea întregului cosmos la desăvîrșirea eshatologică, prin ridicarea acestuia la starea de nestricăciune este o nuanță specific creștină. Prin aceasta se înlătură credința în caracterul eminentemente rău al lumii materiale, care ar reprezenta o piatră de poticnire în progresul ființial al omului.

Particularitățile eshatologiei creștine sînt evidente. Ea duce la concluzii logice și împlinire ființială pe om, ca ființă individuală, personală și, împreună cu el, întreg universul. Împlinirea logică ființială nu este altceva decît comuniunea cu Dumnezeu, în care omul se află într-un proces continuu de creștere spirituală spre asemănare cu Dumnezeu. Această ultimă stare nu este nici statică și nici dinamică, întrucît ea depășește această antinomie. În același timp, nu este nici anihilare sau absorbție ființială, întrucît ea nu neagă nici personalitatea umană și nici valorile morale.

Eshatologia musulmană este alcătuită din mai multe elemente iudaice, creștine și zoroastriene, grefate pe temelii specific arabe. În islam eshatologia reprezintă mai mult speranța într-o lume și viață mai bună și mai plăcută, ca o recompensă pentru viața aspră și dură a deșertului.

Viața după moarte se împarte deja după tiparele cunoscute: raiiad, învierea din morți și judecata de apoi. Peste toate se suprapune Allah, ca prezență atotputernică, iremediabil separată de om, dar care este și atotmilostiv. Nuanțele fataliste se simt în fiecare aspect al eshatologiei musulmane. Totul are loc după voia lui Allah: «cei pedepsiți

vor intra în focurile iadului și vor rămâne acolo atît timp cît va exista cerul și pămîntul, numai dacă Allah dorește altceva»<sup>574</sup>. Pentru teologia mai evoluată, spre deosebire de cea populară, și pentru unii dintre misticii sufiști, starea paradisiacă mai reprezintă și contemplarea frumuseții divine — visio beatifica: «fețele vor străluci de lumină văzînd pe Domnul lor»<sup>575</sup>. Mutaziliții resping această învățătură ca imposibilă, bazîndu-se pe versetul din Coran 6, 103, în care se accentuează că «privirea nu-L ajunge» pe Allah. Sufiștii sînt de părere că doar timpurile eshatologice vor reprezenta adevărata întîlnire cu Allah (liga Allah). Moartea devine astfel, un pod de legătură dintre iubit și iubită. Poemele și rugăciunile lui Al Halaj (m. 922) exprimă extrem de viu dorința de a muri în speranța unirii cu Allah. Îndeobște, mistici iau în derîdere ideile populare cu privire la paradis: «Ce să fac cu două huris care au cîteva mii de ani?» se întreba Yunus Emre (m. 1321), folosind o expresie comună tuturor mysticilor începînd cu secolul al IX-lea. Expresia «muriți înainte de a muri», atribuită lui Mohamed și maximă a sufiștilor, exprimă simțămîntul că cel care a murit pentru vicile din această lume, nu are de ce să se teamă în clipa morții sau a judecării ultime. Judecata de pe urmă nu este atît de importantă pentru sufiști, cum ar fi, de exemplu, însăși pregătirea pentru moarte: «căci moartea, spunea Jalaluddin Rumi, este o oglindă a celui credincios și a celui păcătos și are aceeași culoare ca omul»<sup>576</sup>. Astfel, adevărata viață spirituală, cărrea nesfirșită spre adîncurile insondabile ale Divinității, începe numai după moarte.

Interpretările moderne ale Coranului nu se prea preocupă de aspectele eshatologice ale învățăturii sale. Ahmadiya încearcă o demitologizare a Coranului. Aceștia însă greșesc mai ales prin aceea că desconsideră ideea fundamentală a Coranului, care accentuează asupra faptului că viața omului capătă valoarea ei adevărată numai sub specie aeternitatis, ceea ce înseamnă că Allah a creat totul cu un anumit scop. Căci această gîndire teleologică, împreună cu credința într-un Dumnezeu drept și îndurător, dau islamului coloratura specifică care îl caracterizează<sup>577</sup>.



La începutul acestui capitol am afirmat că există o oarecare *complementaritate structurală* în ce privește năzuințele ființei umane, comună în toate religiile. Ființa omului, spuneam, este pretutîndeni aceeași în năzuințele ei de viață și, ca atare, există o tendință comună de realizare a binelui și de accentuare a valorilor umaniste universale, deși punerea lor în practică diferă din motive obiective, circumstanțiale și mai ales doctrinare. Dar precizăm că această *complementaritate* trebuie înțeleasă doar ca fenomen ce se referă la aspirația după o viață omenească mai bună, mai frățească, deci nu e nicidecum un element imprimat în însăși esența metafizică a marilor religii. Am accentuat acest lucru deoarece, oricare ar fi punctele de contact între religii și

574. Coran 11, 109.

575. Coran 75, 22.

576. Mathnawi III, 3431, în «Historia Religionum», vol. II, p. 189.

577. Pentru detalii: *Ibidem*, p. 189—190.

oricât de mare ar fi dorința de a intra în dialog, există în această sferă o puternică tendință de ireductibilitate care are ca punct de plecare credința înrădăcinată că fiecare religie este posesoarea adevărului suprem. Nesocotind această realitate, unii teologi consideră religiile ca fiind căi ce duc la același scop ultim<sup>578</sup>, sau că în structura lor există anumite domenii în care se manifestă o unitate radicală<sup>579</sup>, și ajung astfel la o minimalizare periculoasă a adevărului revelat. În realitate, după cum sugera și Prof. R. C. Zaehner<sup>580</sup>, relațiile interreligioase trebuie tratate cu deosebită atenție deoarece «a susține că toate religiile sînt căi care duc la același scop, după cum se face în mod frecvent astăzi, înseamnă a susține ceva ce nu este adevărat. Nu numai la nivel dogmatic, dar nici pe plan mistic nu există înțelegere. În acest caz, este adevărat, că principiile gândirii orientale și apusene, ceea ce în practică înseamnă gândirea indiană și semită, nu pornesc de la aceleași principii, ca să nu spunem că ele sînt ireconciliabil opuse. Singurul teren comun este funcția de eliberare săvîrșită de religie. Însă, nu există înțelegere nici asupra situației din care omul trebuie eliberat. Religiile nu vorbesc despre același lucru, ci despre lucruri diferite»<sup>581</sup>. Dar dacă la nivel dogmatic și mistic ireconciliabilitatea este cuvîntul de ordine, în practica religioasă legată de atitudinea generală față de situația umană, există puncte complementare de apropiere și convergență, rezultate ale unui profund proces de reevaluare a tradițiilor religioase, în urma întîlnirii acestora, în contextul mișcării generale de apropiere între popoare și între culturile și civilizațiile lumii<sup>582</sup>. Dar și în acest context se vorbește despre o pronunțată «superficialitate»<sup>583</sup> și aceasta pe motiv că întîlnirea religioasă ca fenomen la ordinea zilei, nu este «o comunicare reală bazată pe înțelegere reciprocă»<sup>584</sup>, ci mai degrabă «o autoafirmare competitivă sau o tendință unitaristă prematură»<sup>585</sup>. Totuși, revoluția științifică a secolului al 20-lea, care a abolit distanțele și a facilitat comunicarea, a dus la un schimb de influențe pozitive ce s-au făcut simțite în profunde procese de reevaluare și în încercări de actualizare a marilor religii. În aceasta constă și micșorarea hiatusului între religii, dar și premiza apropierii între ele și, deci, posibilitatea unui dialog. Procesele de reevaluare pe care le vom prezenta, reprezintă încercări sincere de evaluare a omului și mai ales a demnității, vocației și destinației sale în lumea contemporană. Valoarea acestor reevaluări crește mai ales dacă ne gîndim la faptul că în gîndirea orientală, hindusă sau budistă, personalitatea umană nu are nici o referință socială definită formulată, după cum este cazul în iudaism, creștinism și chiar în islam<sup>586</sup>. De aceea, premisele antropologice pe care le vom prezenta în ultimul capitol reprezintă puncte deosebit de importante ce vor ajuta în acest lung proces de reevaluare și nicidecum o soluție ultimă în rezolvarea relațiilor interreligioase.

578. William Ernest Hocking, *Three Postulates for the Relations of Religions*, în «Relations among Religions Today», edited by Moses Jung and others, Leiden, 1963, p. 117–122.

579. Friederich Heiler, *The History of Religions as a Preparation for the co-operation of Religions*, în «The History of Religions», ed. de Mircea Eliade și J. M. Kitagawa, 1959, apud: Mariasusai Dhavamony, S. J., *Christian Approaches to Hinduism*, în «Gregorianum», Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, nr. 53/1, 1972, p. 95–96.

580. R. C. Zaehner, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, Oxford, 1970, p. 8–9.

581. *Op. cit.*, p. 439 și urm.

582. Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, 1956, p. 263.

583. Hendrik Kraemer, *World Cultures and World Religions. The Coming Dialogue*, London, 1960, p. 13–14.

584. *Op. cit.*, p. 15.

585. *Idem, ibidem.*

586. *The Concept of Man*, ed. de S. Radhakrishnan și P. T. Raju, p. 387.

Apusul și Orientul s-au întâlnit în repetate rânduri de-a lungul istoriei umane, rupând izolarea culturală și spirituală ce a separat omenirea<sup>587</sup>. Secolul al 19-lea prezintă un punct de importanță vitală în cadrul acestor întâlniri<sup>588</sup>. Expansiunea civilizației apusene, cu toate aspectele ei negative, a contribuit și la un reviriment de necontestat în ceea ce privește atitudinea omului față de sine însuși și față de semenii săi.

India se afla în această perioadă sub imperiul unor practici sociale odioase: sati (arderea văduvelor); căsătoria copiilor; castele și paria; purdah (excluderea femeilor și purtarea voalului); devadasi (prostituția sacră); interdicția de a călători pentru brahmini etc. Prezența ideilor creștine a făcut pe hinduși să pună sub semnul întrebării ceea ce era considerat de ordin divin. Impactul a fost extrem de dur pentru tradiționaliști. Schimbările au fost iminente. Au apărut o serie de mișcări reformatoare, personalități care au luptat cu dirzenie împotriva acestor racile ale trecutului. Reacția pozitivă a acestor mișcări a fost și este incontestabilă<sup>589</sup>. Astfel, Mișcarea Brahma Samaj, care reprezintă o încercare de reformă puritană în sinul hinduismului, sub influență vădit creștină, pregătește drumul pentru noi curente de reformă socială și națională a căror exponenți au fost Justice Ranade, Bal Gangadhar Tilak și Mahatma Gandhi.

Ranade luptă pentru o reformă socială care să reprezinte eliberarea societății decăzute de restricțiile nesănătoase ale trecutului. Pornind de la ideile lui Ranade, B. G. Tilak, care accentuează mai mult tradițiile medievale hinduse, cultul zeiței Kali, ale zeului Siva ca distrugător, cere deplină independență (Swaraj). Violența mișcării pornite de el a dus în cele din urmă la arestarea lui în 1908.

Conștient de dificultatea cuceririi drepturilor umane și naționale prin forță, Mahatma Gandhi îmbrățișează o concepție nouă cu nuanțe ascetice în lupta sa pentru demnitatea și egalitatea între oameni. Stilpii de referință ai concepției sale erau satyagraha — adevăr și ahimsa — nonviolența, concepții ce izvorăsc din spiritualitatea vișnuită în care supremul ideal este credințioșia față de nonviolență și dragostea sinceră față de adevăr. La acești doi stâlpi Gandhi mai adaugă un al treilea, *swadeshi* — slujirea aproapelui și aceasta pentru că în activitatea sa socială și politică el a susținut cu dirzenie egalitatea tuturor oamenilor inclusiv a celor din paria, pe care îi considera «harijan» — copii ai Domnului.

Satya — adevărul, este principiul fundamental dar și ținta finală a întregii existențe<sup>590</sup>. Strâns legată de adevăr este ahimsa-nonviolența, care reprezintă însăși esența umană<sup>591</sup>. Ahimsa este instrumentul de realizare al adevărului și de aceea ea poate fi considerată ca «lege a vieții», ca «recunoaștere progresivă a legii (dharma) și a punerii ei în practică»<sup>592</sup>. Unul din aspectele fundamentale ale adevărului, ale vieții, este *swadeshi* — slujirea aproapelui, în sensul de slujire a țării sau, în cuvintele lui Gandhi, «*swadeshi* este duhul din noi care ne limitează la folosirea și slujirea împrejurimilor imediate, excluzând pe cele îndepărtate»<sup>593</sup>.

587. Hendrik Kraemer, *op. cit.*, p. 26—58.

588. *Op. cit.*, p. 59 și urm.

589. Pentru detalii: J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York și Londra, 1915.

590. Mahatma Gandhi, *My Experiments with Truth*, London, 1945, p. 404.

591. *Harijan*, 8 octombrie 1938, în M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, SCM Press, London, 1969, p. 195.

592. *Harijan*, 26 septembrie, 1936, în «*Idem, ibidem*».

593. C. F. Andrews, *Mahatma Gandhi's Ideas*, London, 1929, p. 120.

În întreaga sa gândire reformatoare, Gandhi a fost influențat și de Predica de pe Munte, pe care o considera ca fiind competitivă cu Bhagavad Gita<sup>594</sup>. Întîlnim în aceasta și în alte mișcări religioase din India aceeași dorință de evaluare pozitivă și grijă față de om. Dacă în creștinism mesajul central este pentru om, pentru mîntuirea sa prin harul și puterea lui Dumnezeu, mesajul hindus încearcă să-l pună pe om în armonie cu sine însuși și cu întreg universul. În evaluarea pe care o face vieții, credinciosul hindus pornește de la o concepție religioasă în care accentul se pune și pe aspectul moral al vieții care duce în cele din urmă la instaurarea unei comunități umane ideale. Schema valorilor comunitare hinduse implică, la rîndul lor, o catalogare a datoriilor și drepturilor omului care sînt profund înrădăcinate în aceste valori. Valorile moral-religioase ale dharmei stau la baza legii morale care susține lumea, societatea umană și pe insul uman. Ea investește dorințele și pasiunile omului cu valori ultime; impulsul dorinței este de esență divină dacă nu este în disonanță cu dharma. Astfel, căsătoria, familia, bogăția pot deveni divine<sup>595</sup>. Dorința umană poate fi transformată în obligație, acțiune umană și ritual.

În același timp, hinduismul recunoaște libertatea spirituală ca drept fundamental al omului. Aceasta însă este realizabilă doar prin trăirea și asumarea obligațiilor, prin însăși cedarea dreptului la libertate, prin îmbrățișarea vieții de familie, prin răspîndirea culturii și științei, prin transmiterea moștenirii spirituale, prin compasiune față de aproapele.

Rigiditatea castelor, rezultat al unor forțe distrugătoare, este criticată. În prezent întîlnim în hinduism o tendință de reevaluare a valorilor tradiționale prin interpretarea orînduirii sociale de ordin divin, ca o recunoaștere a demnității umane și ca o chemare la slujire. Slujirea ultimă, supremă este a celui care a renunțat la toate, a celui care nu are nici o legătură cu empiricul. Acesta este omul universal (vaisvānara), cel care este expresia eternă a libertății umane și a egalității, apoteoza dreptății și bunătății în toate relațiile umane. Căci renunțarea, ca ideal suprem al vieții hinduse, nu înseamnă luptă, eliberare și scăpare, ci compasiune, consacrare și productivitate. Luată în acest sens, renunțarea este dăruirea vieții în scopul realizării spirituale nu numai personală ci și universală.

Aceste forme doctrinare nu părăsesc conținutul tradițional al învățăturii hinduse. Totuși, ele reprezintă un pas semnificativ spre realizarea unei cunoașteri pozitive, care, fără îndoială, va da posibilitatea unui dialog interreligios fructuos<sup>596</sup>, în problema slujirii umane.

Budismul este cel mai radical sistem de auto-mîntuire, de mîntuire prin propriile puteri, fără vreun ajutor din afară. Hinayana reprezintă o soteriologie călugărească, individualistă, în care scopul ultim este realizarea personală a stării de Arhat, de Nirvana, în timp ce Mahayana este o soteriologie laică, care nu se preocupă numai de individ, ci extinde sfera mîntuirii asupra întregii existențe. Oricine poate ajunge un Bodhisattva, nu numai un călugăr, și astfel să contribuie la eliberarea lumii de suferință. Caracteristica fundamentală a budismului este trăirea în comunitate (sangha). De aceea sangha este încercarea de cultivare permanentă a acelor perspective referitoare la viața umană care se găsesc în Abhidhamma. O nuanță definitorie

594. M. K. Gandhi, *The Message of Jesus Christ*, Bombay, 1940, p. 2.

595. Cf. *Bhagavad Gita* 7, 11.

596. Cf. K. Sivaraman, *Towards World Community. Resources and Responsibilities for Living Together*, A Hindu View, în «The Ecumenical Review», vol. XXIV, nr. 4, octombrie 1974, p. 590 și urm.

a comunității budiste rămîne și accesibilitatea ei pentru popor. Acest lucru este deosebit de important pentru răspîndirea în sinul poporului a valorilor spirituale și morale budiste. De aceea, se spune, și pe drept cuvînt, că un rol important în ridicarea poporului la un nivel superior de civilizație au avut călugării budiști<sup>597</sup>.

Budismul a fost și este preocupat de promovarea unei «vieți sacre». Această tendință poate fi sesizată și în zilele noastre în întreaga Asie. Trăirea unei vieți sacre este un fenomen comun atât pentru laici cît și pentru călugări. Detaliile practice diferă. Călugării vor îndeplini întreg tipicul ritual prescris pentru fiecare zi, în centrul căruia se află punerea în practică a principiilor morale. La acestea se adaugă și perioadele de meditație. Pentru laici, fără indoială, preceptele morale sînt obligatorii; dar la ele se adaugă participarea la rugăciune și meditație. Există astfel și în budism o strînsă coeziune între doctrină și practică, între trăire și credință. Deși budiștii nu dau o importanță tot atât de mare ritualurilor și sărbătorilor ca hindușii, există în practica lor religioasă nuanțe care sugerează o profundă trăire spirituală și morală, demnă de luat în seamă.

Spre deosebire de hinduism, care în contact cu creștinismul a adoptat o atitudine tolerantă, cu nuanțe sincretiste, și budismul răspunde printr-o uriașă activitate misionară, în care se face vizibilă credința în universalitatea mesajului său. Demnitatea și dăruirea misionarilor budiști nu sînt mai prejos de cele ale misionarilor creștini. Credința în universalitatea mesajului budist implică și credința în valoarea intrinsecă umană a acestei religii. În aceasta, poate fi găsită și chemarea ascunsă a lui Dumnezeu la instaurarea unei comunități umane drepte și egale.

Principiile nonviolentei, dreptății și slujirii aproapelui, care sînt de altfel coordonate atât ale hinduismului cît și ale budismului, pot să se conjuge în cadrul unui viitor dialog în problema slujirii umane, într-un front comun, ce va putea duce la realizarea celor mai scumpe idealuri ale omenirii. Există deja pași însemnați făcuți în acest sens<sup>598</sup>.

Perspectiva antropologică iudaică prezintă categorii mai precise pentru o apropiere fructuoasă și o colaborare cu creștinii. Credința în Dumnezeu, concepția despre om, despre menirea sa în lume, legată de supunerea față de porunca divină, trăirea potrivit poruncii divine, credința în viața de apoi, în judecata divină sînt elemente posibile ale unei discuții viitoare.

Lumea islamică a păstrat o mare rezervă față de expansiunea civilizației apusene și implicit a creștinismului în timpul sec. al 19-lea și începutul celui de al 20-lea. Motivele sînt binecunoscute, cel mai important dintre acestea fiind sentimentul de dușmănie care a existat de-a lungul veacurilor între islam și creștinism. Rezistența față de ideile creștine care accentuează egalitatea dintre oameni, dintre sexe etc., a fost însă învinsă în cea mai mare parte a societății musulmane. Majoritatea țărilor musulmane au abolit poligamia, iar statutul femeii în societate este reevaluat.

Transformările sociale care au loc în întreaga lume musulmană nu sînt scutite de ezitări. Elocventă în acest sens a fost publicarea, la Cairo, în 1950, a unei broșuri, intitulată «De unde începem», în care autorul, Khalid M. Khalid, pledează pentru egalitate umană, pentru drepturile omului, îndemnînd la înlăturarea ignoranței și sărăciei. Citînd masiv din *hadîth*, autorul propune categorii noi în relațiile sociale, prin

597. N. R. Ray, *Theravada Buddhism in Burma*, Calcuta, 1946, p. 269.

598. Hendrik Kraemer, *op. cit.*, p. 272-320.

abolirea vechiului. Un lucru asemănător se face simțit și în Pakistan, unde, în urma Colocviului din 1958 de la Lahore, se încearcă «o interpretare creatoare a principalelor idei islamice cu privire la om, la relațiile interumane, la societate și stat»<sup>599</sup>. În același timp se accentuează mai mult versetele cu caracter irenic din Coran, referitoare la relațiile cu adepții altor religii<sup>600</sup>.

Aceste procese de actualizare și modernizare sînt fenomene la ordinea zilei în întreaga lume musulmană. Adevăratul proces de actualizare a islamului s-a făcut simțit pentru prima dată în Turcia, în urma reformelor îndrăznețe ale lui Atatürk, care de fapt depășesc sfera strict religioasă, printr-o încercare de reconstruire a unei națiuni pe baze pur umaniste și nereligioase. Vechile pronosticuri care prevedeau o soartă tristă pentru islam în Turcia, ca rezultat al reformelor lui Atatürk, s-au dovedit a fi nejuste și greșite. Islamul, chiar dacă din punct de vedere legal nu este o religie de stat, primează în societatea turcă, avînd aceeași intensitate și putere.

Toate aceste mișcări de modernizare, de actualizare din sînul islamului reprezintă în mare parte un proces introspectiv, prin care se încearcă reînțărirea islamului și punerea lui la paritate mai ales cu creștinismul. Vechile nuanțe de rivalitate sînt încă prezente; ele pot fi simțite aproape în toate noile formulări islamice. Totuși, nu putem nega valoarea acestor încercări care dau posibilitate islamului și creștinismului, cel puțin din perspectivă antropologică, să discute semnificația și rolul omului în lume.

O comunitate umană, ca ordine viabilă în lumea de astăzi, trebuie să fie concepută ca o comunitate a comunităților. O comunitate mondială nu este numai suma ființelor individuale umane; ea este compusă din comunități de diferite feluri cu o varietate mare de structuri sociale, unele naturale, altele determinate cultural și istoric. Individualitatea se exprimă prin calitatea de membru într-o anume comunitate. De aceea, o comunitate mondială trebuie să recunoască valoarea unor astfel de comunități particulare care dau posibilitate fiecărui individ să-și afirme propria identitate, să lupte împotriva anonimatului și uniformității. O comunitate umană restrînsă nu trebuie să fie înghițită de altele mai mari, ci să contribuie împreună la bunăstarea și ridicarea spirituală și materială a omenirii.

O primă sarcină a marilor religii va fi, deci, participarea lor, chiar de pe poziții strict tradiționale, la tezaurul umanist și cultural al întregii omeniri. Ele trebuie să evalueze felul în care pot contribui la apropierea între popoare și oameni. Fără îndoială, multe din religii vor trebui să-și formuleze teorii mai precise ale unui angajament social și, sperăm, că în formulările ce le vor prezenta, vom găsi nuanțe comune și aspecte care vor încuraja și stimula apropierea între oameni și popoare.

\*  
\*   \*  
\*

Parcurgînd paginile acestui capitol, în care am încercat să evaluăm comparativ aspectele esențiale legate de concepția despre om în marile religii, și aceasta evitînd polemica, cititorul își va fi dat seama de discrepanța considerabilă care există între religii asupra unui obiect care, de altfel, este comun tuturor religiilor. Deși obiectul este comun, evaluarea lui se face într-un mod atît de specific încît avem impresia că vorbim de fiecare dată despre un lucru nou, despre o ființă nouă. Și totuși, peste osatura structural-dogmatică a concepțiilor despre om se întinde o mantie

599. Hendrik Kraemer, *op. cit.*, p. 294.

600. *Ibidem*, p. 295.

al cărei caracter fenomenologic este evident. Această mantie este însăși prezența umană care prezintă aceleași necesități și aspirații comune ce converg în dorința de realizare a unei societăți umane bazate pe înțelegere, pe dreptate, pe dragoste, în care toate valorile universale să fie transpuse în viață.

O astfel de societate va da omului și posibilitatea de autodepășire, de realizare a ceea ce este latent în el, pregătindu-l pentru fericirea veșnică. Pentru a împlini un astfel de deziderat, este nevoie de deschidere, de dialog și mai presus de toate de înțelegere a unui adevăr suprem, care fiind adevăr suprem nu poate fi decât unul. Acest adevăr poate fi formulat ca fiind tendința înăscută a omului de a se depăși pe sine, prin ridicarea la un nivel superior și, deci, transcenderea condiției sale empirice spre realizarea unei stări existențiale nelimitate. O astfel de stare nelimitată sau eternă, infinită, se învecinează, fără nici o umbră de îndoială, cu Absolutul, care în credințele religioase este Dumnezeu.

Pentru realizarea ei, omul nu numai că trebuie să o cunoască, dar trebuie să aibă la îndemână și căile cele mai eficace ce duc spre această stare. Poate oare omul să cunoască de la natură ceea ce depășește naturalul? Sau, poate omul să realizeze doar prin forțele sale proprii ceea ce îl depășește în ființa sa limitată? Fără îndoială că nu. Este aici implicată cu necesitate o colaborare între Dumnezeu și om. În primul rând Dumnezeu trebuie să descopere omului nu numai starea spre care trebuie să se îndrepte, dar și căile pe care trebuie să le urmeze în scopul realizării ei eficace. Fără o astfel de descoperire, omul este lăsat la voia întâmplării, a unor căutări care pot să se dovedească a fi sterile. Ba mai mult, el poate ajunge la interpretări eronate privind starea sa ultimă, considerându-se fie egal în ființă cu Absolutul, fie să lupte pentru întoarcerea sa la starea nediferențiată de ființialitate în formă de neiființă, care este tot una cu ființa în stare nemanifestă. Chiar și acolo unde Dumnezeu s-a descoperit pe Sine, este necesară permanenta grijă divină pentru ca omul să nu cadă de la adevărul pur și să ajungă la adevărata interpretare a relației dintre el și Dumnezeu. Și în acest caz îndrumarul suprem nu este altceva decât Descoperirea divină, care nu are loc de mai multe ori și în mod corectiv, ci o dată pentru totdeauna, căci dacă s-ar repeta și s-ar corecta de fiecare dată, atunci însuși Divinul ar arăta semne de slăbiciune; ceea ce nu poate exista în Ființa divină.

Istoria religioasă a omenirii are doar un singur exemplu în care Divinul se descoperă pe Sine, fără a se repeta, arătând calea perenă spre realizarea calităților ființiale latente în om, după un tipar prestabilit ab initio, adică la începutul începuturilor. Iar această descoperire nu reprezintă o abrogare a experienței religioase a omenirii, ci o împlinire. Descoperind legătura creaturală dintre Dumnezeu și om, creștinismul, căci aceasta este Revelația la care ne referim, pune pe principii sănătoase strădaniile umane, arătându-le adevărata împlinire. Omul nu vine în lume în virtutea unei legi oarbe, inexorabile, ci după un plan prestabilit. Scopul vieții sale nu este de a se elibera de viața pămîntească, ci de a preamări pe Dumnezeu și de a se strădui să realizeze asemănarea cu Dumnezeu. Viața pe pământ nu mai este un blestem, ci un început; un început al veșniciei. Iar starea ultimă eshatologică nu este anihilarea ființială, ci creșterea după har spre asemănare infinită cu divinitatea și nici nu este separare, ci primirea ca fii ai lui Dumnezeu, întrucît cu toții vom deveni hristoși după har. Că descoperirea creștină reprezintă împlinirea tuturor religiilor se poate vedea mai ales din analiza mai atentă a stării ontologice spre care țintesc marile religii și care în acestea este privită doar prin prisma unei revelații naturale și, deci, imperfecte. Să le analizăm pe rînd.



Prin meditație asupra eului uman, asupra poziției sale în lume, asupra relației sale cu Absolutul, gânditorii upanishadici ajung la concluzia că eul individual (Atman) este identic în ființă cu Eul suprem (Brahman), ca singura realitate ce stă la baza lumii empirice fenomenale. Fără îndoială că există un simbul de adevăr. În om, în natura umană există o esență nesupusă tranziției lumii empirice și care este sufletul uman. Nefiind supus tranziției este nemuritor, iar fiind nemuritor înseamnă că este infinit, veșnic. Pînă aici revelația naturală, mintea umană, a descoperit esența omului. Însă, mergînd mai departe nu reușește să se detașeze suficient, pentru a nu cădea în mîndria luciferică și a se considera identic cu Absolutul, cu Dumnezeu. Aici intervine Revelația divină ca îndreptar. Sufletul omului este nemuritor și veșnic în virtutea creării sale după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Chipul cuprinde puterea de cunoaștere, neliniștea după perfecțiune, nemurirea, iar asemănarea este ținta spre care trebuie să ne îndreptăm. Spre deosebire de Dumnezeu, nemurirea omului este un dat, este un atribut. În timp ce Dumnezeu este nemurire, este infinit, omul are nemurirea, are infinitudinea. Îndreptarul divin accentuează deosebirea esențială dintre *a fi* și *a avea*; ceea ce înseamnă că ființial cele două entități nu pot fi reduse la un numitor comun. Neputînd fi reduse la un numitor comun, nu poate fi vorba nici de o identificare ființială și absorbție în Absolut și implicit rămîne și multiplicitatea ființială ca dat și nu ca existență per se. În acest sens, nici unirea cu Dumnezeu nu este după ființă, ci după har și reprezintă o permanentă îmbogățire după asemănarea divină. Unirea cu Dumnezeu există, dar nu în ființă, ci după atribute și prin energiile divine necreate ce se revarsă neconținut asupra omului. Greșeala hinduismului intervine mai ales atunci cînd consideră eul uman ca fiind veșnic prin însăși natura sa și nu ca avînd veșnicia ca un dat prin creație.

Pentru a se feri de această greșeală a hindușilor, budiștii refuză să vorbească despre Absolut, fără a-i nega explicit existența, dar nu numai despre Absolut ci și despre sufletul uman ca entitate veșnică, întrucît veșnicia ar fi existență prelungită la infinit, iar existența nu poate fi decît suferință. De aici și căutarea continuă a budiștilor de reîntoarcere la un substrat ființial fără atribute și necunoscut în esență, învecinat sau chiar identic cu Neființa. Ei au văzut numai o latură a existenței: suferința prezentă în ea; o suferință ce implică nu numai durere și necazuri, ci se explică și ca o stare de limitare ființială, de încătușare, după ei, într-un infinit ciclu de vieți care condamnă la o eternă revenire la suferință.

Suferința ca limitare ființială este prezentă și în creștinism. Ea vine ca rezultat al neascultării omului de Dumnezeu, ca o consecință inevitabilă a primului păcat care a sfărîmat comuniunea primară în care se găsea omul cu Dumnezeu<sup>601</sup>.

Bazîndu-se doar pe intuiție naturală, budiștii transformă pe om în măsură a tuturor lucrurilor. Omul este cauza propriei existențe, dar și a universului, reducerea omului la starea de netransmigrație fiind scopul ultim. Prin însăși învățătura lor budiștii se îndepărtează și mai mult de Revelația divină. Îndreptarul creștin accentuează că viața este suferință doar atunci cînd ea reprezintă îndepărtarea sau ruperea legăturilor cu Dumnezeu. Condiției umane i se dă o nouă dimensiune ce o transformă în punct de plecare a stării de neseperare. În budism nu se spune nimic despre această

601. *Confesiuni* I, 1, în «Westminster Dictionary of Church History», ed. de Jerald B. Brauer, The Westminster Press, Philadelphia, 1971, p. 74. Astfel de exemple pot fi înmulțite. Pentru detalii vezi: John Bowker, *Problems of suffering in the World Religions*, Cambridge, 1971.

stare ultimă decît că «el este», «el nu este», «el este și nu este», «el nici nu este existent și nici nu este neexistent»<sup>602</sup>, cu alte cuvinte, descrierea este apofatică. Este necesar aici întregul corectiv al învățăturii creștine pentru a arăta că suferința poate fi înlocuită cu desăvîrșirea și că starea ultimă eshatologică, deși cunoscută numai prin cele descoperite nouă, nu reprezintă o revenire la suferință, ci depășirea ei prin intrarea într-o formă de existență a cărei valoare nu constă în eternitatea ei, întrucît eternitatea este un atribut nevaloric și descriptiv, fără participare la esență care de fapt o transcende, ci ființarea în nemijlocita apropiere a Ființei Pure, necunoscută în esența Sa. Față de anihilarea despre care se vorbește în budism și pe care am prezentat-o ca fiind de anulare a vieții empirice așa cum o cunoaștem noi și nu o aneantizare ființială<sup>603</sup>, creștinismul învață precis că și omul va pătimi acea adaptare necesară stării de veșnicie, va primi chipul lui Hristos cel Înviat; ceea ce reprezintă o negare, o anulare a vieții tranzitorii și îmbrăcarea unor atribute și calificative potrivit cu starea nouă în care va intra omul. În acest sens, îndreptarul divin creștin devine o împlinire a căutării naturale a omului de realizare a stării ființiale potențiale, prezentă în natura sa, prin părăsirea pămîntescului și îmbrăcarea a ceea ce este ceresc, a ceea ce este pur ca Ființă; a ceea ce este încă nemanifest și necunoscut în esență, dar care va fi cunoscut atunci cînd timpurile vor fi împlinite și Domnul Iisus Hristos se va arăta ca Judecător și Împărat. De altfel, budismul greșește prin neputința transcenderii condiției empirice imanente, neputință ce rezultă din lipsa unei adecvate concepții eshatologice, care la rîndul ei este concluzia neputinței unei detașări de imediat, în care transcendentul ar fi apărut mult mai pregnant. Empirismul budist înghite aspirația spre realizarea transcendentă și posibilitatea conceperii unui Dumnezeu personal, bun, creator al întregii făpturi.

În contextul teist posibilitatea unei Descoperiri sau Revelații divine nu este negată; dimpotrivă, ea constituie o învățătură fundamentală indispensabilă. În cadrul tezei noastre am tratat principalele religii teiste: iudaismul, creștinismul și islamul, ale căror legături structurale sînt vizibile. În cazul primelor două religii teiste, iudaismul și creștinismul, creștinismul se află într-o poziție de împlinitor al mesajului Vechiului Testament. Întrucît legătura dintre Vechiul Testament și Noul Testament este clară mai ales în perspectiva Revelației biblice, căci Noul Testament reprezintă împlinirea promisiunii date de trimitere a unui Mîntuitor, nu este necesar să intrăm în detalii. De altfel, în capitolul de față am arătat deja punctele pe care creștinismul le perfectează ca urmare a întrupării Fiului lui Dumnezeu. Reaccentuăm, însă, că Noul Testament este împlinirea Vechiului Testament și că tradiția iudaică care s-a dezvoltat în perioada de după venirea Mîntuitorului este validă doar în măsura în care consună în întregime cu Vechiul Testament, rămînînd, însă, neîmplinită întrucît nu acceptă dezvoltarea firească dată prin Descoperirea directă în Iisus Hristos. Astfel, Revelația Vechiului Testament își păstrează caracterul de Preparatio Evangelica și rămîne validă doar la acest nivel.

În cazul islamului situația este oarecum diferită. În primul rînd, acesta apare ca o grefare pe structurile existente ale iudaismului și creștinismului, fără pretenții specifice de originalitate. În al doilea rînd, rolul imediat al islamului a fost organizarea socială a arabilor împrăștiati și divizați între ei.

602. *Sammyutta Nikaya*, IV, 374, apud: Moti Lal Pandit, *An Introduction to Buddhism*, art. în «The Living Word», Pontifical Institute Alwaye, March-April, 1976, vol. 82, nr. 2, p. 140.

603. Această doctrină poate fi descoperită și în principiul Avyakta (Nemanifestul) exprimat în Katha Upanishad. Vezi și P. T. Raju, *The Concept of Man*, p. 283.

Cariera de profet și de predicator a lui Mahomed începe la îndemnul unui glas pe care el îl identifică ca fiind al îngerului Gavriil, iar mesajul pe care îl transmite nu este considerat nici chiar de Mahomed ca o religie nouă, ci ca fiind religia lui Avraam haniful, pe care evreii și creștinii o alteraseră și pe care se credea chemat să o restabilească la forma ei pură. De aici și îndemnurile adresate «celor cu Scriptură», pentru a-și face să primească adevărata Revelație și să-și lepede erorile: «O, voi, cei cu Scriptura! De ce denunțați adevărul cu ajutorul măsuririi? De ce tăinuți adevărul cu toate că știți»<sup>604</sup>. «O, voi, cei cu Scriptura! Nu întreceți măsura în credința voastră! Nu spuneți despre Dumnezeu decît adevărul! Mesia, Iisus, fiul Mariei este doar Apostolul Domnului, Cuvîntul Lui pus de El în Maria și un Duh ieșit din El. Credeți în Dumnezeu și în Apostolii Săi și nu spuneți: «Treii»! Incetați! Va fi un bine pentru voi. Dumnezeu nu e decît unul. Mărire Lui. El să aibă un copil? Al Lui e ceea ce este în ceruri și pe pămînt. Dumnezeu e de ajuns ca ocrotitor»<sup>605</sup>.

În această perspectivă islamul ne apare ca o încercare de a reforma atît iudaismul cît și creștinismul prin întoarcerea la religia avraamitică, considerată de altfel de Mahomed ca punct de plecare al islamului, Avraam fiind chiar întemeietorul templeului din Mecca<sup>606</sup>. Dacă ar fi să folosim argumentele interne musulmane, islamul nu vrea să fie nimic altceva decît continuarea logică a religiei avraamitice. Să vedem, însă, în ce măsură acest lucru este posibil, și, bineînțeles, dacă este posibil.

Un sfert din conținutul Coranului<sup>607</sup> cuprinde narațiuni luate din Scripturile creștine și iudaice. Aceste narațiuni arată o corespondență foarte strînsă, cîteodată fiind folosite chiar expresii și cuvinte identice cu cele din Sf. Scriptură. Multe exemple în acest sens pot fi găsite în relatările despre căderea lui Adam și a Evei, despre Noe și potop, despre Avraam, Sara și Isaac, Lot și distrugerea Sodomei și Gomorei etc. Din Noul Testament avem texte referitoare la Sf. Ioan Botezătorul, la Iisus Hristos și inclusiv la conceperea Sa din Fecioara Maria și nașterea Sa<sup>608</sup>. Mahomed nu numai că a luat texte din Sfînta Scriptură, dar consideră că aceste texte sacre sînt de origine divină<sup>609</sup>. Coranul vorbește despre Mahomed ca fiind profetul ce va atesta Scripturile anterioare<sup>610</sup>, cărora li se atribuie o inspirație divină pleneră: Dumnezeu a revelat Scriptura în adevăr sau cu adevăr ea fiind dată de Dumnezeu, iar profetii care au transmis-o au fost inspirați<sup>611</sup>. Mahomed este înscris în aceeași linie a marilor profeți al Vechiului și Noului Testament<sup>612</sup>. Întîlnim în Coran epiteze ce caracterizează scripturile iudaice și creștine ca fiind de origine divină: «Cartea lui Dumnezeu»<sup>613</sup>; «Cuvîntul lui Dumnezeu»<sup>614</sup> etc. Astfel de referiri la conținutul revelat al Vechiului și Noului Testament pot fi înmulțite. Ele, însă, nu ne sugerează și motivul care l-a determinat pe Mahomed să le folosească. Într-un mod cu totul și cu totul ipotetic, presupunem că Mahomed nu numai că a fost convins de adevărul divin revelat în aceste Scripturi, dar le-a folosit ca punct de referire pentru a-și consolida mesajul său pe temelii cît mai autentice divine. Că Scripturile iudaice și creștine erau considerate ca adevăruri revelate a fost în perioada respectivă o realitate acceptată

604. Coran 3, 64.

605. Coran 4, 169.

606. Coran 2, 119; 2, 129.

607. A. Vincent, *Islam*, C. T. S., Westminster, London, 1962, p. 9.608. William Muir, în lucrarea sa *The Coran. Its Composition and Teaching and the Testimony it bears to the Holy Scriptures*, London, 1896, dă o listă completă a tuturor textelor din Coran luate din Sfînta Scriptură sau care au tangență numai cu Sfînta Scriptură, p. 72–215.609. William Muir, *op. cit.*, p. 221.

610. Coran, sura 113.

611. William Muir, *op. cit.*, 221.

612. Coran, surele: 22, 60, 103, 110.

613. Coran, surele: 79, 107 și 124.

614. Coran, sura 70.

indeoște. Prin urmare, poate din dorința de a se plasa în continuarea unei tradiții ce se bucura de mare stimă, Mahomed a acceptat Biblia și acele aspecte care i-au convenit. Acest lucru se vede și din felul în care el folosește citatele biblice, precum și din critica pe care o face acelor învățături din Vechiul și Noul Testament care nu intră în sfera liniei sale de gândire.

Pe lângă textele luate din Vechiul și Noul Testament, care — după cum am spus — formează un sfert din mesajul coranic<sup>615</sup>, Coranul mai cuprinde îndemnuri temporale și alte repetări de pasaje și evenimente fără prea mare importanță religioasă. Despre acestea din urmă același scriitor spune: «discursurile și revelațiile propriu-zise ale lui Mahomed formează un testament religios destul de slab»<sup>616</sup>. În plus, mai ales textele din perioada medinită par să fi fost descoperite în împrejurări legate de incidente din viața sa personală: căsătoria lui cu soția divorțată a fiului său Zaid<sup>617</sup>; acuzațiile aduse Ayshei, soția sa favorită<sup>618</sup> etc., și au o înfățișare oportunistă ce nu lasă nici o urmă de îndoială cu privire la originea lor umană obișnuită<sup>619</sup>. Așa stînd lucrurile, ipoteza noastră, cum că Mahomed a făcut referiri la Scripturile Vechiului și Noului Testament pentru a se plasa într-un cerc de autoritate divină, primește greutate.

Cît despre relația generală a învățăturii coranice cu Sfînta Scriptură, lucrurile sînt clare. Chiar dacă aceasta pornește de la Vechiul și Noul Testament, întrucît se îndepărtează și ajunge la absolutizări neconforme cu Revelația divină ea nu poate fi considerată ca o continuare logică, ci ca o rupere de tradiția iudeo-cretină și, prin urmare, reprezintă o dezvoltare separată. Astfel, mîntuirea poate fi realizată prin Coran doar în perspectiva acelor texte care recunosc pe deplin și neechivoc Sfintele Scripturi<sup>620</sup>.

În concluzie, învățătura Coranului stă într-o relație de împrumut față de Revelația divină a Vechiului și Noului Testament și primește valoare doar în măsura în care aceste împrumuturi păstrează autenticul revelat și consună cu el; în afara acestor sfere și în sine însăși ea are o valoare limitată.

Am arătat că pentru împlinirea deplină a mesajului lor religiile necreștine au nevoie de îndreptarul Revelației divine prezent în toată plinătatea în Scripturile Vechiului și Noului Testament și centrat în jurul Persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Prin aceasta nu am vrut să accentuăm că religiile din afara creștinismului sînt rele în ele însele, sau că reprezintă lucrări ale diavolului, așa cum sînt ispitiri să creadă unii teologi creștini<sup>621</sup>. Dacă am fi afirmat un astfel de lucru, îl transformam pe Dumnezeu într-o ființă nedreaptă și neglijam și acel aspect al Revelației Sale, prin care se accentuează că harul Său mîntuitor a fost oferit tuturor oamenilor (I Timotei II, 4). Astfel, în perspectiva lucrării Harului divin religiile necreștine devin și ele posibile contexte în care și nu prin care se poate realiza mîntuirea omului, deci dacă se împlinesc în Hristos. În acest sens, ele pot fi considerate, în ciuda faptului că nu sînt fondate pe Revelația divină directă, căi ale tainicei lucrări divine prin care omul este îndrumat spre mîntuire, prin lucrarea generală a harului în om. Fără îndoială, că mîntuirea vine numai prin Iisus Hristos, singurul mîntuitor al omenirii (Faptele Apostolilor IV, 12; I Timotei II, 5), și de aceea religiile necreștine nu pot fi considerate ca niște căi paralele cu cea a lui Hristos și a Bisericii creștine

615. A. Vincent, *op. cit.*, p. 9.616. *Idem, ibidem.*

617. Coran, sura 33.

618. Coran, sura 24.

619. A. Vincent, *op. cit.*, p. 9.620. Muir, W., *op. cit.*, p. 65.621. În acest sens, vezi: Thomas Owen, *Attitudes toward Other Religions*, Forum Books, 1969.

de realizare a mîntuirii, ci dependente și orientate spre Hristos, după cum am arătat deja.

Considerate contexte în care mîntuirea poate fi realizată dacă se împlinesc în Hristos, religiile necreștine se plasează față de creștinism pe o poziție asemănătoare cu religia greacă în cadrul căreia a trăit Socrate. Astfel, în timp ce deosebim neadevărul învățăturii lor, întrucît ele nu au Revelația divină, se acceptă și în cazul lor posibilitatea de a «trăi potrivit Logosului», din revelația naturală, așa cum a fost și Socrate. Prin urmare, este necesar să deosebim în cazul religiilor necreștine, după cum au făcut deja unii din Părinții Bisericii<sup>622</sup>, între religie ca fenomen social și care conține credințe și obiceiuri ce nu consună cu adevărul revelat, adică al credinței creștine, și religia ca «trăire personală» potrivit Logosului, fenomen de altfel posibil datorită prezenței Logosului din revelația naturală. Existența unor oameni trăitori ca Socrate nu poate fi negată și nu este negată. Aceștia sînt, după Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful, «creștini»<sup>623</sup>, însă elementul creștin pe care astfel de oameni l-au profesat sau îl profesează nu a fost inspirat de contextul religios din care au trăit, ci prin revelarea naturală, lăsîndu-se conduși de Logosul divin, prezent în fiecare ființă umană, au posibilitatea să participe anticipativ și potențial la Revelația divină în Hristos.

Întrebarea care se ridică aici este dacă omul ca individ, plasat în afara sferei Revelației divine directe, poate deveni recipientul unei astfel de Revelații.

Biserica creștină învață că oamenii pot ajunge la o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu prin lumina rațiunii naturale, adică, pot să distingă, prin detașare, o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu din lucrurile create ale universului, din mărturia conștiinței morale, sau prin contemplarea sufletului uman, să ajungă la credința în Dumnezeu ca arhetip al acestuia. Sf. Apostol Pavel recunoaște în Areopag că prin adorarea Dumnezeului celui necunoscut, grecii adoră pe Dumnezeul cel adevărat (Faptele Apostolilor XVII, 22 și urm.). Insuși Vechiul Testament recunoaște posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu de cei care sînt în afara Revelației speciale, cum au fost: Melchisedec, Balaam etc.<sup>624</sup>. Acestora li se recunoaște posibilitatea de a-L fi cunoscut pe Dumnezeu prin revelația naturală sau cosmică, adică prin însăși lucrarea lui Dumnezeu; de a fi cunoscut că Dumnezeu este cauza tuturor, fără a cunoaște planul divin. Desigur, în această cunoaștere omul este ajutat și de Harul divin, sau de «lumina pusă în inima sa pentru a vedea măreția lucrurilor Sale» (Ecclesiast XVII, 8). Căci este și un har legat de dreapta viețuire naturală. Este, deci, necesară și acceptarea Harului divin pentru ca necreștinii să poată să fie înălțați în mod anticipativ întrucîtva în misterul mîntuirii, care constă dintr-o iluminare și înțelegere tainică a lui Dumnezeu, a cărei manifestare vizibilă este iubirea de Dumnezeu și de aproapele.

Prezența neadevărului și tendința de trăire potrivit adevărului revelat este o tensiune reală în sînul religiilor necreștine. Recunoscînd această tensiune, trebuie să recunoaștem că pe lângă neadevăr sau falsitate, religiile necreștine mai conțin și simburile de adevăr. Acești simburile de adevăr nu reprezintă în plinătate adevărul și, de aceea, nu putem considera aceste religii ca fiind căi de mîntuire decît poate printr-un act haric excepțional a lui Dumnezeu pentru anumiți indivizi și aceasta prin analogie cu situația prezentată de Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful referitoare la

622. Remus Rus, *Poziții creștine față de religiile necreștine*, art. în «Ortodoxia», an. XXV, nr. 2, 1973, p. 265–266.

623. *Idem, ibidem.*

624. Vezi și textul din Ecclesiast XVII, 7–8.

religia greacă. În acest fel, putem considera că relația dintre religiile necreștine și creștinism poate fi caracterizată ca fiind o *poziție socratică*, înțelegând prin aceasta că ele pot fi contexte circumstanțiale în care credinciosul deschizându-se lui Hristos poate ajunge la mântuire. La această deschidere ajung mai ușor cei ce trăiesc potrivit Logosului, ceea ce înseamnă o recunoaștere a Binelui și Adevărului.

Întâlnirea cu Evanghelia lui Hristos este, însă, marele eveniment decisiv în istoria religiilor necreștine. Ca urmare a acestei întâlniri, rolul lor de contexte circumstanțiale în care credinciosul poate năzui spre mântuire încetează. Este foarte dificil să prezicem clipa în care toate religiile vor fi chemate de Dumnezeu să se supună lui Iisus Hristos. O religie care refuză să se supună acelei tendințe interioare care duce în mod ireversibil spre Hristos devine învechită și își trădează menirea. Acceptarea lui Iisus Hristos de către religiile necreștine va duce fără îndoială la o lărgire a orizontului cunoașterii religioase, căci aceasta implică ridicarea la un nivel superior a aspirațiilor celor mai profunde din sinul lor, ceea ce va duce la scoaterea în evidență a valorilor supreme și eliberarea de piedicile existente cauzate de diferite elemente care inhibă dezvoltarea lor. Biserica reprezintă o creștere a valorilor umane ce duce la o expresie mai deplină a bogățiilor Harului lui Hristos în care: «Dumnezeu a binevoit să sălășluiască toată plinirea și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din cer, făcând pace prin El, prin singele crucii Sale» (Coloseni I, 19—20). Prin urmare, Biserica nu caută anihilarea religiilor necreștine ci ridicarea lor prin autocurățire la nivelul superior realizat în Trupul lui Hristos<sup>625</sup>. Acest lucru poate fi împlinit prin mărturia pe care Biserica lui Hristos o are în lume și în cadrul unui dialog interreligios profund și sincer.

În concluzie, putem spune că există o participare generală a religiilor în acea revelație universală naturală pe care Dumnezeu a săvârșit-o ca act al dragostei Sale nemărginite și încă o săvârșește. «Pentru că ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu este vădit între ei: căci Dumnezeu le-a vădit lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se prin fapte, adică veșnica lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare» (Rom. I, 19—20). Prin aceasta s-a dat omului de pretutindeni posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu ca realitate ființială primă. Această cunoaștere naturală a lui Dumnezeu este susținută și de o anume lege a firii prezentă în fiecare om: «Căci, cînd păgînii, oare nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavînd lege, își sînt lor înșiși lege, care arată fapta legii scrisă în inimile lor și prin judecățile lor, care îi învinovătesc sau îi și apără între ei» (Romani II, 14—15). Predica din Areopay a Sfințului Apostol Pavel (Fapte XVII, 15—34) este un exemplu admirabil de folosirea premiselor revelației naturale intuitive în scopul descoperirii adevărului ultim sau mai degrabă a înțelegerii celei mai adecvate a ceea ce este dat, dar din pricina necunoașterii este greșit interpretat. Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă mai ales datorită legăturii imediate care există între om și Dumnezeu «căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem ... precum au zis și unii dintre poeții voștri (n.n. Aici Sf. Pavel se referă la greci), căci ai lui neam și sîntem» (Fapte XVII, 28). Realitatea acestei legături imediate cu Dumnezeu nu este numai atestată de păgîni, ci și întărită în sensul recunoașterii unei dimensiuni ființiale mai profunde, care arată și originea prin creare divină a omului. Această înrudire creaturală cu divinul incumbă și anumite obligații: «Fiînd deci neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim că dum-

625. Kevin McNamara, *Christianity and the Religions of Manhind: A Theological Appraisal*, în «Seminarium», nr. 2, anul XXIV, aprilie—iunie 1972, p. 367—368.

nezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei cioplite de meșteșugul și de gândirea omului» (Fapte XVII, 29). Cu alte cuvinte, înrudirea cu divinul cere de la om o anume interpretare a relației dintre om și Dumnezeu, interpretare care să accentueze atât filiația cit și statutul omului în fața lui Dumnezeu.

Problema revelației pe cale naturală a lui Dumnezeu în diferite religii a format deja obiectul mai multor studii și este de prisos să o preluăm<sup>626</sup>. Ceea ce trebuie să reținem este că toți autorii accentuează asupra necesității îndrumarului revelației divine supranaturale pentru o interpretare adevărată a acestei lucrări divine.

Adresându-se evreilor, autorul Epistolei către Evrei le arată acestora că Dumnezeu le-a vorbit de-a lungul veacurilor : «...Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților voștri prin prooroci» (I, 1). Sensul acestei comunicări este fără îndoială ușor de înțeles dacă ne gândim mai ales la întreaga literatură profetică a Vechiului Testament, care reprezintă în esență o puternică reafirmare a credinței în Dumnezeu și a legăturii statutare dintre om și Dumnezeu.

Cunoscînd slăbiciunea firii umane și pentru a duce la perfecțiune mesajul Său, Dumnezeu nu mai vorbește omului prin intermediari, ci prin însăși Fiul Său : «În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moștenitor a toate și prin care a făcut și veacurile» (Evrei I, 2). În acest fel, revelația lui Dumnezeu prin natură, corectată de revelația divină profetică a Vechiului Testament, prin intermediul omului, este depășită de revelația divină directă, unică și sublimă în Iisus Hristos. De aceea, nu este neimportant să arătăm că evaluarea relațiilor interreligioase trebuie să poarte amprenta acestei supreme revelații, ca împlinire a tuturor aspirațiilor religioase ale credincioșilor.

Greșita interpretare a revelației naturale de către religiile din afara filonului revelației divine a fost aspru condamnată, porunca primă și fundamentală fiind aceea de a avea doar un singur Dumnezeu : «Să nu ai alți Dumnezei în afară de mine». Dumnezeu este puterea suverană nu numai în viața lui Israel, ci și a celorlalte neamuri (Cf. Amos I, 3—2) «care se vor lipi de Domnul ca să-l slujească» (Isaia LVI, 6). Fără îndoială, profeții vorbesc cu dispreț despre idoli (Isaia XLIV, 9, XVI, 19). Zeii, adică marile puteri ale naturii, care sînt de altfel zeii păgînilor, sînt inferiori lui Dumnezeu, care este «Dumnezeul dumnezeilor» (Deuteronom X, 17) și deci nu poate fi confundat cu lumea sub nici una din manifestările ei.

Plăsmuirile idolatrice ale omului, chiar dacă sînt multe, în realitate nu sînt nimic, ne spune Sf. Apostol Pavel : «Iar despre mîncarea celor jertfite idoliilor, știm că idolul nu este nimic în lume și că nu există alt Dumnezeu decît Unul singur. Căci deși sînt unii numiți dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt, — precum sînt dumnezei mulți și domni mulți, totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sînt toate și noi întru El» (I Cor. 8, 4—6). Cu aceasta ajungem la deosebirea fundamentală care separă creștinismul și în parte iudaismul, de celelalte religii necreștine și anume înțelegerea Divinului în manifestarea sa prin mijlocirea naturii.

În religiile idolatre manifestarea lui Dumnezeu ca act creator sau prin creație nu este înțeleasă corect, deoarece această manifestare este considerată un act de identificare a lui Dumnezeu cu un anume fenomen al naturii sau cu însăși esența lumii în general. În acest fel, se ajunge fie la idolatrizarea fenomenelor naturale, fie la iden-

626. Vezi : Karl Ludwig Reichelt, *Meditation and Piety in the Far East*, Lutterworth Press, London, 1953 ; Nathan Söderblom, *The Living God. Basal Forms of Personal Religion*, Oxford University Press, 1939.

tificarea lui Dumnezeu cu tot universul. În primul caz, are loc o materializare grosieră a Divinului, în timp ce în al doilea, El devine o esență impersonală, amorfă care anulează posibilitatea unei perfecțiuni valorice și ființiale ultime, rezultat al nediferențierii dintre infinit și finit, dintre creator și creatură, dintre ființă și persoană. De aceea, nu este de mirare că în religiile panteiste însuși procesul de venire la viața pămîntească sau de individualizare este considerat ca ruptură negativ-ființială fără valoare, iar starea ultimă sau eliberarea finală fiind resudarea acestei rupturi, prin intrarea în marele ocean al existenței.

În acest fel putem spune că hinduismul și budismul sînt religii ce se caracterizează deosebi nu prin căutarea lui Dumnezeu ca persoană, ca ființă personală cu care să se intre în comuniune, ci a substratului amorf ontologic, nedefinit al întregii existențe; fie el Brahman sau Nirvana. De altfel, noi am arătat deja că în aceste religii nu se poate vorbi de o comuniune stricto sensu, ci de o unitate ființială.

Caracteristica fundamentală a religiei creștine și chiar iudaice constă în caracterul ei personalist. Întîlnirea dintre Dumnezeu și om este personală: Eu-Tu, adică de la persoană la persoană, între subiecți și nicidecum de la personal la impersonal. La aceasta se mai adaugă și o profundă nuanță de reciprocitate. Întîlnirea nu pornește numai de la un subiect, ci este reciprocă: de la Dumnezeu la om, și de la om la Dumnezeu<sup>627</sup>. Vorbind despre acest aspect al credinței creștine, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae spunea: «În realitate, în aceasta stă taina persoanei, care nu numai la Dumnezeu, ci și la om, pe de o parte se comunică, pe de alta rămîne nediminuată în sine, rămîne întregă aceeași, neputîndu-se anula ca izvor etern de dăruire; pe de o parte intră prin actele sale în istoria altor persoane, participînd la ea, pe de alta rămîne în ea însăși într-o unitate nedizolvată și necompletată de istoria aceasta. În taina lui Dumnezeu ca persoană, sau Persoane, e implicată pe de o parte neputința cuprinderii și definirii Lui exhaustive, a pierderii și diminuării Lui, pe de alta intrarea Lui prin comunicare în planul accesibilității pentru alții, în relație prin acte, prin care îl putem experia, cunoaște, exprima și în parte defini»<sup>628</sup>.

Înainte de a arăta implicațiile fundamentale ale gândirii personaliste creștine este necesar să clarificăm pe scurt noțiunea de persoană și individ. În gândirea creștină individul este o categorie a naturalismului, biologiei și sociologiei. El este considerat ca parte integrantă a întregului, față de care și fără de care nu poate fi evaluat ca atare. În timp ce individul este subordonat întregului, el mai poate fi considerat și ca o tendință de afirmare egocentristă și ca atare reprezintă «o slabă revoltă față de întreg»<sup>629</sup>. Fiind legat de lumea materială prin însuși procesul nașterii, individul nu este universal și nici nu are un conținut universal. Omul este însă un microcosmos. Acest atribut ființial nu poate fi legat de om ca individ, întrucît în această stare el nu este legat de natura imediată, de familie sau societate. A fi microcosmos nu înseamnă a te defini în relație de dependență ființială de contextul în care te afli, întrucît acesta este cuprins în tine, ci a fi conștient de vocația universalității. Această vocație a universalității este strîns legată de ideea de persoană care nu este o categorie naturalistă, ci spirituală; este strîns legată de ideea de Dumnezeu ca persoană, după al cărui chip omul a fost creat. În acest fel, a fi persoană înseamnă a fi liber, a avea independență în relațiile imediate cu familia, societatea și mediul înconjurător.

627. Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, London, 1956, p. 423 și urm.

628. *Dumnezeu este iubire*, art. în «*Ortodoxia*», an. XXIII, nr. 3, iulie-septembrie, 1971, București, p. 371.

629. N. Berdyayev, *Slavery and Freedom*, Charles Scribner's Sons, New York, 1944, p. 35.



Personalitatea umană nu înseamnă egocentrism. Egocentrismul limitează, iar persoana are un conținut universal și aceasta în virtutea originii sale, căci ea vine direct de la Dumnezeu. «Ea este mărturia faptului că omul reprezintă punctul de intersecție dintre două lumi, că în el are loc conflictul dintre spirit și natură, dintre libertate și necesitate sau dintre independență și dependență»<sup>630</sup>.

Ca individ, omul experimentează izolarea, deoarece el este concentrat în sine însuși printr-un puternic proces egocentrist. Ca persoană, însă, el ajunge să stăpânească toate tendințele egocentriste și limitative, descoperind în sine universalul și insistând în același timp asupra independenței și demnității sale în relație cu contextul în care trăiește. A fi persoană nu înseamnă, însă, a te rupe de contextul în care te afli, căci persoana nu trăiește doar pentru sine. Ea trăiește pe două registre: «în sine și în relație, sau în relațiile cu alții»<sup>631</sup>. Astfel, «persoana nu e persoană în afara relației. Relația o definește»<sup>632</sup>. Viața în sine se interferează cu relațiile cu alții, în timp ce relațiile cu alții se interferează între ele. De aici, trăirea în relație cu alții nu este valorică de mai mică importanță decât trăirea în sine. Dimpotrivă, cele două registre sînt complementare și numai în acest sens pot duce la desăvîrșirea persoanei.

Persoana ca atribut ființial al omului nu se anihilează și aceasta pentru că ea nu este numai o parte integrantă a lumii materiale care se sfîrșește odată cu viața pămîntească. Ca persoană omul intră în relație cu Dumnezeu. Relația omului cu Dumnezeu este deci o relație de la persoană la persoană și de aceea persoana este un scop în sine însăși. Dumnezeu ca persoană nu dorește un om peste care să conducă și care să-l preamărească numai. Însuși Legământul Vechiului Testament accentuează asupra părtășiei personale dintre Dumnezeu și om. Omul este chemat la Dumnezeu ca persoană, iar relația supremă de comuniune este o relație între persoane.

Dacă în Vechiul Testament relația dintre om ca persoană și Dumnezeu ca persoană rămîne pe un plan pur spiritual și ca relație Eu-Tu, în creștinism acest plan este lărgit prin descoperirea relației de comuniune tridimensională, care reprezintă comuniunea perfectă: «Comuniunea e în iubire, iar iubirea deplină nu poate fi decât în trei. Numai în al treilea, iubirea celor doi se desăvîrșește»<sup>633</sup>, căci «comunitatea a două euri e necesară pentru a trăi plenitudinea existenței, dar nu e suficientă. Ea se trăiește total în comuniunea a trei euri»<sup>634</sup>.

Această comuniune a supremei iubiri se materializează în întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu «...Dumnezeu, revelîndu-se într-o persoană umană, îmi face posibilă și persistarea într-un raport viu și concret cu El, ca un Izvor ce dă creștere și adîncime continuă intimității mele»<sup>635</sup>.

Întruparea lui Dumnezeu Cuvîntul și identificarea Sa cu aproapele nostru reprezintă cele două perspective relaționale prin care eu, ca persoană umană, pot ajunge la comuniunea supremă. Doar în cadrul acestei comuniuni se poate ajunge la întregirea nelimitată a persoanei umane și la punerea în adevărata lumină a misterului uman.

Vorbînd despre implicațiile imediate ale acestei învățături, Prof. Dumitru Stăniloae spunea: «Pînă cînd persoana umană nu-și revelase puterile ei de transformare a na-

630. *Ibidem*, p. 36.631. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 371.632. *Idem*, *ibidem*.633. Nicolae Fer, doctorand, *Sfînta Treime și sobornicitatea Bisericii*, art. în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 7-8, p. 527.634. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Treime, structura supremei iubiri*, art. în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5-6, p. 350.635. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Siblu, 1943, p. 57-58.

turii, omul concepea pe Dumnezeu după modelul naturii care apărea mereu aceleași, sau într-o repetiție ciclică. Persoana însăși nu-și revelase superioritatea ei asupra naturii și continua ei noutate efectivă care modifică neîncetat natura. De aceea, Dumnezeu era conceput ca mereu același, ca cel de la început, din trecut. Omul își conforma ideea despre Dumnezeu cu cea revelată la început, în actul creației, în actele fundamentale ale mântuirii.

De când însă omul s-a revelat ca factor continuu modelator al naturii, iar prin aceasta natura cea statică, sau ciclică a apărut ca inferioară omului și omul și-a descoperit în mod real noulătea lui continuă, Dumnezeu e conceput după chipul persoanei umane care e continuu nouă și scoate în natură forme și forțe noi, care n-au mai fost. De aceea omul de azi e fascinat de *noul* continuu, care constituie aproape un fel de *sacru* pentru el. Iar când acest om e credincios așteaptă ca slava deplină a Fiului lui Dumnezeu ca om și a lui însuși să se reveleze la sfârșitul eshatologic al progresului istoric (Rom. VIII, 18; Col. III, 4; Tit II, 13; I Petru V, 1 etc.), însă consideră acest progres drept un drum inevitabil spre acea slavă. De aceea, azi, teologia a devenit, în locul unei teologii a trecutului, o teologie a viitorului, a speranței, a tensiunii spre perfecțiunea eshatologică»<sup>636</sup>.

Judecate în această perspectivă, religiile necreștine se află într-un raport de disonanță. În primul rând, hinduismul și budismul sînt străine de ideea de persoană, fie ea umană sau divină. Omul este doar un fenomen trecător, un individ care se zbate pentru anihilarea propriei sale individualități. Am văzut, însă, că în cadrul acestor religii s-au făcut simțite curente înnoitoare, pozitive care pun într-o lumină nouă, favorabilă ființa umană accentuînd asupra necesității împlinirii sociale a vocației omului spre demnitate și egalitate umană. Acest lucru este îmbucurător, deși nu suficient. Este necesară aici o creștere împreună, o îmbogățire, o ieșire din izolare și suficiență. Universalitatea experienței umane în lumea empirică, cu toate aspectele ei pozitive sau negative chiar, poate reprezenta un punct fundamental de convergență, de apropiere. Acest lucru este de dorit, mai ales cînd ne gîndim la revelația divină în care se accentuează în mod imperios asupra realizării unei comunități a înțelegerii ca o primă treaptă spre comuniunea iubirii.

Iudaismul reprezintă o primă treaptă. El accentuează asupra caracterului personal și deci de egalitate a relațiilor interumane. Nerecunoscînd revelația personală și supremă în Iisus Hristos, această religie nu aduce însă atributul tridimensional al comuniunii supreme, fără de care nu poate exista comuniune perfectă.

În islam asistăm la un regres în ceea ce privește aspectul personalist al relației dintre om și Dumnezeu. Demnitatea umană este umbrită de perspectiva unui Allah despot, care se ține departe de om. Nimicnicia omului și supremația suverană a Divinului anulează posibilitatea comuniunii și deci a desăvîșirii.

Și în cazul acestor religii posibilitatea unei evaluări și completări a relației dintre om și Dumnezeu și prin urmare între oameni este deschisă. Dorința de apropiere, de deschidere reprezintă un prim pas în acest sens.

S-ar putea spune că în lucrarea noastră am accentuat mai mult deosebirile decît asemănările dintre religii. Am spus că religiile lumii nu vorbesc despre același lucru, deși ele sînt pentru om. Mokșa sau Nirvana, sheolul sau paradisul creștin sau islamic

636. *Dumnezeu este iubire*, p. 372-373.

nu sînt unul și același lucru. Anonimatul ființial realizat în starea de Mokṣa sau Nirvana este incompatibil cu desăvîrșirea persoanei umane în contextul îndumnezeirii. Umbra sheolului iudaic și paradisul plăcerilor senzuale din islam sînt tot la fel de incomplete și incompatibile cu îndumnezeirea creștină. Și totuși, rezultatele fructuoase ale întîlnirii dintre religiile lumii pe plan social sînt mai mult decît îmbucurătoare. Ele ne arată că Dumnezeu lucrează și că în cele din urmă cu toții vom fi una în Iisus Hristos. Datoria omului este de a lucra neconținut spre acest țel final. De aceea orice discuție, orice întrunire sau dialog interreligios are un loc bine stabilit în planul providenței divine.

### DIALOGUL INTERRELIGIOS DIN PERSPECTIVA ANTROPOLOGIEI TEOLOGICE

Tradiția primară și mai ales apologetică a Bisericii creștine, în urma confruntării cu religia și gîndirea greacă, a acceptat posibilitatea cunoașterii naturale, și deci, parțiale a adevărului revelat în afara tradiției creștine revelate. Acest lucru este afirmat și în învățătura revelată a Noului Testament: «în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptate este primit la El» (Faptele Apostolilor X, 35). Deși: «în veacurile trecute (Dumnezeu) a lăsat ca toate neamurile să meargă în căile lor», totuși «El nu s-a lăsat pe Sine fără mărturie» (Faptele Apostolilor XVI, 16—17). Sf. Apostol Pavel accentuează în Areopag că și celelalte neamuri l-au căutat pe Dumnezeu cel necunoscut (Faptele Apostolilor XVII, 23), un Dumnezeu care de altfel «nu este departe de fiecare din noi», căci «în El trăim și ne mișcăm și sîntem» (Faptele Apostolilor XVII, 27—28).

Pe lingă recunoașterea posibilității lucrării harului divin în întregă făptură creată, tradiția Bisericii creștine mai accentuează că evenimentul revelator ce stă la baza credinței creștine posedă o putere transformatoare și critică. Dacă ni se permite să extindem această sferă, putem afirma că atitudinea creștină față de religia greacă poate fi aplicată și în cazul celorlalte religii necreștine și, ca atare, și contextul circumstanțial al acestora poate sluji ca mediu în care cunoașterea naturală, cunoaștere care este ajutată de Harul divin, să ajungă la perceperea parțială a adevărului revelat.

Puterea transformatoare și critică ce caracterizează atitudinea creștină față de celelalte religii este un aspect esențial al Providenței divine, ce dă relațiilor dintre creștinism și celelalte religii un caracter activ, dinamic și creator, cu posibilități de dezvoltare spre mai bine<sup>637</sup>. Iar cel care dă această putere nu este altul decît însuși Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos. De aici și caracterul unic al creștinismului, pentru care acesta nu trebuie să-și ceară nici scuze și nici nu trebuie să ezite a-l propovădui. El, Hristos, nu este numai pentru creștini, ci pentru toată lumea, iar porunca Lui este de a propovădui Evanghelia la toată făp-

637. Cf. Corneliu Sirbu, *Pentru un dialog interreligios*, în «*Ortodoxia*», an. XXVII, nr. 2, aprilie—iunie, 1975, p. 374.

tura (Matei XXVIII, 19). Această poruncă a Mântuitorului nu implică ideea că creștinii trebuie să se complacă în monolog și nici nu exclude ideea unui dialog cu adepții altor religii<sup>638</sup>. Dialogul interreligios este o posibilitate deschisă : mărturie despre aceasta este faptul că s-au făcut deja pași mari în acest sens<sup>639</sup>.

Dialogul nu trebuie folosit ca mijloc de argumentare, căci a *dialoga* nu este sinonim cu a *argumenta*. Esența acestuia este dorința de a discuta și de a ajunge la o înțelegere comună în dragoste și nicidecum de a impune punctul de vedere al cuiva<sup>640</sup>. «Dialog interreligios autentic și rodnic înseamnă : cu toții la un loc să dialogăm în mod pozitiv și creator. Deci, nu este vorba de o atitudine personală față de adevărul credinței proprii, ci este vorba despre o atitudine personală față de oamenii care nu împărtășesc această credință. Totodată, este vorba despre împăcarea dintre adevăr și libertate, dintre adevăr și iubire, datorie a tuturor credincioșilor și comunităților»<sup>641</sup>. De aceea, și virtuțile unui dialog autentic sînt : «respectul, încrederea și prețuirea reciprocă, sinceritatea și lealitatea în duh de frățietate și de iubire, smerenie și răbdare, dăruirea generoasă pentru adevăr și pentru bine — toate coroborate cu convingerea fermă că în orice relație de prietenie sau dragoste, trebuie să existe reciprocitate, trebuie să existe dorința de a da și dorința de a primi. De asemenea, trebuie o imaginație creatoare dintr-o parte și din cealaltă care să poată duce la o mare îmbogățire și la o aprofundare substanțială a patrimoniului comun de credință»<sup>642</sup>. Așadar, dialogul devine un *mijloc de comunicare*, dar comunicarea nu rămîne numai un semn exterior, ci ține de însăși esența dialogului<sup>643</sup>. Iar această comunicare de esență nu trebuie să fie o relativizare a adevărului, ci o mărturisire a acestuia. Iată ce spunea în acest sens Dr. Visser't Hooft, un extrem de bun cunoscător al fenomenului dialogului religios «Martin Buber, cel care ne-a dat ceea ce este probabil cea mai profundă analiză a naturii dialogului, a spus de la bun început că premiza unui dialog genuin nu este ca partenerii să cadă de acord asupra unei relativizări a propriilor lor convingeri, ci să se accepte ca persoane. Pentru a intra într-o relație profundă cu o altă persoană, nu se cere ca aceasta să fie de acord cu mine, sau ca eu să fiu de acord cu

638. J. N. Anderson, *Christianity and Comparative Religion*, Inter-Varsity Press, A Tyndale Paperback, London, 1973, p. 27.

639. Pentru detalii : S. J. Samartha, *The World Council of Churches and Men of other Faiths and Ideologies*, în «The Ecumenical Review», W.C.C., vol. XXII, nr. 3, iulie, 1970, p. 190—198 ; John Carman, *Continuing Task in inter-religious Dialogue*, în «op. cit.», p. 199—209 ; S. J. Samartha, *Dialogue as a continuing Christian Concern*, în «Ekklesiastikos Pharos», vol. II, 1971, p. 317—329.

În aceeași revistă vezi : *The World Council of Churches and Dialogue with Men of other Faiths and Ideologies*, p. 311—316. Acest articol prezintă atitudinea Consiliului Ecumenic al Bisericilor privind dialogul interreligios. 640. Anderson, *op. cit.*, p. 27.

641. Fries Heinrich, *Religion und Freiheit in einer humanem Gesellschaft*, p. 198, apud : Corneliu Sirbu, *op. cit.*, p. 376.

642. Corneliu Sirbu, *op. cit.*, p. 376.

643. Martin Buber, *Between Man and Man*, translated by Gregor Smith, The Fontana Library, Collins, 1964, p. 20.

ea, sau ca împreună să negociem un compromis, ci să mă întorc spre ea în voința de a o asculta, de a o înțelege, și a căuta o îmbogățire reciprocă. Nu îmi voi impune personalitatea mea, ci mă voi pune la dispoziția sa cu tot ceea ce reprezintă. În calitate de creștin nu pot face acest lucru fără a-i spune cele ce eu cunosc despre Iisus Hristos. Voi spune răspicat că îmi consider credința nu ca o realizare, ci ca un dar al harului, un dar ce exclude orice mândrie, dar care mă obligă să vorbesc cu recunoștință despre acest Domn al tuturor care îl vor asculta. Voi fi fericit să-mi ascult partenerul și să aflu cât mai multe despre călătoria lui spirituală. Dialogul va fi cu atât mai bogat, cu cât ne dăruim în ceea ce sîntem. Pentru un creștin acea dăruire trebuie să includă și mărturia. Este posibil pentru creștinii convinși să intre în dialog cu hindușii, musulmanii sau evreii convinși, ba chiar și cu sincretiștii, fără a ceda din convingerile lor fundamentale. Acest lucru trebuie făcut în acel spirit pe care Hocking l-a definit ca «cinstire pentru cinstire». Credința după care creștinii cunosc izvorul adevărului divin nu înseamnă că ei nu au nimic de învățat de la oamenii de alte credințe. Aceia dintre noi care au avut privilegiul de a participa la astfel de discuții ne-am găsit adesea umiliți și stimulați de mărturia unei adevărate devoțiuni de credință nestrămutată față de adevăr așa cum acesta este înțeles de adepții celorlalte religii»<sup>644</sup>. Adevăratul dialog are loc în profunzimea personală ultimă a partenerilor<sup>645</sup> și, ca atare, devine un fenomen uman. El aparține persoanei umane care se deschide pentru a fi înțeleasă și dă mărturie pentru a face pe alții să înțeleagă. Numai așa poate să apară o viață comună genuină în care adevărul divin să stimuleze neliniștea după împlinire și perfecțiune. Astfel, dialogul devine o necesitate imediată, o necesitate esențială pentru transmiterea conținutului credinței și a adevărului pur religios, căci «calea pe care vine credința în om este un alt om»<sup>646</sup>.

Revelația este comunicată prin om ; un om trimis pentru a mărturisi unui alt om. Însă prin om lucrează însuși Dumnezeu. Iisus a promis Apostolilor că va fi cu ei și îi va întări în mărturia lor pînă la sfîrșitul veacurilor. Lucrearea divină prin om este acceptată de aproape toate religiile, într-o formă sau alta, în funcție de concepția despre Divinitate. Important într-un dialog nu este conținutul imediat empiric în care este îmbrăcată această lucrare, ci faptul în sine ; faptul că omul este vehiculul, instrumentul mărturiei divine. Prin această recunoaștere reciprocă se poate ajunge la o întărire și afirmare a propriei noastre persoane. «Intimitatea ființei mele poate, de asemenea, să fie afirmată prin altul, grație unui act de credință împlinit față de mine, care vizează actul prin care mă afirm eu însumi în libertate și care, într-un anume sens, chiar

644. W. A. Visser't Hooft, *No Other Name*, SCM Press, 1963, p. 117 și urm.

645. K. Klostermeyer, *Hindu and Christian in Vrindavan*, SCM Press, 1969, p. 98.

646. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 14.

il depășește, întărind uzul ce-l fac eu de libertate, care nu-mi inspiră întotdeauna atîta încredere cîtă am eu în altul, lăsîndu-mi adesea multă îndoială. Încît eu sînt susținut de altul în afirmarea nu numai a ceea ce sînt, ci și a ceea ce pot și trebuie să fac»<sup>647</sup>. În altă ordine de idei, dialogul nu este necesar numai ca mărturie, ca instrument de transmitere a credinței, ci și ca întăritor și stimulent spre creștere ființială, la baza căreia stă credința: «Este admirabilă întocmirea aceea care face ca credința ce o am în existența altora să fie condiția mărturiei ce mi-o dau ei, mărturie de care am lipsă»<sup>648</sup>.

Prin dialog omul își arată responsabilitatea sa față de un alt om. Cel care intră într-un dialog sincer și creator se identifică cu aspirațiile spre unitate, spre solidaritate umană. Conștiința responsabilității față de semenii este un postulat coexistent cu omul. Este prima poruncă sădită în om de la creare după chipul divin<sup>649</sup>. Omul are responsabilitate față de aproapele, ca o poruncă ce-l transcende, întrucît cel care i-a dat-o, cel care a sădit-o în el a fost Dumnezeu. Recunoașterea responsabilității este o recunoaștere implicită și a credinței în cel ce o dă și a valorii ființiale egale a semenului. În acest sens are loc o naștere spirituală a unui om din altul, iar prin stabilirea unei comuniuni între ei se realizează transmiterea credinței care este nu numai o operă a oamenilor, ci în primul rînd a lui Dumnezeu<sup>650</sup>. La baza comuniunii umane în dialog nu se va mai afla principiul independenței absolute, a nerecunoașterii altora, ci al unei independențe în interdependență, ceea ce înseamnă că individualul primește valoare în relație și conlucrare cu celelalte părți din afară.

În concluzie, privit în perspectiva antropologiei teologice sau religioase, dialogul interreligios nu numai că este posibil, dar este și de dorit. Este posibil, deoarece în esența sa este un fenomen uman; este de dorit, fiindcă în dialog omul se împlinește și ajunge la o mai profundă cunoaștere a sa, a condiției sale și a menirii sale.

Pînă acum nu se poate vorbi de un dialog adevărat. Întrunirile religioase au reprezentat mai mult un semn al dorinței oamenilor de diferite credințe de a leși din închistare și de a se cunoaște. Acestea pot constitui un preambul, o pregătire, de altfel necesară, în procesul de formulare și plămădire a oricărui dialog.

Dăm mai jos cîteva premize ce decurg din antropologia teologică și care pot deveni subiecte ale dialogului interreligios.

1. În natura sa omul este o convergență a finitului și infinitului, a lumii empirice și a lumii spirituale; este un microcosmos.

647. Louis Lavelle, *De l'Acte*, p. 100, apud: Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 23.

648. Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 99, apud: Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 24.

649. Pentru detalii: † P. S. Antonie Plămădeală, *Biserica Slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă București, 1972, p. 21 și urm.

650. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 26.

2. Ca unitate a lumii materiale și spirituale, el poartă mărturie nemijlocită a unor posibilități ființiale nebănuite, fiind același pretutindeni.

3. Pentru împlinirea potențialului ființial din om, acesta are nevoie de toate valorile umane și spirituale. Aceste valori nu pot fi cunoscute prin închistare, ci numai prin punerea lor în lumină și prin dialog.

4. În virtutea statutului său ființial, omul este și propagator al credinței, ceea ce înseamnă recunoașterea lucrării lui Dumnezeu prin om.

5. Fiind același pretutindeni, omul este parte integrantă a unei solidarități ființiale universale. Această solidaritate trebuie să se manifeste în grija față de semenii, față de nevoile și aspirațiile lor, față de ceea ce fiecare reprezintă în societatea umană în general și în fața lui Dumnezeu.

6. Demnitatea, vocația și destinația omului, premiză care polarizează în focarul său toate celelalte premize.

---

## BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

### a) *Texte sacre, enciclopedii și dicționare*

1. *Sfânta Scriptură*, București, 1968.
2. *The Common Bible* (Sf. Scriptură editată în limba engleză de către ortodocși, romano-catolici și protestanți), London, 1973.
3. *Coranul*, traducere după originalul arabic, însoțită de o introducere de Dr. Silvestru Isopescu, Cernăuți, 1912.
4. *The Koran Interpreted*, trad. de A. J. Arberry, 2 volume, Londra, 1955.
5. *The Koran*, trad. de J. M. Rodwell, London, 1948.
6. *Le Koran*, trad. de M. Kasimirski, Paris, 1921.
7. *The Sacred Books of the East*, ed. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1879—1910. Am folosit această colecție pentru majoritatea textelor hinduse și budiste. Acolo unde am utilizat alte traduceri s-a făcut trimiterea necesară.
8. *The Wisdom of India*, ed. de Lin Yutang, London, 1956.
9. *The Ramayana and Mahabharata*, trad. versificată de Romesh Dutt, Everyman's Library, London, 1966.
10. *The Bhagavad Gita*, trad. în engleză de R. C. Zaehner, London, 1969.
11. *Bhagavad Gita*, trad. în românește de Al. George, București, 1971. Cartea mai cuprinde și Samkhya Karika și Tarka Samgraha.
12. *Hindu Scriptures*, trad. în engleză de R. C. Zaehner, Everyman's Library, London, 1966.
13. *Buddhist Scriptures*, trad. în engleză de Edward Conze, London, 1959.
14. *Buddhism in Translations*, trad. în engleză de H. C. Warren, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1900.
15. *Lankavatara Sutra*, trad. în engleză de D. T. Suzuki, London, 1973. Acest text reprezintă expunerea filozofică a budismului mahayana.
16. *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament*, ed. de J.B. Pritchard, Princeton University Press, 1965.
17. Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible*, vol. I—III, Paris, 1912.
18. *Dictionnaire de Theologie catholique*, Paris, 1923.
19. *Baker's Dictionary of Theology*, Baker Book House, 1972.
20. *A Dictionary of Christian Ethics*, John Macquarrie (ed.), SCM Press, 1967.
21. *The Westminster Dictionary of Church History*, Jerald Brauer (ed.), The Westminster Press, Philadelphia, 1971.
22. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Hastings, J., (ed.), vol. I—XII.
23. Larousse, *Encyclopedia of Mythology*, Paul Hamly, London, 1965.
24. *Everyman's Dictionary of non-Classical Mythology*, Edgerton Sykes, (autor), London, 1961.
25. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, John Dowson (autor), ed. a 10-a, Londra, 1961.

\* Includem în această listă numai cărțile mei semnificative la care au fost făcute referiri în text.



## b. Cărți

- Arabi, Muhyi-d-din Ibn, *La sagesse des prophètes*, traduit par Titus Burckhardt, Editions Abin Michel, Paris, 1974.
- Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1957.
- Anderson, J. N. D., *Christianity and Comparative Religion*, a 3-a retipărire, Inter-Varsity Press, London, 1973.
- Arberry, A. S., *Sulism*, London, 1950.
- Armstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, At the University Press, 1967.
- Armstrong, A. H., și Markus, R. A., *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, 1964.
- Auboyer, Jeannine, *Viața cotidiană în India Antică*, trad. de Achim Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
- Berdyayev, Nicolai, *Slavery and Freedom*, New York, 1944.
- Bigg, C., *The Christian Platonists*, Oxford, 1886.
- Birch, L. Ch., *Nature and God*, London, 1966.
- Bleeker, C. J., și Geo Widengren, *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, vol. I și II, E. J. Brill, Leiden, 1969 și 1971.
- Brandon, S. G. F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, 1962.
- Idem, *Creation Legends of the Ancient Near East*, Hodder and Stoughton, 1963.
- Bria, Ioan, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericii creștine*, teză de doctorat în «Studii Teologice», an. XX, nr. 1—2/1968, p. 1—170.
- Buber, M., *I and Thou*, T. and T. Clark, 1944.
- Buber, M., *Between Man and Man*, The Fontana Library, Collins, 1964.
- Carpenter, J. E., *Theism in Medieval India*, London, 1926.
- Chadhuri, H. și F. Spigelberg, *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo*, George Allen and Unwin Ltd., 1960.
- Chédel, André, *Itinéraire spirituel*, Editions du Mont-Blanc, 1944.
- Childs, B. S., *Myth and Reality in the Old Testament*, SCM Press, London, 1960.
- Clement, Olivier, *Questions sur l'homme*, Stock, 1972.
- Conze, E., *Buddhist Meditation*, London, 1956.
- Conze, E., *Buddhism. Its Essence and Development*, London, 1958.
- Copleston, F. A., *A History of Philosophy*, Burns and Oates, Washbourne Ltd., 1944.
- Cornelis, Etienne, *Valeurs chrétiennes des Religions non Chrétiennes*, Les Editions du Cerf, Paris, 1965.
- Cragg, Keneth, *The Call of the Minaret*, Oxford, 1956.
- Cuttât, J. A., *The Encounter of Religions. A Dialogue between West and the Orient*, Desclée Company, New York, 1937.
- Das, S. K., *A Study of Vedanta*, University of Calcutta, 1937.
- Dasgupta, S. A., *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.
- Idem, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962.
- Idem, *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought*, Chicago, 1930.
- Davidson, Ellis, H. R., *Gods and Myths of Northern Europe*, A Pelican Original, London, 1964.
- Davies, J. L., *On the Nature of Man*, Mentor Books, 1961.
- Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, Dover Edition, 1966.
- Idem, *The System of Vedanta*, Chicago, 1912.
- Dufrene, Mikel, *Pentru Om*, București, 1971.
- Dumoulin, A., *A History of Zen Buddhism*, Faber and Faber, London, 1963.
- Eichrodt, W., *Man in the Old Testament*, London, 1954.
- Idem, *Theology of the Old Testament*, 2 volume, S.C.M., Press, London, 1954.
- Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Payot, Paris, 1976.
- Idem, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1968.
- Idem, *From Primitives to Zen*, Collins, 1967.

- Idem, *Yoga, Immortality and Freedom*, London, 1958.
- Idem, *Myths, Dreams and Mysteries*, The Fontana Library, 1968.
- Eliot, Ch., *Hinduism and Buddhism*, 3 volume, London, 1925.
- Epstein, Isidore, *Judaism*, A Pelican Original, 1964.
- Farquhar, J. H., *Modern Religious Movements in India*, 1915.
- Idem, *The Crown of Hinduism*, Oxford University Press, Oxford, 1919.
- Fingarette, H., *The Self in Transformation*, New York, 1965.
- Frankfort, H., și alții, *Before Philosophy*, A Pelican Book, 1964.
- Fraser, J., *The Golden Bough*, London, 1900.
- Fromm, Erick, și alții, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper Colophon Books, New York, 1970.
- Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955.
- Glasenapp, H., von., *Mystères bouddhistes*, Paris, 1944.
- Idem, *Les littératures de l'Inde des origines à l'époque contemporaine*, Payot, Paris, 1963.
- Gough, A. E., *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, London, 1882.
- Granet, M., *La Pensée Chinoise*, Paris, 1950.
- Grousset, R., *Les Philosophies indiennes*, vol. I și II, Desclée de Brouwer, Paris, 1931.
- Grünberg, L., *Axiologia și condiția umană*, Biblioteca de Filozofie și Sociologie, București, 1972.
- Guenon, R., *Man and His Becoming according to the Vedanta*, London, 1945.
- Guillaume, A., *Islam*, A Pelican Original, London, 1966.
- Gullan, C. I., *Antropologie ilozolică*, Biblioteca de Filozofie și Sociologie, București, 1972.
- Gurney, O. R., *The Hittites*, A Pelican Original, London, 1964.
- Hilliard, F., *Man in Eastern Religions*, London, 1946.
- Hiriyan, M., *The Essentials of Indian Philosophy*, London, 1949.
- Idem, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1967.
- Höltker, G., *The Religions of Mexico and Peru*, London, 1959.
- Hooke, S. H., *Babylonian and Assyrian Religion*, Oxford, 1962.
- Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology (texte)*, A Pelican Book, 1966.
- Huxley, A., *A Perennial Philosophy*, Fontana Books, 1966.
- Imschoot van, P., *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, Desclée and Cie., Editeurs, 1956.
- James, E. O., *The Ancient Gods*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960.
- Idem, *The Concept of Deity. A Comparative and Historical Study*, London, 1950.
- Idem, *History of Religions*, Hodder and Stoughton, 1964.
- Idem, *Christianity and other Religions*, Hodder and Stoughton, 1968.
- Jevons, F. B., *Introduction to the History of Religions*, London, 1902.
- Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 volume, Harvard, 1925.
- Idem, *The Sankhya System*, London, 1918.
- Kramer, S. N., *Sumerian Mythology*, New York, 1961.
- Kraemer, H., *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue*, Lutterworth Press, 1960.
- Idem, *Religion and the Christian Faith*, Lutterworth Press, London, 1956.
- Kumarappa, B., *The Hindu Concept of Deity*, London, 1934.
- Lagrange, Garrigou, *Christian Perfection and Contemplation*, Herder Book Co., London, retip. în 1958.
- Lan, Fung Yu-, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vol., Princeton, 1972.
- Latourette, K. S., *Introducing Buddhism*, Friendship Press, New York, 1956.
- Leeuw, van der, G., *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938.
- Le Veure, Perry, *Understandings of Man*, Philadelphia, 1966.
- Leisegang, H., *La Gnose*, Payot, Paris, 1951.
- Lossky, V., și Marshall, J., *Value and Existence*, London, 1935.
- MacKenzie, R. A. F., *Faith and History in the Old Testament*, London, 1963.

- Macnicol, N., *Indian Theism*, Oxford, 1915.
- Marcu, Grigorie, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1936.
- Maringer, Johannes, *The Gods of the Prehistoric Man*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1960.
- Maslow, A. H., (editor), *New Knowledge in Human Values*, Chicago, 1971.
- Maspero, H., *Le Taoisme*, dans *Melanges posthumes*, vol. 2, Paris, 1970.
- Meland, B. E., *The Realities of Faith. The Revolution in Cultural Forms*, Oxford University Press, 1962.
- Meyendorff J., și McLelland, Joseph, *The New Man*, Agora Books, 1973.
- Mihălcescu, I., *Istoria religiunilor lumii*, Cugetarea, București, 1946.
- Idem, *Cosmogoniile popoarelor civilizate din antichitate; cosmogonia biblică și cosmogonia modernă*, Pitești, 1907.
- Müller, E., *Histoire de la mystique juive*, Payot, Paris, 1950.
- Murti, K. S., *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*, Andhura University, 1961.
- Newbigin, Leslie, *A Faith for this one World*, Myvern Books, S.C.M. Press, 1965.
- Nicolaescu, N. I., *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1946.
- Nida, E. A., *Introducing Animism*, Friendship Books, New York, 1956.
- Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Understanding*, 2 volume, London, 1941.
- Noss, J. B., *Man's Religions*, ed. a 3-a, London, 1963.
- Otto, Rudolf, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident. Distinction et unité*, Payot, Paris, 1951.
- Panikkar, Raymond, *The Hidden Christ of Hinduism*, London, 1964.
- Idem, *Avatar and Incarnation*, London, 1970.
- Parrinder, Geoffrey, *Upanishads, Gita and the Bible*, Faber and Faber, 1962.
- Idem, *Comparative Religion*, London, 1962.
- Pitt, Malcom, *Introducing Hinduism*, Friendship Press, New York, 1955.
- Plămădeală, Antonie, *Biserica Slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972.
- Popescu, Dumitru, *Ecclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu Vatican și ecourile lui în teologia contemporană*, teză de doctorat, București, 1972.
- Poussin, de la Vallée, L., *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*, Paris, 1925.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vol., London, 1925.
- Idem, *The Vedanta according to Samkhara and Ramanuja*, London, 1928.
- Idem, *The Hindu View of Life*, Oxford, 1926.
- Idem, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1939 și 1969.
- Idem și Raju, P. T. (editori), *The Concept of Man*, ed. a 2-a, London, 1966.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1966.
- Ravier, A., și alții (editori), *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, 1965.
- Reichelt, K. L., *Religion in Chinese Garment*, Lutterworth Press, London, 1951.
- Idem, *Meditation and Piety in the Far East*, Lutterworth Press, London, 1953.
- Reischauer, A. K., *The Nature and Truth of the Great Religions*, Tokyo, 1966.
- Roy, A. P., *The Quest for Infinite*, Calcutta, 1958.
- Ruth, Reyna, *The Concept of Maya*, London, 1962.
- Saurat, Denis, *Histoire des Religions*, Paris, 1933.
- Saux, (le) Dom, *Sagesse hindoue. Mystique chrétienne du Védanta à la Trinité*, Editions du Centurions, Paris, 1965.
- Scholem, Gershom, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, London, 1951.
- Sen, K. M., *Hinduism*, A Pelican Original, London, 1965.
- Sherrington, Ch., *Man on His Nature*, Cambridge, 1963.

- Shinn, R. L., *Man: The New Humanism*, vol. IV, in colecția «New Directions in Theology Today», Philadelphia, 1968.
- Silva (de) Lynn A., *Creation, Redemption, Consummation in Christian and Buddhist Thought*, Chiengmai, Thailanda, 1964.
- Smart, N., *The Yogi and the Devotee*, London, 1968.
- Idem, *The Religions Experience of Mankind*, Collins, 1971.
- Smart, N., *A Dialogue of Religions*, SCM Press, 1960.
- Smaith H. D., *Chinese Religion*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1968.
- Smith, W. R., *The Religion of the Semites*, a 3-a retipărire, London, 1959.
- Söderblom, N., *The Living God*, Oxford University Press, 1939.
- Soustelle, J., *The Daily Life of the Aztecs*, A Pelican Book, 1964.
- Stăniloae, D., *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, Sibiu, 1943.
- Strauss, Claude, Levi-, *Le Cru et Le Cuit*, Paris, 1964.
- Idem, *Du Miel aux Cendres*, Paris, 1966.
- Idem, *L'origine des manières de table*, Paris, 1968.
- Idem, *L'homme nu*, Paris, 1971.
- Streeter, B. H., *The Buddha and the Christ*, London, 1932.
- Suzuki, D. T., *Mysticism: Christian and Buddhist*, The Macmillan Company, 1957.
- Idem, *The Essentials of Zen Buddhism*, London, 1963.
- Idem, *On Mahayana, Buddhism*, Harper Torch Books, 1968.
- Tagore, R., *The Religion of Man*, Unwin Books, 1963.
- Thomas, E. J., *The History of Buddhist Thought*, London, 1933.
- Thomas, M. M., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London, 1969.
- Thomas, O. C., (Ed.), *Attitudes toward Other Religions*, Forum Books, SCM Press, London, 1969.
- Tillich, P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, London, 1964.
- Idem, *The Courage to be*, The Fontana Library, 1952.
- Idem, *The Shaking of the Foundations*, Pelican Books, 1966.
- Tin, Mang Pe., *Buddhist Devotion and Meditation. An Objective Description and Study*, S.P.C.K., London, 1964.
- Toynbee, A., *An Historian Approach to Religion*, Oxford University Press, 1956.
- Trethowan, Illyd, *Mysticism and Theology. An Essay in Christian Metaphysics*, Geoffrey Chapman, 1975.
- Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1964.
- Vaillant, G. C., *Aztecs of Mexico*, Pelican Books, 1965.
- Varenne, J., *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Édition du Seuil, Paris, 1966.
- Vasilescu, Em., *Istoria Religiilor. Manual pentru Institutetele Teologice ale Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975.
- Visser't Hooft, W. A., *No Other Name*, SCM Press, London, 1963.
- Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1951.
- Idem, *The Teaching of the Magi*, London, 1956.
- Idem, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1956.
- Idem, *At Sundry Times*, Faber and Faber, 1958.
- Idem, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, At Clarendon Press, Oxford, 1970.
- Zimmer, H., *The Philosophy of India*, London, 1971.
- Idem, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Bollingen Series, Princeton, 1972.
- Waddel, L. A., *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, ed. a 2-a, Cambridge, 1959.
- Watts, W. Allen, *The Way of Zen*, A Pelican Book, 1965.
- Wenz, W. Y., *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, 1968.
- Wilson, Christy, J., *Introducing Islam*, Friendship Press, New York, 1956.
- Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, 1973.
- Woods, J. N., *The Yoga System of Patanjali*, Harvard, 1914.

## CONCEPȚIA DESPRE OM ÎN MARILE RELIGII

### — Rezumat —

Omul a fost obiectul studiilor religioase comparate în repetate rânduri. Totuși, subiectul nu a fost epuizat. Ori de câte ori acest subiect este preluat se descoperă noi perspective și posibilități de înțelegere.

Omul este obiect al tuturor religiilor. Este același pretutindeni și astfel toate religiile, fie că vin de la Dumnezeu, fie că sînt căutări omenești după Dumnezeu sau după starea de nemurire, sînt centrate în jurul omului. Ele sînt un dar direct sau indirect dat omului, care să-l ajute să-și depășească condiția sa finită. Pornind de la o astfel de premiză, autorul, teolog ortodox, încearcă să facă o evaluare pozitivă a ceea ce omul este și reprezintă în marile religii ale lumii.

După o scurtă introducere, care de fapt este o prezentare succintă a concepțiilor religioase despre om de-a lungul veacurilor, autorul studiază concepția despre om folosind următorul tipar: originea omului, natura omului, omul în comunitate și destinul uman. După ce a prezentat învățăturile marilor religii asupra acestor probleme, el le evaluează în mod comparativ, încercînd să scoată în evidență nu numai ceea ce le separă ci și acele aspecte doctrinare care ar putea duce la posibile puncte de convergență și astfel să stimuleze o viitoare întrunire doctrinară a marilor religii.

Autorul ajunge la concluzii pozitive prin aceea că el nu consideră religiile ca fiind incompatibile cu un dialog religios. Dimpotrivă, el sugerează că, spre deosebire de alte învățături doctrinare, concepția despre om este mult mai adecvată pentru un dialog interreligios. Marile religii se deosebesc deoarece ele nu vorbesc despre unul și același lucru. Învățăturile centrale ale marilor religii nu sînt aceleași și ca urmare credința lor nu este aceeași. Însă întrucît omul este același pretutindeni, el poate deveni o premiză folositoare pentru un viitor dialog. Cîteva premise pentru un astfel de dialog sînt sugerate :

1. În natura sa omul este o convergență a finitului și infinitului, a lumii empirice și a lumii spirituale ; este un microcosmos.

2. Ca unitate a lumii materiale și spirituale el aduce mărturie nemijlocită a unor posibilități ființiale nebănuite, fiind același pretutindeni.

3. Pentru împlinirea potențialului ființial din om, acesta are nevoie de toate valorile umane și spirituale. Aceste valori nu pot fi cunoscute prin închistare, ci prin punerea lor în lumină și prin dialog.

4. În virtutea statutului său ființial, omul este și propagator al credinței, ceea ce înseamnă recunoașterea lucrării lui Dumnezeu prin om.

5. Fiind același pretutindeni, omul este parte integrantă a unei solidarități ființiale universale. Această solidaritate trebuie să se manifeste în grija față de semenii, față de nevoile și aspirațiile lor, față de ceea ce fiecare reprezintă în societatea umană în general și în fața lui Dumnezeu.

Pe parcursul lucrării sale, autorul s-a restrîns la ceea ce a crezut că este esențial pentru a-și dovedi tezele sale. El nu a pornit la un studiu detaliat al concepției despre om în marile religii, ci la un studiu al elementelor esențiale din concepția despre om în marile religii. Aceste elemente esențiale se află în directă corelație cu credința religioasă.

Concluziile sale sînt cele ale unui teolog ortodox care vede lumea și omul în procesul lor natural spre eterna îndumnezeire ; un dar înăscut ce vine de la Dumnezeu ; un dar dat prin creație, dar și o poruncă.

## THE CONCEPT OF MAN IN THE GREAT RELIGIONS

### — A Summary —

Man as a subject-matter for comparative religious studies has been dealt with time and again. Nevertheless the topic was not exhausted. Whenever one tackles the problem, one is almost certain to discover new perspectives and possibilities for further understanding.

Man is a subject-matter for all religions. He is the same everywhere, and all religions, whether they come from God or whether they are human strivings in search for God or for an eternal state, all are man centred. They are a direct or indirect help granted to man so that he may overcome his finite condition. Starting from such a premise, the author, an Orthodox theologian, attempts to make a positive evaluation of what man is and represents in the great religions of the world.

After a short introduction, which is in fact a concise presentation of the religious concepts of man throughout the ages, the author studies the concept of man using the following pattern: the origin of man; the nature of man; man in community and human destiny. Having presented the teachings of the great religions on these topics, he then goes further and looks at these topics comparatively, trying to point out not only the separating points, but also those doctrinal aspects which might lend themselves to possible points of convergence and lead thus to a future doctrinal encounter among the great religions.

The author reaches positive conclusions in that he does not consider the great religions to be incompatible for dialogue. On the contrary, he suggests that, unlike any other doctrinal item, the concept of man is more feasible to an interreligious dialogue. The great religions differ in that they do not speak of one and the same thing. The central doctrines of the great religions are not the same, and as such their faith is not the same. But as man is the same everywhere, he can become a useful premise for a future dialogue. Several premises are suggested for such a dialogue:

1. In his very being man is a convergence between the infinite and the finite, between the empirical world and the transcendent world: he is a microcosm.
2. As he is a unity of the material and spiritual world, he bears a direct witness to certain ontological potentialities, as he is the same everywhere.
3. In order to bring to fruition the ontological potentiality in him, man is in need of all human and spiritual values. These values cannot be known if one keeps to one's limits. It is necessary to make them known and enter in an open dialogue.
4. By virtue of his ontological status, man also becomes a preacher of faith; and this is nothing else but a recognition of God's work through man.
5. As he is the same everywhere, man is an integral part of a universal existential solidarity. This solidarity should make itself felt in the care for our fellow human beings, for their needs and aspirations, and for everything that man represents in our human society and before God.

In the short span of his work, the author restricted himself to what he thought to be essential to prove his theses. He did not undergo a detail study of the concept of man in the great religions, but a study of the essentials in the concept of man in the great religions. And these essentials bear a direct relation to the religious faith.

His conclusions are those of an Orthodox theologian who sees the world and man in their natural process toward the eternal theosis; an inbuilt gift that comes from God: a gift of creation and a commandment.

## CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 1 ianuarie 1942 în orașul Brașov, din părinții Lazăr și Floriță Rus. Am absolvit Școala de cîntăreți bisericești și Seminarul teologic din Caransebeș în 1960. Între 1960—1964 am frecventat cursurile Institutului teologic de grad universitar din Sibiu, pe care l-am absolvit cu teza: «Calvinismul și luteranismul, istoric, mărturisiri de credință și critică». În toamna aceluiași an m-am înscris la Cursurile pentru doctorat ale Institutului teologic universitar din București. În 1965 am fost trimis să studiez la Universitatea din Oxford cu o bursă acordată de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Din 1969 am ocupat diferite funcții în cadrul Serviciului de Relații Externe Bisericești al Patriarhiei Române, printre care și cea de redactor al revistei «Romanian Orthodox Church News Bulletin».

La 1 noiembrie 1976 am fost numit asistent în cadrul secției de Teologie sistematică la Institutul teologic universitar din București.

Cursurile de doctorat le-am absolvit în anul 1974 prin promovarea examenului aprofundat de admisibilitate.

## DECLARAȚIE

Subsemnatul *Rus Remus* declar că teza de doctorat intitulată *Concepția despre om în marile religii* îmi aparține în întregime și la întocmirea ei nu am folosit altă bibliografie decît cea menționată pe parcursul lucrării în note și în lista bibliografică.

**Rus Remus**

## CONTRIBUȚIA CLERICILOR ORTODOCȘI LA LUPTA PENTRU ELIBERARE NAȚIONALĂ ÎN BALCANI

E un adevăr incontestabil, deși uneori prea puțin băgat în seamă faptul că, în lipsa unor formații statale proprii și trăind pînă în veacul trecut într-o «Europă agricolă», cu relații economice închise, popoarele din sud-estul Europei au avut totuși un suport inegalabil și salvator în așezămîntul cu caracter nu numai pămîntesc, ci și supranatural al Bisericii Ortodoxe. Pe un spațiu în care se desfășurase altădată cultura tracilor, dar pe care romanitatea orientală și-a pus apoi o pecete hotărîită, iată că, în urma venirii slavo-bulgarilor, populațiile romanizate din sudul Dunării s-au slavizat, în schimb enclavele slave din nordul fluviului s-au romanizat. Și poate că unul din factorii principali, care au promovat acest fenomen în stare să încheie procesul de etnogeneză a fiecăruia dintre popoarele noastre, dar care nu ne-a oprit de a ne simți apropiați și unitari, deși există multe note deosebitoare între noi, credem că este moștenirea spirituală a Bisericii Răsăritene. Căci aici, în Răsărit, viața creștină s-a desfășurat în duh ecumenic, fiecare popor avînd libertatea de a-și avea organizație proprie, liturghie și limbă deosebită.

Acesta este motivul pentru care s-a experimental și se trăiește și acum în conștiința fiecărui popoare un stil propriu de viață. Credința ortodoxă devenise legea de viață a popoarelor noastre. Dacă la întrebarea «ce credință ai?» țăranul român răspundea «sînt de lege românească», desigur că și bulgarul, sîrbul ori grecul gîndeau și răspundeau în chip asemănător, chiar dacă mijloacele de exprimare erau proprii fiecărui popor. Românul știa, de pildă, că el nu-i catolic și n-a fost așa ceva nici în timpul celor 250 de ani (1698—1948), cînd prin politica silnică a Habsburgilor catolici s-a ajuns la frîngerea în două a bisericii românești din Transilvania. De aceea, după cum n-a prins la popoarele ortodoxe nici propaganda protestantă, tot așa nici experiența uniaticismului n-a putut atinge unitatea lăuntrică a grupului acestor biserici, care fiind apropiate de popor, au căutat să păstreze unitatea în diversitate, «unitatea Duhului în legătura păcii» (Efes. IV, 3). S-a vorbit uneori chiar de o «naționalitate ortodoxă»<sup>1</sup>, desigur în sensul în care Biblia vorbește despre «poporul lui Dumnezeu» (Ps. LXXXVIII, 1; XCIX, 14) într-una din formele cele mai fericite, pe care le-a cunoscut istoria.

Viața popoarelor ortodoxe a fost în toată vremea mai strîns legată de viața clericilor lor decît s-a întîmplat acest lucru cu alte popoare, de pildă cu cele din apusul Europei. În această privință s-a spus pe bună dreptate caracterul lui de stat teocratic; însuși Imperiul Otoman a păstrat pînă în pragul veacului XIX unitatea spirituală a popoarelor din Balcani, așa cum le-o pregătise, Imperiul Bizantin<sup>2</sup>. Dar tocmai pentru

1. I. Andreescu, *Despre o naționalitate ortodoxă*, în «Biserica Ortodoxă Română», București, 1934, p. 588—625.

2. Fritz Valjavec, *Sudosteuropa und Balkan*, în «Süd Ost Forschungen», VII, 1—2. Mai recent Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, 1976.



aceea, cînd «la plinirea vremii», în cadrul unui întreg proces spiritual-cultural, economic, politic și militar popoarele din aceste părți au găsit că a sosit momentul să pășească la arme pentru a-și dobîndi libertatea, dintre cei care au ajutat-o de la bun început pe această linie, nici într-un caz nu puteau lipsi oamenii bisericii, ierarhii, preoții și călugării ei.

N-avem de gînd să evocăm aici șirul nesfîrșit al îndrumărilor și eroilor ridicați din rîndul tuturor popoarelor din Balcani. Așa ceva ar depăși puterile noastre. Dar, desigur, că sublinierea apăsată a contribuțiilor lor rămîne un adevăr care nu trebuie și nu poate fi uitat, iar pentru cei de azi el trebuie socotit atît ca un omagiu de cinstire pentru toată jertfa lor, cît și ca o învățătură firească de a le «urma credința» (Evrei XII, 7).

Mai întii, în legătură cu demnitatea învățătoarească, pentru care slujitorii de altădată ai altarelor din aceste părți lucrau cu suflet de apostoli, trebuie spus că în procesul de formare și de adîncire a crezului național al fiecărui popor ortodox din sud-estul Europei, clerul și-a adus cu prisosință și poate chiar în mod precumpănitor contribuția lui.

Nu e o taină că clericii de toate gradele, «grămătăcii» sau «diecii» bisericilor au fost primii luminători ai popoarelor, primii dascăli, primii tipografi, primii diplomați, uneori și primii artiști și primii tehnicieni în viața sud-estului european. Toată cultura noastră feudală poate sta martoră în sprijinul acestei afirmații. E drept că, datorită multor împrejurări, grecii cîștigaseră un avans apreciabil. Creîndu-se o situație materială și culturală mai bună (parte din literatura «luminilor» va pătrunde în Balcani prin intermediul grecilor), ei ajung să cîștige un puternic sprijin material și moral, în primul rînd în domnii fanarioți din Principatele Române, dar apoi și în Rusia și în apusul Europei. Grecii ajung să organizeze o serie de Academii la Constantinopol, Athos, Iași, București, Insulele Ionice, la Veneția, ba chiar în Rusia.

O pleiadă mare de învățați acționau peste tot. Însăși țarina Ecaterina a II-a s-a zbătut să atragă pe unii din ei, de exemplu pe Evghenie Vulgaris și Nichifor Theotoki. Mulți reușesc să publice pînă și în Apus, la Viena, Leipzig, mai apoi Paris, Londra etc., tot felul de cărți și ziare, pregătind conștiințele și făcînd colecte prin societăți secrete pentru războiul de eliberare națională. E cunoscută în această privință chemarea entuziastă tipărită la Viena de poetul Riga Veleștinul din Pînd.

Această «*Marseillaisă greacă*» amintea de apelul «fiilor Sionului» făcută de catavasiile de la Paști. Tare mai erau împărțiți fiii patriei și se știe că n-a fost ușoară nici propovăduirea veștii celei noi și nici punerea în aplicare a acțiunilor, care la început au luat forma eteriilor sau asociațiilor secrete. Despre Antim, episcopul de Elous, mort în revoluția din 1821, ca și despre Ignatie de Arta spune istoricul Sp. Trikupi că vorbeau atît de cald, încît electricizau mulțimile. Despre clericul epirot Atanasios Diakos, care a înălțat la 1 aprilie 1821 steagul cu deviza eteriei «*Libertate sau moarte*», va spune poetul Costi Palama că a fost cel mai popular erou din timpul revoluției.

Dar ce să zicem de entuziaștii clerici, care au fost Teoclit Farmachides și Neofit Vamvas, amîndoi ajunși apoi profesori universitari la facultatea teologică din Atena? Și azi scrisul lor impresionează prin căldură și devotament.

Spre deosebire de greci, e interesant de constatat ținuta nu mai puțin patriotică a dascălilor bulgari, sirbi și români care, chiar dacă n-aveau mijloacele grecilor, ca vigoare nu rămîn în urmă :

«Zi de zi mă rodea tot mai mult rîvna și jalea poporului meu», zicea în 1762 cunoscutul călugăr bulgar *Paisie Hilendarski*. «Zic unii: grecii-s mai culti și mai «politici», iar bulgarii mai reduși și mai becnisnici. Nu te amăgi: oare-și părăsește vreun grec — ca tine — limba? Oare nu-i mai de preț bunătatea decît mîndria?». «Zi și noapte mă străduiesc să scriu cîteva cărți în limba noastră bulgărească, spunea patetic în «Memoriile» sale *Sofronie Vracianski*, pe cînd se afla refugiat în România. Eparhia mea a fost pustiită, poporeniile mei împrăștiate în România și în alte țări».

În același timp scria și primul mare învățat sîrb *Iovan Raici* († 1801), istoricul care studiasse la Kiev și trăise și prin Praga, iar apoi va tipări în 5 volume «Istoria diferitelor popoare slave, în special bulgari, croați și sîrbi». Ajungînd în 1758 la muntele Athos unde căuta documente, el ceartă pe concetățenii săi zicînd: «fiecare popor își cercetează trecutul numai noi să mai stăm în întuneric? Și trebuie să mărturisim că Raici are deja stofă de cercetător, iar ceea ce impresionează la el îndeosebi este tendința sa după obiectivitate, păstrînd în același timp și o ținută evlavioasă în expunerea faptelor<sup>3</sup>.

Munca plină de patos iozefinist desfășurată de *Dositei Obradovici* nu s-a mărginit numai la educația mulțimilor de țărani sîrbi, ci a trecut și la acțiuni diplomatice uneori criticate de alți clerici ca el, dar admirate de popor.

Să pomenim și cîteva dintre chemările sau observațiile clericilor români din aceeași vreme. Iată cum începe *Samuil Micu*, Scurta cunoștință a istoriei românilor: «Socotînd cu mîntea mea zisa filozofului acelaia că urît este elinului să nu știe elinește, adevărat că și românului se poate zice că urît lucru este românului să nu știe istoria neamului său, că istoria este dascălul tuturor lucrurilor»<sup>4</sup>.

Ca un mare luminător al poporului Șincai îndrăznește să recomande acestuia «să învețe fizica pentru că numai așa se va mîntui el de rătăcirile neștiinței».

Un *Damaschin Bojinca* recomanda și el cu căldură contemporanilor: «Cetească tot insul și să alunge răutatea din șirul Patriei atunci cînd în cartea neamului cinstește oameni vrednici ca acel Ahile românesc, care a fost Iancu Huniade». Pentru același înflăcărat crez patriotic, a trecut muntii în 1817 dascălul de teologie de la Sibiu Gh. Lazăr, realizînd în București, învățămîntul în limba română. Căci de acum conducătorii popoarelor nu se mai mulțumeau numai să plîngă și să se tînguie, cum scria în 1823 protosinghelul *Naum Rimniceanu*. De acum se pornea virtos la opera de renaștere națională<sup>5</sup>.

Patriotismul clericilor și monahilor din țările balcanice reiese și mai bine în evidență cînd ne gîndim că aproape toate răscoalele și revoluțiile de aici fuseseră proclamate în biserici ori mănăstiri, iar slujitorii altarului participau la ele chiar în calitate de voievozi, de *cetnici*, de *tribuni*. Trebuie spus că starea de agitație trecea de la o țară la alta, de la un popor la altul. Austriecii păzeau în zadar granițele spre Moldova și Muntenia să nu le vină răsculaților din 1784 ajutoare de peste munți. Și mai grăitoare în acest sens era în 1821 îngrijorarea de a nu se infecta românii din Transilvania de ideile revoluționare ale lui Tudor Vladimirescu. Dar în același timp fraternizarea răsculaților sîrbi și români, era și mai semnificativă, ca și a grecilor cu românii. De altă parte, statul major al revoluționarilor bulgari își avea sediul la noi

3. I. Radonić, *Srpski istoričar Iovan Raic*, Beograd, 1952, p. 107 și urm.

4. *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, ed. C. Cîmpeanu, București, 1963, p. 3.

5. Mai pe larg D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945.

în țară. Cu alte cuvinte, era o intrajutorare cu adevărat impresionantă. Poate că la aceasta și conștiința unității de credință își spunea cuvântul.

Pe data de 31 oct. 1784, în biserica din Mesteacăn, Crișan convocase pe cei 500—600 iobagi, pentru ca aceștia să plece la răscoală mai întâriți după ce au primit binecuvîntarea bisericii. Centrul de operații și de sfătuirii întime ale lui Tudor Vladimirescu va fi mănăstirea Tismana. În plin iureș revoluționar, popa Simion din Mogoș purta prin Ardeal o cruce înaltă de 1—1½ stînjeni ținînd cuvîntări înflăcărâte ca să mobilizeze mulțimile.

În revoluția din 1848 maiorul Kemény declara disperat că numai necurațul mai poate răzbi cu popii valahi, care conduceau cu grad de tribuni armatele răsculaților.

În Serbia, Boemia și Muntenegru, țara celor mai dese rășcoale, un *prota Nena-dovici* era în 1804 și 1815 președinte de comitet executiv al răsculaților. *Melentie Niksici* (viitorul episcop de Șabaț) luase arma în mînă chiar înainte de Petru Karagheorghe iar miniaturistul și iconarul cu chip de sfinț *Hagi Ruvim* și ucenicul său *Hagi Gera* (Gherasim, egumenul mănăstirii Moravac) vor da dovadă de curaj nemă-trecut, suferînd temniță și moarte în timpul răscoalei fără să denunțe pe frați, celui din urmă luîndu-i turcii capul, pe cînd trupul abia după trei zile i l-au găsit călugării să-l îngroape.

Contribuția militară, dar și diplomatică excepțională adusă de *Petar I Petrovici-Njegoș*, suveranul în sutană din cuibul de vulturi al Muntenegrului († 1830) a adus sîrbilor servicii imense prin unirea militară și politică, în urma căreia Serbia își obține în 1815 autonomia.

În «cruciada» din 1875—1877 peste 330 de preoți din Bosnia, Herțegovina și Serbia veche s-au umplut de glorie prin fapte de vitejie, între ei 2 *arhimandriți*, 2 *protopopi* și 11 preoți făcînd parte din statul major al răscoalei. Arhimandritul Nichifor Ducici deși rănit la luptele din Ibar (Herțegovina), luă din nou conducerea celor 2800 volun-tari în luptele din Javor.

Prota Milan Burici din Uzice a fost numit «*popa Zmaj*» pentru vitejia cu care «zbura» neatîns din toate încăterările.

Călugărul *Ghenadie* a ajuns să intre cu arma în mînă ca cel dintîi în Nișul eli-berat. Răscoala din Herțegovina a aliniat între conducătorii brigăzilor sau ceteilor de luptători cîteva zeci de clerici, dintre care doi erau arhimandriți iar trei protopopi, dar care pe cîmpul de luptă aveau rol de voievozi, de adjutanți, de căpîtani, de cet-nici. Ca nicăieri în alt loc în Balcani caracterul de luptă din aceste părți luase înfăți-șarea unei crunte exploatari economice, tocmai pentru că trăind în regiunea cu cele mai vitrege condiții, populația nu mai putea face față apăsărilor de tot felul, presta-țiilor, angaralelor cerute de moșierii turci nesătui.

Trebuie spus că într-o vreme cînd înseși organizațiile panslaviste din Rusia (Aksakov, Dostojevski etc.) făceau propagandă nu numai pentru ajutorarea cu bani și arme, ci chiar pentru intrarea directă în război contra turcilor, mitropolîții Mihai al Serbiei și Ilarion al Muntenegrului au ajuns să sprijine public răscoala prin colecte în bani și prin indemnuri oficiale. Iată cum se exprimă popa *Jarko* voievodul, într-o proclamație adresată poporului din Bosnia și Herțegovina: «În prea multe veacuri am răbdat în robia turcească, fraților. Să luăm armele pentru libertate, pentru drepturile pămînturilor noastre, pentru sfințenia credinții noastre. Am fost prășiți de Dumnezeu să fim liberi, dreptatea e cu noi, trăiască Bosnia și Herțegovina libere!». În lupta din 30 și 31 octombrie 1875 au fost făcuți prizonieri 1300 de turci, dar ce folos? nefîind

spriziniți îndeajuns, au fost mai tirziu înfrinți, deodată cu Serbia. Conducătorii acestei răscoale numită «*Babinska buna*» (după numele muntelui unde s-au dat luptele), prota Jefta Popovici, popa Jarko Lenjevici și arhimandritul din Mănăstirea Milișevo Nichifor Ducici au rămas legendari pentru eroismul lor.

Cine nu s-a mirat de eroismul și duhul mucenicesc, cu care preoțimea de mir și călugării bulgari au răspuns la «*epopeea răscoalei din aprilie 1876*» cu atât mai mult cu cât nicăieri în Balcani condițiile nu erau atât de grele ca aici? Pop Gruia din Banja (Panaghiuriște) era căpetenia unei cete în fruntea căreia a murit eroic, după cum și alți 15 preoți din jur săvârșiseră același lucru. Prof. *Todor Sabev* a căutat să dea pomelnicul lor lung și impresionant. Nu știi pe care să-l alegi, de lângă *Plovdiv ori de la Gabrovo* (pop Hariton Halacev), obștea mănăstirilor Drianov, Trojanov ori altele în frunte cu egumeni ca Pahomie din Cerepiș sau alți stareți cu obștea lor întreagă, ca de altfel înșiși ierarhii conducători în frunte cu primul exarh Antim. După cîte se știe pînă acum<sup>6</sup> se pare că numărul total al clericilor bulgari care au participat într-un fel sau altul la răscoala din Aprilie, se cifrează la 500. Numai în epoca de pregătire a ei activau în jur de 200. Mănăstirile, la rîndul lor, în afară de munca de pregătire a ei, au contribuit aproape toate la îngrijirea răniților. Numai în regiunea Timovei au activat 34 monahi și monahii, dintre ei unii încă în etapa pregătită de diaconul Vasil Levski<sup>7</sup>.

Cu toate că și pe teritoriul grecesc răscoalele haiducești ale cleftiilor din înălțimile Peloponezului, Epirului și Tesaliei aminteau de cele ale țăranilor din Muntenegru, Bosnea, Herțegovina și apoi din Bulgaria, unde preoții satelor și călugării au ajuns în fruntea răsculaților, totuși mișcarea de eliberare din Grecia a fost mult mai bine pregătită. O pătură intelectuală numeroasă, între ei firește ierarhi și preoți mulți vor activa în primul rînd în mobilizarea mulțimilor, dar în același timp înscriindu-se ei înșiși în rîndurile mișcărilor secrete, ceea ce înseamnă că vor merge pînă la moarte, luînd arma în mînă. Răspîndiți pretutindeni în Europa, avînd mai ales o bază de manevră proprie în administrația fanariotă din Principatele Române, pe care le-o încredințaseră turcii de peste 100 de ani, clerul grecesc, începînd de la patriarh și pînă la preoți și călugări, a colaborat într-o măsură mai mare sau mai mică la această operă de eliberare națională, în care mulți din ei vedeau un Bizanț reînviat.

După ce la 25 martie (stil vechi) episcopul *Gherman din Patras* proclama Grecia liberă, ostilitățile iau caracter de cruciadă. S-a cerut și sprijinul Europei. În Tesalia mișcarea era condusă de fostul paroh din Viena Antim Gazis, mare dascăl al neamului, cum a fost poreclit, cel care urmînd planul lui Riga Velestinul, va trimite din capitala Austriei în toate părțile Europei cărți și ziare evocînd mărirea de altădată a culturii elene. Și la mănăstirile din muntele Athos clocoteau aceleași sentimente fierbinți, unde ierom. Grigorie Vatopedinul reînviase predicile inflăcărâte ale lui Evghenie Vulgaris de altădată. În represiunile turcești soarta celor din jurul orașului Patras, unde se citise prima oară proclamația privind libertatea Greciei, deci implicit și de începere a ostilităților a fost cea mai dură, deși multă vreme ei n-au vrut să deschidă porțile.

Afară de spînzurarea patriarhului Grigorie V (10 aprilie 1821), amintim aici, cu titlul de exemplificare, faptul că numai în Moreea 5 episcopi au murit în închisoare

6. Aprilskata epopeja i prinosat na Bălgarskata Pravoslavna Tărkva, rev. «Tărkoven vestnik», numerele 15, 16 și 17/1976, Sofia.

7. Prof. T. Săbev, v.c., nr. 16, p. 5.

(Chiril al Corintului, Hrizant al Monemvasiei, Filotei al Dimitzanei, Grigorie de Nauplion și Gherman și Hristianupolis). A fost întemnițat și mitropolitul Iosif al Tesalonicului. Cruzimi au fost comise și în Creta și la muntele Athos. S-au mai distins episcopii Iosif Andrusis, Neofit Talantiu, Grigorie de Koros (spânzurat de turci în 1824), Iosif de Rogos, decapitat cu ocazia înfringerii tureștilor la Missolonghi.

Dintre mulții preoți și călugări intrați în legendă pentru eroismul lor amintim pe *Atanasios Diakos* și *Papalkesas*, care spusese că datorile monahului și soldatului sînt nedespărțite atunci cînd Dumnezeu și patria o cer.

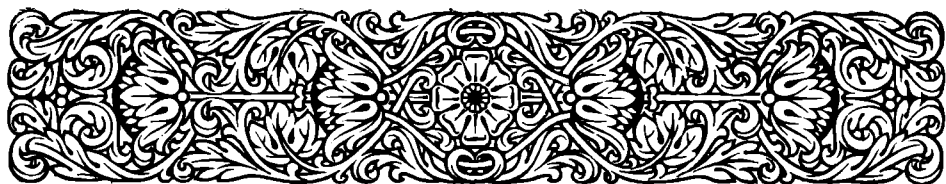
Ne oprim aici.

În 1946, cu prilejul comemorării a 1000 de ani de existență a mănăstirii Rilo, marele luptător pentru socialism Gheorghii Dumitrov spunea că mănăstirile și bisericile noastre au întărit sentimentul național și au pregătit conștiința în drepturile inalienabile ale poporului.

Același lucru l-a repetat cu diferite ocazii, dar mai ales la serbările de la Putna și Suceava Domnul Nicolae Ceaușescu.

Rechemînd în mîni și în inimi la un prilej ca cel de față virtuțile sădite cu dărnice de Biserica Ortodoxă în sufletele înaintașilor noștri, care se simțeau «uniți în cuget și simțiri», pentru că «deviza-i libertate și scopul ei prea sfînt» nu putem să nu le aducem în semn de mulțumiri și cuvînt de laudă pentru că prin jertfa lor, iată, ne-au rechemat din nou «de la răsărit și de la apus, de la sud și de la miazănoapte fiii aceleiași Sion», cerîndu-ne să ne bucurăm de învierea în libertate a popoarelor și țărilor noastre.

Pr. Prof. TEODOR BODOGAE



# VIAȚA BISERICESCĂ ÎN CUPRINSUL MITROPOLIEI

---

## CEA DE A II-A CONFERINȚĂ DE ORIENTARE A CLERULUI DIN ARHIEPISCOPIA BUCUREȘTILOR

Între 29 mai și 7 iunie a.c. a avut loc cea de a doua conferință de orientare a clerului din Arhiepiscopia Bucureștilor, la sediile celor 21 de protoierii, sub președinția delegaților chiriarhali.

Desfășurată sub lumina marilor probleme care frământă întreaga omenire doritoare de pace și de progres, conferința a avut de tratat tema: «*Noua ordine economică și politică în lume țel al politicii externe a României*», subliniindu-se faptul că această problemă contemporană este în deplină concordanță cu aspirațiile și învățătura Bisericii Ortodoxe Române, care și practic a activat alături de Statul nostru, pentru înfăptuirea acestor principii, care sînt și sfaturi evanghelice și seculare învățături, izvorîte în porunca iubirii de aproapele, principii ca: libertatea, egalitatea, pacea, înfrățirea între oameni și popoare. Și, cu această ocazie, preoțimea ortodoxă din cuprinsul Arhiepiscopiei Bucureștilor și-au reînnoit angajamentul de va da tot concursul lor, neprecupețit, pentru înfăptuirea acestor înainte deziderate ale istoriei care sînt și ale Bisericii.

Astfel, conferința a început prin săvîrșirea unui Tedeum, de către soborul de preoți rînduit și apoi a continuat cu dezvoltarea temei respective, cu completări, discuții și prezentarea unor rapoarte de activitate.

*La Protoieria Circa 1 Capitală* — 29 mai. — A prezidat P. C. Pr. Mihail Marinescu, consilier mitropolitan.

Subiectul a fost tratat de preotul Anatolie Lefter. Au luat parte la completări și discuții preoții: Stănuleț C-tin, Gh. Pașoi, Dîrlogeanu D-tru, Petculescu Gh., Ardeleanu Ludovic, Preda Atanasie, Pîrvulescu Sebastian.

A prezentat raportul de activitate preotul Petrescu Ulpiu.

*La protoieria Urziceni* a prezidat P. C. Pr. Prof. Galeriu C-tin. Tema a fost dezvoltată de preotul Ilie Stoian. Au participat la discuții și completări preoții: Popescu C-tin, Gutman Ștefan, Troașcă C-tin, Mihalache C-tin și Sandu Dedu.

Au citit rapoarte de activitate preoții Neacșu Virgil și Al. Cristea.

*La protoieria Turnu Măgurele* a prezidat P. C. Pr. Ilie Georgescu, consilier mitropolitan.

Subiectul a fost prezentat de preotul Popescu Gheorghe. Au luat parte la completări și discuții preoții: Sincu Apostol, Breazu Dumitru, Ionescu Aurel, Mustăciosu Marin, Pașcaru Artemon, Popescu C. D-tru.

A citit raportul de activitate preotul Breazu D-tru.

*La protoieria Găiești* a prezidat P. C. Pr. Tache Gheorghe, consilier mitropolitan.

Tema a fost prezentată de preotul Preda Eugen. Au participat la completări și discuții preoții: Voicu Gh., Popescu C-tin, Marinescu C-tin, Cismaru Gh., Dumitrescu C-tin, Erhan Grigore, Mogoșanu Grigore.

A prezentat raportul de activitate, preotul Bădănoi Grig.

*La protoieria Ploiești* — 30 mai. — A prezidat P. C. Pr. Nicolae Turcu, consilier mitropolitan.

Subiectul a fost dezvoltat de preotul Robojescu Ilie. Au luat parte la completări și discuții preoții: Malama Toma, Ena Ștefan, Pătrașcu Ion, Zamfir Ion, Gheorghe Vasile, Arion Leon, Barac Virgîl, Stoleru Nicolae, Petrescu Nicolae. A prezentat raportul de activitate preotul Pandelescu Petre.

*La protoieria Fetești* a prezidat P. C. Pr. Octavian Popescu, Vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor.

Tema a fost prezentată de preotul Ionescu Iancu. Au participat la discuții și completări preoții: Florea Ion, Panait Ion. Au citit rapoarte de activitate preoții: Birzoi Nicolae și Dojan Nicolae.

*La protoieria Il Ilfov* a prezidat P. C. Pr. Ion Neamu, consilier mitropolitan.

Subiectul a fost tratat de preotul Drăgoicea Ion. La completări și discuții au luat parte preoții, Popescu Mihai, Armaș Alexandru, Morozan Ștefan și Zamfir Alexandru. Au prezentat rapoarte de activitate preoții Tincoca Iosif, Marin Ion și Barbu Gheorghe.

*La protoieria Il Capitală* a prezidat P. C. Pr. Ilie Georgescu.

Tema a fost prezentată de preotul Ion Stănculescu. Au luat parte la discuții și completări preoții: Coman Patre, Andronescu Vasile, Mîntulescu Zaharia, Vlăduceanu V., Apostol Ion și Alexandru Ionescu.

A citit raportul de activitate preotul Cristea Ion.

*La protoieria Videle* a prezidat P. S. Episcop Roman Ialomițeanu, Vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor.

Subiectul a fost prezentat de preotul Stănescu Nicolaie. Au participat la completări și discuții preoții: Spoială D-tru, Popescu C-tin, Andrei Gh., Palaloga Victor, Fierbințeanu Ion, Ciortan Gh., Budeanu Atanase.

Au prezentat rapoarte de activitate preoții: Vlad Dumitru, și Troșan Vasile.

*La protoieria Vălenii de Munte* a prezidat P. C. Preot Octavian Popescu.

Tema a fost tratată de preotul Joița Alexandru. S-au înscris la completări și discuții preoții: Niculescu Mihai, Bălăsoiu Ion, Andrei Mihalache, Veringioiu Gh., Nițu Temistocle, Rădan Gh., Ionescu Stelian, Tudose Gh., Nedelcu Nedelcu, Pîrvu Traian și Dinescu Stelian.

Au citit rapoarte de activitate preoții: Mihai Grigorescu și Mihalache Andrei.

*La protoieria Slobozia* a prezidat P. C. Pr. Vasile Diaconescu, Inspector eparhial. Subiectul a fost tratat de preotul Petre Ioan. Au luat parte la completări și discuții preoții: Zbancă Nicolae, Androne Ion, Neacșu Constantin, Ioan Negoită, Ion Rășanu, Ilie Negoită, Nițu Ștefan și Iordăchescu Nicolaie.

Au citit rapoarte de activitate preoții Zbancă Nicolae și Nițu Ștefan.

*La protoieria Giurgiu* a prezidat preotul Dinu Provian. Tema a fost tratată de preotul Sirbu Ion. S-au înscris la discuții și completări preoții: Serghe Ion, Simion Petre, Axinte D-tru, Bădărică David, Bîlcea Teodor și Burcea Niță.

Au prezentat rapoarte de activitate preoții Antonescu Ion și Trandafir Marin.

*La protoieria Cîmpina* a prezidat P. C. Pr. Tache Gheorghe. Subiectul a fost dezvoltat de către preotul Buchiu Laurențiu. Au luat parte la completări și discuții preoții: Miron Florea, Ieșeanu Vicanțiu, Săvulescu Gh., Vasiliu Vlăduț, Stoica Ionel, Izvoranu Ion, Grigorescu Ion, Georgescu Roman și Andrei Pavel.

Au prezentat rapoarte de activitate preoții Robescu Ion și Lungu Valentin.

*La protoieria Călărași* a prezidat P. C. Pr. Bădescu Constantin, consilier patriarhal. Subiectul a fost prezentat de preotul Alecu Zamfir. Au luat parte la completări și discuții preoții: Manole Marin, Roșulescu C-tin, Dan Haralambie, Stancu C-tin.

Au citit rapoarte de activitate preoții Ioan Dumitru și Manole Marin.

*La protoieria Titu* a prezidat P. C. Pr. Tache Gheorghe. Tema a fost dezvoltată de pr. Pircălabu Ion. S-au înscris la discuții și completări preoții: Vulpescu Dan, Sărăroiu Gh., Albu Alexandru, Vulpescu Ion, Stoicescu Vasile Popescu Alexandru, Cristescu C-tin și Popescu Vasile.

Au prezentat rapoarte de activitate preoții: Zanfir Gh. și Stanciu Dumitru.

*La protoieria Circa III Capitală* a prezidat P. C. Pr. Turcu Nicolaie.

Subiectul a fost tratat de preotul Iacob Petrovan.

Au participat la completări și discuții preoții: Niculescu Vasile, Munteanu Paul, Tătărîm Mihail, Diacon Colibă Mihail, Popescu H. Ion, Iliescu Stelian, Răjeanu Calistrat și Sava Cornel.

În continuare au fost aduse la cunoștința preoților unele comunicări privind viața bisericească și acțiunile Bisericii noastre pe plan intern și extern.

Spicuim din aceste comunicări:

— Alegerea P. S. Episcop Vicar Nestor Severineanu în postul de Mitropolit al Olteniei — Arhiepiscop al Craiovei.

— Alegerea P. S. Arhiepiscop Vicar Eftimie Bîrlădeanu în postul de episcop al Eparhiei Romanului și Hușilor.

— Sfințirea Sfintului și Marelui Mir în ziua de Joia Mare la biserica Sf. Gheorghe de la Mînăstirea Cernica, de către toți membrii Sfintului Sinod, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin.

— Participarea I. P. S. Mitropolit Nicolaie al Banatului, împreună cu P. C. Pr. Ilie Georgescu, consilier mitropolitan la lucrările sesiunii de primăvară a comitetului de lucru al Conferinței creștine pentru pace la Praga — 3—6 aprilie a.c.

— Participarea I. P. S. Teoctist, mitropolitul Moldovei și Sucevei, însoțit de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanu și P. C. Pr. Ion Bria la Întrunirea Ecumenică Europeană, organizată de Comitetul Unit al Consiliului Romano-catolic, de Conferință Europeană și Conferința Bisericilor Europene, Chantilly-Franc.



— Vizita Prea Fericitului Părinte Patriarh Dr. Iustin Moiescu, între 14—17 aprilie, în fruntea unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române, la Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului.

— Vizita P. C. Pr. Prof. Ion Rămureanu la Milano, în Italia, ca invitat al Prof. Luigi Prodocimi, Directorul Institutului de studii istorice-religioase de la Universitatea Sacro-Cuore unde a ținut două conferințe.

— Participarea I. P. S. Nestor, Mitropolitul Olteniei, însoțit de PP. SS. Episcopi Vicari Roman Ialomițeanul și Epifanie Tomitanul la sărbătorirea celei de a 25 aniversări a reînființării Scaunului Patriarhal al Bisericii Bulgariei.

Conferința de orientare care a dezbătut problema cea mai actuală a timpurilor noastre s-a încheiat cu concluziile PP. CC. Președinți. Pentru exemplificare vom reda câteva idei din expunerea P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, Vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor: «Țelul politicii externe a Patriei noastre este de a contribui să se așeze în lume o nouă ordine pentru că cea existentă nu este desăvârșită. Sint multe lipsuri din punct de vedere economic. Sint atâtea nedreptăți care impun o nouă structură. Azi în lume, în unele părți este foamete, iar în alte părți lumea este foarte îndestulată. În calitate de creștini nu putem admite acest lucru. Bunurile materiale nu sint judicios împărțite. Investițiile trebuiesc făcute numai pentru nevoile omului și nu pentru distrugerea lui. «Iată cuvinte drepte și orientative pentru toți.

Astfel conferința de orientare din luna mai—iunie a.c. a constituit o punere la punct a orientării preoțești asupra problemei majore a vieții contemporane, pentru care militează întreg poporul nostru, pentru care Președintele Republicii noastre — Dl. Nicolae Ceaușescu, a dus și duce pe toate paralele și meridiane, cuvîntul plin de conținut patriotic, moral și uman, într-o politică externă în care etica și echitatea socialistă este prezentă la cel mai înalt nivel.

## SFINȚIREA BISERICII — MONUMENT ISTORIC — DIN SATUL DÎMBOVICIOARA, JUDEȚUL DÎMBOVIȚA

La biserica — monument istoric — din satul Dîmbovicioara, Județul Dîmbovița, strănepoții citorilor din veacul al XVIII-lea, în acea duminică fericită așteptau oaspeți dragi care să vină și să sfințească lucrările de reînnoire făcute, cu atîta trudă, în cinstea sfintei noastre ortodoxii și în amintirea scumpilor lor înaintași.

De aceea, întreaga obște din sat, însoțită de alți credincioși din parohiile învecinate, au primit, cu glas de clopote venirea delegatului Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, — P. C. Preot Octavian Popescu, Vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor, însoțit de preoții Consilieri Nicolae Diaconu — Directorul Casei de Pensii — și PP. CC. Dinu Proviaș și Gheorghe Tache, de la Centrul Eparhial al Arhiepiscopiei Bucureștilor.

Bisericuță veche, ridicată în sat de marele vistier Ene Dîmboviceanu la anul 1747, și apoi de strănepotul acestuia, reînnoită, de Răducanu Dîmboviceanu, rămăsese în vremea din urmă cu sîmnele stricacioase ale vremii. De aceea, vrednicul preot slujitor al ei Iconomul Stavrofor Ionică Popescu, a purces, însoțit de modeștii săi

enoriași, să rectitoricească această frumoasă mărturie a trecutului nostru ortodox. Cu ajutorul acordat de către Patriarhia Română și Sfânta Arhiepiscopie a Bucureștilor, prin obolul și dragostea enoriașilor, cu întregul concurs al Departamentului Cultelor, s-a reușit să se redea vremurilor noastre un vechi monument istoric — bun al Patrimoniului Cultural Național — la frumusețea cea dintii.

După obișnuita sfințire a apei și ocolire a bisericii, incununată cu stropirea cu aghiazmă și ungerea cu Sfântul și Marele Mir a bisericii s-a continuat ceremonia Sfintei Liturghii, de către soborul clericilor, răspunsurile liturgice fiind dat în comun, de către toți cei prezenți.

După oficierea Sfintei Liturghii P. C. Protoieru al Protoieriei Titu, a făcut o prezentare a bisericilor din cuprinsul protopopiatului, arătând rîvna credincioșilor și a preoților ca să remedieze urmele nefaste lăsate de cutremurul din 4 martie 1977. Subliniază, în mod deosebit munca și rîvna P. C. Preot Ionică Popescu, parohul Bisericii și a credincioșilor, pentru această frumoasă realizare. P. C. Sa a mai făcut și alte lucrări pentru care a fost cinstit de către Conducerea bisericească cu alese distincții, pe care le-a meritat cu prisosință.

P. C. Pr. Ionică Popescu, parohul Bisericii, după ce face un istoric succint al acestei bisericuțe — bijuterie de arhitectură brncovenească, arată că, în decursul vremii, a mai suferit unele reparații. După cutremurul din 1940, cînd a suferit multe stricăciuni, s-a pus problema restaurării ei. Astfel s-a efectuat, mai întii, o restaurare arhitectonică după proiectele arhitecților D. Ionescu Berechet și Ion Scheletii, zidăria fiind ridicată între anii 1965—1969, iar pictura, prin penelul maestrului Ion Taflan, între anii 1974—1977. Menționează, cu emoție, sprijinul moral și material acordat de către regretatul profesor de Teologie, preotul academician profesor Nicolae Popescu, fiu al satului, precum și Instituțiilor bisericești care au dat ajutoare substanțiale. Subliniază truda și ostenețele organelor parohiale, și, aducînd mulțumiri tuturor, roagă pe Delegatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, să prezinte Înalțului nostru Chiriarh, omagiul și respectul împletit cu recunoștință a credincioșilor din satul Dîmbovicioara, mulțumește Onor Departamentului Cultelor pentru concursul oferit.

Enoriașul Gh. Muscăloiu, a adus mărturia eforturilor enoriașilor pentru această sfințită lucrare de restaurare a bisericii lor. Luînd cuvîntul, P. C. Preot Octavian Popescu, Vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor, aduse mai întii, binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin credincioșilor care au luat parte la această sfințită festivitate a bisericii din satul Dîmbovicioara, felicitînd pe credincioși, în frunte cu preotul paroh Ionică Popescu și pentru grija pe care au arătat-o pentru, «bunăstarea sfintei biserici».

Arătînd care este rolul bisericii în păstrarea bunei credințe a întregului nostru popor, și conducerea lui pe calea mîntuirii, P. C. Sa — într-o frumoasă lecție de cateheză — prezintă imaginea sfintă a Bisericii care este opera lui Dumnezeu, Care, este pretutindeni, dar mai ales în Biserică, prin prezența Sfintelor Taine, și, mai ales, a Trupului și Sîngelui Domnului, din Sfînta Euharistie. Prin păstrarea credinței noastre strămoșești și prin legătura noastră permanentă cu Biserica, prin împărțășirea cu Sfintele Taine și prin faptele bune, care se cuvine a le înfăptui, ne mîntuim.

În concluzie, sfătuiește pe toți să cerceteze cît mai des biserica, care ne îndeamă să fim buni, cinstiți, harnici, iubitori de pace, respectînd pe conducătorii Patriei și ai Bisericii, care se străduiesc pentru mai binele întregului nostru popor. Și

pentru Țara noastră — Republica Socialistă România. Îndeamnă pe credincioși să sprijine acțiunile cetățenești, pe plan local și să fie buni cetățeni ai Patriei noastre, iubitori de pace și de progres.

După obișnuitul Polihroniu, pentru sănătatea Conducătorului Bisericii noastre și pentru Conducerea de Stat, s-a oficiat un parastas pentru ctitorii bisericii și pentru toți rîvnitorii și ajutătorii frumoasei biserici din Dîmbovicioara.

Pr. DAVID POPESCU

---

## O ANIVERSARE

În toamna anului 1920 intrau, timizi, pe porțile Seminarului Nifon Mitropolitul din București 50 de copii, aproape toți veniți din satele țării noastre. Dorința lor și a părinților care i-au adus la examenul de admitere era ca ei să devină preoți, slujitori ai Bisericii și, în același timp, ai Patriei noastre, de curînd întregită, atunci.

Au trecut cei opt ani de școală și în iunie 1928, sfioșii copii ce intraseră în clasa I în toamna anului 1920, adolescenți acum, așteptau Seminarul. Intraseră 50 și așteptau 36 de înși. Atunci în iunie 1928, în pragul vieții, după ce în cei opt ani de școală se făcuse o puternică sudură sufletească între ei, drumurile lor s-au despărțit. N-au uitat însă, precum nu vor uita niciodată, că Seminarul i-a înfrățit.

Dintre ei, 28 au primit harul preoției, toți desfășurînd o bogată activitate preoțească și obștească în parohiile lor. Unii dintre ei au ajuns în posturi administrative bisericesti: președinți ori membri în Consistoriile bisericesti, protoierei, consilieri administrativi eparhiali. Cîțiva au fost trimiși la studii teologice peste hotare. Iar opt au îmbrățișat alte ocupații devenind profesori, ingineri, funcționari superiori în administrația de Stat, ori ofițeri superiori, unul dintre ei fiind mare mutilat de război. «Acești opt absolvenți, colegi ai noștri, cum spunea în cuvîntarea festivă preotul Petre Murărescu, premiantul seriei, chiar dacă nu au îmbrățișat haina preoțească, s-au purtat cu demnitate la locurile lor de muncă și au activat acolo cu rîvnă și spirit de răspundere, polarizînd în jurul lor unanime simpatii și făcînd astfel cîinste deosebită școlii care i-a pregătît».

Anii au trecut și adolescenții de acum 50 de ani, toți astăzi septuagenari, încărcăți de ani și încărunțiți de vreme și de muncă — cu conștiința împăcată că și-au făcut datoria — s-au gîndit să sărbătorească cei 50 de ani de la absolvirea Seminarului, mulțumind împreună lui Dumnezeu pentru ajutorul primit de la El în această jumătate de veac scursă de la despărțirea lor.

De aceea, în ziua de joi 22 iunie 1978, s-au întîlnit pentru acest jubileu la Institutul teologic din București. Din 36 cîți au absolvit Seminarul acum 50 de ani mai sînt în viață 26.

Așa cum se cuvenea, s-a oficiat întîi în biserica Sfînta Ecaterina, paraclisul Institutului teologic, Te-Deum-ul de mulțumire și apoi parastasul pentru fondatorul Seminarului, marele Mitropolit Nifon, — martor și părtaș la înfăptuirea unora din istoricile realizări ale zbuciumatului, dar gloriosului secol al XIX-lea: Unirea Principatelor, alegerea Domnitorului Cuza, iar din punct de vedere bisericesc autocefalia Bisericii Ortodoxe Române, înființarea Tipografiei Cărților Bisericești etc., — pentru

eforii, directorii și profesorii acestei serii, adormiți întru Domnul și pentru colegii răposați, fie în timpul celor opt ani le studii, fie după absolvire.

După aceea, într-una din sălile de cursuri ale Institutului, a avut loc ședința festivă. Erau de față absolvenții promoției 1928, mulți dintre ei veniți cu soțiile, trei din cei patru profesori cîți mai sînt în viață: Pr. Eugen Bărbulescu, Pamfil Georgian și I. Tănăsescu, precum și cîțiva invitați de onoare.

Șeful seriei, Pr. Petre Murărescu, parohul bisericii Sfîntul Gheorghe-Plevna din București, fost protoiereu și președinte al Consistoriului Eparhial București, a rostit cuvîntul festiv, după ce a făcut apelul elevilor seriei 1920—1928, păstrîndu-se un moment de reculegere pentru cei trecuți din viața aceasta. În cuvîntul său, el a amintit printre altele, în scurte cuvinte, despre roadele imbelșugate adunate în cei 50 de ani de muncă în ogorul Bisericii și al Patriei de absolvenții acestei serii, roade care «constituiesc cel mai frumos omagiu pe care îl aducem astăzi Mitropolitului Nifon, fondatorul Seminarului nostru și continuatorilor operei sale, efori, directori, spiritalii și profesori. Nu-i vom uita niciodată, precum nu vom uita cuvintele testamentare ale marelui fondator: «Toată averea mea pîrintească, toate îndelungatele mele economii ce mi-am impus, tot ce am agonisit din frageda mea vîrstă pînă acum, le consacru cu inimă voioasă pentru învățămîntul fiilor prezenți și viitorii ai României, scumpă și iubită mea Patrie».

«În acest moment solemn, a spus vorbitorul, gîndul nostru se îndreaptă cu dragoste și aleasă prețuire către Prea Fericitul Părinte Iustin Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, care împreună cu Sfîntul Sinod conduce cu atîta înțelepciune destinele Bisericii noastre, asigurîndu-l de tot devotamentul nostru în slujirea Bisericii strămoșești. Ca cetățeni ai scumpei noastre Patrii, Republica Socialistă România, omagiem cu recunoștință ocîrmuirea Țării, în frunte cu Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu, onoratul Guvern, în frunte cu Domnul Manea Mănescu, Primul Ministru al Guvernului și Departamentul Cultelor, în frunte cu Președintele său, Domnul Ion Roșianu, pentru toată înțelegerea, libertatea și ajutorul acordat Sfintei noastre Biserici și slujitorilor ei. Ne simțim alături de poporul din care facem parte și de aspirațiile lui către culmile înșorite ale progresului, asigurînd Conducerea Țării de toată loialitatea noastră, ca cetățeni ai Patriei și slujitori ai ei». «Însuflețiți de izbînda trecutului și cu aceleași speranțe în viitor, uniți în Dumnezeu, în cuget curat și doriri sfinte față de scumpă noastră Patrie și față de dreptcredinciosul nostru popor, rugăm pe Dumnezeu să ne învrednicească și de acum înainte să fim la înălțimea misiunii noastre, făcînd tot ce putem ca pretutindeni să domnească pacea, bunăstarea și fericirea», a încheiat vorbitorul.

După aceea, cîțiva din cei prezenți au înfățișat aspecte din munca și realizările lor pastorale și gospodărești-bisericești, iar unii au depănat amintiri din viața de elevi ai Seminarului.

Apoi, strălucitul profesor de geografie al vremii sale, Pamfil Georgian — domnia sa însuși absolvent al seminarului Nifon — care și-a început activitatea de profesor în toamna anului 1920, cei de față, atunci în clasa I-a, fiind primii săi elevi, rugat să țină o lecție de geografie a ținut următoarea lecție — ce poate fi socotită un imn închinat frumuseților țării noastre — pe care, pentru faptul că se găsesc în ea lucruri ce pot interesa pe mulți din cititorii acestei reviste, o redăm în continuare:

«Fiind onorat cu propunerea de a prezenta o lecție de geografie, pentru a reduce în actualitate trecutul atît de frumos evocat de cei ce au luat parte la această

aniversare, vă mărturisesc de la început, dragi și stimați foști elevi ai mei, că nu cred să pot ține o lecție ca acum o jumătate de veac în urmă; nici eu nu mai sînt la începutul carierei mele și nici dumneavoastră nu mai sînteți începători în munca școlară, în acele neuitate săli de clasă, pe pereții cărora erau tablouri cu cugetările Mitropolitului fondator, din care citez una: «Oricît s-ar face pentru luminarea poporului niciodată nu va fi prea mult». Încerc însă să vă prezint cîteva din învățăturile pe care le-am primit, ca student, de la fostul meu profesor de geografie — Simeon Mehedinti — pe care le-am transmis ori de cîte ori s-au putut încadra în lecții și elevilor mei, în cei 50 de ani de activitate a mea în școala românească. Acestea se referă la Țara și la poporul nostru.

Ce trebuie să știm noi despre Țara noastră ?

Nu exagerăm cînd afirmăm că Țara noastră nu are pereche pe pămînt. «Nici tu Egipte, n-o întreci, cu toată fala ta», a scris, în versuri polone cronicarul Miron Costin, iar Mitropolitul Dosoftei, tot în versuri, a spus: «Descălecat-au țara Domnul Dragoș Vodă, fericită, buiacă cu tot felul de roadă».

După marele istoric Nicolae Bălcescu, Transilvania este asemenea unui mărgeț palat care se întinde pe culmea cea mai înaltă a Carpaților, «țară mîndră și binecuvîntată între toate țările lăsate de Dumnezeu pe pămînt. Un brîu de munți ocolește toată Țara noastră, precum zidul o cetate».

Poporul nostru a asemănat Țara cu «un picior de plai, o gură de rai».

Nu ne putem mîndri cu munți semeți, ale căror vîrfuri nu leapădă niciodată haina albă a zăpezii, dar ne lăudăm cu munții noștri, care sînt ajutoare ale omului, în diferitele lui trebuințe. Înfățișarea munților noștri ca o coroană în jurul podișului transilvan, — asemănată cu zidurile unei cetăți — n-o aflăm în altă parte. Munții noștri se desfășoară spre hotarele țării, în trepte din ce în ce mai scunde, dealuri, coline și cîmpii mărginite de ape. Podișul din mijlocul Țării, munții din jur, dealurile și șesurile au o așezare armonică, prezentînd un vast amfiteatru în jurul scenei formată din podișul Transilvaniei. Un geograf francez, Vidal la Blanche a spus despre Franța că este «Une personnalité géographique»; același lucru și cu mai multă dreptate putem spune și noi despre Țara noastră, atît de unitar clădită — prezentînd forma unei medalii — că este o personalitate geografică. Și un geograf elvețian, minunat de simetria formelor carpatice și a regiunilor anexe a spus: «Unde mai găsim noi o țară, al cărei teren să prezinte contraste mai izbitoare și variațiuni mai bogate decît în România? Mai întii, Carpații... La mijloc, Podișul Transilvaniei ocolit de munți, din care podiș ies riuri străbătînd prin zidul stîncilor și coborînd pe cea mai scurtă cale spre Dunăre... Apoi, munții se prelungesc cu un brîu de dealuri... Și pentru ca varietatea terenului să fie și mai pronunțată, găsim între Muntenia și Moldova mărirea Cîmpie a Bărăganului... Toate aceste elemente pot fi întrunite cartografic într-o icoană plină de variație, dar și de unitate».

Mă gîndesc la cîteva locuri unice din Țara noastră, Fierăstrăul Dunării, tîind pînă la bază Carpații, a creat Porțile de Fier, ispravă ca a uriașilor din basme. Mai sînt și în alte țări asemenea fierăstrae: al Rinului între Mainz și Colonia, al Elbiei, prin munții Boemiei — dar ele, față de cel de la Porțile de Fier sînt ca niște jucării.

Drumețim în lungul Carpaților orientali pe partea lor apuseană și ne minunăm de cel mai lung șir de munți vulcanici din Europa; în centrul unuia s-a format minunatul lac Sfînta Ana, avînd în jur un chenar de brazi.

Și cîte alte frumuseți sînt în Țara noastră! Nu pot fi cunoscute toate într-o viață de om. Ne mai putem oare mira că romanii au dat numai Daciei titlul de *Dacia Felix*? Mai trebuie argumente de ce Împăratul Traian, intrînd în Dacia, a pus să se sape în stîncă cuvintele: Pămîntul Mamă (Terrae Matri)?

Cei dinaintea noastră au spus întotdeauna că Țara noastră a fost bună. Natura a dăruit pămîntului nostru avuții multe și de preț: păduri de conifere, haine totdeauna verzi îmbracă povîrnișurile înalte ale munților, păduri de foioase, bărăgane cu ierburi, lunci cu perdele de păduri de stejar, ulm, frasin, arțari, tei. Vîrfurile cele mai înalte sînt dăruite cu afinișuri, ienuperi pitici, bujori de munte. Pădurile noastre de fag seamănă cu cele de pe malul Balticii, iar stejarii nu se deosebesc de cei de pe malurile Elbei. În pădurile noastre de molid te crezi a fi în Alpii Bavariei. Pădurile noastre au fost asemenea unor cetăți, adăposturi ale neamului românesc, care în înțelepciunea lui a editat adevărul: Codrul e frate cu românul.

Tot daruri ale naturii sînt aurul, petrolul, cărbunii, sarea, metanul, pîdgoriile, cerealele, limanurile și lacurile de pește.

Ori unde vom fi și în orice situație ne vom găsi, gîndul nostru să se îndrepte spre Țara aceasta a noastră, în pămîntul căreia odihnesc cei dinainte de noi. Acest pămînt, în care ne vom odihni și noi, este al nostru, noi sîntem ai lui și sîntem mîndri de el.

Dar despre noi, despre poporul nostru, ce trebuie să cugetăm? Profesorul meu spune că neamul românesc este născut din cea mai vestită căsătorie care s-a făcut vreodată pe pămînt: din tragica căsătorie a Romei cu Sarmisegetuza. Nu ne este dat să ridicăm sau să coborîm pe unul din părinții noștri, Dac și Roman. De daci ne leagă mîndria singelui și înălțimea sufletului lor; de romani ne leagă fala istoriei și este un adevăr, care nu poate fi tăgăduit, că noi, prin numele nostru, sîntem singurii moștenitori ai numelui lor.

Este o minune felul în care au ajuns la conducerea Daciei și Romei, regele Decebal și Împăratul Traian. Decebal a fost adus pe tron de predecesorul său Dura, iar Traian de predecesorul său Nera. Decebal și Traian, doi oameni mari în fruntea a două popoare mari. În luptele ce s-au purtat între ei, Traian a învins, a cucerit Dacia și pe pămîntul acesteia s-a născut poporul român. Sîntem cel mai vechi popor în aceste regiuni sud-est europene și cei mai vechi creștini. În copilăria de 600 de ani a poporului nostru, s-a născut limba română; în alte 600 de ani ai adolescenței am îndurat peregrinarea celor ce au trecut pe la noi, dar apa a trecut și pietrele au rămas. În următoarele 600 de ani s-au întemeiat și s-au organizat Principatele de către cîțorii care dorm întru Domnul, de veci, la Argeș și la Rădăuți, și s-au dezvoltat ascendent, avînd în fruntea lor conducători neîntrecuți. Și vecinii noștri știu aceasta. În istoria ungară sînt trecuți la loc de cinste generalul Iancu Huniade, regele Matei Corvin, cancelarul Nicolae Valahul, care au fost români. În istoria Bisericii Ruse este preamărit mitropolit Petru Movilă, iar în istoria literară, poetul satiric Antioh Cantemir, tot români. În Țara noastră, vecinii bulgari și-au tipărit prima carte în limba lor și și-au ținut primele ședințe ale Academiei lor, la Galați și Brăila. În rîndurile armatelor grecești care luptau pentru eliberarea de sub turci au fost și eroi români. Iovan Criji, fost președinte al Academiei din Belgrad, a arătat că în Serbia au fost negustori români, și miniștri și prim miniștri.

Firea poporului nostru este o comoară, ca și Țara. Superioritatea literaturii populare o confirmă Miorița, suspin singuratec născut în liniștea plaiurilor înalte și în

primitivitatea stinelor. Zorile culturii noastre sînt deci aurite de Miorița, iar în poezia cultă de Satirele și Luceafărul lui Eminescu. Limba noastră este unitară pe tot cuprinsul Țării.

După aceste considerente, vreau să închei cuvîntul meu, tot cu învățăturile pe care le păstrez de la profesorul meu :

«O Țară nu poate dăinui și nu se poate înălța decît prin sufletul poporului ei ; acest suflet va fi așa cum va fi creșterea tineretului. Cine nu-și cunoaște de aproape Țara și poporul, acela nu nimereste calea vieții sale».

Noi cei de față sîntem în faza în care ne încheiem bilanțul vieții și activității noastre. Pînă cînd vom fi încă, tot aici să nu uităm că «oricît vom face pentru țara și poporul nostru, niciodată nu va fi prea mult».

Vă doresc viață în pace, sănătate și vă mulțumesc pentru bunăvoința cu care m-ați încurajat să spus ceea ce am spus».

La sfîrșitul lecției, toți cei de față au luat parte la o agapă frățească în sufrageria Institutului teologic. În timpul ei, au luat cuvîntul întii venerabilii profesori ai foștilor elevi de acum 50 de ani : nonagenarul preot Eugen Bărbulescu și Ioan Tănăsescu și apoi P. C. Preot Profesor Dpmitru Popescu, Protectorul Institutului teologic, P. C. Pr. Alexandru Ionescu, fost Vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor și P. C. Pr. Octavian Popescu, Vicarul Sfintei Arhiepiscopii care a adus celor de față binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin.

În numele Comitetului de organizare a acestei serbări jubiliare, în cîteva cuvinte, Preotul Petre F. Alexandru a mulțumit invitaților prezenți și tuturor celor ce au luat cuvîntul și a propus, toți cei de față fiind de acord, ca absolvenții acestei serii cărora Dumnezeu le va îngădui să trăiască pînă în anul 1983, să se întrunească spre a sărbători atunci 55 de ani de la absolvirea Seminarului.

Adolescenții de acum o jumătate de veac, septuagenarii de astăzi, după ce au mulțumit încă o dată lui Dumnezeu că i-a învrednicit să sărbătorească acest frumos jubileu și după ce au întonat imnul drag al Seminarului lor, îmbrățișîndu-se, cei mai mulți cu lacrimi în ochi, s-au despărțit, mergînd în parohiile lor, spre a-și continua munca pentru care Seminarul Nifon i-a pregătit.

**ASISTENT**

---

## † PREOTUL VICTOR N. POPESCU

S-a stins din viață, pe neașteptate, distinsul preot Dr. Victor N. Popescu, de la parohia Sfîntul Anton — Curtea Veche din București, la care vreme de peste un sfert de veac a slujit în via Domnului.

Fiu de preot din satul Gîrlici, de pe malurile Dunării, încă din primele clase primare, moștenind de la tatăl său — preotul Nicolae Popescu — gustul cititului și al slujbelor de seară, regretatul dispărut și-a manifestat înclinarea pentru chemarea preoțească.

După absolvirea fostului Seminar Central și a Facultății de teologie din București, a fost trimis de primul Patriarh al României — Miron — la studii de specializare, la Paris și, prin publicarea tezei sale de doctorat cu titlul : «Cauzele conflictului poli-

tic între Biserica creștină și Statul Roman sub împărații Severi», își agonisește un bun renume în aria teologiei române.

Inzestrat cu o foarte sensibilă fire analitică, reflectată în spațiul mioritic ortodox și cristalizată în numeroasele sale scrieri, sau în articolele de redacție de la «Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe», preotul Victor Popescu își manifestă gândurile și frământările sale interioare dintre intelectul său, atât de îmbogățit cu tainele vestitelor biblioteci din orașul — capitală a lumii — și conștiința ortodoxiei sale românești.

Dar Părintele Victor Popescu a fost un pasionat literat. Cu o sensibilitate, rar întâlnită, își dezvăluie finețea spiritului său în volumul «Jertfa de seară», cu analize profunde ce amintesc talentul lui Balzac și gândirea lui Blaise Pascal, al cărui admirator a rămas întreaga lui viață.

În lucrarea sa aduce imagini dufioase din Lamartine și se apropie de Părintele Gala Galaction, pe care l-a cunoscut și la prețuit și care l-a tratat cu o aleasă prietenie. De altfel Părintele Victor Popescu a scris cartea «Gala Galaction, scriitorul», pe care îl înfățișează ca pe un apostol tribun al poporului ce cere dreptate. În această scriere părintele Victor apare ca un apologet al vieții progresiste, veșnic frământat și nemulțumit de neliniștea interioară a sufletului omenesc — nu în forma unui pesimist pasiv, — ci în forma unei ființe ce dorește mai binele, mai frumosul, divinul. Ca ucenic la slăviții dascăli ai veacului W. Monod și Pascal, el redă în 1933 pagini gustate de sufletul însetat, pagini pline de adevăr și emoții, ce se împletesc cu conștiința creștină a adevăratului preot. Astfel a descris minunat «simboalele euharistice în frescele din catacombe» (1937) și privind problema vieții preoțești și a activității pastorale a preotului în parohie; — cu o observație de trăitor și de cercetător al variatelor mutații ale vieții — părintele Victor, în lucrarea sa «Sufletul preotului în luptă cu ispitele», apare ca un distins dascăl de spiritualitate, înmănușind doctrina noastră euharistică din primele veacuri cu frământările sufletului unui preot, iar din lucrările «Icoana Maicii Domnului și Fragmente de viață creștină» se desprinde eleganța sufletului său de ales preot al lui Hristos. A lucrat mulți ani ca prefect de studii la fostul Internat teologic din București, ca director la același Internat, ca director al Școlii de cântăreți sau seminar, sau ca Președinte al Consistoriului Mitropolitan al Mitropoliei Ungrovlahiei.

În ultimul pătrat de veac Părintele Victor Popescu a slujit la Biserica Sfântul Anton, vechea cetate de scaun și curte domnească. Aici a găsit climatele real al vieții de creștin, cu slăbiciunile omenestii, lipsurile și durerile sale. Aici el a transformat construcția sa sufletească de profesor de la catedră în amvon, și, apolind la tainole Marelui Samarinean, a limpezit sufletele, a mîngiat dureri, a tămăduit răni, a încălzit inimi, a umplut goluri sufletești și a sfințit viața oamenilor. De aceea îl regretă toți cîți l-au cunoscut pe bătrînul Părinte Victor Popescu.

Ceremonia pogorbaniei a fost săvîrșită de un sobor de preoți și diaconi.

Din partea parohiei Sfîntul Anton a adus mîngiere familiei și credincioșilor P. C. Preot Dinu Provia, consilier mitropolitan și parohul bisericii. P. C. Pr. Gh. Drăguliu a prezentat o frumoasă biografie a celui dispărut, preot adevărat al bisericii și dascăl al tuturor generațiilor de clerici.

Dumnezeu să-l odihnească în pace.

**Pr. DAVID POPESCU**



## † PREOTUL AUREL TĂNĂȘESCU — GORGOTA

În ziua de 25 februarie 1978, s-a stins din viață, după o scurtă suferință, Preotul Aurel Tănăsescu, de la parohia Gorgota, Protoieria Ploiești, județul Prahova, la vârsta de numai 61 ani.

Pierderea timpurie a acestui preot distins, a umplut de mîhnire pe toți cei care l-au cunoscut și l-au apreciat ca om și ca vrednic slujitor al Sf. Altar.

S-a născut la 6 martie 1917, în casa unor buni creștini, păstrători devotați ai tradițiilor noastre strămoșești, cu frică de Dumnezeu și dragoste de aproapele.

Viața creștină pe care a trăit-o în familia părinților săi a făcut ca încă din fragedă copilărie să i se imprime adînc în suflet dragostea față de învățăturile sfintei noastre Biserici Ortodoxe.

Crescut lîngă vatra bisericii, adumbrît de catapeteasma Sf. Altar, legănat de melodiile duioase ale cîntărilor noastre bisericesti și în mireasmă de tămîie, încălzit de căldura binefăcătoare a învățăturilor sfinte, în sufletul micului Aurel, a încolțit gîndul cel bun de a-și dedica viața lui Dumnezeu și Sfintele Sale Biserici.

Părinții săi văzîndu-i această înclinație deosebită față de Biserică, s-au hotărît să-l închine Domnului, făcîndu-l slujitor, pe toată viața, Bisericii celei vii a Mîntuitorului Iisus Hristos. De aceea îl înscriu la Seminarul Central din București, pe care-l absolvă cu deosebit succes.

Aici, în curînd, este remarcat de profesori pentru silința sa la învățătură, dar mai ales pentru darul deosebit cu care a fost înzestrat de Dumnezeu, pentru vocea sa caldă, minunată și pentru deosebita sa înclinație către muzică. Era o delectare să-l auzi cîntînd la psaltichie pe seminaristul Aurel Tănăsescu, talentatul solist al Seminarului Central din vremea aceea.

În anul 1946, după căsătoria sa cu fiica preotului Gheorghe Popa, de la parohia Gorgota, Protoieria Ploiești, a fost hirotonit preot și a slujit la același altar cu socrul său timp de 32 ani.

Fire blîndă, sinceră, prietenească, cumpătat și modest în manifestările vieții, săritor și ajutător la nevoie, el a știut să se facă iubit și apreciat de toți cei care l-au cunoscut, precum și de enoriașii săi.

Devotat slujitor al sfîntului altar, foarte bun slujitor, respectînd toate îndatoririle sale preoțești, Preotul Aurel Tănăsescu și-a făcut cu prisosință datoria în misiunea sa și de chivernisitor al treburilor parohiale.

Slujba înmormîntării a fost oficiată în ziua de 28 februarie 1978, de către un distins sobor de preoți, avînd ca proistos pe P. C. Protopop Ștefan Săvulescu-Ploiești, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

Pogribania s-a desfășurat în cîntările specifice înmormîntării preoților de mir, răspunsurile fiind date de un grup de cîntăreți bisericesti, la care s-au adăogat și mulți credincioși, cunoscători ai «Binecuvîntărilor» și ai stihirilor de la înmormîntare.

După oficierea slujbei, a luat cuvîntul P. C. Protopop Ștefan Al. Săvulescu, care, după ce a înfățișat calitățile părintelui Aurel Tănăsescu, ca om și preot, a transmis sincere condoleanțe și calde cuvinte de compasiune familiei îndoliată, aducînd un ultim omagiu regretatului dispărut.

În continuare, într-un cuvînt deosebit de vibrant, colegul de seminar, preotul Victor Rădulescu, parohul bisericii din parohia vecină Puchenii Moșneni, a adus ultimul salut al enoriașilor pentru cel ce a fost preotul Aurel Tănăsescu.

Seria cuvîntărilor s-a încheiat cu cuvîntul Preotului Nicolae Hanumolo, tot de la parohia Pucheni Moşneni, care a subliniat meritele deosebite ale preotului decedat, pentru viaţa păstorîţilor săi.

După ocolirea tradiţională a bisericii, pe care a slujit-o cu multă dragoste timp de peste 32 ani, într-o atmosferă de tristeţe adîncă, sicriul cu trupul neînsufleţit al Preotului Aurel Tănăsescu, a fost coborît în cavoul familiei.

Dumnezeu odihnească-l în pace.

**ASISTENT**

## † PREOTUL GHEORGHE STOENESCU

Duminică 19 martie 1978 s-a stins din viaţă Preotul Gheorghe Stoenescu, fost paroh al parohiei Dudeşti Cioplea I din Capitală. Vestea morţii sale a umplut de mîhnire pe enoriaşii lui şi pe toţi cei care l-au cunoscut. Deşi bolnav de multă vreme, nimeni nu se aştepta totuşi, acum, la plecarea lui dintre noi.

Născut la 21 aprilie 1906 în Bucureşti, copilul Gheorghe Stoenescu, fiu de cîntăreţ bisericesc — tatăl său a fost cîntăreţ la biserica Mînăstirii Cotroceni din Capitală — a urmat între anii 1920—1928 cursurile Seminarului Nifon Mitropolitul şi apoi între anii 1928—1932 Facultatea de teologie din Bucureşti. În timpul studenţiei şi pînă la hirotonia sa în preot, el a fost cîntăreţ la biserica Sf. Treime-Ghencea. După ce s-a căsătorit cu tînăra Maria Stoian, tot din Bucureşti, la 1 aprilie 1934 a fost hirotonit preot pe seama parohiei suburbane Dudeşti Cioplea I, pe care a păstorit-o pînă la trecerea sa din lumea aceasta.

Să fii 44 de ani preot la aceeaşi biserică, să nu doreşti să te transferi din parohia la modestă — o comună suburbană pînă acuma cîţiva ani, cînd viaţa cea nouă din ţara noastră a făcut din acest sat, un prea frumos cartier al Capitalei, Cartierul Ion Şulea; să te legi sufleteşte atît de mult de enoriaşii tăi şi să nu-i părăseşti, dovedeşti că eşti un preot cu suflet ales, cu o adîncă înţelegere a preoţiei, cu o deosebită sensibilitate.

A fost Pr. Gheorghe Stoenescu un preot de o bunătate exemplară. Cu toate că avea atîtea calităţi, cu toate că prin activitatea şi darurile sale era un preot de elită, cu toate că era un bun bisericaş, bun predicator, bun gospodar, el a înţeles că preotul trebuie să fie exemplu nu numai de bunătate şi vrednicie, dar, în primul rînd, de modestie. De aceea, dorinţa de a face cunoscut şi promovat îi era străină preotului Gheorghe Stoenescu. Împlinirea cu prisosinţă a îndatoririlor sale preoţeşti, care îl făceau să nu dea odihnă minţii şi trupului său, era pornită dintr-o conştiinţă şi înţelegere clară şi puternică a sfintei misiuni preoţeşti.

Ca păstor al credincioşilor săi, el a fost mereu prezent în mijlocul lor. Viaţa lui s-a împletit cu cea a parohiei şi cea a enoriaşilor. Nu ştiu dacă în cei 44 de ani de slujire preoţească, el a făcut mai mult de 8—10 concedii anuale.

-Oficierea slujbelor bisericeşti i-a fost dragă, iar predica nelipsită.

Ca gospodar al parohiei sale, el a construit o frumoasă casă parohială, a organizat, sistematizat şi înfrumuseţat cimitirul parohial, iar în ultimii ani, după mai multe reparaţii anterioare, în 1971 a început şi a desăvîrşit restaurarea radicală a frumoasei

sale biserici — important monument istoric — pe care a reușit printr-o muncă stăruitoare să o aducă la starea aleasă, dintii, și pe care a înzestrat-o cu o nouă instalație electrică, cu încălzire centrală, cu mobilier nou, cu pardoseală nouă de marmură.

Totuși, cu toată modestia sa, munca și calitățile de păstor ale preotului Gheorghe Stoenescu n-au rămas necunoscute autorității bisericești, care în anul 1954 i-a conferit rangul de Iconom Stavrofor, iar în anul 1968 i-a acordat «Crucea Patriarhală».

În ziua de 22 martie 1978, în biserica în care a slujit atâția ani, s-a săvârșit prohodirea acestui distins preot. La sfârșitul slujbei, au luat cuvîntul — arătînd calitățile, vrednicia și realizările adormitului întru Domnul, dînd glas regretului lor și al enoriașilor pentru această tristă despărțire și prezentînd condoleanțe bune și acum îndureratei sale soții, prezbitera Maria Stoenescu, fiicei și ginerelui său și rudelor apropiate — Pr. Tătulescu, parohul de azi al acestei parohii și Pr. N. Manole, de la aceeași biserică, cel care 44 de ani i-a fost bun și nedespărțit colaborator și cu care preotul Stoenescu a făcut un minunat cuplu preoțesc, demn de admirat și de luat ca exemplu de preoțimea noastră.

După aceea, în dangătul trist al clopotelor bisericii, care vesteau pînă la marginile parohiei plecarea din mijlocul ei a celui ce i-a fost bun, blînd și vrednic păstor aproape o jumătate de veac, carul mortuar s-a îndreptat spre cimitirul Ghencea, unde rămășițele pămîntești ale adormitului întru Domnul au fost așezate lîngă cele ale părinților săi, Gheorghe și Petra Stoenescu.

Preotul Gheorghe Stoenescu așteaptă acum «Invierea morților» și răsplata veșnică pentru strădaniile sale din viața de pe pămînt ca slujitor al Domnului Hristos. Odihnească-se în pace, pînă atunci !

Pr. P. F. AL.

## † PREOTUL ICONOM STAVROFOR MIHAIL POPESCU — SLĂNIC

A trecut la cele veșnice la începutul lui aprilie 1978, distinsul preot octogenar Mihail Popescu, de la parohia Prăjani, orașul Slănic — Prahova.

Născut la 28 iulie 1895, în comuna Osica de Sus, județul Olt, dintr-o veche familie preoțească ca fiu al Preotului Andrei Popescu, a urmat cursurile școlii primare în comuna natală și apoi a intrat ca bursier la Seminarul Central din București, pe care-l absolvă în 1916.

Urmează, apoi, cursurile Facultății de teologie din București.

În anul 1924, a fost numit preot pe seama parohiei Prăjani, din orașul Slănic.

Pentru osteneala sa deosebită și munca depusă în viața parohiei răposatul patriarh Justinian, l-a răsplătit cu cea mai înaltă distincție bisericească a preoților de mir, aceea de Iconom Stavrofor și de purtător al crucii Patriarhale.

Slujba înmormîntării sale s-a făcut în ziua de 22 aprilie 1978, în biserica Sf. Gheorghe Vechi din Ploiești, de un mare sobor de preoți, avînd în frunte doi protopopi : P. C. Protopop Ștefan Săvulescu — Ploiești și noul protopop al Protoieriei Vălenii de Munte, P. C. Preot Ilie T. Vasile.

După slujba prohodului, organizată după toată rînduiala, a luat cuvîntul P. C. Protopop Ștefan Săvulescu — Ploiești, care a evidențiat, în cuvînt de aleasă cinstitre,

personalitatea și activitatea preotului octogenar, Mihail A. Popescu și a transmis calde cuvinte de îmbărbătare și compasiune îndureratei familii și foștilor săi enoriași care au cinstit memoria sa printr-o participare deosebită.

În continuare, P. C. Protopop Ilie T. Vasile, al Protoieriei Vălenii de Munte, vorbind despre preotul Mihail A. Popescu, arată că preoția este mesajul Evangheliei lui Hristos pe pământ, iar preotul este mesagerul Lui și de jugul și de conștiința preotului va trage Dumnezeu răspunderea ce-i revine preotului pentru sufletele credincioșilor ce i-au fost încredințați spre mântuire. Și marele merit al preotului defunct a fost acela că el a fost mereu ascultat și iubit de păstoriții săi, cărora le-a slujit cu dragoste.

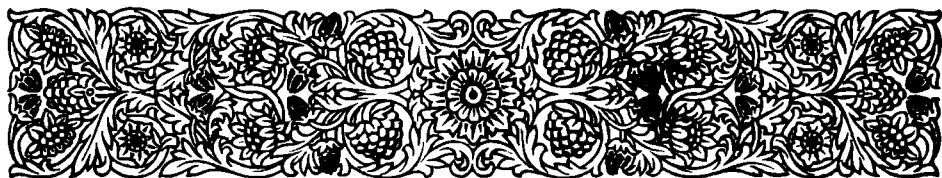
A vorbit apoi preotul Dumitru Nicolescu, parohul bisericii Sf. Gheorghe Vechi, din municipiul Ploiești, unde preotul octogenar se îmbiserica de la pensionarea și stabilirea sa în Ploiești, în apropierea acestei Biserici și a luat sfârșit prin cuvântul P. C. Preot Joița Alex., urmașul la parohiat al Preotului Mihail Popescu, care aduce regretul său și al tuturor enoriașilor pentru trecerea la cele veșnice ale preotului lor drag.

După «Veșnica pomenire», trupul neînsuflețit al vrednicului preot octogenar Mihail A. Popescu, a fost ridicat și purtat pe umeri de preoții soborului slujitor și după ce s-a înconjurat sfântul locaș, a fost transportat și înhumat sub lespede, dinainte pregătită, din cimitirul Viișoara-Ploiești.

Veșnică să-i fie pomenirea.

**ASISTENT**





# ARHIEPISCOPIA TOMISULUI ȘI DUNĂRII DE JOS

---

## SĂRBĂTORIREA SFINȚILOR MUCENICI ZOTIKOS, ATTALOS, KAMASIS ȘI FILIPPOS LA SFINTA MĂNĂSTIRE COCOȘU, JUDEȚUL TULCEA

Duminică, 4 iunie a.c., într-un cadru festiv, a avut loc sărbătorirea sfinților mucenici Zotic, Atal, Camasie și Filip, la mănăstirea Cocoșu, unde se află sfințele lor moaște.

După cum ne este cunoscut, în anul 1971, pe o uliță lăturalnică din comuna Niculițel, județul Tulcea, care a fost o veche așezare romană dependentă de cetatea Noviodunum-Isaccea, ploile din timpul verii au dezvelit de sub pământ o mică cupolă de zid.

Făcându-se cercetări de specialiști de la Muzeul din Tulcea, în frunte cu prof. Victor H. Bauman, a fost descoperită o criptă-martyrion de piatră și cărămidă din epoca romană, păstrată intactă și temelile unei bazine paleocreștine despre care nu se știuse nimic pînă atunci.

Cripta-martyrion este situată sub pardoseala altarului și are două nivele în adîncime. La 29 septembrie 1971, cînd ea a fost deschisă, la primul etaj s-a găsit un sicriu comun din scîndură de brad, în care se aflau patru schelete umane, așezate unul lîngă altul, după ritualul creștin de înmormintare. Osemintele își păstrau ordinea lor anatomică, însă în contact cu aerul se aflau într-un avansat proces de decalcifiere. Pe perețele de nord și de sud, sub boltă, se află două inscripții grecești incizate în tencuială și vopsite cu roșu, care arată cui aparțin osemintele din sicriu. Prima: «ΜΑΡΤΥΡΕC ΧΡΙCΤΟΥ» (Martirii lui Hristos), iar a doua «ΜΑΡΤΥΡΕC ΖΩΤΙΚΟC ΑΤΤΑΔΟC ΚΑΜΑCΙC, ΦΙΛΙΠΠΟC» (Martirii Zotic, Atal, Camasie, Filip). La fiecare inscripție se află redată crucea-monogramă a lui Hristos (P).

În anul 1975, în partea de jos a martyrionului, sub lespezile pe care a stat sicriul celor patru martiri, s-a descoperit o nouă încăpere despărțită în două, care conținea rămășițele altor doi martiri amestecate cu pământ. La intrarea subsolului se află o placă de piatră cu inscripția vopsită în roșu: «ΘΑΕ ΚΕ ΘΑΕ ΙΧΘΥ ΜΑΡΤΥΡΩΝ» (Aici și acolo (se află) singele martirilor).

Se apreciază că acest mormint de la subsol este mai vechi decât cripta și bazi-lica. În jurul lui se află resturile unei construcții anterioare, care a fost destinată cultului celor doi martiri ale căror nume nu sînt săpate în lespede de piatră. Rămășițele lor au fost aduse probabil din altă parte în acest mormint. După monedele romane descoperite înăuntru, acest vechi mormint și construcțiile aferente au fost distruse între anii 370—380. Peste acestea s-a construit apoi cripta-martyrion și bazi-lica.

Descoperirea arheologică de la Niculițel a constituit o mare noutate. Ea este încă în felul ei și este considerată cea mai importantă din țara noastră pînă în prezent. Ea aduce mărturii directe despre existența martirilor și modul de viață la strămoșii noștri din epoca de etnogeneză a neamului nostru, în părțile dintre Dunăre și Mare. Faptul acesta a trezit interesul cercurilor oamenilor de știință arheologi, istorici, antropologi, teologi ș.a., care au căutat să elucideze taina celor aproape șaptesprezece veacuri de tăcere păstrată în pămîntul atît de frămîntat și plin de istorie al Dobrogei noastre. Cine sînt acești martiri? de unde erau ei? ce au fost în viață? care a fost sfîrșitul lor? sînt întrebări care se pun și la care s-a răspuns pînă în prezent numai în parte.

Numele lor sînt grecești, iar în Dobrogea, timp de multe veacuri, a existat o populație grecească autohtonă, provenită din coloniștii eleni așezați pe țărmurile Mării Negre, începînd din secolul VII, î.Hr. Dar cei patru martiri au putut fi și din alte părți ale Imperiului roman cu populații grecești, de unde veneau în continuare coloniști, funcționari de stat, militari, clerici-misionari, negustori, meseriași și alții, în ținuturile noastre ospitaliere.

După expertiza antropologică făcută asupra osemintelor celor patru martiri s-a stabilit că acestea aparțin unor bărbați de tip oriental. Trei dintre ei sînt aproape de vîrsta de 50 de ani, iar al patrulea de oca. 35 ani. Scheletele nu poartă urme de violență, care ar fi putut provoca moartea. Toate însă prezintă reacții de osteoporoză și osteofitoză, care pot fi explicate prin trăirea unei vieți ascetice îndelungate cum se obișnuiește la monahi. Din aceasta se poate deduce că ei au fost monahi misionari veniți din Peninsula Balcanică sau Asia Mică, pentru a predica Evanghelia în aceste părți și au suferit moarte martirică în timpul unor persecuții sau cu prilejul invaziilor barbare.

Cînd au pătimit ei? — Istoria bisericească arată că în Dobrogea persecuțiile împotriva creștinilor au fost mai sîngeroase la sfîrșitul secolului III și începutul secolului IV. După martirologii, adică listele de martiri, Tomis — Constanța este centrul care a dat cei mai mulți martiri pe care-i cunoaștem, 66 la număr. Ei însă au fost mai mulți dar n-au fost trecuți în liste sau evidența lor s-a pierdut. Unii au pătimit la Tomis, alții în alte părți.

Axiopolis — Cernavoda a dat șaptesprezece martiri, Dinogetia-Garvăn nouă martiri, iar Halmyris-Dunavăț doi martiri.

Alt centru însemnat este Noviodunum-Isaccea, unde sînt menționați 58 de martiri. În ziua de 4 iunie sînt pomeniți aici 36 de martiri, între care se află și Sfinții Zotic, Atal, Camasie și Filip, de la Niculițel. Se consideră că ei au pătimit împreună cu ceilalți la începutul secolului IV, în persecuția lui Dioclețian și Galeriu (303—304), sau a lui Liciniu (319—323), cînd în Scitia Mică au fost cei mai mulți martiri. De la Noviodunum, cei patru martiri au fost aduși la Niculițel, care era un loc mai ferit din calea barbarilor, în primul rînd goții și apoi hunii, care au devastat provincia.

Bazilica și cripta-martyrion au fost construite spre sfârșitul secolului IV și începutul secolului V, pe mormîntul existent al celor doi martiri necunoscuți, care provin dintr-o persecuție anterioară.

În prima jumătate a secolului V, basilica a suferit distrugerii, probabil din cauza raidurilor hunilor. Cu prilejul refacerii ei a fost deschisă și cripta martirilor, care fusese blocată. Accesul s-a făcut printr-un puț vertical, săpat de la pavimentul bazilicii pînă sub intrarea în criptă, unde se aflau rămășițele martirilor.

Bazilica de la Niculițel, pe lângă funcțiunea pe care o avea de necropolă a martirilor, a putut servi și de catedrală episcopală, în perioada cînd de arhiepiscopia Tomisului depindeau mai multe scaune episcopale din Dobrogea. Totodată, potrivit tradiției îndătinată din acele veacuri, ea a putut fi și lăcaș mănăstiresc, cu personal monahal pentru slujbele de zi și de noapte care se oficiau la cripta martirilor. Este cunoscut faptul că pînă în secolul trecut, localitatea Niculițel se numea «Mănăstirea», ceea ce se referea desigur la un lăcaș mănăstiresc care a existat acolo. Prezența în împrejurimi a mai multor mănăstiri și schituri, dintre care Cocoșu, Celic-Dere și Saonul se mențin și astăzi, este tot o indicație că în aceste părți a existat un centru călugăresc din vechime, care s-a menținut și în timpul stăpînirii otomane.

Pînă în prezent n-au fost precizate date în legătură cu durata de funcționare a bazilicii, care, prin dimensiunile ei apreciabile (36 m x 14 m), prin tehnica de construcție și materialele folosite, arată că a deserved o comunitate care dispunea de o bună stare materială. Deducem însă, prin analogie, că existența ei a încetat odată cu prăbușirea frontierei Dunării, la sfârșitul secolului VI, sub presiunea avarilor și a altor neamuri invadatoare, împărțînd soarta cetății Noviodunum și a celorlalte cetăți și bazilici din Dobrogea. Martyrionul fiind însă sub pardoseala bisericii a rămas ascuns și neatins, sub ruinele acestea, pînă în vremea noastră și este cea mai veche construcție creștină de acest gen care s-a păstrat pînă în prezent.

Martirii dobrogeni au o deosebită însemnătate la creștinarea strămoșilor noștri daco-romani. Ei, ca «martori ai lui Hristos» (Fapte I, 8; X, 39), au popovăduit învățătura Evangheliei în aceste ținuturi, desțelenite pentru prima dată de Sf. Apostol Andrei și de ucenicii lui și și-au vărsat sîngele pentru Hristos. Ei au dat cel mai înalt exemplu de jertfire pentru binele obștesc, după exemplul Mîntuitorului care a spus: «Mai mare dragoste decît aceasta ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi, nimeni nu are» (Ioan XV, 13).

Prin crezul și prin jertfa lor, acești sfinți și eroi ai credinței au insuflat înaintașilor noștri puterea de a rezista în fața potrivnicilor și le-a dat cheagul de a se uni și de a avea un țel comun, ca neam stăpîn în moștenirea sa, într-o vreme cînd totul era călcat în picioare și distrus prin foc și sabie, fără de cruțare. Numărul mare al martirilor și ruinele vechilor cetăți și bazilici dobrogene, din care n-au rămas piatră pe piatră, sînt mărturii care grăiesc singure despre acele veacuri cînd se plămădea ființa neamului nostru, din tulpina Daciei și a Romei, aici la porțile de răsărit ale Europei.

Strămoșii noștri au primit cu dragoste învățătura sfîntă de la mucenici și mărturisitori și-au fost recunoscători jertfei lor. Cuprinși de multă evlavie, ei au căutat să perpetueze pomenirea lor pentru veșnicie. În cinstea lor au ridicat bazilici mărețe, au săpat numele lor în piatră și le-a rînduit zi de pomenire în calendar. Astfel, pentru adăpostirea sfîntelor moaște ale celor șase mucenici de la Niculițel, comunitatea

creștină de la Noviodunum le-a ridicat bazilica și cripta-martyrion, pe pereții căreia a înscris numele lor și a confirmat că ei sînt cu adevărat «martori ai lui Hristos».

Venerarea lor ca sfinți martiri este atestată din vechime și de martirologiile sriac și heronymian care așează pomenirea lor împreună cu a altor 32 de martiri de la Noviodunum, în ziua de 4 iunie.

În vremea noastră, cu aprobarea Sfîntului Sinod, sfințele lor moaște au fost mutate din martyrionul de la Niculițel în biserica mănăstirii Cocoșu, din apropiere, la 17 ianuarie 1973 și așezate în patru racle de metal, în ordinea în care au fost găsiți în criptă.

Credincioșii din împrejurimi, ca și cei de la distanțe mai mari, au primit cu deosebită bucurie știrea despre descoperirea sfințelor moaște și-au venit și vin în continuare să se închine cu evlavie mărturisitorilor lui Hristos.

Personalul monahal al mănăstirii Cocoșu, de îndată ce a primit acest dar duhovnicesc, potrivit îndrumărilor primite de la Centrul eparhial, a rînduit ca zilnic să se facă pomenirea sfinților, cîntînd tropare mucenicești și unele părți din Acatistul tuturor Sfinților în fața sfințelor lor moaște și înălțînd și alte rugăciuni în cinstea lor.

În Calendarul eparhial pe anul 1975, în centrul unde se așează de obicei o icoană, a fost imprimată imaginea celor patru racle ale martirilor și icoana Mîntuitorului Iisus Hristos care împarte cununi acestor sfinți mucenici.

Tot în anul 1975, cu prilejul împlinirii a 1650 de ani de la ținerea primului Sinod ecumenic de la Niceea (325), la care a participat și un episcop din Scitia Mică, și în cinstea proclamării Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, în pliantul «Monumente creștine dobrogene», publicat de eparhie în limbile română și engleză, au fost incluse și unele imagini cu martyrionul de la Niculițel și moaștele celor patru martiri.

În revistele teologice, precum și în alte publicații de specialitate, au apărut studii scrise cu competență, cu privire la epocala descoperire de la Niculițel și despre ceilalți sfinți care au trăit sau au pătimit pe pămîntul dobrogean. Aceste studii au lărgit orizontul cunoștințelor noastre despre începuturile creștinismului la strămoșii noștri.

Aniversarea centenarului Independenței de stat a României din anul 1977 și a alipirii Dobrogei la Patria-Mamă a fost un prilej deosebit de evocare a trecutului creștin din aceste locuri. De aceea în publicația «De la Dunăre la Mare», editată prin grija Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos și difuzată în cuprinsul întregii noastre Biserici au fost tipărite noi studii cu privire la sfinții de la Niculițel.

În anul acesta, tot pentru cinstirea sfinților, a fost ridicat un baldachin sculptat cu multă măiestrie, din lemn de stejar, în care au fost așezate sfințele lor moaște, în partea stîngă a naosului, spre veșnică pomenire.

Duminică, 4 iunie a.c. cînd, potrivit evidenței din martirologiile paleocreștine, se face pomenirea celor 36 de martiri de la Noviodunum, în grupul cărora se află și cei patru martiri de la Niculițel, slujba acestora din urmă s-a făcut la mănăstirea Cocoșu, unde se află sfințele lor moaște.

În prezența Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Antim, a soborului mănăstirii și a numeroși credincioși s-a oficiat o slujbă deosebită cu rugăciuni și cîntări dedicate acestor sfinți, culese din rînduiala Duminicii tuturor Sfinților și din Acatistul tuturor Sfinților. Sfînta Liturghie a fost săvîrșită de P.C. arhim. Ieronim Motoc, vicar administrativ, în fruntea unui sobor de preoți și diaconi din mănăstire.



Cu acest prilej a fost evocat numele sfinților la rugăciunile rînduite, la cîntările stranei și la otpust.

La sfîrșitul Sfintei Liturghii, P. C. arhim. Ieronim Motoc a rostit o cuvîntare despre începuturile vieții creștine din Dobrogea și despre descoperirea moaștelor sfinților mucenici din martyriionul bazilicii din Niculișel.

P. C. stareț Gherasim Stăvărache a mulțumit I. P. S. Arhiepiscop Antim pentru grija arătată cinstirii acestor sfinți și a subliniat că soborul și credincioșii care vizitează mînăstirea Cocoșu sînt deosebit de bucuroși și recunoscători pentru așezarea sfințitor moaște în acest sfînt lăcaș.

Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop Antim, luînd cuvîntul, s-a referit, între altele, la importanța pentru eparhia noastră a zilei de 4 iunie, înscrisă în vechile martirologii și cinstită din vremuri de demult de strămoșii noștri. «Cinstirea cetei de mucenici de la Noviodunum, din care fac parte și acești patru sfinți martiri, ca și a altor mulți mucenici care au pătimit și s-au proslăvit pe aceste locuri, a spus I.P.S. Sa, ne aduce aminte de cuvintele Psalmistului care zice: «Spre sfinții din pămîntul Tău și spre cei cuvioși ai Tăi zboară dorirea mea» (Ps. XV, 3). Ei fac parte din acel «nor de martori», despre care spune Sf. Ap. Pavel că au ales mai bine să pătimizească împreună cu poporul lui Dumnezeu, decît să aibă dulceața păcatului cea trecătoare (Evr. XI, 25; XII, 1).

Sfinții sînt cei ce au realizat viața creștină în cel mai înalt grad, iar Dumnezeu se preamărește prin graiurile și prin faptele lor. Ei sînt modele eroice de trăire creștină și spre ei și spre rugăciunile lor de mijlocire se îndreaptă cu adîncă evlavie sufletele noastre.

Sfinții nu sînt închipuiri, ci personaje istorice, care au trăit aievea între oameni și prin jertfa vieții lor au răsădit sămînța credinței creștine în sufletele înaintașilor noștri, în perioada de înjghebare a Bisericii și de formare a neamului nostru.

Astăzi cînd se manifestă preocuparea tot mai accentuată de cunoaștere a obîrșiei poporului nostru, este firesc să ne ducem cu gîndul și la începuturile Bisericii noastre, confirmate de mărturiile istorice și de prezența și lucrarea misionară a martirilor, ierarhilor și cuvioșilor pe care i-a dat cu îmbelșugare pămîntul dobrogean.

Cinstirea celor patru sfinți mucenici îndată după pătimirea lor, așezarea lor în cripta de la Niculișel și însemnarea numelui lor cu vopsea roșie, s-a făcut spre veșnică mărturie și spre întărirea noastră duhovnicească. Sîntem fericiți că aceste sfinte moaște au ieșit din taina tăcerii lor, acoperite de atîtea veacuri și ne-a fost dat nouă să le aflăm, să le aducem în această mînăstire și acum să le așezăm cu cinste sub baldachin nou.

Cinstirea sfinților se face pentru întărirea credinței, mîngîierea sufletelor și pentru pacea cea dinăuntru nostru, care rodește facerile de bine către semenii noștri, spre proslăvirea lui Dumnezeu.

În încheiere, Înalt Prea Sfinția Sa a împărtășit binecuvîntări arhieresti soborului mînăstirii și tuturor celor de față și le-a urat să se bucure de mijlocirile sfinților mucenici în viața pentru folosul lor cel sufletesc și trupesc.

Sărbătorirea sfinților mucenici de la Niculișel și Noviodunum, din 4 iunie a.c., leagă firul cinstirii noastre către ei de cel al strămoșilor noștri din aceste ținuturi, cu care uniți în credință ne rugăm sfinților zicînd: «Sfinților mucenici, care bine v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se miluiască sufletele noastre».

**Arhim. Ieronim MOTOC**



# EPISCOPIA BUZĂULUI

---

## ȘTIRI DIN CUPRINSUL EPARHIEI

### Prima conferință administrativă

Între 11—20 aprilie 1978, a avut loc prima conferință administrativă în cuprinsul Eparhiei Buzăului, care s-a desfășurat după următorul program :

— Prot. Brăila 11 aprilie 1978 — delegat P. C. Pr. Guță Gheorghe, consilier economic.

— Prot. Focșani 18 aprilie 1978 — P. C. Pr. Cristișor Manea, inspector eparhial.

— Prot. R. Sărat 18 aprilie 1978 — P. C. Pr. Grigore Dionisie, cons. ad.

— Prot. Pătirlagele 19 aprilie 1978 — P. C. Pr. Grigore Dionisie, cons. ad.

— Prot. Buzău 20 aprilie 1978 — P. C. Cristișor Manea, insp. ep.

— Prot. Panciu 20 aprilie 1978 — P. C. Pr. Guță Gheorghe, cons. ec.

După rostirea rugăciunii «Împărate ceresc» și a apelului, P. C. Preoți Protopopi: Velescu Nicolae — Brăila, Marin Vasile — Focșani, Petrache Grigore — Rm. Sărat, Furtună Gheorghe — Pătirlagele, Stamate Dima — Buzău și Dobrin Constantin — Panciu, au salutat cu bucurie prezența delegaților de la Centrul Eparhial și de la Oficiul Patrimoniului Cultural Național.

P. C. Pr. Protopopi au făcut o prezentare pe ultimele trei luni a evenimentelor interne și externe, scoțind în evidență vizitele șefilor de state făcute în țara noastră, precum și a d-lui Președinte Nicolae Ceaușescu în Statele Unite ale Americii, pentru întărirea relațiilor dintre state și slujirea păcii în lume.

Delegații chiriarhali, au salutat cu bucurie pe preoții protopopi pe reprezentanții Departamentului Cultelor oaspeții de la Oficiul Patrimoniului Cultural Național și preoțimea prezentă, transmițând arhieresti binecuvântări din partea P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu, cu îndemnul de a ne aduce contribuția noastră la buna reușită a acestei conferințe dată de Sf. Sinod, cu tema: *Ocrotirea patrimoniului cultural național, îndatorire patriotică a preoțimii ortodoxe*.

Referatele au fost prezentate de următorii preoți: Bivolaru Nicolae — Nașterea Maicii Domnului — Buzău, din protoieria Buzău Postolache Marin — Sf. Nicolae — Brăila din prot. Brăila, Popescu Alexandru — Sf. Spiridon — Focșani din prot. Focșani, Bîsceanu Ionel-Dedulești din prot. Rm. Sărat, Alexe Lucian-Pănătău din prot. Pătirlagele și Soare Ștefan-Homocea din prot. Panciu.

După citirea referatelor, au urmat discuții pe marginea temei, la care s-a înscris un număr însemnat de preoți.

Toți preoții au scos în evidență importanța subiectului conferinței, care reprezintă o valoare deosebită pentru istoria și ființa noastră națională. Monumentele istorice bisericesti sînt documente vii, care vorbesc prin ele înșile de vitejia, credința și geniul poporului român. Cu ajutorul lor se pot înțelege începuturile existenței noastre ca neam, ca stat și ca biserică. Această grijă față de monumentele bisericesti a fost însușită de slujitorii Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu toți ierarhii, care au încurajat cu cuvîntul și cu fapta opera de restaurare și conservare a bunurilor din Patrimoniul Cultural Național al țării noastre în care intră biserici, monumente istorice, picturi, broderii, argintării, miniaturistică, tipărituri, manuscrise și altele.

În încheiere delegații de la Centrul Eparhial au adus mulțumiri tuturor care au contribuit la buna reușită a acestei conferințe: preoților conferențieri, preoților înscrisi la cuvînt, reprezentanților de la Direcția Patrimoniului Cultural Național din municipiul Buzău și de la Departamentul Cultelor, care au făcut recomandări foarte prețioase pentru păstrarea și conservarea bunurilor cu valoare artistică și istorică.

Noi preoții sîntem beneficiari ai acestor comori ale trecutului făcute cu multă jertfă de înaintașii noștri. Avem datoria sfîntă și patriotică de a le păstra pentru noi și pentru generațiile viitoare, pentru a ne afirma existența ca neam, ca stat și ca biserică pe meleagurile noastre strămoșești.

## Consiliul Eparhial

La data de 13 aprilie 1978, a avut loc ședința Consiliului Eparhial sub președinția P. S. Episcop dr. Antim Angelescu, la care au luat parte și P. C. Pr. Vicar Octavian Popescu, delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, împreună cu toți membrii.

După apelul celor prezenți, P. S. Episcop a prezentat membrilor Consiliului Eparhial pe cei doi noi consilieri și secretarul eparhial: Pr. Guță Gheorghe consilier economic, Pr. Grigore Dionisie — consilier administrativ și diacon Nicolae Popescu secretar eparhial, și a adus mulțumiri P. F. Părinte Patriarh pentru ajutorul dat prin trimiterea P. C. Pr. Vicar Octavian Popescu, preot distins și cu o bogată experiență.

După ratificarea proceselor verbale ale Permanenței Consiliului Eparhial pe timpul 1 ianuarie—31 martie a.c., s-a trecut la ordinea de zi privind sectorul administrativ-cultural și economic.

La sectorul administrativ, s-au prezentat referate privind numiri, transferări și pensionări de personal.

La sectorul economic s-au prezentat referate privind lucrările de consolidare și de reparații de la Centrul Eparhial, exproprieri de imobile, donații, obiecte de inventar, dotații pentru lucrări de reparații și picturi de biserici.

După epuizarea ordinei de zi, P. S. Episcop dr. Antim Angelescu a mulțumit tuturor membrilor, pentru dezbaterile fructuoase care au avut loc, în rezolvarea problemelor ce privesc bisericile din cuprinsul acestei Eparhii, cu îndemnul de a ne face datoria pînă la capăt, dînd «Slavă lui Dumnezeu pentru toate», cum a zis Sf. Ioan Gură de Aur.

## În vizită la Prea Sfințitul Episcop Dr. Antim Angelescu

Potrivit unei frumoase tradiții, preoțimea municipiului Buzău și personalul Centrului Eparhial și profesorii Seminarului teologic Buzău, au fost prezenți la palatul episcopal pentru a transmite urări de sănătate deplină cu mulți ani în dreapta propovăduire a cuvîntului lui Dumnezeu, cu ocazia Sfințelor Sărbători ale Învierii Domnului.

După obicei în prima zi de Paști, 30 Aprilie, la orele 12,00 s-a oficiat în Catedrala Episcopală slujba vecerniei (a doua înviere).

Slujba a fost săvîrșită de un numeros sobor de preoți de la Catedrală și municipiul Buzău, în frunte cu P. C. Pr. Guță Gheorghe consilier economic, în asistența P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu.

Cu acest prilej s-a citit Sf. Evanghelie în mai multe limbi, potrivit învățaturii dată de Mîntuitorul nostru, Sfinților Apostoli de a învăța toate neamurile și a propovădui Evanghelia la toate popoarele. La slujba vecerniei a participat un număr mare de credincioși, impresionînd slujba și citirea Evangheliei în limbi străine.

După terminarea slujbei clerul buzoian, însoțit de cîntăreții bisericești și personalul de la Centrul Eparhial, s-a îndreptat către sala de recepție a palatului episcopal, pentru a felicita pe Prea Sfințitul Episcop Dr. Antim Angelescu cu ocazia marelui praznic.

La intrarea în sală, P. S. Episcop Antim, a fost întâmpinat cu imnul arhieresc, intonat de corul catedralei dirijat cu măiestrie de arhid. Dumitru Stoica, care a executat apoi mai multe bucăți corale, legate de strălucitul praznic al Învierii Domnului.

În numele celor prezenți, P. C. Pr. Guță Gheorghe consilier economic, a prezentat P. S. Episcop tradiționalele urări de Sfintele Paști, dragostea fiască și prinosul de recunoștință pentru tot ce a realizat și îndeplinit la această sfință și de Dumnezeu-păzită Eparhie a Buzăului în cei 34 ani de arhierie.

Prea Sfințitul Episcop Dr. Antim Angelescu a mulțumit celor prezenți pentru dragostea și sentimentele alese ce le-au arătat, cu ocazia acestui mare praznic al Învierii Domnului. A transmis tuturor celor prezenți multă sănătate și spor în munca fiecăruia, pentru a fi folositori Bisericii strămoșești și Patriei noastre scumpe și dragi Republica Socialistă România. Apoi s-a întreținut cu fiecare în parte într-o atmosferă de bucurie pascală.

### Ședința de Instrucție financiar

În ziua de 12 iunie 1978, a avut loc la Centrul Eparhial o ședință de instrucție financiar, prezidată de P. C. Pr. Guță Gheorghe ca delegat al P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu.

La această ședință au participat: cei șase părinți protopopi ai Eparhiei, însoțiți de secretarii și contabilii de la protopopiate, precum și stareții de la cele trei minăstiri, Ciolanul, Rătești și Sihastru cu secretarii și contabilii lor.

Din partea Casei de Pensii a Bisericii Ortodoxe Române a fost prezent dl. Vasiliu Valentin șef serviciu Pensii.

În cuvîntul de deschidere, s-a transmis din partea P. S. Episcop Antim, arhieresti binecuvîntări și succes deplin în desfășurarea lucrărilor ce vor urma pentru binele Bisericii, respectarea legilor Statului și a disciplinei financiare.

În continuare s-a arătat că această ședință are loc la acest început de iunie, când întregul nostru popor sărbătorește două mari evenimente înscrise cu litere de aur în cronică neamului nostru: 130 de ani de la revoluția din 1848 și 30 de ani de la actul naționalizării principalelor mijloace de producție, evenimente, care deși sînt depărtate în timp, sînt unite între ele, printr-o legătură organică.

Primul punct din ordinea de zi, a fost prelucrat de P. C. Diacon Popescu Nicolae, secretar eparhial, privind statutul de personal și de funcții, pe baza cărora se întocmește schema de funcții, pentru personalul clerical și administrativ. S-a discutat despre înființări, desființări, transformări și transferări de posturi, plata indemnizațiilor fixe, a gradatiilor, și obligația de a fi ținute la zi cărțile de muncă.

Punctul doi din ordinea de zi a fost prezentat de dl. Vasiliu Valentin, șef serviciu pensii, privind Legea Pensii nr. 3/1977 și Regulamentul Casei de Pensii și ajutoare a personalului Bisericii Ortodoxe Române. În expunerea făcută s-a precizat modul de întocmire a dosarului de pensie, cu toate actele necesare acestuia. S-au purtat discuții și s-au dat răspunsuri cu competență de către vorbitor.

Punctul trei, privind H.C.M.-ul nr. 1047/1970 și Legea nr. 5/1970 privind controlul financiar, au fost prelucrate de P. C. Pr. Guță Gheorghe consilier economic, care privesc gospodărirea mijloacelor materiale și bănești, precum și funcționarea controlului financiar, care are ca scop prevenirea unor lipsuri, deficiențe, pentru îmbunătățirea muncii și pentru întărirea disciplinei financiare.

Temele prezentate, cum și discuțiile purtate, au fost de un real folos pentru cei prezenți.

## Hirotonii

De la 1 ianuarie 1978 pînă la sfîrșitul lunii iunie s-au făcut următoarele hirotonii pe seama parohiilor din cuprinsul acestei Eparhii după cum urmează:

— Mititelu Longin, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Livezile, prot. Panciu cu data de 11 ianuarie 1978.

— Toma Ștefan, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Racovița prot. Brăila cu data de 6 ianuarie 1978.

— Panaite Costică, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Calvinii prot. Pătîrlagele, la data de 7 ianuarie 1978.

— Bivolaru Gheorghe, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Dălhăuți, prot. Focșani la data de 13 ianuarie 1978.

— Voinea Gheorghe, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Mocani protopopiatul Rm. Sărat la data de 15 ianuarie 1978.

— Tudor Ion, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Sucheia, prot. Pătîrlagele, la data de 14 ianuarie 1978.

— Golișteanu Gheorghe, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Budești, prot. Focșani la data de 12 februarie 1978.

— Vișan Ștefan, licențiat al Institutului teologic București, hirotonit preot pe seama parohiei Nenciulești prot. Buzău cu data de 17 februarie 1978.

— Virilan Vasile, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Buda-Corbița prot. Panciu, jud. Vrancea, la data de 25 martie 1978.

— Ștefan Gh. Stan, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Stăncuța protoieria Brăila la data de 15 aprilie a.c.

— Miriță Paul, absolvent al Seminarului teologic Buzău hirotonit preot pe seama parohiei Valea Nucului, prot. Pătirlagele, la data de 5 mai 1978.

— Dragomirescu Ștefan, licențiat al Institutului teologic Sibiu, hirotonit preot pe seama parohiei Monteoru la data de 4 mai.

— Dragomir Dumitru, absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Caragiale, protoieria Buzău la data de 27 mai a.c.

— Popescu Paul absolvent al Seminarului teologic Buzău, hirotonit preot pe seama parohiei Corbu prot. Pătirlagele la data de 29 iunie 1978.

## Conferințele de orientare din luna mai 1978

Între 23—30 mai 1978, s-a desfășurat la Episcopia Buzăului, a doua serie de Conferințe preoțești de orientare din anul în curs, programate după cum urmează: în 23 mai la prot. Rm. Sărat și Brăila, în 25 mai la prot. Buzău și Focșani și în 30 mai 1978 la Prot. Panciu și Pătirlagele.

Conferințele au fost prezidate, din încredințarea P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu, de către următorii delegați de la Centrul Eparhial: P. C. Pr. Guță Gheorghe consilier economic la prot. Rm. Sărat și Buzău, P. C. Pr. Grigore Dionisie consilier administrativ, la prot. Panciu și Focșani și P. C. Pr. Manea Cristîșor inspector eparhial la prot. Pătirlagele și Brăila.

După oficierea slujbei Te-Deumului și a apelului, P. C. Preoți Protopopi: Stamate Dima — Buzău, Velescu Nicolae — Brăila, Marin Vasile — Focșani, Dobrin Constantin — Panciu, Furtună Gheorghe — Pătirlagele și Petrache Grigore — Rm. Sărat, au salutat cu bucurie prezența delegaților chiriarhali, asigurind de toată dragostea și supunerea pe P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu, la împlinirea celor 34 de ani de rodnică arhipăstorire, pentru binele Bisericii și al Patriei noastre Republica Socialistă România.

P. C. Pr. Delegați în cuvîntul rostit au transmis arhieresti binecuvîntări celor prezenți, din partea P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu, îndemnul de a fi la înălțimea vremurilor noi ce le trăim astăzi în scumpa noastră Patrie — spre binele Bisericii și fericirea poporului nostru și au subliniat importanța temei fixate de Sf. Sinod al Bisericii noastre: *«Noua ordine economică și politică în lume, țel al politicii externe a României»*.

Referatele au fost prezentate de următorii c. preoți: Ion Zidărița-Homești la prot. Rm. Sărat, Cimpoaie Constantin — Sfinții Împărați la prot. Brăila, Dragomirescu Aurel — Cuv. Paraschiva — Buzău la prot. Buzău, Capră Alexandru — Faraonele la prot. Focșani, Sburlan Manolache — Gura Teghii la prot. Pătirlagele și Croitoru Nicolae — Rotilești la prot. Panciu.

După citirea referatelor au urmat discuții pe marginea temei, la care s-a înscris un număr însemnat de preoți. Astfel la protopopiatul Buzău au luat cuvîntul preoții: Frînculescu Virgil, Coman Traian, Iacob Dumitru, Caloian Gheorghe, Stanciu Radu, Rotaru Teodor, Popa Ctin., Sburlan Nicolae și Mihăilă Cristea. La prot. Focșani: Drăgoi Gh., Rău Petre, Cercel Alexandru, Cercel Gheorghe, Doicescu Mircea, Bălănuță Nicolae, Tarachiu Vasile, Anton Ion, Anton Gheorghe, Iordache Ion, Traian Ion și Moise Gheorghe. La prot. Brăila: Radu Sebe, Sirbu Ioan, Mardale Constantin, Vlășceanu Dumitru, Rizea Dobre, Staicu Dumitru, Gogu Sirbu și Ștefan Gheorghe. La prot. Panciu: Popescu Vasile, Văcăreanu Vasile, Poede Ion, Pătrășcanu Gheorghe,

Gîdea Florică, Soare Ion, Crăciun Emil, Sanda Nicolae, Lăduncă Alexandru. La prot. Pătrîlagele : Teșcan Constantin, Popescu Constantin, Alexandru Ioan, Marcu Nicolae, Grama Valerian, Dușu Constantin și la prot. Rm. Sărat : Crețu Constantin, Iconaru Stan, Lupu Ștefan, Crăciun Aurel, Negraru Costel, Pană Ion și Popescu Ioan.

Toți vorbitorii au reliefat că pe arena politică internațională există două sisteme politico-sociale : sistemul imperialist și sistemul socialist. Cel dintîi întemeiat pe forța și exploatarea unor națiuni de către altele, a provocat o criză economică internațională prin împărțirea lumii în țări puternic industrializate și țări slab industrializate, prin adîncirea decalajului economic și tehnologic dintre țările dezvoltate și cele slab dezvoltate. A provocat o criză de energie, dezorganizarea sistemului monetar internațional și înarmarea crescîndă cu arme cu putere de distrugere în masă.

Complexitatea acestor probleme, precum și rezolvarea lor, implică necesitatea promovării unui nou tip de relații internaționale, a unei noi ordini economice și politice, cerută de voința popoarelor de a pune capăt cu desăvîrșire politicii imperialiste, colonialiste și neocolonialiste pentru creiarea unei lumi mai bune și mai drepte.

Biserica Ortodoxă Română pe temelii principiilor Evangheliei, de egalitate și dreptate în perspectiva înțelegerii și unirii tuturor oamenilor în aceeași dragoste curată și nelimitată, sprijină instaurarea acestei noi ordini economice și politice.

Republica Socialistă România își orientează poziția și activitatea sa externă cu numeroase state pe multiple planuri, militînd pentru o nouă ordine economică și politică în relațiile bilaterale cu toate statele.

Delegații Centrului Eparhial au arătat însemnătatea și actualitatea temei conferinței, astăzi cînd neobositul nostru conducător Dl. Nicolae Ceaușescu, președintele R. S. România, prin vizitele efectuate în S.U.A., R. P. Chineză, R. P. Coreea, R. P. Vietnam, Laos și Cambogia, duce faima și prestigiul României Socialiste și consolidează poziția României cu privire la instaurarea noii ordini economice și politice în lume.

Slujitorii și credincioșii Bisericii Ortodoxe Romne îndatorirea morală și materială, de a se angaja sincer și devotal în efortul general creștin și uman, de a sprijini aspirațiile popoarelor pentru așezarea noii ordini economice și politice internaționale, care să promoveze pacea și cooperarea dintre națiuni și popoare, pentru progresul lor material și spiritual în condițiile deplinei independențe și suveranității naționale.

În concluzie finală putem spune că, prin modul în care a fost dezbătută și insușită, tema conferințelor de orientare din luna mai a.c., a însemnat pentru preoții noștri un nou spor în activitatea pastorală și socială, noi lumini și imbold în lucrarea cu și mai multă rîvnă la altarul Bisericii străbune și al Patriei, România Socialistă.

## **Închelerea cursurilor anului școlar 1977 — 1978 la Școala de Cîntăreți și Seminarul teologic din Buzău**

Mersul vremii pentru Seminarul din Buzău, cu binecuvîntarea P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu, a așezat pe data de 27 iunie a.c. clipe de bucurie, fiind ziua de sărbătoare a încheierii anului școlar 1977—1978.

În această frumoasă zi de iunie, profesorii și elevii Seminarului, s-au adunat în Paraclîsul școlii pentru ca, după o muncă depusă și cu răspundere în fața lui Dumnezeu și a societății să dea mulțumire lui Dumnezeu pentru sprijinul și ajutorul harului revărsat asupra tuturor în cursul anului școlar încheiat.

În acest scop s-a oficiat Sf. Liturghie și Te-Deumul de mulțumire de către un sobor de preoți-profesori ai școlii, în prezența P. C. Pr. Grigore Dionisie, consilier cultural, delegatul P. S. Episcop Dr. Antim Angelescu.

După oficierea Sf. Liturghii la orele 11, în sala de festivități a Seminarului, s-a desfășurat programul festiv, ocazionat de sfârșitul anului școlar, cu elevii seminarului îmbrăcați în haine de sărbătoare, părinții-profesori, preoții din municipiul Buzău, părinți ai elevilor și angajații Centrului Eparhial și Seminarului teologic. Serbarea a început cu un program artistic compus din poezii recitate de elevi și cîntece executate de elevii și de corul seminarului sub conducerea P. C. Prof. Arhidiacon Tudor Mihaleche.

La sfârșitul programului artistic P. C. Pr. director, Teofil Dumitrescu, a prezentat darea de seamă asupra activității anului școlar 1977—1978 din care redăm câteva aspecte.

Datorită strînsei colaborări între profesori și elevi, materia a fost predată după programa analitică, care a fost parcursă în întregime.

Munca instructivă și de educare a elevilor și-a atins scopul datorită rivnei întregului corp didactic. S-a urmărit cu insistență sădirea în sufletele elevilor, a credinței, nădejzii și dragostei față de Dumnezeu și față de aproapele, iubire și devotament față de Patrie și popor.

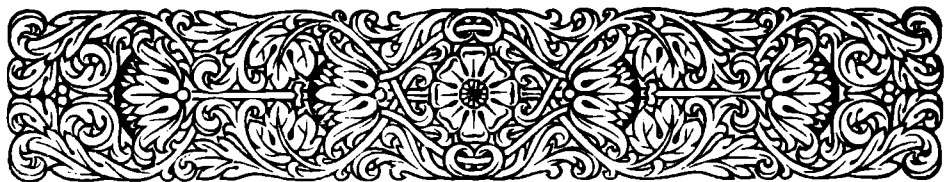
În încheierea dării de seamă, P. C. Pr. director Teofil Dumitrescu, a dat citire rezultatelor obținute de elevi la învățatură la sfârșitul anului școlar, și a adus mulțumiri Onor Departamentului Cultelor și Autorităților de stat locale pentru solitudinea arătată în desfășurarea muncii școlare.

Ultimele cuvinte de mulțumire, respect, supunere și recunoștință au fost adresate P. F. nostru Părinte Patriarh Iustin, sub oblăduirea căruia ne aflăm, Prea Sfințitului nostru Episcop Antim Angelescu, susținătorul și îndrumătorul acestui seminar și Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Antim Nica al Tomisului și Dunării de Jos.

Festivitatea de închidere a cursurilor a luat sfârșit cu înminarea premiilor elevilor, care au obținut rezultate bune la învățatură.

**Pr. Gheorghe GUȚĂ**





# RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE

Conf. dr. Dumitru F i r o i u, *Istoria statului și dreptul românesc*, Editura didactică și pedagogică, Cluj-Napoca, 1976

Este o apariție care trebuie salutăată, pentru că este primul curs de Istoria statului și dreptului românesc *tipărit* în anii regimului nostru socialist (cele publicate pînă acum au fost multiplicare într-un fel sau altul), și este primul curs care cuprinde analiza problemelor statului și dreptului românesc de la formarea lor (de la statul și dreptul dac de pe timpul regelui Burebista) și pînă la 30 decembrie 1947, problemele statului și dreptului socialist de la 30 decembrie 1947 și pînă azi fiind analizate încă de o serie de discipline de specialitate din învățămîntul juridic superior, de aceea autorul s-a limitat, în cadrul încheierii cursului său, doar de o jalonare a problemelor. Luînd în seamă că este vorba de un curs care se adresează, în principal studenților din anul I, autorul a selectat problemele și s-a ocupat numai de acelea pe care le-a considerat a fi cele mai necesare formării profesionale a viitorilor juriști, dar și educării lor ca cetățeni și buni patrioți.

În legătură cu conținutul cursului, care reflectă concepția marxist-leninistă a autorului, se impun de la început cîteva sublinieri.

Ne găsim în fața unui curs de o mare sinteză. Din noianul datelor și faptelor referitoare la istoria politică și juridică a poporului nostru, analizate pentru diferite tipuri istorice de stat și drept în diversele lor etape de dezvoltare, autorul a redat într-o sinteză, cel mai adesea foarte reușită, ceea ce a fost cel mai caracteristic (a se vedea, de exemplu, problemele proprietății și ale dreptului de proprietate, cele ale dreptului penal, ale organizării judecătorești și ale procedu-

rii de judecată ș.a.). De fapt, aici se impune a accentua că ne este prezentată o istorie a instituțiilor politice și juridice prin prisma reglementărilor legislative și nu se face o analiză a legislației din diferite etape istorice referitoare la statul și dreptul românesc. Și credem că această concepție de prezentare și analiză a problemelor statului și dreptului românesc se apropie cel mai mult de realitatea științifică și are marele avantaj de a da cititorului posibilitatea unei înțelegeri istorico-evolutive și apoi a saltului calitativ ce s-a produs prin trecerea de la un tip istoric de stat și drept la alt tip istoric de stat și drept, facilitînd, în același timp, și înțelegerea exactă a conținutului de clasă al instituțiilor politice și juridice, puțînd fi urmărită cu sorți de izbîndă totală, finalitatea statului și dreptului în istoria poporului român.

În al doilea rînd, trebuie să subliniem contribuția pe care o are autorul la o periodizare proprie a Istoriei statului și dreptului românesc, concepție pe care a făcut-o cunoscută cu mulți ani în urmă (a se vedea, Dumitru Firoiu, În legătură cu periodizarea istoriei statului și dreptului român, în «Revista învățămîntului superior», nr. 4/1967, p. 61—66), periodizare, care, așa cum se subliniază în curs la p. 7, nici nu se contrapune dar nici nu se identifică cu periodizarea Istoriei României, făcută în Tratatul de Istoria României, vol. I (Editura Academiei R.P.R., 1960, p. IX—X).

Periodizarea pe care o propune autorul ia în seamă ceea ce este cel mai esențial pentru Istoria statului și dreptului, și anume: delimitarea, în primul rînd, a ti-

purilor istorice de stat și drept existente pe actualul teritoriu al țării noastre («*Tipul de stat cuprinde totalitatea trăsăturilor caracteristice tuturor statelor din cadrul aceleiași ordini sociale, decurgând din faptul că sînt determinate de aceeași bază economică, de același mod de producție, au aceeași esență de clasă și menire istorică și există atîta timp cît se menține baza economică respectivă*» — apud I. Ceterchi și colaboratorii, Teoria generală a statului și dreptului, Editura didactică și pedagogică, București, 1967, p. 73; pentru tipul istoric de drept, a se vedea *ibidem*, p. 103) și în al doilea rînd urmărirea evoluției istorice a fiecărui tip istoric de stat și drept, adică limitarea în cadrul lor a formelor pe care le-a cunoscut statul cu dreptul ce i-a fost propriu la momentul istoric dat (a se vedea *ibidem*, p. 75 și p. 104—105).

În cazul tipului istoric de stat și drept se exprimă esența lor de clasă, iar cercetătorul răspunde la întrebarea: în miinile căreia clase se află puterea?, iar în cazul forme de stat se scoate în relief «modul de organizare a puterii și de guvernare în stat» (*ibidem*, p. 75), cercetătorul răspunzînd la întrebarea: cum își exercită clasa dominantă puterea (mijloacele, metodele, procedeele etc.), pentru a o face obligatorie pentru toți membrii societății respective.

Nu credem că autorul pretinde a fi spus ultimul cuvînt în legătură cu periodizarea Istoriei statului și dreptului românesc. În orice caz, periodizarea propusă, care ni se pare a se apropia foarte mult de realitatea istorică și de adevărurile științifice, poate fi o bună bază de discuție, pentru a se ajunge la cea mai reușită periodizare a Istoriei statului și dreptului românesc, absolut necesară pentru a se analiza corect instituțiile politice și juridice în evoluția lor de-a lungul istoriei poporului român.

În al treilea rînd, este de reținut faptul că pentru prima dată sînt analizate într-un astfel de curs, problemele istoriei statului și dreptului României burghezomșoșierești (și în trecut și în regimul nostru socialist, cu excepția unei încercări făcută de autor într-un curs al său litografiat în 1958, și a cursului său de Istoria dreptului românesc multiplicat în 1970 la Universitatea din Cluj, toate cursurile de Istoria dreptului românesc (sau român) sau de Istoria statului și dreptului R.P.R. s-au oprit cu analiza problemelor

la 1859). Ne referim aici la faptul că autorul analizează în întregime statul și dreptul burghez român (1859—1944), că, de asemenea, pentru prima dată ne sînt prezentate problemele statului și dreptului Transilvaniei de la 1860 la 1918 și, în fine, că partea IV-a este consacrată statului și dreptului României în etapa revoluției popular-democratice (23 August 1944 — 30 decembrie 1947).

Așa cum se arată în nota de la p. 372, autorul s-a oprit cu analiza detaliată a problemelor la actul istoric de la 30 decembrie 1947, nu pentru faptul că nu și-ar fi găsit loc într-un astfel de curs, într-o analiză detaliată, problemele pe care le prezintă succint în încheiere, adică problemele statului și dreptului României în etapa revoluției socialiste pînă la proclamarea Republicii Socialiste România (1965), ci s-a luat în seamă faptul că la foarte multe discipline de specialitate din învățămîntul juridic superior (dreptul constituțional, dreptul civil, procedura civilă, dreptul familiei etc.) mai sînt încă analizate problemele acestei perioade și, ca atare, s-ar fi ajuns la suprapuneri. Atenționăm aici, că o viitoare ediție a acestui curs va trebui să analizeze detaliat problemele statului și dreptului României de la 30 decembrie 1947 la 21 august 1965.

De asemenea, trebuie reținut ca pozitiv faptul că autorul face și unele referiri la dreptul naționalităților conlocuitoare, care de la venirea pe pămîntul românesc au trăit și au luptat alături de poporul român, într-o istorie glorioasă, împotriva cotropitorilor străini, pentru libertate socială și eliberare națională.

În fine, la acest capitol al aprecierilor pozitive la structura întregului curs, trebuie să subliniem informarea bibliografică a cursului. Autorul rolosește din plin cea mai recentă bibliografie politică (apărută pînă în anul 1975), documentele partidului nostru sînt din plin utilizate, și utilizarea lor este corectă și cu folos pentru cititorul cursului. În privința bibliografiei de specialitate, ea este foarte bogată, atît în indicările din subsolul paginilor, cît și în bibliografia selectivă de la sfîrșitul cursului, dovadă elocventă că autorul, am zice, este la zi cu cunoștințele sale.

După o introducere în care sînt analizate trei probleme de principiu, absolut necesare pentru înțelegerea problematicii cursului, și anume: Obiectul istoriei sta-

tului și dreptului românesc și metoda sa de cercetare; importanța studierii Istoriei statului și dreptului românesc, ca primă problemă; Locul Istoriei statului și dreptului românesc în sistemul științelor istorico-juridice, ca a doua problemă, și ca o a treia, problema periodizării Istoriei statului și dreptului românesc, autorul consacră partea I-a a cursului statului și dreptului dac în cele două faze ale dezvoltării sale: statul și dreptul dac din sec. I, î.e.n.—sec. I, e.n., sau ceea ce numește autorul monarhia dacică și pe care o prezintă succint dar semnificativ prin caracteristicile sale, accentuând acel particularism dacic, ca în cap. al II-lea al acestei părți să se ocupe de statul și dreptul Daciei — provincie a Imperiului roman.

Pornind de la ceea ce este propriu acestui curs, autorul, în limitele documentației de care dispunem, analizează instituțiile politice și dreptul ambelor perioade, cu particularitățile ce le-au fost proprii, demonstrând, pentru prima etapă, stadiul de civilizație la care ajunseseră strămoșii noștri și pe care Programul de faurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în Patria noastră (Editura politică, București, 1975) l-a sintetizat astfel: «O importanță deosebită a avut organizarea statală traco-dacică, ce a atins punctul culminant în perioada regatului lui Burebista și al lui Decebal» (p. 27), ca problemele celui de-al doilea capitol să fie analizate tot în lumina uneia din tezele de mare valoare ale acestui Program, formulată astfel: «Cucerirea Daciei și transformarea ei în provincie a Imperiului roman — cu toate aspectele negative pe care le-a avut — au dus la împletirea celor două civilizații, au determinat o nouă înflorire economico-socială a acestor meleaguri, și-au pus amprenta asupra întregii evoluții ulterioare a societății din acest spațiu geografic» (p. 27—28).

În partea a II-a a cursului său, autorul analizează unul din tipurile istorice de stat și drept care a durat cel mai mult la noi — statul și dreptul feudal (sec. al X-lea pînă la 1859 — pentru Țara Românească și Moldova, și pînă la 1860 — pentru Transilvania).

Capitolul I al acestei părți este consacrat cnezatelor și voievodatelor de pe actualul teritoriu al țării noastre, pe care autorul le-a denumit dintotdeauna state feudale ale primei etape de dezvoltare a acestui tip istoric de stat, și dreptul ce

le-a fost propriu, acel Jus valachicum. Este de reținut un fapt. Pentru prima dată se discută în acest curs problema formei de stat a cnezatelor și voievodatelor românești și autorul reușește să convingă cititorul că acestea au fost monarhii ale făcîmîțării feudale, desigur cu o serie de particularități proprii evoluției poporului român.

Capitolul al II-lea este consacrat statului și dreptului feudal în etapa pe care autorul o denumește monarhie centralizată fără absolutism, și care corespunde perioadei de ascensiune și consolidare a feudalismului. Aici sînt analizate atît problemele organizării de stat (pe un spațiu mai restrîns, probabil că autorul s-a gîndit că studenții vin din liceu cu unele conștiințe în domeniul organizării politice, pentru că și în alte părți ale cursului se constată această atitudine), cît și problemele dreptului — izvoare și instituții.

Capitolul al III-lea, împărțit în două titluri, cuprinde problemele unei perioade extrem de importantă din istoria României: perioada descompunerii feudalismului și a nașterii și dezvoltării relațiilor de producție capitaliste. Două lucruri sînt de subliniat aici. În primul rînd, că autorul s-a străduit să încadreze această etapă, din punct de vedere al formei statului și dreptului românesc, și așa a ajuns la a o denumi, destul de interesant și am zice și foarte sugestiv: etapa monarhiei centralizate cu absolutism și a începuturilor aplicării principiilor burgheze în organizarea de stat și de drept, denumire cu care s-a vroit a se așoperi acea realitate concretizată într-o evoluție foarte complexă, dar care a reflectat cum nu se poate mai bine lupta dialectică dintre nou și vechi, cu multe particularități proprii evoluției statului și dreptului românesc. În al doilea rînd, în această parte sînt prezentate, după ce se subliniază că statul și dreptul au păstrat ca dominantă trăsătura feudală, numai elementele noi, care au reflectat pe plan politic și juridic noile procese ce au avut loc, determinate de noile procese din viața economică, și aceasta ni se pare a fi una din cele mai interesante și reușite analize din curs.

În curs se acordă atenția cuvenită anului revoluționar 1848 și perioadei ce a urmat pînă la 1859 (respectiv 1860 — pentru Transilvania), problemele fiind analizate în limitele obiectului cursului.

Partea a III-a este consacrată analizei statului și dreptului României burghezo-

moșierești, atât pentru etapa monarhiei constituțional-parlamentară (două capitole), cât și pentru etapa dictaturii autoritare (dictatura regală) și a dictaturii militaro-fasciste.

Problemele analizate aici sînt prezentate prima dată prezentate în cadrul unui astfel de curs și autorul s-a străduit să surprindă ceea ce a fost cel mai caracteristic pentru organizarea de stat și pentru dreptul României din această etapă. Analiza dă posibilitatea cititorului să urmărească cum au evoluat instituțiile politice și juridice de la democrația parlamentară la dictatura militaro-fascistă, care a fost ținta multiplexelor măsuri legislative adoptate în România acelor timpuri, cum a influențat prezența în viața politică a țării a clasei muncitoare, conținutul și finalitatea acestor măsuri (și trebuie să arătăm că autorul a procedat bine cînd a acordat un anumit spațiu legislației din domeniul relațiilor de muncă), natura de clasă a statului și dreptului românesc din această perioadă. Analiza făcută statului și dreptului celor două dictaturi de dreapta evidențiază cu tăria exemplelor date în curs, orientarea reacționară a unor categorii sociale și cercuri politice din România, orientare care a costat scump poporul român și forțele sale înaintate, în frunte cu eroica noastră clasă muncitoare.

Tot în această parte a III-a, autorul ne prezintă situația Transilvaniei atît în perioada 1860—1867 — ca principat semi-autonom în cadrul Imperiului austriac, cînd a avut anumite drepturi (și ni se pare foarte reușită prezentarea «Dietei de la Sibiu» — 1863—1864 și locul ei în istoria politică a Transilvaniei), cît și în perioada feudalismului (1867—1918), cînd, anexată Ungariei, împotriva voinței națiunii române — cea mai numeroasă parte a locuitorilor Transilvaniei, și-a pierdut orice urmă de autonomie, iar națiunea română a fost supusă acțiunilor de dez-

naționalizare, acțiuni condamnate da capo eșecului.

Desăvîrșirea statului național unitar român (1 decembrie 1918) ocupă locul pe care-l merită în acest curs, în limitele obiectului cursului.

Partea a IV-a cuprinde problemele statului și dreptului României în etapa revoluției popular-democratice, autorul prezentîndu-ne atît ceea ce a fost specific statului (menținerea monarhiei, instalarea la 6 martie a guvernului revoluționar-democratic, primul guvern democratic din istoria României, «asaltul» primăriilor și prefecturilor, defascizarea și democratizarea aparatului de stat, organizarea primului parlament democratic din istoria României în urma alegerilor din 19 noiembrie 1946 ș.a.), cît și dreptului, prin trei direcții fundamentale: — lichidarea legislației elaborate în timpul dictaturii militaro-fasciste și a instituțiilor create prin ea; — menținerea și folosirea din legislația României burghezo-moșierești a acelor măsuri legislative care puteau folosi revoluției; — elaborarea unei vaste legislații noi, cerută de necesitățile revoluției popular-democratice.

Întreaga analiză din această parte este subordonată ideii că această etapă a fost obiectiv necesară pentru țara noastră, dar că în concepția partidului nostru și a forțelor politice ce s-au coalizat cu el, această etapă a însemnat o etapă a pregătirii terenului pentru trecerea la revoluția socialistă.

Sigur, cele prezentate constituie cîteva păreri în legătură cu acest binevenit curs.

Subliniind faptul că el vine să umple un gol de mult resimțit în literatura de specialitate, că, deși este destinat studenților din anul I al facultăților de drept, el este util în același timp și celor ce au ocupă sau li interesează problemele istoriei României.

Dr. Stelian MARINESCU

Elisabeta Dolinescu — *Compozitorul Constantin Dimitrescu*, Editura Muzicală — București, 1977, 198 p.

Cartea Elisabetei Dolinescu intitulată: «Compozitorul Constantin Dimitrescu», evidențiază personalitatea complexă de compozitor, violoncelist, profesor și dirijor a lui Constantin Dimitrescu, privită prin prisma roadelor intensei sale activități.

Materialele — scrisori, file din jurnalul compozitorului, afișe de concert, fotografii, evocări ale celor ce au trăit în preajma sa și l-au cunoscut — sînt culese și așezate cu grija cercetătorului condus la tot pasul de dorința de a înțelege cît mai

bine viața, împrejurările și travaliul compo-  
nistic ale «fondatorului școlii violonce-  
listice românești».

Prin structura și stilul său, lucrarea mu-  
zicologului Elisabeta Dolinescu se adre-  
sează atât specialiștilor cât și publicului  
larg iubitor al muzicii simfonice și în spec-  
cial al muzicii de cameră al cărei propa-  
gator a fost Constantin Dimitrescu.

Descendent al unei familii de țărani din  
părțile Ploieștiului, azi comuna Blejoi,  
Constantin Dimitrescu își petrece anii co-  
pilăriei alături de lăutarii și ciobanii care  
au fost «primii îndrumători ai săi în mu-  
zică, precum și de dașcălii bisericii de la  
care a prins citirea și cântarea religioasă».  
Mereu în mijlocul lor compozitorul va  
păstra amintiri neșterse legate de muzica  
populară din ambianța satului și le va  
evoca cu deosebită măiestrie în lucrările  
simfonice și de cameră ale maturității  
sale artistice.

Autoarea cărții prezintă mediul muzi-  
cal al Capitalei din jurul anilor 1800—  
1840, în care Constantin Dimitrescu în  
vîrstă de 13 ani intră ca bursier la «In-  
stitutul Corpul Vocal și Instrumental»,  
unde își face educația muzicală timp  
de trei ani. Aici atrage atenția compozi-  
torului Alexandru Flechtenmacher care  
preda lecții de piano, violină și violoncel  
și-l «va încuraja și susține în acești ani  
de formare artistică».

Desființându-se «Institutul Corpul Vocal  
și Instrumental» Constantin Dimitrescu se  
vede lipsit de posibilitatea de a-și conti-  
nua studiile pînă la 3 noiembrie 1864 cînd  
se înființează «Conservatorul de muzică  
și declamație» cu secțiile: teatru, cor  
bisericesc, și secția instrumentală, pusă  
sub directa conducere a profesorului și  
compozitorului Alexandru Flechtenmacher.

La absolvirea celor cinci ani de studii  
muzicale la Conservatorul bucureștean  
obține premiul I, cu medalie de aur, fapt  
ce-i deschide perspectiva plecării în  
străinătate pentru specializare. Pînă la  
obținerea bursei însă, funcționează ca  
profesor suplinitor la clasa de violoncel  
de la Conservator și participă activ cu  
însuflețire la educația muzicală a capi-  
talei inițiată și condusă de tinărul Eduard  
Wachmann întors de curînd din străin-  
tate.

a) *La Viena*. — La jumătatea lunii sep-  
tembrie a anului 1867, împreună cu co-  
legul și prietenul său de toată viața  
Gheorghe Ștefănescu, — întemeietorul de  
mai tîrziu al operei române — pleacă în

străinătate; primul la Viena, cel de al  
doilea la Paris.

Aici intră la clasa de violoncel a repu-  
tatului profesor și compozitor Carol Schle-  
singer care-i călăuzește pașii spre măes-  
tria violoncelistică de care va da dovadă  
mai tîrziu. Cunoaște de asemenea perso-  
nalități muzicale marcante ale vremii ca:  
celebrul Joachim, francezul Emil Soute —  
denumit și al doilea Paganini — reputatul  
violoncelist Davidoff și pe marele pianist  
Anton Rubinstein.

b) *La Paris*. În ianuarie 1870. Constan-  
tin Dimitrescu se prezintă la concursul de  
admitere la Conservatorul de muzică din  
Paris, unde impresionează profund pe re-  
numitul celist francez Franchomme, la  
care, «avea să-și rotunjească personalita-  
tea sa estetică într-o nouă viziune».

Aici muzicienii de prestigiu ca: Charles  
Lamoureux, Franchomme, istoricul Ubcini,  
J. Honore etc., îi formează un cult al mu-  
zicii naționale dînd totodată importanță  
covârșitoare muzicii de cameră și celei  
simfonice, pe care o va sprijini în țara sa,  
devenind «compozitorul și pionierul mu-  
zicii de cameră românești».

Întors în țară în același an, Constantin  
Dimitrescu găsește în capitală preocupări  
muzicale extrem de sporadice iar muzica  
de cameră aproape inexistentă, cu excep-  
ția a trei serate muzicale date din iniția-  
tiva lui Eduard Wachmann în 1869 unde  
s-a cîntat: cvartetul în do minor, de  
Beethoven, cvartetul în si bemol major de  
Haydn și fragmente din septetul pentru  
sufletori de Beethoven. Neavînd catedră  
de violoncel la Conservatorul din Bucu-  
rești, Constantin Dimitrescu este numit  
prim violoncelist în orchestra Teatrului  
cel Mare unde împreună cu frații Wiest  
și Reith luptă pentru închegarea unei for-  
mații permanente de muzică camerală cu  
caracter profesionist.

Venind în țară cu idealuri noi, cu voință  
fermă și puteri de muncă sporite, arză-  
toarea sa dorință era de a îmbogăți viața  
muzicală a Capitalei și de a o ridica la  
un nivel cit mai apropiat marilor centre  
muzicale europene.

Astfel, vestea înființării catedrelor de  
flaut, oboi, clarinet, fagot, corn, trompetă,  
contrabas, și a reînființării catedrei de  
violoncel la 1 septembrie 1873, la Con-  
servatorul de muzică din București, i-au  
dat mari speranțe făurindu-și noi idealuri  
întrecut prezentîndu-se la concurs, a fost  
admis în unanimitate ca profesor pentru  
catedra de violoncel.

Ca pedagog, Constantin Dimitrescu a dat școlii violoncelistice românești nume prestigioase care au ridicat arta interpretativă violoncelistică la înălțimi nebănuite. Tot din această perioadă, datează și primele încercări ale lui Dimitrescu în domeniul componistic ca: romanețe, mazurci, hore, sirbe etc., care erau la modă pe atunci.

Un eveniment însă de răsunet internațional are loc în țara noastră în acest timp: astfel, la 26 aprilie 1877 izbucnește războiul româno-ruso-turc, iar proclamarea independenței de stat a României la 9 mai 1877, a constituit o adevărată explozie de cîntece patriotice și eroice.

Salutînd acest epocal eveniment, Constantin Dimitrescu scrie Marșul de la 1877, «dedicat armatei române și Patriei sale independente».

Imnul se caracterizează prin «armoniile viu colorate cu multe alterații cromatice cu care începe într-un tempo cadențat și majestuos». Pătruns de un fierbinte și un înalt patriotism, Marșul de la 1877, a răsunat cu succes în sălile de concert de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

#### *Inceputurile muzicii camerale românești.*

Afirmîndu-se ca un compozitor de talent, Constantin Dimitrescu, scrie cu patos atît pentru cor cît și pentru formații instrumentale, iar melodiile sale purtau «dorul de libertate, încrederea într-un viitor luminos și vibrau de patriotism mozaicat cu elemente în stil popular».

Năzuința sa era de a crea o formație camerală propriu-zisă, și aceasta o realizează abia în anul 1880 cu ajutorul fraților Schipek. Odată înființată, formația sub impînsul său va desfășura o bogată activitate concertistică în capitală și provincie și totodată îl va stimula în creație, «abordînd genul muzicii de cameră, în schimbul romanețelor la modă».

În acest sens, scrie cinci cvartete care apar la distanțe de un an unul de altul, ce reprezintă prima etapă a maturității sale creatoare.

Conduce de asemenea orchestra societății «Buciumul» și participă la seratele muzicale organizate de către și în saloanele lui Titu Maiorescu unde a avut ocazia să se afirme ca interpret și compozitor de muzică de cameră.

În continuarea cărții, autoarea analizează sursele inspirației lui Constantin Dimitrescu în crearea celor cinci cvartete arătînd că, autorul a reușit ca în piesele pentru violoncel mai mult decît în celelalte lucrări, «să introducă rezonanțele cîntecului popular românesc, precum și ritmica dansului nostru, vioi și zglobiu».

Piesele sale instrumentale, Dans țărănesc, Mazurca de concert, Op. 13 (dedicată elevului său Dimitrie Dinicu), Adașio Religioase. Pentru piano, sînt lucrări ce impun pe compozitorul Constantin Dimitrescu în lumea muzicală a capitalei.

Personalitatea sa artistică este consemnată cu elogii de presă vremii, iar creația simfonică este gustată și mai mult de către lumea muzicală a secolului al XIX-lea din capitală și din provincie.

#### *Muzica de scenă.*

În acest capitol, este prezentat Constantin Dimitrescu în plină maturitate artistică în calitate de dirijor al orchestrei Teatrului Mare și de profesor la Conservator, dînd literaturii muzicale lucrări care vor însemna «o muncă de pionierat în direcția creerii operetei comice românești». Din această perioadă datează comedia muzicală «Concina», pe versuri de Vasile Alecsandri, poemul dramatic «Visul Dochiei», melopeea «Renegatul» pe un libret de Mircea C. Dimitriade, feeria muzicală, «Visul lui Ali-Baba» și «Ocolul pămîntului în 80 de zile», lucrări originale românești care sînt «desprinse din istoria și obiceiurile poporului, străbătute de un puternic dramatism».

În continuare, autoarea arată contribuția lui Constantin Dimitrescu la consacrarea în literatura muzicală românească a genului operei și operetei, scriind opera cu caracter național «Sergentul Carluța» și opera comică «Nini»; două creații lirice ale sale care se adăugau ca două izbînzii la repertoriul original, foarte restrîns la acea dată. Se analizează de asemenea piesele corale ale lui Constantin Dimitrescu care îmbogățesc literatura muzicală a vremii, fiind scrise în formă de liéd și cu un ambitus restrîns care le face și astăzi ușor accesibile formațiilor corale de amatori. Cele două liturghii ale sale scrise pentru cor mixt constituie un exemplu de scriitură corală religioasă și pot fi și azi la îndemîna dirijorilor de coruri bisericești.

*Ultimele succese (sfârșitul).*

Odată cu vârsta, vin și aprecierile elogiase din partea diferitelor asociații muzicale profesioniste care văd în compozitor un adevărat «pom încărcat cu fructe coapte toamna, din care se înfruptă toți iubitorii de frumos».

Astfel, este invitat să facă parte din comisiile de examinare ale candidaților la catedrele de violoncel din cadrul celor două conservatoare (București și Iași); este numit președinte în comisiile examinatoare pentru examenul de capacitate; este ales în comisia pentru decernarea premiului George Enescu; iar la 26 februarie 1916, i se înmânează medalia «Răsplata muncii clasa I-a». Tot ca o recunoaștere a meritelor sale de muzician multilateral este și inițiativa Conservatorului de muzică din București de a sărbători «pe unul dintre cei mai stimați și prețuiți dascăli».

În ciuda vârstei, compozitorul își continuă însă activitatea creatoare, scriind cele două cvartete (VI și VII) în care a reușit să introducă «motive melodice și ritmice populare creînd un climat necesar dezvoltării școlii muzicale românești».

La 14 septembrie 1925, o nouă și bine meritată elogiare avea să mulțumească pe venerabilul profesor prin aceea că, Uniunea Artiștilor Instrumentali din România» îl declară membru de onoare al ei. Iar în 1927 societatea muzicală «Hora» decide înscrierea numelui său în «Cartea de Aur a Societății».

*Gîndirea umanistă a artistului cetățean.*

Autoarea cărții insistă în acest capitol asupra sentimentelor de generozitate, altruism, precum și asupra aceluia al datoriei de cetățean care l-au condus pe muzician în întreaga sa activitate de interpret, profesor, compozitor și dirijor. Simpatia sa pentru cei mulți este redată în creație cu căldură, finețe și multă sinceritate. Prezența sa fie ca violoncelist, fie ca dirijor, fie în calitate de compozitor la concertele de binefacere ca: concertul pentru ridicarea unui bust lui Anton Pann; concertul pentru stringerea fondurilor de plecare în străinătate a unor absolvenți de conservator; concertul pentru restaurarea bustului poetului D. Bolintineanu, sau concertul «pentru achiziționarea unei orgi la Catedrala Sf. Iosif din București», denotă umanismul său revărsat cu generozitate asupra masei mari de iubitori ai frumosului. Numele său va rămîne pentru totdeauna în istoria muzicii românești legat de genul muzicii de cameră, de opereta comică, de îmbogățirea mijloacelor de folosire a muzicii populare.

Rămîne de asemenea «fondator al școlii violoncelistice românești», precum și luptător neobosit pentru evoluția muzicii noastre și totodată scriitor neîntrecut de muzică religioasă cu acompaniament de pian.

**Diac. Prof. M. VELEA**

# GLĂȘUL BISERICII

## ÎNDREPTĂRI

În articolul «*Interpretarea inscripției epigrafice de pe vasul de lut de la Grădiștea Muncelului (Sarmisegetuza Regia): Decebalus per Scorilo*», apărut în numărul 5—6/1978 «*Glasul Bisericii*», semnalăm următoarele erori de tipar, pentru rectificare :

---

pag.	rîndul de sus în jos	în loc de :	se va citi :
620	11	erau deci	erau daci
623	20	Italia	Itala
624	16	goți <sup>28</sup>	geți <sup>28</sup>
627	19	(Archiv f. Lekikogr. V, p. 490)	(«Archiv f. lat. Lexikogr.» V. p. 490)
628	20	Ivan Horațiu Crișa	Ioan Horațiu Crișan