



---

*Joseph Mitsuo Kitagawa*

---

ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII  
Istoria religioasă  
a omenirii



HUMANITAS



---

SERIA **R**ELIGIE

---

*JOSEPH MITSUO KITAGAWA* a predat, timp de treizeci și cinci de ani, istoria religiilor la Universitatea din Chicago, iar timp de zece ani a fost decan la Divinity School. Autor a opt volume publicate și editor a cincisprezece volume, a fost, de asemenea, împreună cu Mircea Eliade, editorul lucrării *The Encyclopedia of Religion* (16 volume, 1987–1988).

JOSEPH MITSUO KITAGAWA

# ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII

Istoria religioasă a omenirii

Traducere de  
CLAUDIA DUMITRIU



HUMANITAS

Coperta  
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

JOSEPH MITSUO KITAGAWA  
*THE QUEST FOR HUMAN UNITY*  
*A Religious History*  
© Augsburg Fortress 1990

© Humanitas, 1994, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0520-x

*Lui*  
*Anne E. Carr*  
*Larry L. Greenfield*  
*Martin E. Marty*  
*Delores Smith (†1988)*





## Prefață

Acest volum constituie o versiune mai amplă a însemnărilor mele pentru prelegerile intitulate „Concepții religioase despre ideea de unitate a omenirii“, pe care am fost invitat să le țin la Seminarul Teologic din Seabury-Western, Evanston, la Catedra Hale, în 1985. Din cauza unor probleme de sănătate am fost în imposibilitate de a-mi respecta angajamentul. Cu toate acestea, Facultatea din Seabury-Western m-a încurajat în a-mi definitiva manuscrisul, rugînd alți trei specialiști ca, în locul acestui curs, să citească manuscrisul meu și să prezinte public reflecțiile și comentariile lor. Acest lucru a avut loc în martie 1988. Sînt foarte recunoscător decanului Mark S. Sisk și Facultății din Seabury-Western, în special profesorului W. Taylor Stevenson, președintele Comitetului de Organizare a Lectoratului Hale, care a găsit o soluție atît de satisfăcătoare și flexibilă, cît și celor trei specialiști, profesorii Robert W. Lynn, F. Stanley Lusby și Harry B. Partin. (Expunerea profesorului Lusby se află la sfîrșitul acestui volum, sub formă de Apendice.)

În ceea ce mă privește, mi se pare semnificativ că această catedră a fost înființată de episcopul Charles Reuben Hale, care ne-a părăsit în ziua de Crăciun a anului 1900. Este foarte probabil ca el să fi simțit că anul 1900 însemna, pentru mulți oameni, o linie de demarcație între două lumi — marele secol al XIX-lea cu voiosul său optimism și entuziasm față de „Aventura occidentală a omului“<sup>1</sup> și agitatul secol al XX-lea

cu ambivalența sa adînc înrădăcinată privind o comunitate de nivel planetar ce urma să apară. Analizînd lucrurile retrospectiv, apare evident că anul 1900 a fost ceva asemănător cu o naștere; el este descris de Donald Curless ca

o pauză într-o simfonie, cînd marele compozitor face ca învolburarea muzicii sale să ajungă la un moment de tăcere, o odihnă profetică și semnificativă, încît ascultătorul își numără în liniște bătăile puternice ale inimii, ca și cînd ele ar fi ultimele — dorind sau chiar așteptînd cu înfrigurare începutul noii teme în măsura următoare. Și cum va fi această melodie?<sup>2</sup>

Acum, cînd se apropie sfîrșitul secolului al XX-lea, ceea ce implică faptul că am ascultat mai bine de două treimi din „melodia“ sa, este poate indicat să medităm la contrastul și continuitatea dintre melodia secolului al XIX-lea și melodia pe care am auzit-o în vremea noastră. Fiecare melodie are în interiorul ei mai multe motive, care se întrepătrund, obligîndu-ne să fim și selectivi și sensibili. Motivul pe care l-am sesizat eu din melodia care s-a scurs de-a lungul secolelor al XIX-lea și al XX-lea, cu un crescendo din ce în ce mai accelerat, este „Căutarea unității omenirii“. În legătură cu aceasta, părerea mea este că întreprinderea intelectuală ce poartă numele lui Hale reprezintă un forum potrivit în care să se evalueze problemele pluralismului — religios, cultural, social, economic și politic.

Născut și crescut în Japonia, am venit în Statele Unite cu puțin înaintea celui de-al doilea război mondial. După ce, în timpul războiului, am fost în lagărele din New Mexico și Idaho, am studiat la Seminarul Teologic Seabury-Western și la Universitatea din Chicago. Am avut privilegiul să fiu timp de două semestre decanul facultății Divinity School din cadrul Universității. De-a lungul anilor am avut prilejul să călătoresc prin mai multe continente și să întîlnesc oameni cu un bagaj etnic, cultural, religios, lingvistic și național diferit. Aceste călătorii, la fel ca și disciplina mea, istoria

religiilor, m-au făcut să văd limpede că oamenii de pretutindeni resimt o profundă dorință de unitate a rasei umane și că ei sînt foarte tulburați de destrămarea comunității umane după criterii religioase, culturale, economice și politice. Am mai remarcat faptul că secolul al XIX-lea, în timpul căruia creativitatea occidentală în materie de cultură, religie, artă, tehnologie, comerț și politică internațională a dominat lumea, a dus și la dezvoltarea treptată, dar constantă, a popoarelor neoccidentale și a lumii lor. Ca unul preocupat de bunăstarea spirituală a comunității planetare, am încercat să evaluez în prezentul volum, *În căutarea unității*, o istorie religioasă a înaintașilor noștri din alte locuri și din alte timpuri, cu dorința de a da o formă cît mai evidentă situației noastre actuale.

Totuși, și țin ca acest lucru să fie foarte limpede, volumul de față nu a fost scris ca o monografie despre una sau alta dintre disciplinele academice cunoscute, cum ar fi istoria religiilor, filozofia religiei, științele sociale, teologia sau studiul comparativ al culturilor și al istoriilor. Am dorit, mai degrabă, să fac o prezentare clară a modului în care omenirea, împărțită în diferite grupări lingvistice, etnice, religioase, culturale, geografice și de alt fel, n-a renunțat niciodată la tentativa de a uni comunitățile umane într-un tot armonios, foarte adesea inspirîndu-se din concepțiile religioase despre unitate. Nu mi-am dat seama de la început cît de dificil și cît de pretențios va fi să concep o prezentare într-un limbaj obișnuit, ușor de citit, a experienței umane, amalgamînd și comprimînd lungi și complexe faze ale istoriei și selectînd probleme semnificative dintr-o masă de date. Raritatea unei literaturi accesibile cititorului și nu prea tehniciste pe această interesantă temă m-a făcut să-mi iau sarcina de a scrie o asemenea carte.

Este o ironie faptul că astăzi mulți oameni recunosc legitimitatea ideii de comunitate planetară, motivată de obiectivele respective, de exemplu, economice, tehnologice, militare, religioase, culturale, fără să facă însă nici un efort serios pentru a pune în evidență condițiile deosebite și atmosfera

care ar putea alimenta în noi, chiar dacă modest, o conștiință realistă despre noi înșine ca cetățeni ai lumii, obligați să împărțim între noi atât greutatea cât și entuziasmele comunității noastre planetare. Îmi dau seama că, în această privință, aș putea fi pe nedrept pesimist. Poate Toynbee are dreptate când afirmă că se află în curs de creare cadrul unei singure lumi. El crede că istoriile trecute ale popoarelor neoccidentale

sînt pe cale de a deveni o parte din istoria occidentală a trecutului nostru într-o lume viitoare care nu va mai fi nici occidentală, nici neoccidentală, dar care va moșteni toate culturile pe care noi, occidentalii, le-am amestecat într-un unic creuzet... Propriii noștri urmași nu vor mai fi numai occidentali, așa cum sîntem noi. Ei vor fi moștenitorii lui Confucius, lui Lao Zi, în aceeași măsură în care vor fi moștenitorii lui Socrate, Platon și Plotin, ai lui Gautama Buddha, dar și ai lui Isaia-Deutero și ai lui Isus Cristos...<sup>3</sup>

Deși nu împărtășesc în întregime optimismul lui Toynbee privind realitatea unei singure lumi, mă consacru tot atât de mult ca și el ideii de a demonstra unitatea omenirii. Este speranța mea ca visele și imaginile înaintașilor noștri din diferite țări și de-a lungul timpurilor să se poată dovedi folositoare cetățenilor așa-zisei comunități planetare și reprezentărilor lor despre realitate, fără de care viitorul nostru, ca omenire, va fi trist.

Lucrul la acest manuscris m-a făcut să-mi dau seama ce norocos am fost avînd excelenți profesori, colegi, studenți și prieteni. De la fiecare dintre ei am învățat foarte mult. (Încă mă simt foarte rușinat, totuși, din pricina cumplitei mele ignoranțe în multe privințe, în special în ce privește tradițiile din America Latină și din Africa.) Mi-am dat seama că-mi este aproape imposibil să citez numele tuturor acelor care m-au luminat. Cu umilință sînt de acord cu Toynbee când spune că „munca de o viață a unui cercetător înseamnă că el își aduce găleata cu apă la amplul și mereu mai marele fluviu al cunoașterii, alimentat de nenumărate alte găleți cu apă ale [altor nenumărate persoane].“<sup>4</sup>

Este o datorie plăcută să mulțumesc dlui J. Michael West, editor șef la Fortress Press, și lui Renee Fall, editor asociat, pentru a fi văzut manuscrisul înainte de a fi dat la tipar; lui Carol Uridil, redactor de carte; cercetătorilor mei, asistenți și secretari, Peter Chemery, Jeffrey Kripal, David Zarate, Karen Pechilis, Stephanie Paulsell, Nathelda McGee și Martha Morrow Vojecek pentru a fi îmbunătățit și pus în ordine încurcatele mele note; și lui Jane Marie Swanberg-Law, Henry H. Sugeno și multor altor prieteni pentru a-mi fi făcut numeroase sugestii stilistice. De asemenea, trebuie să-mi exprim o deosebită prețuire față de cele patru persoane care au împărțit împreună cu mine răspunderi administrative vreme de zece ani (1970–1980) la Universitatea din Chicago. Datorită devotatei lor munci de echipă, am fost capabil să-mi continuu cercetările, în paralel cu îndatoririle administrative și de învățămînt. Așadar, cu un profund simțămînt de recunoștință, doresc să le dedic lor acest volum.

## Introducere

Din corectitudine față de cititorii mei, voi descrie și explica în această introducere câteva din cuvintele-cheie și ideile-pivot care au în acest volum o însemnătate specială. Nu mă refer la cuvintele străine care apar inevitabil în discuțiile despre tradițiile neoccidentale, ci la termenii cunoscuți care, dacă sînt considerați din diferite perspective, au conotații deosebite sau oarecum neobișnuite.

1. În primul rînd mă voi referi la noțiunea de „religie“. Nu am intenția să investighez legitimitatea acestui concept, deși împărtășesc ideea lui Eliade că „este regretabil faptul că nu dispunem de un cuvînt mai precis...“<sup>1</sup> Dar din moment ce nu avem, sîntem obligați să-l folosim. Sînt înclinat totuși să cred că termenul are o relevanță limitată. Ca să începem cu aceasta, este o convenție occidentală specifică de a împărți experiența umană, ca un coteț pentru porumbei, într-o serie de compartimente semiautonome cum sînt religia, filozofia, etica, estetica, cultura și politica. Acest lucru a fost foarte util, ducînd la rezultatul că mulți occidentali consideră că acest mod occidental de compartimentare are o valabilitate universală, numai pentru că nu le-au fost prezentate alte modalități de a discerne experiența umană. Putem sublinia că, pretutindeni, ființele umane trăiesc și respiră, nu într-o serie de domenii divizate precum celulele, ci în propria lor lume compactă — un fel de sinteză a ceea ce convenția occidentală numește religie, cultură, societate și ordine politică. De-a lungul acestui volum sîntem sensibili la relația dialectică

dintre ceea ce Occidentul consideră drept „religie“ și „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică. În cadrul acestei sinteze, „religia“ joacă multiple roluri: ea constituie tradiția spirituală sau ecleziastică (adesea înțeleasă în mod greșit ca singura trăsătură a „religiei“); servește drept liant invizibil pentru elementele disparate ale vieții și ale lumii; ea definește, ca agent de intuiție metafizică, tipurile și nivelurile unor realități, incluzând și realitatea ultimă; și, ca atare, acordă o legitimitate cosmică sintezei religie-cultură-societate-ordine politică. Nu voi respinge folosirea termenului din pricina ambiguității sale. Mai curînd, voi lărgi importanța lui, acceptînd relația dialectică existentă între ceea ce a fost considerat în Occident drept „religie“ și actuala sinteză cu diferite compartimente, imitînd convenția occidentală, o sinteză care are toate caracteristicile unui întreg compact.

2. În al doilea rînd, în acest volum acord o atenție deosebită celor două elemente — unul privind procesul nostru de gîndire, celălalt religia ca atare — fiecare avînd „două laturi“ legate între ele. Cele două laturi ale procesului nostru de gîndire sînt evidente din perspectiva autobiografică și biografică. Fără îndoială, fiecare se cunoaște pe sine mai bine decît îl cunoaște celălalt, cel puțin în interior, de unde importanța și legitimitatea autobiografiei ca gen. Ceea ce numim noi credință, sau declarații religioase, se bazează adesea pe un limbaj interior care privește dinlăuntru experiența religioasă a propriei comunități. Din punct de vedere autobiografic, Gerardus van der Leeuw avea dreptate cînd afirma:

„comunitatea“ nu este ceva făcut, ci dat; ea depinde nu de un sentiment sau de o simțire, ci de Inconștient. Nu are nevoie să fie întemeiată pe convingere, deși, ca atare, este o evidență; nu devenim membri ai ei, ci „îi aparținem“.<sup>2</sup>

Din păcate, mulți oameni au fost expuși aproape în exclusivitate declarațiilor religioase autobiografice, cu rezultatul că ei se simt neliniștiți față de astfel de perspective biografice ca

cele folosite în acest volum. Este bine, totuși, să amintim, cum a spus odată Sir Hamilton Gibb (dacă nu mă înșel), că, pentru cei din afara lui, islamul este o religie a musulmanilor, dar, pentru musulmani, islamul este o religie a adevărului. Sînt convins că aceeași observație poate fi făcută despre oricare religie. Vederile celor din afară despre alte tradiții, „perspectivele biografice“, consonante sau nu, sînt extrem de semnificative, deși ele sînt necesarmente foarte diferite de vederile autobiografice ale celor dinăuntru. În legătură cu aceasta, unii oameni — urmînd exemplul unor politicieni și vedete de cinema care își scriu autobiografiile cu ajutorul unor „negri“ atrași de biografie — se agață astăzi de speranța greșită de a omologa aceste două perspective diferite.

Percepția autobiografică a propriei tradiții religioase sau culturale aduce adesea după sine acceptarea necritică a circularității autolegitimizate a tradiției respective. Am moștenit cu toții nu numai limbajul nostru, dar și o mulțime de noțiuni „absolut evidente“ despre adevăr, justiție, logică și valoare. Astfel, de obicei o persoană își percepe viața și tradiția dintr-o perspectivă autobiografică, dar, din păcate, tinde să vadă și tradițiile altor persoane din aceeași perspectivă autobiografică, așa cum adesea s-a demonstrat în relațiile noastre interreligioase, interculturale și internaționale. În planul mental autobiografic există implicit un fel de prismă mentală care integrează ideile pe care le are o persoană despre trecut, prezent și viitor. Pe de altă parte, cei din exterior — chiar cînd folosesc declarațiile autobiografice ale celor din interior pentru scopuri biografice care să evalueze religia sau cultura — exercită principiul selectivității și discriminării, potrivit prisme lor mentale.

3. În al treilea rînd, de cele două laturi ale procesului nostru de gîndire, autobiografică și biografică, sînt legate cele două laturi ale religiei — semnificația ei „interioară“ și semnificația ei „exterioară“, comune diferitelor tradiții religioase. Cele mai multe religii recunosc existența altor religii. Pluralitatea religiilor necesită și aduce o neîndoielnică dublă orientare.



Unul din exemplele cele mai dramatice ale acestei situații religioase cu două tăișuri este cazul iudaismului elenistic, apărut cu puțin înainte de începutul erei creștine. Acest fapt va fi discutat mai pe larg în cuprinsul prezentului volum. Nu sînt un expert nici în iudaism, nici în studii mediteraneene, dar sînt intrigat de eforturile evreilor eleniști care voiau să-și transmită declarația autobiografică privind înțelesul religios interior al iudaismului unor neevrei din punct de vedere biografic, prin intermediul limbii grecești și al unor modele de gândire elenistice. Probabil că evreii eleniști și-au dat seama că întreprinderea lor nu putea fi pe deplin încununată de succes. Dar în această lume mediteraneană pluralistă din punct de vedere religios, ei doreau ca neevreii să înțeleagă cîteva aspecte ale liniilor principale ale credinței lor monoteiste sau, mai bine zis, ale mono-Yahvismului. Pe de altă parte, neevreii care nu puteau pătrunde „înțelesul interior” al religiei evreiești înțelegeau, cel puțin din punct de vedere biografic, „înțelesul exterior” al iudaismului în termeni de „particularism monolatrastic”, cu un accent special pe o anume divinitate în contextul „monolatriei” (acceptarea mai multor divinități, fiecare adorată de diferite grupuri ca divinitate supremă). Trebuie să adaug, între paranteze, că începuturile creștinismului afirmă și ele o dublă orientare — monoteismul ca „semnificație interioară” și monolatria ca „semnificație exterioară” — atît de elocvent afirmată de apostolul Pavel care a îndrăznit să spună: „căci deși există așa-zisi dumnezei fie în cer, fie pe pămînt — precum și sînt dumnezei mulți și domni mulți — totuși, pentru noi este un singur Dumnezeu... și un singur Domn, Iisus Hristos...”<sup>3</sup>

Tragedia de a avea o singură religie întemeiată a fost cea care a făcut din creștinii europeni niște monoteiști funcționali (nu neapărat religioși), care au început să opereze numai cu afirmarea lor autobiografică, a semnificației creștine interioare, greșit îndrumați de circularitatea autolegitimizată, comună tradițiilor religioase. Apoi, ei s-au convins singuri că, orice ar afirma, această afirmație trebuie să fie în mod obiectiv

adevărată și în ochii celorlalți, nu numai pentru că „semnificația interioară” a religiei lor a declarat acest lucru a fi ca atare. De exemplu, „semnificația interioară” a tradiției creștine consideră Biblia ebraică drept Vechiul Testament creștin care pregătește terenul pentru Noul Testament. Oricum, această „semnificație interioară”, pe care creștinii o afirmă din punct de vedere autobiografic, nu schimbă în nici un fel și nici nu invalidează faptul că Biblia ebraică rămîne normativă, adică *scriptura* sacră a tradiției evreiești.

4. Legătura dintre două elemente cu două laturi legate între ele (procesul nostru de gândire și religia ca atare) și sinteza religie-cultură-societate-ordine politică a fost întotdeauna încîlcită, nefundamentată și ambiguă. Ea a fost adesea deformată de diferiți factori care includ perspective bine intenționate dar prost construite și interpretări unilaterale sau exagerate ale religiei. Cu acest lucru în minte, trebuie să revedem și să comparăm pe scurt ceea ce s-a petrecut în Europa medievală și în America de la începuturi.

Forma europeană medievală a sintezei religie-cultură-societate-ordine politică a fost numită *corpus Christianum*, legitimată astfel cosmic de creștinătate, religia Imperiului roman. Europa a dezvoltat în interior trei mari instituții — 1) *sacerdotium* (biserica), 2) *imperium* (statul) și 3) *studium* (universitatea) — care în cele din urmă au devenit trei instituții rivale, aflate în concurență. De exemplu, conflictele dintre papalitate, simbolul aceluia *sacerdotium*, și tronul imperial, întrupare a lui *imperium*, sînt legendare. Cum reformatorii protestanți insistau asupra validității revendicărilor adevărului din *studium*, revendicări foarte deosebite de cele din *sacerdotium*, dar nu mai puțin adevărate în ordinea lor distinctă, Roma răspundea cerînd monopolul asupra aceluia *magisterium* (autoritatea profesorală) care se referea la adevăr, credință și etică. Bineînțeles, *studium*, chiar și în regatele iberice, bastionul Contrareforme, s-a alăturat repede lui *imperium*, fiind apoi implicat din plin în naționalismul ce se năștea. Din punct de vedere istoric, cea care a stimulat

atît colonialismul european, cît și misiunile internaționale creștine a fost asocierea — uneori de colaborare, dar adesea antagonică — dintre presiunea naționalistă (inițial în Spania și Portugalia, dar mai tîrziu și în alte țări din Europa, inclusiv cele protestante) și o creștinătate orientată mai mult către internaționalism. Într-o viziune retrospectivă, multe din rivalitățile ce au existat între instituțiile medievale europene s-au dezvoltat din revendicările provocatoare de conflicte dintre *sacerdotium* și *imperium*, amîndouă susținîndu-și prerogativele prin afirmații autobiografice cu privire la „semnificațiile lor interioare”. Pe de altă parte, *studium* încerca să mențină un echilibru între cele două semnificații ale lui „interior” și „exterior”, fiind astfel prins între cele două puternice instituții. În faza lui timpurie, misionarismul internațional creștin a jucat un rol secundar în transplantarea formelor iberice ale sintezei religie-cultură-societate-ordine politică în lumea neoccidentală. Aceasta se datora în mare parte așa-numitelor sisteme de *patronato* (patronaj) ce funcționau între Roma și regatele iberice (Spania și Portugalia). Mai tîrziu, misionarii protestanți, sub influența pietismului continental și a evanghelismului englez, au afirmat independența creștinătății față de sinteza religie-cultură-societate-ordine politică din Europa postmedievală.

În America din primii ei ani de existență, oamenii priveau ordinea politică (ceea ce era în Europa medievală *imperium*), religia (domeniul lui *sacerdotium*) și educația și cultura (domeniul lui *studium*) nu ca pe niște caracteristici, rivale și în competiție, ale vieții, ci ca pe niște dimensiuni reciproc dependente ale unei singure vieți, privită ca un întreg care și-a primit îndreptățirea de la „Providență”. Europeanii din Evul Mediu acceptau principiul ierarhic care stătea la baza sintezei religie-cultură-societate-ordine politică, considerînd că toate lucrurile din viață erau daruri venite de sus, fie că era vorba de puterea politică, de mîntuirea prin religie sau de valorile culturale. Dar americanii din primele timpuri respingeau principiul ierarhic și încercau

să mențină un echilibru între presiunea ascendentă a vieții politice, mișcarea descendentă a religiei și abordarea orizontală a educației și culturii în scopul intensificării celor trei necesități ale vieții — moralitate în viața politică, evlavie în religie și virtute-cunoaștere în sfera culturală. Este de la sine înțeles că fiecare grup evreiesc sau creștin din America acelor timpuri aspira să impună propria sa versiune despre mîntuire. Dar sinteza religie-cultură-societate-ordine politică ce se producea lent în America acelor vremuri era preocupată atît de bunăstarea spirituală a indivizilor, cît și de structurile sociale și politice ale unei bunăstări generale a cetățenilor ei. Această dublă preocupare i-a făcut pe americanii acelei epoci să accepte atît pluralismul religios, cît și libertatea religioasă ca temelie a tinerei lor republici. Datorită experienței, americanii din epoca timpurie și-au dezvoltat o sinteză proprie despre semnificația „interioară” și cea „exterioară” a religiei. „Monolatria”, conform căreia fiecare grup acceptă o divinitate supremă, știind în mod tacit că celelalte grupuri credeau în propriile lor divinități, autoriza grupurile religioase din America timpurie să se conformeze virtuții civile a libertății religioase.

Putem considera o ironie faptul că principiul de libertate religioasă nu era înțeles sau adecvat susținut de majoritatea conducătorilor clericali creștini și evrei. Această soluție americană nouă privind pluralismul religios a fost respinsă — după Revoluție — aproape unanim de către diferitele grupuri religioase din Statele Unite. Prin urmare, multe persoane credincioase, de la un mare număr de imigranți pînă la cei care credeau într-o renaștere a religiei, erau în principiu de acord cu antireligioșii cînd afirmau o singură semnificație a religiei, fie cea „interioară”, fie cea „exterioară”. Fiecare grup religios aspira să-și întemeieze mica lui Americă conform cu semnificația „interioară” a propriei sale tradiții. Oricum, antireligioșii, care cunoșteau numai semnificația

„exterioară“ a religiei, încercau să eradichez din America orice formă de simboluri, credințe și obiceiuri religioase, în numele separației dintre stat și biserică.

5. Rolul evanghelismului sau al misiunii în religia contemporană a devenit o problemă dezbătută cu pasiune. Aceasta se datorează faptului că religia creștină, care, din secolul al XVI-lea, a dus în continuare o intensă acțiune de misionarism în lumea neoccidentală, pare a-și fi pierdut mult din elanul evanghelic după sfârșitul celui de-al doilea război mondial. Legat de dezinteresul tot mai mare al creștinismului față de misionarismul internațional este și misterul unei preocupări bruște, dar foarte insistente, mai ales printre creștinii occidentali, față de dialogul interreligios. Ne-ar putea fi de folos selectarea câtorva probleme mai încâlcite cu care se confruntă evanghelismul și dialogul dintre religii.

Cele mai autentice religii sînt înclinate către misionarism, dat fiind că ele sînt pătrunse de un soi de predispoziție pentru imperialism. Aceasta nu înseamnă că fiecare religie încearcă să domine popoarele ce au un alt fundament religios (deși acest lucru s-a întîmplat). Dar fiecare religie își definește nivelurile și tipurile de realitate, incluzînd și realitatea ultimă, ceea ce dă cadrul și structura unei ordini cosmice, sociale și umane, adică sinteza religie-cultură-societate-ordine politică. Pîna și cea mai universală concepție este de obicei ancorată în perspectiva specială a unei religii, lucru care de obicei nu dă nici o posibilitate de opțiune, ci numai o perspectivă asupra popoarelor cu alte tradiții, din punctul de vedere propriu-zis circular autolegitimizat.

Un exemplu clar al acestui spirit misionar a fost regele budist Aśoka, din India secolului al III-lea a. Chr. După părerea lui Sir Charles Eliot, Aśoka nu a fost atît „un împărat cucernic, cît un arhiepiscop cu o putere temporală excepțională“<sup>4</sup>.

Cînd Aśoka a fost iluminat de adevărul budismului, el a devenit un înflăcărat misionar, trimițîndu-și mesagerii religioși în alte părți ale Asiei, în Orientul Mijlociu și în

Africa de Nord. Un exemplu din creștinism poate fi găsit în Evanghelia lui Luca, care zugrăvește doi ucenici ai lui Cristos pe drumul către Emaus, mărturisindu-și credința unui străin care, după cum spune Evanghelia, s-a dovedit a fi chiar Isus.<sup>5</sup>

Munca misionarilor n-a avut în general un caracter pur religios. De cele mai multe ori, doctrinele și preceptele religioase au fost transmise ca părți ale sintezei totale religie-cultură-societate-ordine politică de pe o orbită pe cealaltă. Misterul activității unui misionar constă în aceea că ceva profund religios sau spiritual este transmis de la o sinteză la sensibilitatea unor oameni trăind în orbita altei sinteze.

Creștinismul timpuriu, dezvoltându-se într-o lume mediteraneană pluralistă, era conștient de dubla sa orientare, cu monoteismul ca „semnificație interioară” și monolatria ca „semnificație exterioară”. Când creștinismul a devenit religia instituționalizată a Imperiului roman, absența unor religii rivale a făcut ca acesta să se orienteze totuși, în mod ciudat, către „semnificația interioară”. Această schimbare de orientare a coincis cu acțiunea creștinismului de a achiziționa obiceiuri cu o orientare către lumea de aici chiar dacă, din punct de vedere teologic și liturgic, reținea modul de gândire orientat către lumea cealaltă și cel eshatologic. Această trăsătură axată pe lumea de aici devine și mai accentuată în secolul al VII-lea, o dată cu ridicarea islamului, religie a lumii de aici *par excellence*. Filozofic și teologic, Europa creștină, mai ales Peninsula iberică, a profitat de savanții musulmani. Totuși, competiția înverșunată dintre *corpus Christianum* și *corpus Islamicum* în comerț, ca și în acțiunile militare, așa cum este ea exemplificată în Cruciade, i-a făcut pe creștinii europeni extrem de potrivnici față de islam, precum și față de alte religii necreștine. Astfel, creștinii europeni au respins atitudinea primilor creștini față de necreștini, aceștia din urmă nemaifiind priviți ca tovarăși de drum prin care Cristos își poate arăta credincioșilor natura sa, ci ca necredincioși care trăiesc în întuneric, buni de a fi cucerțiți, luminați și exploatați. O dată ce acest mănunchi de înțelepciuni

lumești și aspirații în lumea de aici au fost prezentate drept porunci divine, creștinii (inițial în Peninsula iberică, mai târziu și în alte părți ale Europei) au găsit scuze potrivite pentru a justifica colonialismul și pentru a patrona formele neomenoase de misionarism de peste mări.

Creștinismul, ca și alte religii ale lumii, a avut întotdeauna o anume activitate misionară, după cum se poate constata în lucrările creștinilor nestorienii sau în unele ordine religioase romano-catolice. Dar apariția evidentă, bine organizată și insinuantă a activităților misionare universale a coincis cu dezintegrarea treptată a aceluia *corpus Christianum* sub impactul Renașterii și al Reformei. Acestea au fost urmate, la rândul lor, de revoluția științifică și de apariția raționalismului. Astfel, în ceea ce privește cele trei instituții medievale, *sacerdotium* (biserica) a fost împărțit între biserica papală, susținută de Contrareformă, și protestanți; *imperium* (statul) a fost susținut nu de un imperiu atotcuprinzător, ci de un număr de ambițioase națiuni-state moderne; *studium* a suferit și el transformări, întrucât dominația tradițională a metafizicii și teologiei a cedat locul diferitelor discipline academice independente, care nu mai depindeau, pentru a se justifica, de conceptul de divinitate. După căderea fortăreței musulmane din Granada în mâinile forțelor creștine, în 1492, victorioasa Spanie și victorioasa Portugalia, amândouă susținătoare devotate ale bisericii papale, au ales propria lor cale colonială — Spania urmând drumul lui Columb către cele două Americi (și, în cele din urmă, spre Filipine, prin Mexic), în vreme ce Portugalia a urmat drumul oceanului pe la Capul Bunei Speranțe către India, descoperit mai înainte de Vasco da Gama. Amândouă guvernele au fost de acord să mențină misionari și instituții bisericesti în respectivele lor colonii, potrivit cu sistemul patronal care, în schimb, le dădea dreptul de a-și spune părerea în treburile religioase, atît ale lor proprii, cît și ale Romei. Așadar, programul misionarilor catolici de peste mări a început ca o parte inte-

grantă a expansiunii coloniale a regatelor din Peninsula iberică și a fost susținut, condus și supravegheat de autorități civile.

O dată cu declinul poziției conducătoare a Peninsulei iberice în treburile coloniale, petrecut în secolul al XVII-lea, alte puteri europene, inclusiv națiuni protestante, și-au început propriile lor activități coloniale. Guvernele acestor puteri coloniale târzii au luat formele de sinteză religie-cultură-societate -ordine politică drept „religie de mântuire secularizată“ *de facto* și nu erau interesate de programele creștine de misionarism. Cei care au alcătuit societăți misionare, independente de guvernele coloniale cât și de bisericile creștine existente în Europa, numai pentru a converti popoarele neoccidentale la „evanghelia pură“ a creștinătății (protestante), au fost pietiștii de pe continent și evangheliștii englezi, mîhniți cum erau din pricina situației secularizate a bisericilor europene. Cu timpul, autoritățile coloniale, care detestaseră la început munca misionarilor creștini, și misionarii, care fuseseră și ei extrem de critici față de „orice religie de mântuire secularizată“, au făcut compromisuri pragmatice în vederea unui ajutor mutual, în special în ceea ce privește activitățile educaționale și filantropice. Forțele și resursele combinate ale colonialismului și ale misiunii creștine universale au exercitat o influență extraordinară, ducînd, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, la schimbări sociale, politice, economice, culturale și religioase în multe părți ale lumii neoccidentale.

Retrospectiv privind, devine limpede că misionarii occidentali din perioada modernă și-au supraestimat independența față de colonialism. De asemenea, ei nu au realizat că mesajul lor, bazat inițial pe afirmarea autobiografică a „semnificației interioare“ — fără nici un fel de referință la contraponderea ei „exterioară“ — nu constituia o punte de legătură pentru popoarele din lumea neoccidentală. În legătură cu aceasta, Tillich a subliniat odată că „nu este un lucru nemaipomenit că ei [necreștinii] au respins răspunsul creștin în calitatea lui *de răspuns*, ca și cum... ei nu ar fi pus



întrebările la care răspundea creștinul.<sup>6</sup> Misionarii europeni au tendința să transmită noilor convertiți propriile lor versiuni despre o orientare religioasă neobișnuită (îndreptată aproape exclusiv către „semnificația interioară”); ei chiar așteaptă pe foștii necreștini să adopte autobiografia lor spirituală (europeană) ca pe propria lor autobiografie spirituală (neoccidentală). (Unii creștini din lumea neoccidentală, trecuți de curînd la creștinism, fiind complet înconjurați de alte religii tradiționale, erau obligați să lupte cu problema orientărilor religioase pluraliste și, în cele din urmă, să ajungă la propria lor orientare dualistă — „interioară” și „exteroară” — față de religie.) Cea mai ridicolă dimensiune a acțiunii misionarilor a fost gîndirea romantică a cîtorva dintre ei, al căror sentimentalism bine intenționat, dar excesiv, i-a făcut să creadă că acești creștini din țările neoccidentale trebuie să devină copii fidele ale creștinilor occidentali, singura diferență dintre ei fiind doar culoarea pielii. Probabil că și-au adus aminte că, așa cum vechile comunități ebraice au apărut sub forma unei congregații (*kahal*) de diferite grupuri tribale, comunitatea creștină timpurie s-a considerat și ea ca fiind o *ekklesia* (termenul grecesc pentru *kahal*) de diferite neamuri (*ethnai*) cu tradiții, concepții despre viață și temperamente deosebite. Chiar și în zilele noastre există oameni care au tendința să creadă că religia este un fel de cuțit care taie aceeași prăjitură religioasă, fără deosebire de cultură sau de țară.

6. Mulți dintre cei care au supraviețuit celui de-al doilea război mondial sînt gata să admită că, în multe părți ale lumii neoccidentale, vremea colonialismului occidental s-a încheiat. Totuși, sîntem dezorientați din pricina ciudatei coincidențe dintre sfîrșitul colonialismului occidental, pierderea remarcabilă a stimulentului pentru misionarism a creștinătății și neașteptatul interes — în special al creștinilor occidentali — pentru dialogul interreligios. Unii acceptă că secolul al XIX-lea a fost epoca misionarismului creștin. Dar tot ei subliniază că nu mai e la modă să se vorbească de un

astfel de evanghelist, din moment ce trăim acum în perioada dialogului prietenesc. Această formulă exclusivistă (fie misionarism, fie dialog) trimite un mesaj fals celorlalte religii în sensul că ideea de „dialog“ este folosită în scopuri publicitare pentru a camufla eșecul încercării istorice a misionarilor de a-i apropia pe ceilalți de bisericile occidentale. Acest fel de discuție liberă despre semnificația dialogului face adesea ca aderenții la alte credințe să se întrebe dacă nu cumva „sînt seduși cu subtilitate de o nouă formă de colonialism teologic, departe de idealul unui «dialog între egali», așa cum a fost el anunțat, și într-un anume fel mult mai de preferat zelului franc al misionarilor de a converti, cu care îi obișnuise creștinătatea.”<sup>7</sup> Dialogul nu înlocuiește misionarismul; amîndouă sînt expresia unei religii autentice. Toate religiile, inclusiv creștinismul, trebuie să cadă de acord cu acea *coincidentia oppositorum*. În ultimii ani, s-au scris multe cărți și articole în limbile occidentale de către teologii creștini despre subiectul dialogului interreligios. Unele au dat impresia greșită că obiectivul principal al dialogului este acela de a reexamina și reformula teologic soteriologia creștină și Cristologia. Această impresie i-a făcut pe aderenții la alte credințe să acuze creștinismul că are o părere mult prea măgulitoare despre propria-i importanță. Dialogul trebuie să-i stimuleze pe creștini, ca și pe alte persoane religioase, să își reconsidere resursele teologice și filozofice, dar scopul dialogului nu trebuie să se sfîrșească aici. Creștinismul trebuie, mai întîi de toate, să-și regăsească dubla orientare religioasă de la începuturi — semnificația „interioară“ și cea „exterioară“. Simpla dependență de afirmarea autobiografică a „semnificației interioare“ a creștinismului, sau a oricărei alte credințe, nu este o atitudine acceptabilă pentru un autentic dialog interreligios.

Tendința recentă a creștinismului de a sublinia importanța dialogului interreligios, chiar dacă minimalizează orientarea lui istorică spre acțiunea misionarilor, a fost primită în general favorabil de purtătorii de cuvînt ai altor religii din

lume.<sup>8</sup> Unii interlocutori necreștini ai acestui dialog sînt uimiți de lipsa de legătură dintre creștinii occidentali și membrii „bisericilor mai tinere“, adică bisericile creștine din lumea neoccidentală. Autobiografia spirituală a acestor membri ai unor biserici mai tinere suferă influența atît a tradiției creștine cît și a religiilor tradiționale necreștine care dețin roluri importante în sinteza religie-cultură-societate-ordine politică în care s-au născut membrii acestor biserici mai tinere. Mulți au făcut, la scară mică, experiența importanței dialogurilor religioase. Ca urmare, ei au importante intuiții de oferit unor dialoguri interreligioase mai ample. Dar, la acest punct, teologii creștini occidentali au simțit că numai ei sînt paznicii și reprezentanții îndreptățiți ai moștenirii creștine. Ei îi privesc pe creștinii din bisericile mai tinere ca pe niște copii palide ale realizărilor lor occidentale, neavînd nici un fel de contribuție la dialog. Din perspectiva unor tradiții religioase necreștine, este tot atît de confuz și complexul de inferioritate al creștinilor din biserica mai tînără care încă mai urmează servil remarcile unor gînditori occidentali ca Barth, Tillich, Rahner și Pannenberg, fără a critica tradiția creștină occidentală din perspectiva propriilor lor experiențe autobiografice.

Cum ne apropiem de sfîrșitul secolului al XX-lea, putem vedea amploarea problemelor religioase, culturale, sociale, economice, politice și militare care ne stau în față, în special acelea provocate de redefinirea grandioasă a demnității, valorii și libertății persoanei umane — nucleu al oricărei concepții viitoare despre unitatea omenirii. Dialogurile interreligioase și interculturale sînt cele mai semnificative și mai necesare acțiuni pentru viitorul nostru. Conceptele despre demnitate, valoare și libertate nu pot fi reformulate numai pe baza noțiunilor Occidentului. Cei care cred în dialog trebuie să renunțe la iluzia fericită, dar falsă, că modul occidental provincial de structurare a experienței umane este, în mod obiectiv, dovedit și că el este cadrul comun de referință cel mai adecvat pentru un dialog viitor. Chiar și specialiștii

occidentali în gândirea, literatura și religiile lumii neoccidentale își consideră încă metodele drept nepărtinitoare (chiar științifice), obiective și neutre, în vreme ce neoccidentalii le văd ancorate în circularitatea autolegitimizată a sintezei occidentale moderne religie-cultură-societate-ordine politică. „Canoanele de dialog“ care ar putea să îndreptățescă atât înțelegerea neoccidentală, cât și cea occidentală față de înțelegerea umană nu au fost încă elaborate. Acesta este punctul nevralgic al timpurilor noastre și de aici apare inevitabila provocare solemnă adresată nouă tuturor, oriunde am trăi, pentru anii care vor veni.

# O concepție despre unitate

O dorință persistentă a lumii divizate de astăzi este aceea de a vedea o umanitate unificată. De-a lungul istoriei omenirii, nici etnocenștriiștii, nici bigoșii nu și-au pus vreodată în mod serios întrebarea dacă omenirea este una și aceeași, în pofida diferenșelor de limbaj, cultură și religie. Arheologii și etnologii pot să nu fie de acord asupra momentului când a apărut primul *homo sapiens*, dar sînt cu toșii de acord că toate spișele neamului omenesc formează, cel pușin din punct de vedere fizic, o singură specie.

Cum explicăm atunci și cum înșelegem semnificația împărșirii omenirii în diferite grupări etnice, lingvistice, culturale și religioase? Aceasta este una din cele mai derutante întrebări cu care am fost confrunșați de-a lungul timpurilor. Începînd cu secolul al XVIII-lea, specialiștii din diferite discipline au cercetat originile artei, religiei și ale moralei, pentru a menșiona doar cîteva. Ei au afirmat că lucrurile au fost odinioară mult mai pușin complicate decît sînt astăzi, încercînd astfel să ajungă, de exemplu, la forma cea mai simplă a religiei. Știm acum, totuși, că aceste căutări au o natură metafizică și că solușile oferite de ele vor reflecta, în cele din urmă, vederile proprii ale antropologiei. Așadar, văzînd, împreună cu Emile Durkheim și Karl Marx, în fiinșa omenească în primul rînd un inventator de instrumente (*homo faber*), înseamnă că punem semnul egalității între originile omenirii și originile tehnologiei. La fel, considerînd că fiinșa umană este o

persoană potențial religioasă (*homo religiosus*), înseamnă că ne închipuim că originile religiei sînt aceleași cu originile neamului omenesc.

## TENDINȚE COMUNE

În pofida nenumăratelor teorii de prestigiu, nu avem nici o modalitate de a cunoaște felul în care primii noștri strămoși se vedeau pe ei înșiși, cum vedeau viața și lumea lor. Punînd însă laolaltă faptele evidente din diferite discipline — arheologie, antropologie fizică și culturală, filologie, artă, istorie și istoria religiilor — putem deduce la aceste popoare două tendințe diametral opuse: statornicirea și migrația. Cei vechi își considerau sălașurile, fie că ele erau adăposturi în stîncă, peșteri sau păduri, ca lumi *in toto*, unde toate activitățile erau îndreptate către subzistență, cu alte cuvinte culegerea hranei, pescuitul și vînătoarea. Toate activitățile cultice sau magice se îmbinau pentru a forma un singur și unificat tot, numit viață.

Gerardus van der Leeuw, cunoscutul savant olandez, a mers pînă acolo încît a putut spune că între artă și religie s-ar fi putut pune semnul egalității: „Cîntecul era rugăciune; drama era un spectacol divin; dansul era cult.“<sup>1</sup> Viața arhaică comunitară era, așadar, un act religios într-un univers religios. Mentorul meu, Joachim Wach, presupunea și el că, de la cel mai arhaic nivel, ființele umane aveau impulsul religios de a crede și de a adora, precum și impulsul intelectual de a înțelege.<sup>2</sup> Picturile preistorice descoperite în sudul Franței și în Spania ne arată că primii noștri strămoși încercau să descifreze, din locuințele lor primitive, semnificația vieții și a lumii.<sup>3</sup>

Juxtapusă acestei tendințe de a se stabili era tendința către mișcare și migrare, adesea în căutare de hrană mai multă și de o climă mai bună. Specialiștii presupun că, în urmă cu douăzeci de mii pînă la treizeci și cinci de mii de ani, strămoșii americanilor băștinași (indienii) din America

de Nord, America Centrală și America de Sud au migrat din Eurasia traversînd poduri de gheață și Insulele Aleutiene. Diferite alte triburi cutreierau și ele stepele Eurasiei, Asia mediteraneană și Asia de nord-est, precum și insulele din Oceania. Acum cinci mii de ani, strămoșii modernilor europeni, iranieni și hinduși, adică indo-europenii, au început să migreze din stepele din nordul Mării Negre. Unii s-au îndreptat către vestul Europei și către nord, spre Scandinavia și Irlanda, în vreme ce alții au pornit către sud, spre Iran și, în cele din urmă, spre India. Se presupune că năvălitorii indo-europeni au ajuns în nord-vestul Indiei către anul 2000 a. Chr., dislocînd populația indigenă a peninsulei indiene. Așa cum anumite aspecte din cultul ursului din Siberia arctică au devenit cunoscute „unor neamuri atît de îndepărtate cum erau lapii [în Finlanda], pe de o parte, și indienii micmac din estul Americii, pe de alta“, tot așa au fost transplantate, de către această migrație a popoarelor, practici cultice și credințe în alte părți ale lumii.<sup>4</sup>

Occidentul modern, în efortul său de a înțelege experiența umană atît a trecutului îndepărtat cît și a popoarelor neoccidentale, așază viața pe categorii separate, cum sînt arta, religia, morala, politica și economia. Dar abia acum începem să ne dăm seama că este imposibil să cunoști, prin aceste categorii, cum își dirijau treburile comunale, personale și religioase culegătorii de hrană, vînătorii și pescarii.<sup>5</sup> Să examinăm acum civilizațiile timpurii.

## CIVILIZAȚIILE TIMPURII

Agricultura și creșterea vitelor s-au dezvoltat cu aproape 8000 de ani a. Chr. pe platoul iranian, marcînd începutul revoluției care a asigurat producerea hranei, ducînd la satele care își asigurau singure cele necesare traiului. Prima mare civilizație a apărut în jurul anului 3500 a. Chr. în bazinul aluvionar al Mesopotamiei. Au urmat alte civilizații în

Egipt, Creta, India, China, America Centrală, Peru și Palestina. Toate civilizațiile erau autosuficiente, adică erau organizate, produceau tot ce le era necesar vieții și erau legate între ele în ciuda faptului că puteau fi împărțite în diferite culturi și subculturi, clase sociale stratificate, orașe și țări. Întrucât culturile primare depindeau în primul rând de modul de gândire mitic, aceste civilizații ajungeau la un anumit grad de *logos* sau de raționalitate. Multe admiteau existența unui alt domeniu al realității, chiar dacă mai dovedeau a avea un grad marcat de confuzie în aspectele teoretice, practice și sociologice ale religiei pămîntești. Cea mai importantă caracteristică a religiei lor era afirmarea existenței unei ordini cosmice, felurit cunoscută — și foarte diferit înțeleasă — cum erau Ma'at, Themis, Rta și Dao. Strîns legată de problema ordinii cosmice era înțelegerea individului, a naturii sale și a destinului său. Din aceste înțelegeri diferite au apărut deosebiri dintre tradițiile religioase. Vom examina acum mediul cultural din Mesopotamia, Egipt, India și China.

## MESOPOTAMIA

Civilizația mesopotamiană a fost punctul central al civilizațiilor timpurii care i-au urmat, adică cele din Persia, Grecia și Palestina. Născută în valea dintre apele Tigrului și ale Eufratului, ea cuprindea teritoriul pe care se află astăzi Irakul. Așezările omenești din această arie datează cu aproximație din anul 10000 a. Chr., dar civilizația mesopotamiană propriu-zisă a apărut în jurul anului 3500 a. Chr., aducînd cu ea inventarea scrierii și ridicarea orașelor pe aria locuită de sumerieni. Înconjurată de Persia, Turcia, Palestina și Arabia, Mesopotamia a fost sensibilă față de aceste culturi și, pe parcursul istoriei, a fost influențată de ele. După Thorkild Jacobsen, vechii mesopotamieni vedeau universul ca pe un stat suveran guvernat de o adunare de zei. Statul național, format din orașe-state, proprietăți ale unor zei bine determinați



și guvernate de administratorii lor umani, erau conduse de un rege, călăuzit de „împuternicitul executiv“, ca să spunem așa, al adunării zeilor. Așadar, ca parte a comunității cosmice conduse de voințele unite ale puterilor divine, comunitatea pămîntească era considerată sacră.<sup>6</sup>

Mesopotamia a lăsat o moștenire mitologică bogată, incluzînd mitul creației al lui Enuma Elish, căutarea nemuririi de către Ghilgameș și legenda lui Marduk, zeul Babilonului. Vechii mesopotamieni trăiau foarte aproape de divinitățile lor. Observînd mișcarea planetelor, de pildă, ei căutau „o voință urmărind un scop și îndeplinind un act“.<sup>7</sup> Așa cum ne amintește Jacobsen, mesopotamianul nu credea într-o lume arbitrară:

El cerea ca aceasta să aibă o bază morală solidă. Răul și boala, atacurile demonilor nu mai sînt considerate simple întîmplări, accidente... Așadar, în morala umană și în valorile etice omul găsisese o unitate de măsură cu care evalua plin de înfumurare pe zei și faptele lor.<sup>8</sup>

Popoarele semitice, a căror limbă era diferită de cea a sumerienilor, și-au căutat norocul în Mesopotamia. Grupul semitic era împărțit în mai multe subunități lingvistice. Popoarele akkadian, asirian și babilonian aparțineau ramurii semitice estice mai vechi, în vreme ce popoarele ebraic, aramaic, fenician, siriac și etiopian aparțineau ramurii vestice. Aceste popoare au prosperat sub regele akkadian Sargon și nepotul acestuia, Naram-Sin, al cărui imperiu se întindea „din Persia centrală la Mediterană și de la Arabia de nord-est pînă la munții Taurus“<sup>9</sup>. Stăpînirea akkadiană a fost probabil răsturnată de gutienii din Caucazia care, la rîndul lor, au fost cuceriiți de sumerienii reorganizați. Cînd alamiții și amoriții au ajuns la putere, regele amorit ocupa vechea cetate akkadiană Bab-ilu sau Babilon; astfel a început perioada babiloniană veche (în jurul anilor 1830–1550 a. Chr.)

Regele babilonian Hammurabi a fost un faimos legiuitor, un geniu militar și un excelent administrator. Codul lui de legi are o ciudată asemănare cu legile de mai târziu ale evreilor; istoria Mesopotamiei are o strânsă legătură cu istoria vechilor evrei. În timpul perioadei babiloniene vechi trăia acolo un popor numit *habiru*, un nume identic din punct de vedere fonetic cu numele *hebreu*. Mai mult, părintele evreilor, Avraam, a venit în Mesopotamia din Ur și Haran. După cum spun cărțile sfinte evreiești, Avraam a avut doi fii, Isaac și Ismael. Isaac a continuat lucrarea tatălui în mijlocul evreilor, în vreme ce Ismael a devenit strămoșul arabilor. Mai târziu, Iosif, moștenitorul lui Iacov, a fost trimis în Egipt, unde descendenții lui au rămas mai bine de patru sute de ani, pînă cînd au fost eliberați de Moise. Finegan crede că

povestirile patriarhale sînt perfect compatibile între ele, oferind uneori detalii surprinzătoare despre istoria vieții din Mesopotamia în timpul celui de al II-lea mileniu a. Chr. De asemenea... alte părți din Vechiul Testament reflectă o legătură esențială atît cu mitologia, cît și cu legile Mesopotamiei.<sup>10</sup>

**Dinastiile asiriană și neobabiloniană.** La scurtă vreme după domnia lui Hammurabi (mort în anul 1750 a. Chr.), granița de nord a Mesopotamiei a suferit presiuni din partea diferitelor triburi indo-europene. Unul dintre acestea, hitiții, a influențat puternic Mesopotamia datorită dominației exercitate de ei în cîmpia Anatoliei. Aproape tot atît de puternici cît și egiptenii, hitiții au căzut în cele din urmă sub asirieni în jurul anului 1200 a. Chr.

Asirienii își au originea în partea de nord-est a Cornului Fertil și în munții Kurdistanului și și-au luat numele de la zeitatea națională a regatului lor, Asur. În timpul dominației hitite, regele asirian Asuruballit I (cca 1362–1327 a. Chr.) a clădit un mare imperiu datorită războaielor și comerțului. Sub Salmaneser al III-lea (858–824 a. Chr.), puternica armată asiriană a susținut campanii împotriva Siriei și Palestinei,

învîngându-l pe regele Iehu al Israelului. Salmaneser al III-lea s-a intitulat singur „regele puternic, rege al universului, regele fără rival, autocratul, puternicul din cele patru regiuni ale lumii...”<sup>11</sup> Urmașii săi la domnie au fost uzurpați de un mare general, Tiglath-Pileser, al cărui descendent, Tiglath-Pileser al III-lea (744–727 a. Chr.) a invadat Israelul, ducând în captivitate mulți cetățeni ai acestuia; Ahaz din Iudeea a devenit vasalul său. Din nou, armata asiriană, de data aceasta sub Salmaneser al V-lea (726–722 a. Chr.) a învins Israelul rebel, invadând și Samaria (vezi 2 Regii 17,5), iar în 701 a. Chr. puternicul rege asirian Senaherib (704–681 a. Chr.), a cărui dinastie a înlocuit-o pe cea a lui Tiglath-Pileser și Salmaneser al V-lea, a înăbușit revolta condusă de Iezechia din Iuda care fusese ajutat de armata egipteană (vezi 2 Regii 18,13 – 19,37; 2 Cronici 32, 1–22; Isaia 36, 1–37). Nepotul lui Senaherib, Asurbanipal, a luat conducerea regatului babilonian. La moartea sa, Nabopolasar (625–605 a. Chr.) a creat un Imperiu caldean, sau neobabilonian, independent. Făcând parte din popoarele semitice, caldeeni sînt menționați în Ier. 5, 15 ca „un popor vechi”. Forțele aliate ale babilonienilor și ale sciților și mezilor, două popoare indo-europene, au prădat minunata capitală a Imperiului asirian, Ninive.

Conducătorii caldeeni ai Imperiului neobabilonian au resimțit curînd amenințarea ce venea din partea faraonului egiptean Necho, care, în 605 a. Chr., și-a împins armatele lîngă Eufurat; dar el a fost învins de fiul împăratului Nabopolasar, Nabucodonosor al II-lea. Iehoiakim, încoronat rege al Iudeei de către egipteni, a devenit vasalul său. După o serie de războaie, Nabucodonosor i-a pedepsit pe evrei, distrugînd Ierusalimul și ducînd în captivitate la Babilon cea mai mare parte a populației lui. Imperiul neobabilonian a căzut în fața trupelor împăratului persan Cyrus cel Mare, în 539 a. Chr.

**Dominația persană.** Cele două faimoase triburi indo-europene ale mezilor și perșilor s-au așezat de foarte timpuriu în ceea ce numim astăzi Iran, „Țara arienilor”, și

existența lor a fost consemnată de autorii cărților sfinte ebraice (Ester 1, 19 și Dan. 5, 28). Perșii s-au deplasat către sud și au creat un mare imperiu în jurul anului 700 a. Chr. În secolul al VI-lea a. Chr., Cyrus cel Mare a învins bogatul regat al Lidiei, iar apoi a cucerit Babilonul. Cyrus se credea condus de zeul său, Marduk; dar al doilea Isaia spune că Yahweh l-a trimis la Babilon pentru a le permite evreilor din captivitate să se întoarcă în Palestina. Sub fiul acestuia, Cambises al II-lea (530–522 a. Chr.), Imperiul persan a devenit cel mai mare din lume, teritoriul său întinzându-se de la granița cu India pînă în Egipt. Totuși, nebunia acestui monarh a dus la pierderea însemnată a unității în interiorul țării. Prestigiul imperiului a fost refăcut de Darius cel Mare (522–486 a. Chr.), descendent al Ahaemnilor, important și din pricina puternicei sale credințe în zoroastrism și a introducerii, neintenționate, a influenței grecești în Orientul Mijlociu.

**Zoroastrismul.** Darius I, fiul lui Xerxes (486–465 a. Chr.; Ahașveros din Ezdra, Cartea I, 4,6) și fiul lui Xerxes, Artaxerxes I Longimanus (465–423 a. Chr.; vezi Ezdra Cărtea I, 7,1) erau înflăcărați adepți ai zoroastrismului. Se cunoaște puțin despre viața lui Zoroastru (Zarathustra), cu excepția faptului că a trăit fie înainte, fie în timpul dinastiei Ahaemnilor (559–331 a. Chr.), într-o regiune care cuprindea Korasanul de astăzi, Afganistanul de vest și Republica Turcmenă. S-a născut într-o societate cu clase precis definite, politeistă, compusă din conducători, preoți, războinici, agricultori și crescători de vite; era probabil preot. Respingînd celelalte divinități, Zoroastru l-a proclamat pe Ahura Mazda, „Domnul cel înțelept“, singurul zeu adevărat și creator al lumii vizibile cît și al celei invizibile. Acest mono-teism a înlocuit un dualism etic bazat pe faptele celor doi fii gemeni ai lui, Spenta Mainyu (Spiritul Generos), care a ales binele, adevărul, dreptatea și viața, și Angra Mainyu (Spiritul Distrugător), care a ales răul, minciuna, nedreptatea și moartea.

Potrivit mesajului reformator al lui Zoroastru, oamenii sînt liberi să aleagă între bine și rău — exact ca gemenii lui Ahura Mazda, la vremea creației. Lumea este o luptă între bine și rău. Cosmologia lui Zoroastru se bazează pe o istorie a lumii împărțită în patru perioade de cîte trei mii de ani; sfîrșitul fiecărei perioade este marcat de venirea unui nou salvator, un fiu postum al lui Zoroastru. Ultimul salvator și judecător, Saoșyant, este așteptat să apară la sfîrșitul unei perioade de douăsprezece mii de ani; miraculos născut dintr-o fecioară și sămînța lui Zoroastru, el va reabilita întreaga creație aruncînd pe diavol în infern și izbăvind neamul omenesc de păcat. Reformator fără succes, Zoroastru și-a găsit în cele din urmă un protector în Prințul Viștaspa; cu ajutorul acestuia, a fost întemeiat zoroastrismul. Numai o parte din cartea sfîntă a zoroastrismului, *Avesta*, a fost scrisă în limba veche iraniană din Avestan. Textele ulterioare, scrise în pahlavi, nu reflectă învățăturile monoteiste ale lui Zoroastru,

Însemnătatea zoroastrismului — scrie R.C. Zaehner — stă nu atît în numărul acelor care-l practicau, cît mai degrabă în influența pe care el a exercitat-o asupra celorlalte religii (de exemplu, asupra tuturor religiilor gnostice — ermetismul, gnosticismul, maniheismul) și cu precădere asupra creștinismului, prin intermediul evreilor exilați în Babilon, profund impregnați probabil de ideile lui Zoroastru... Creștinismul afirmă că este moștenitorul profeților lui Israel. Dacă există un oarecare adevăr în această afirmație, nu este mai puțin adevărat că el moștenește și pe profetul vechiului Iran, deși puțini sînt creștinii care să fie conștienți de acest fapt.<sup>12</sup>

Vom urmări în paginile ce urmează influența salvatorului Saoșyant asupra concepțiilor de mîntuire din budism.

**Influența greacă asupra Orientului Mijlociu.** Vom vedea acum influența elenismului asupra Orientului Mijlociu datorită politicii lui Darius cel Mare. În 512 a. Chr., ambițiosul

Darius a organizat o expediție către Dunăre, trimițându-și căpeteniile în Balcani pentru a apăra interesele Persiei în Asia Mică și a vedea ce se întâmplă cu coloniile ionice răsculate. După o serie de măsuri punitive împotriva grecilor nemulțumiți, Darius și-a reluat cuceririle europene în anul 492 a. Chr., începând cu invazia golfului de la Maraton, în nordul Atenei. A fost învins de atenieni în anul 490 a. Chr. În anul 479 a. Chr., corăbiile persane au suferit o grea înfrângere la Salamina. Deși dinastia Ahaemnezilor exista încă la jumătatea secolului al III-lea a. Chr., elenizarea a pătruns în Orientul Mijlociu în valuri succesive în timpul domniei acestei dinastii, cu puțin înainte de domnia lui Alexandru cel Mare (336–323 a. Chr.).

Migrația popoarelor de limbă greacă, macedoneană, traco-frigiană și iliră în Balcani, câmpia Anatoliei și peninsula grecească începe în epoca bronzului; cu timpul, aceste triburi au dat naștere civilizațiilor minoeană și miceniană. În același timp, apare un nou val de greci vorbind un dialect ahaio-doric. O dată cu decăderea Imperiului hitit, se înființează în Anatolia, ca și pe malul Mării Egee, o serie de colonii grecești. Pe plan intern, grecii se certau între ei, dar în exterior ei își mențineau o solidaritate bazată pe

unitatea lor de rasă, în ciuda mulțimii de dialecte, obiceiuri și culte. Cel mai important lucru era ca ei să recunoască cu toții un grup de divinități panelenice majore, cântate de poeți. Își aveau marile lor temple, își aveau marile lor jocuri, marile lor locuri de adunare, unde se cunoșteau unii pe alții, unde avea loc schimbul de idei și unde erau încurajate producția artistică și inițierea.<sup>13</sup>

Spre deosebire de multe popoare vechi care considerau regatele și imperiile ca fiind imuabile, câteva colonii grecești au dezvoltat un nou model, *polis*-ul, citadelă comună, „refugiu în vreme de război și centru al vieții lor politice, unde se întruneau,

unde se aflau piețele, unde veneau magistrații, meșteșugarii și oamenii capabili, unde se desfășurau cultele și se țineau tribunalele<sup>14</sup>.

Nu exista nimic remarcabil în religia greacă primitivă; totuși, animatele și inanimatele erau adorate într-un mod specific. Panteonul grecesc cuprindea diferite divinități grecești și negrecești reflectând variata experiență a oamenilor, acumulată în migrații și în zone regionale. Unele divinități erau sincretizate într-o figură unică, așa cum se putea vedea în „Imnul homeric către Apollo”<sup>15</sup>. Existau multe divinități ce aveau culte locale, unele cunoscute pentru oracolele lor. De exemplu, Oracolul din Delphi avea nevoie de serviciile ghicitorilor și tălmăcitorilor. La unii greci, cultul misterelor, cum era cel al lui Dionysos, era foarte popular, oferind bărbaților și femeilor „mijloacele pentru a îndepărta murdăria din suflet și a-l elibera de influența demonilor, pentru a înfrânge destinul și, în cele din urmă, a procura fericirea în lumea cealaltă și răsplata reînvierii”<sup>16</sup>.

Încă din timpurile vechi, grecii excelau în gândirea filozofică. Această admirabilă trăsătură a apărut în Ionia cu acei *physiologi* și datorită lucrărilor unor mari gânditori cum au fost Anaximandros (cca 615–546 a. Chr.), Xenophon din Colophon (cca 580–480 a. Chr.) și sofistii din secolul al V-lea a. Chr. Socrate (470–399 a. Chr.) simțea cum vocea unui *daimon* din interiorul lui îl îndeamnă să-i învețe pe oameni ceea ce este cu adevărat bun. Platon (428–347 a. Chr.), discipolul lui Socrate, a lăsat scrieri filozofice despre subiecte variate; iar Aristotel (384–322 a. Chr.), celebrul elev al lui Platon, a scris în domenii ca metafizica, politica și poetica. Între 343 și 342 a. Chr. Aristotel a fost profesorul lui Alexandru cel Mare al Macedoniei.

**Alexandru cel Mare.** Nemulțumirea popoarelor grecești față de tirania și cruzimea Persiei a dus la formarea ligii grecești, în secolul al IV-lea a. Chr. Liga a fost condusă de

regele Filip al II-lea al Macedoniei care a mobilizat trupele și corăbiile Ligii greco-macedoniene împotriva forțelor persane, în anul 336 a. Chr. Când Filip a fost asasinat, fiul său în vîrstă de 20 de ani, Alexandru al III-lea (336–323 a. Chr.), și-a asumat rolul de conducător al Macedoniei și de general al Ligii pelenice. El și-a început strălucitele campanii militare în Balcani, pe Dunăre și în Grecia, unde, înainte de a se îndrepta spre Anatolia, Siria, Fenicia și Egipt, a înlăturat orice fel de opoziție.

Dintre toate campaniile și înfăptuirile lui Alexandru, trei merită o atenție deosebită: 1) a consolidat Orientul Mijlociu, Egiptul și lumea mediteraneană; 2) a stabilit contactul cu India; și 3) a inaugurat un nou colonialism „cultural” vizînd unificarea tuturor popoarelor într-o *oecumene*, sau „arie locuită” a lumii, prin civilizația elenistică și limba greacă (*koiné*), propunînd lumii ideea culturală de salvator și binefăcător al rasei umane. Acest salvator sau binefăcător era diferit de imaginea mîntuitorului religios din iudaism (poporul ales), din creștinism (*logosul* încarnat) sau din islamism (cartea salvatoare); dar el a exercitat o importantă influență asupra gîndirii religioase ce s-a manifestat apoi în Orientul Mijlociu, în lumea mediteraneană și în Europa.

În anul 334 a. Chr., Alexandru și-a început campania împotriva Persiei și a cucerit Asia Mică, Tyrul și Egiptul, acesta din urmă celebrîndu-l ca eliberator și faraon. Și-a stabilit noua capitală la Alexandria, în Egipt. În 331 a. Chr., se întoarce în Asia și-l învinge pe ultimul împărat persan, Darius al III-lea (335–331 a. Chr.). În încercarea lui de a restabili pacea, Darius i-a oferit lui Alexandru o sumă de bani și jumătate din Asia Mică; se zice însă că Alexandru a refuzat darul spunînd că „așa cum pămîntul nu poate să aibă doi sori, nici Asia nu poate să aibă doi regi”<sup>17</sup>. Potrivit istoricului grec Plutarh din Persepolis, Alexandru a luat comori nenumărate din Susa, Persepolis și Ecbatana: „10 000 de perechi de catîri și 5 000 de cămile au fost necesare ca să transporte prada. Acolo, în capitala principală, cu 3 000 dintre



soldații săi ocupînd terasa regală, Alexandru a pecetluit cucerirea Persiei, dînd foc palatelor care simbolizau puterea Ahaemnezilor.<sup>18</sup> După cucerirea Mesopotamiei și a Babilonului, a trecut în Asia Mijlocie și Centrală, învingîndu-i, în 328 a. Chr., pe sciții ce i se împotriveau.

În 327 a. Chr., Alexandru invadează India și, după o lungă campanie în Bactria (aflată de-a lungul granițelor actuale dintre Afganistan și Uniunea Sovietică), trece râul Indus în 326 a. Chr. și pătrunde în Punjab. Generalii săi se tem, în cazul în care el ar înainta în India, de răscoale, așa că este nevoit să se întoarcă; dar este hotărît să mențină sub controlul său teritoriile deja cucerite. Lasă garnizoane și numește guvernatori pentru a proteja interesele Macedoniei. Moartea sa, în 323 a. Chr., la vîrsta la treizeci și trei de ani, întrerupe aceste expediții. Invadarea Indiei nu a avut nici un fel de consecință culturală în această țară, dar coloniile elenizate din Bactria și din Asia Centrală au dus la o fuziune a esteticii și a gîndirii religioase din Grecia, Persia și India.

Alexandru era plin de contradicții. Om de cultură, el și-a petrecut cea mai mare parte a tinereții în campanii militare. În timpul scurtei sale domnii, a atins un nivel de putere nemaiîntîlnit, proclamîndu-se simultan rege al Macedoniei, general al Ligii grecești, rege al Asiei, faraon al Egiptului și rege al regilor Persiei. Și mai important, el marchează sfîrșitul civilizației din Mesopotamia și Orientul Mijlociu și începutul unui mod de gîndire mediteranean bazat pe civilizația greco-romană, cu instituțiile sale economice, sociale, politice, culturale și religioase atît de profund diferite. Alexandru nu s-a comportat ca cei mai mulți tirani și monarhi din Orientul Mijlociu. De exemplu

el i-a așezat pe persanii cucerți pe același plan cu macedonenii și i-a folosit atît pe unii, cît și pe ceilalți în armată și în serviciile administrative, permițînd totodată fuziunea religiilor și căsătoriile mixte. A întemeiat o serie de orașe în districtele persane,

aducînd acolo atît veterani, cît și imigranți din Macedonia și Grecia, și a dezvoltat comerțul între diferitele regiuni ale noului și marelui imperiu, unde a făcut din Babilon capitala, iar din greacă limba oficială. În momentul în care a murit, se pregătea... să-și sporească considerabil imperiul, un imperiu al lumii cuprinzînd regiunile din Caucaz, Arabia, Mediterana centrală și de vest.<sup>19</sup>

De-a lungul vieții sale, Alexandru s-a considerat un „salvator și un binefăcător al rasei umane“, investit de către divinitate cu această misiune. În perioada ce a urmat după el, această idee a devenit o credință comună lumii mediteraneene și Orientului Mijlociu cu privire la persoanele importante cum erau filozofii și preoții sau regii și papii.<sup>20</sup>

După moartea lui Alexandru era evident că fratele lui vitreg, slab de minte, și tînărul său fiu nu vor putea conduce treburile întinsului imperiu. Cu timpul, cei mai abili dintre generalii săi, numiți „urmași“, și-au asumat rolul de monarh și și-au format propriile dinastii, ca, de exemplu, regii seleucizi din Babilon, Siria și din provinciile răsăritene și dinastia Ptolemeilor din Egipt. Preocuparea Seleucizilor față de Siria a creat un gol în Persia, unde a apărut dinastia parțiană arsa-cidă (cca 250 a. Chr.–229 p. Chr.). Seleucizii au luat Iudeea de la Ptolemei în jurul anului 198 a. Chr.; actele de extremă cruzime ale regelui seleucid Antiohus al IV-lea Epiphanes au dus la războiul macabeilor din 168 a. Chr.

Sub dinastia Ptolemeilor, Egiptul s-a bucurat, pînă la ridicarea Romei, de o pace relativă. O dată cu înfrîngerea lui Hannibal și a armatei cartagineze, în anul 202 a. Chr., Roma a devenit o mare putere. Cu celebrul general Pompei (106–48 a. Chr.) această putere a devenit incontestabilă pentru toată lumea mediteraneană. Domnia Ptolemeilor ia sfîrșit, iar Egiptul este anexat în întregime de către Roma după înfrîngerea lui Marc Antoniu și a Cleopatrei.

## EGIPTUL

Egiptul, a doua mare civilizație a lumii, era un contemporan mai tânăr al Mesopotamiei. Aici, așezările neolitice sînt atestate pînă în anul 5000 a. Chr. Cei mai mulți arheologi sînt de acord că populația cea mai veche din această parte a lumii, numită îndeobște bardarieni, a fost urmată de amaritani. Comunitățile lor — despre care se presupune că ar fi fost clanuri totemice — foloseau probabil arama. Amaritanilor le-au urmat gerzeanii, care și-au avut în mod evident obîrșia în Egiptul de jos, dar care au pătruns treptat în regiunea de sus. Gerzeanii nu aveau probabil clanuri, au întemeiat însă orașe și au continuat să considere plantele și animalele ca fiind totemuri. Între regiunile de sus și cele de jos exista deja o încordare; către sfîrșitul perioadei predinastice, regele din Egiptul de sus formează un singur regat, cucerind regiunea din Delta Nilului.

În timpul primei și celei de-a doua dinastii, numită adesea „Perioada protodinastică” (cca 2900–2700 a. Chr.), Egiptul a avut legături comerciale regulate cu Mesopotamia, beneficiind de acest comerț ca și de tehnologia Mesopotamiei, în special de tehnica construcțiilor din cărămizi. Cu excepția mesopotamienilor, iar mai tîrziu a grecilor și a romanilor, egiptenii nu au avut multe contacte comerciale sau culturale cu alte popoare. Așa cum afirmă John Wilson,

Nilul își croiește drumul spre nordul Africii, trece de cinci cataracte stîncoase și se varsă, în sfîrșit, în Mediterană. Aceste cataracte alcătuiesc tot atîtea bariere ale Egiptului împotriva popoarelor hamitice și de negri din sud, exact cum deșertul și marea pun o barieră la nord, la est și la vest în calea popoarelor semitice și a poporului libian.<sup>21</sup>

Nilul influențează Egiptul, făcîndu-l să renască în fiecare an, iar psihicul egipteanului a absorbit această renaștere.

Wilson explică de asemenea că vechii egipteni vedeau pământul ca pe un fel de farfurie întinsă — al cărei fund era format din cîmpia egipteană — ce plutea pe apele primordiale (*Nun*). Deasupra pământului se afla cerul, în formă de tigaie răsturnată, susținut de patru stâlpi bătuți în pământ. Între cer și pământ trăia zeul-aer, Shū, iar sub bolta cerului se găseau corpurile cerești și stelele. Zeul-soare, Rā, era zeul suprem și rege divin, socotit a fi fost primul rege al Egiptului în timpurile primordiale. Acest cosmos, ca și valea Nilului, era caracterizat de regularitate și periodicitate:

Cadrul lui structural și mecanica lui permiteau repetarea vieții prin renașterea elementelor dătătoare de viață. Poveștile vechiului egiptean privind creația erau și ele construite în funcție de propria lui experiență, deși, în ansamblu, nu aveau asemănări cu alte povestiri despre creație.<sup>22</sup>

În puternic contrast cu vechiul mesopotamian, care privea întregul cosmos ca pe un fel de „stat” uriaș, vechiul egiptean făcea o deosebire clară între sălașul ceresc și statul pământesc, ele fiind unite prin rege, simultan unul dintre zei și reprezentant al statului. A confunda conceptul vechiului egiptean referitor la faraon cu categoriile occidentale contemporane este o eroare ce poate duce adesea la rezultate false. Cînd citim că faraonul era, pentru vechiul egiptean, Horus, zeul-cer, avem tendința să-l considerăm ca „simbol” al lui Horus, făcînd o deosebire între simbolism și participare. Dar Wilson arată că atunci cînd vechiul egiptean spunea că „regele este Horus, el nu înțelegea că regele joacă rolul lui Horus, ci că regele *este* Horus, că zeul este prezent efectiv în trupul regelui în timpul acestei activități speciale despre care e vorba”<sup>23</sup>. În afară de faptul că era socotit regele divin, fiul și urmașul zeului-soare și Horus însuși, faraonul mai era considerat a fi conducătorul regiunilor superioare și inferioare, păstorul poporului său și stăpînul apelor Nilului.

Deși opiniile specialiștilor sînt împărțite în ceea ce privește epocile din istoria vechiului Egipt, cronologia alcătuită de James H. Breasted este apreciată a fi cea mai corectă.

„Vechiul Regat“ [cunoscut ca Perioada Piramidelor],

a Patra Dinastie, cca 2900 a. Chr.–2750 a. Chr.

A Cincea Dinastie, cca 2750 a. Chr.–2625 a. Chr.

„Regatul de Mijloc“, a Douăsprezecea Dinastie,  
cca 2000 a. Chr.–1788 a. Chr.

„Imperiul cel Nou“, a Optsprezecea Dinastie,  
cca 1580 a. Chr.–1350 a. Chr.

A Nouăsprezecea Dinastie, cca 1350 a. Chr.–1205 a. Chr.

A Douăzeci și doua Dinastie, cca 945 a. Chr.–745 a. Chr.<sup>24</sup>

Se presupune că Djoser, fondatorul celei de a Treia Dinastii, a însemnat primul punct culminant al civilizației egiptene. El este înmormîntat într-o piramidă înaltă de 57 de metri, construită după planurile arhitectului Imhotep, care era totodată preot, magician, scriitor și medic. Fondatorul celei de a Patra Dinastii, Khufu, și urmașul său, Khafre, au fost și ei înmormîntați în piramide uriașe. Imaginea lui Khafre a fost păstrată în Marele Sfinx aflat lîngă cea de a doua Piramidă.

După declinul Vechiului Imperiu au urmat confuzia și haosul, dar întemeietorul celei de a Douăsprezecea Dinastii a inaugurat „Imperiul de Mijloc“, a doua mare piramidă a civilizației egiptene. Specialiștii cred că întemeierea Imperiului de Mijloc coincide cu intrarea lui Avraam în Canaan, cca 1935 a. Chr., și sosirea acestuia în Egipt, deși în sursele egiptene nu există referințe precise la acest eveniment. Căderea Imperiului de Mijloc a fost urmată de o perioadă de dezintegrare, care a avut drept consecință preluarea conducerii de către hicsoși, un trib străin, provenind probabil dintr-un grup semitic; urmașii lor nu au fost evreii, așa cum afirmă Josephus.

Tribul hicsosilor n-a rezistat forțelor întemeietorului celei de a Optsprezecea Dinastii și ale reginei sale, Hatshepsut, care a îndrăznit să se proclame singură rege (guverna atât regiunile de sus, cât și cele de jos ale Egiptului). Thutmos cel Mare a urmat la tron, devenind primul întemeietor de imperiu din istorie. Regatul lui se întindea din Egipt pînă la Eufrat:

Niciodată nu se mai întîmplase pînă atunci ca o singură minte să stăpînească resursele unui atît de mare popor și să obțină o eficacitate atît de importantă prin centralizare, permanență și, în același timp, flexibilitate.<sup>25</sup>

A Optsprezecea Dinastie l-a dat și pe Akhnaton (numit și Akhenaten), cunoscut ca Amenhotep al IV-lea (a domnit între anii 1372–1354 a. Chr.), a cărui soție, Nefertiti, era de o frumusețe remarcabilă. Akhnaton credea într-un monoteism solar bazat numai pe adorarea zeului-soare, Aton. El era hotărît să elimine politeismul din religia egipteană, dar eforturile sale au fost zădărnice de puternicii preoți ai zeului tradițional, Amon-Rē. După moartea lui, ginerele, care a fost succesorul său, a abandonat aceste măsuri de reformă, reinstaurînd vechile practici religioase. Mișcarea de reformă religioasă a lui Akhnaton a fost sortită eșecului, dar faimosul său „Imn către Aton“ a supraviețuit. Faptul de a fi neglijat treburile concrete ale imperiului a avut drept rezultat revolta din Palestina și Siria. Domnia sa coincide cu apariția populației habirus, identificată cu evreii.

O altă perioadă importantă din istoria Vechiului Egipt începe o dată cu cea de a Nouăsprezecea Dinastie, cînd țara resimte presiunea din ce în ce mai mare a „asiaticilor“. În timpul lungii sale domnii, Ramses al II-lea (domnește între 1292–1225 a. Chr.) a fost hrățuit de aceste triburi. În cele din urmă, a căzut de acord cu regele hitiților asupra unui pact de neagresiune cu scopul de a menține Siria de sud și Palestina sub dominația Egiptului. Cu toate acestea, a recunoscut conducerea hitită din Siria de nord și Amurru. Mulți

specialiști consideră că israeliții au intrat în Egipt în jurul anului 1720 a. Chr. și că l-au părăsit, sub conducerea lui Moise, în jurul anului 1290 a. Chr., în timpul domniei lui Ramses al II-lea.<sup>26</sup>

Între a Douăzeci și una Dinastie și a Treizecea Dinastie (cca 1150–332 a. Chr.), prestigiul Egiptului se află într-un permanent declin. O familie din Libia întemeiază a Douăzeci și doua Dinastie, o familie etiopiană pe cea de a Douăzeci și cincea. Totuși, a Douăzeci și șasea Dinastie este de descendență egipteană, cu ea începînd o perioadă de refacere a țării în timpul căreia s-au stabilit contacte cu grecii. Al doilea conducător al dinastiei, Necho (cca 609–594 a. Chr.), l-a omorît pe regele Ioșeb (Regi 2, 23–25) și a fost oprit în marșul lui către Eufrat de Nabucodonosor din Babilon. Strănepotul lui Necho, Amasses, a fost martor la ascensiunea lui Cyrus cel Mare al Persiei. Fiul său, Psamtik, a fost învins de fiul lui Cyrus, Cambyses al II-lea (cca 525 a. Chr.). De la înfrîngerea lui Psamtik și pînă la sfîrșitul celei de a Treizecea Dinastii, Egiptul s-a aflat sub dominație persană. Alexandru cel Mare a pătruns în Egipt în anul 332 a. Chr.; după moartea lui, Egiptul este condus de dinastia Ptolemeilor, pînă cînd este pus sub jurisdicția Romei, în anul 30 a. Chr.

**Moarte și nemurire.** S.G.F. Brandon afirmă următoarele:

Valoarea acordată vieții omenești și destinului în vechiul Egipt are o deosebită semnificație și ea nu se datorează numai vechimii sale; astfel, anumite concepte egiptene sînt unice prin aceea că ele reprezintă primele strădanii cunoscute ale omului de a exprima intuiții și aspirații fundamentale.<sup>27</sup>

Religia egipteană a lăsat lumii mediteraneene o bogată moștenire. Cea mai veche colecție de texte literare, alcătuită de preoții învățați din Regatul Vechi, se află în textele din

piramide. Începînd cu Regatul de Mijloc, fragmente din aceste texte au fost copiate pe sicriile regilor și nobililor; acestea au devenit cunoscute sub numele de textele de pe sicrie.

O dată cu a Optsprezecea Dinastie, care începe în anul 1580 a. Chr., multe din textele literare religioase din Vechiul Egipt, cuprinzînd și textele din piramide și textele de pe sicrie, au fost strînse laolaltă... Este ceea ce numim Cartea Morților... Ultima ediție revizuită a Cărții Morților era încă folosită în perioada ptolemeică, greacă și romană, pînă spre sfîrșitul civilizației egiptene.<sup>28</sup>

Mulți specialiști bănuiesc că atît instituția regalității, cît și credința în Osiris, zeul care moare și renaște, alcătuiau obiectul unui cult tot atît de vechi cît și perioada predinastică. Scopul acestui cult era acela de a afirma că regele decedat putea obține fericirea veșnică; în cele din urmă, chiar poporul de rînd aspira la un soi de nemurire. Această idee a devenit un motiv important în Vechiul Egipt.

Civilizația egipteană a demonstrat de timpuriu — așa cum au făcut-o în felul lor vechile civilizații din Mesopotamia, India și China — adevărul din observația lui Mircea Eliade cu privire la faptul că strămoșii noștri au colaborat în mod conștient cu natura pentru a o domina. Ei au creat civilizația avînd conștiința că prin cucerirea naturii cu ajutorul tehnicilor civilizatoare, care facilitează sau grăbesc procesele acesteia, omenirea poate deveni rivala naturii fără a fi sclava timpului.

Egiptenii care... detestau fierul... considerau trupul zeilor ca fiind din aur. Cu alte cuvinte, zeii erau *nemuritori*. Iată de ce i s-a acordat și faraonului un trup de aur, după modelul zeilor. Într-adevăr, așa cum au afirmat în mod repetat brahmanii, „Aurul înseamnă nemurire.“ Prin urmare, a obține elixirul care transmută metalele în aur alchimic înseamnă a obține nemurirea.<sup>29</sup>

Vechile civilizații, cum a fost cea a Egiptului, ne spun că omenirea, atît ca *homo faber* (inventator al uneltelor), cît și



ca *homo religiosus* (ființă religioasă), a fost dominată, de la începutul existenței sale, de frica de moarte și a căutat să învingă moartea prin activități intelectuale și printr-o viață după moarte ritual construită.

Vechiul egiptean era incapabil să-și închipuie o viață după moarte fără trup; de unde importanța păstrării formei fizice și arta îmbălsămării. Moore descrie cu multă precizie procesul de îmbălsămare și ritul funerar:

După ce au fost îndepărtate viscerele, trupul este înmuiat în natron\* și asfalt, iar după ce este suficient impregnat cu aceste substanțe, este înfășurat, cu diferite mirodenii, în nesfârșite bandaje și vîrît apoi într-un sarcofag. Moda s-a schimbat pentru mumii și sicrie, ca și pentru alte lucruri; dar scopul a fost întotdeauna nu numai acela de a împiedica deteriorarea, ci de a păstra cît mai mult timp forma omului așa cum a fost el în viață. La înmormîntare, preoții examinau posibilitățile ca mumia să-și poată deschide ochii, gura și nasul, recitînd vrăji puternice care să-i redea mortului simțurile sale.<sup>30</sup>

Aceste procedee erau urmate cu strictețe pentru ca *ba* (sufletul) și *ka* (*alter ego* din eter) să continue să trăiască, în cazul în care trupul era adăpostit în mod corect într-un mormînt adecvat și primise hrană suficientă, băutură și daruri funerare. Se credea că mortul trebuie să apară în fața Regelui Morților, Osiris, pentru ca sufletul lui să fie pus în balanță cu o pană de struț, simbol al aceluia *ma'at* — la origine un termen de fizică, implicînd echilibrul sau corectitudinea, dar care a ajuns să însemne dreptate și responsabilitate socială.

Vechea civilizație egipteană a atins un înalt grad de cultură materială, dovedită de tehnologiile științifice complicate din Vechiul Regat, și un înalt nivel moral, evidențiat de administrația din Regatul de Mijloc. În primele timpuri ale Regatului Vechi, nobilii doreau să fie înmormîntați aproape

\* *natron* — carbonat de sodiu, hidratat natural (*n. t.*).

de regi pentru a împărți cu ei, în continuare, viața de curte în lumea de apoi. De altfel, fiecare om trăia la început pentru sine însuși, căzînd adesea victimă unui profund pesimism sau unor practici magice imorale, ori amîndurora. O dată cu apariția Regatului de Mijloc, oamenii au început să creadă că răsplata dată de divinitate în lumea de apoi era și pentru cei de rînd — fiecare egiptean decedat putînd deveni zeul Osiris, adică zeu și judecător al mortului. Astfel de credințe implică egalitatea tuturor ființelor umane în fața sorții, cît și un anume simț de răspundere colectivă. Pentru a-l cita pe Wilson, „Regatul de Mijloc a continuat instituțiile existente, dar a introdus o notă nouă: Nu fii rău, fiindcă e mai bine să fii bun. Fă-ți monumentul să dureze prin iubirea față de tine... (Atunci) zeul va fi lăudat prin răsplata pe care (ți-o) va da”.<sup>31</sup>

Procesul de trecere de la autoritarismul teocratic din Regatul Vechi la un sistem mai liberal, inițiat în Regatul de Mijloc, a fost întrerupt de apariția Regatului Nou, guvernat de conducătorii străini hicsoși. Pentru a scăpa de aceștia, egiptenii au fost obligați să se unească, ceea ce a dus la o nouă formă de naționalism (exemplificat de puterea lui Thutmos al II-lea), la respectul pentru religia națională și la un fatalism foarte marcat. Aceste caracteristici au fost accentuate de eșecul reformei religioase a lui Akhnaton.

Perioada dintre a Douăzeci și treia Dinastie și a Treizecea Dinastie marchează declinul civilizației egiptene. Totuși, în această perioadă a apărut remarcabilul document, binecunoscut evreilor, „Înțelepciunea lui Amenemop”. Cartea Proverbelor folosește aproape cuvînt cu cuvînt pasaje din acest document, iar Ieremia (17, 7–8) și Psalmul 1 reiau tema celor doi copaci ai lui Amenemop.<sup>32</sup> Vom citi în cele ce urmează cum un om înțelept numit Amenemop dă fiului său sfaturi despre cinste, integritate și bunătate:

Cît despre omul înflăcărat în templu, el este ca un copac ce crește pe cîmp. Brusc (vine) căderea frunzelor și își găsește sfîrșitul pe șantierul de corăbii; (sau) este dus de ape departe de locul său și flacăra îi este giulgiu de înmormîntare.

(Dar) adevăratul om liniștit se ține de o parte.

El este ca un copac ce crește într-o grădină. Înfloarește; își dublează fructele; (stă) în fața domnului său. Fructele sale sînt dulci; umbra lui e plăcută; și sfîrșitul și-l găsește în grădină.<sup>33</sup>

Însă cuvîntul „înțelepciune“, fără un puternic sens al dublei legături dintre ființa omenească și zeu, dintre individ și comunitate, nu a fost suficient pentru a face ca civilizația egipteană să dureze. Iar Persia, care a dominat Egiptul în perioada dintre a Douăzeci și șaptea și a Treizecea Dinastie, cunoștea foarte puține lucruri despre tradițiile culturale și religioase ale noului ei vasal.

Cînd Alexandru cel Mare a cucerit Egiptul, el a fost proclamat faraon zeificat și fiu al zeului egiptean. Politica lui a protejat civilizația egipteană, chiar dacă naționalismul egiptean a luat sfîrșit o dată cu suirea lui pe tron. Ea a fost urmată de cei care i-au succedat, Ptolemeii; Ptolemeu al V-lea Epiphanes (cca 203–181 a. Chr.) a fost onorat de preoții din Memphis pentru sprijinul generos și entuziast acordat templelor egiptene.<sup>34</sup> În epoca Ptolemeilor, divinitățile egiptene nu au suferit alterări, deși a apărut un nou zeu, Serapis (numele înseamnă în greacă o combinație între Osiris și Apis) care, în cele din urmă, a avut o mare popularitate în lumea romană, ca zeităte egipteană.

Cînd Egiptul devine, în 30 a. Chr., provincie romană, autoritățile de la Roma continuă să protejeze religia egipteană, introducînd însă și divinități romane. Cu toate acestea, patimile lui Osiris și misterele lui Isis erau larg răspîndite printre romani. Edictul lui Teodosie (345–395 a. Chr.) a închis, în general vorbind, templele egiptene, dar unele practici de cult, cum ar fi obiceiurile de înmormîntare, s-au prelungit ani de zile în forme creștine. În anul 642 p. Chr. arabii au pus capăt stăpînirii romane în Egipt.

**Importanța civilizației egiptene.** Oare civilizația egipteană, care a ajuns la niveluri atât de înalte în artă, arhitectură și guvernare, a avut vreo contribuție la filozofia, etica și conștiința despre lume a timpurilor ce au urmat? „Nu“, spune Wilson, „nu în mod direct și în domenii precise, ca în cazul științei babiloniene, al teologiei ebraice, al raționalismului grec sau chinez... Această cultură [egipteană] a ajuns prea repede la un summum intelectual și spiritual pentru a mai putea dezvolta o filozofie capabilă a fi transmisă peste secole ca moștenire culturală.<sup>35</sup> Argumentul lui Wilson este valabil, dar tot atât de valabil este și cel al lui Mercer care spune că nici un fel de clasificări și categorii moderne nu pot explica toate caracteristicile vechii civilizații egiptene. Aceasta conține elemente și aspecte din multe domenii de viață, cu care epoca noastră modernă este familiarizată; „și care erau, în același timp, simbolice și literale, mistice și pragmatice, conservatoare și sincretice, extrem de contradictorii și inconsistente.“<sup>36</sup> Faptul cel mai izbitor este acela că vechii egipteni aveau o experiență uluitoare de bogată, care mergea de la monoteism la panteism, de la autocrație la democrație, de la cel mai mare optimism la cel mai adânc pesimism, de la o înaltă moralitate la egoismul cel mai frapant; pătrunsă însă de acel sens de dreptate și de zădărniciie care stă la baza tuturor comunităților umane și a ordinii cosmice. Faptul că ei recunoscuseră că „toți oamenii au fost creați egali în fața sorții a constituit o importantă descoperire pentru omenire — un principiu pe care încercăm și azi să-l punem în aplicare“.<sup>37</sup>

## INDIA

A treia mare civilizație a lumii, India, este vie și în zilele noastre. Discuția noastră se va opri însă la începutul erei noastre.

Peninsula indiană a cunoscut în preistorie numeroase populații nomade care se îndeletniceau cu strângerea hranei și cu păstoritul; abia în jurul celui de al treilea mileniu înaintea

erei noastre apar sate permanente și o agricultură ceva mai dezvoltată. S-au avansat multe teorii privind originea oamenilor care au locuit în acele comunități, dar primele pagini ale istoriei Indiei rămân un mister. Două surse principale sînt considerate a fi începuturile efective ale civilizației indiene: cea ce a rămas din vechea civilizație din valea Indusului și literatura religioasă a indo-europenilor. Thomas Hopkins afirmă: „Prima ne împinge cunoașterea pînă în al treilea mileniu a. Chr. datorită lucrurilor făcute de mîna omului; a doua ne arată, prin imnurile rituale, viața religioasă a triburilor ariene care au pătruns în India în al doilea mileniu a. Chr.”<sup>38</sup>

**Dezvoltarea văii Indusului.** Geografic vorbind, subcontinentul indian a fost izolat de restul lumii de către ocean și munții cu vîrfuri acoperite de zăpadă, cu excepția îngustului pasaj din nord-vest care duce către Asia Centrală. Primele așezări urbane cunoscute au apărut aici, cu aproximație, între 2500 și 1500 a. Chr.: cultura Harappā, numită astfel după vechea cetate din teritoriul numit astăzi Punjab. Al doilea oraș, Moheñjo-daro, situat la 400 de kilometri de gura Indusului, a urmat un model cultural identic. După Mircea Eliade, „va trebui să considerăm Harappā și Moheñjo-daro drept primele exemple de secularizare ale unei structuri urbane, fenomen modern prin excelență”.<sup>39</sup>

Mulți specialiști consideră că această cultură Harappā nu a fost la origine indo-europeană, ci se datora unui amestec de alte grupuri rasiale, cu o cultură diferită de cultura mesopotamiană și de cea egipteană. Majoritatea recoltelor din Harappā erau formate, cu cea mai mare probabilitate, din porumb, grîu, orz, mazăre și susan; mai aveau și păsări domestice. A.L. Basham afirmă că „pe baza acestei economii agricole prospere, poporul din Harappā și-a construit o civilizație mai curînd lipsită de fantezie, dar confortabilă. Clasa lor înstărită avea case plăcute... Evident, aceste lucruri devin posibile numai datorită unui comerț bine organizat”.<sup>40</sup>

Harappā și Moheñjo-daro erau construite pe baza unor planuri similare — o citadelă, ziduri, un sistem de salubritate avansat și, printre alte binefaceri ale unei vieți civilizate, un sistem de băi perfecționat. Existau construcții din piatră, iar copacii sacri erau împrejmuți, dar nu aveau temple propriuzise, spre uimirea în special a arheologilor care se așteptau să vadă temple în vechile cetăți. Arta din valea Indusului constă în primul rând din pereți de piatră sculptată și obiecte de lut, în special figurine din pământ ars reprezentând ființe ome-nești (mai ales femei) și animale (mai ales masculi și deseori tauri). Judecând după peceți, apare limpede că oamenii își închipuiau niște ființe supranaturale ce locuiau în plante și arbori și un panteon cu m.ulte divinități. Multe elemente de acest fel au fost mai târziu absorbite de tradițiile religioase indiene.<sup>41</sup> Basham presupune că „religia din Harappā pare să aibă multe asemănări cu acele elemente din hinduism care sînt cu precădere populare în regiunile dravidiene.”<sup>42</sup>

Opiniile nu concordă în ceea ce privește faptul dacă civilizația din valea Indusului a fost distrusă de invaziile indo-ariene sau dacă a dispărut de la sine. Dar către 1500 a. Chr. cetăți odată înfloritoare, cum erau Harappā și Moheñjo-daro, au dispărut fără să lase vreo moștenire evidentă următorilor stăpîni ai peninsulei indiene, indo-arieni.

**Pătrunderea indo-arienilor.** Triburile indo-iraniene, care își spuneau „nobile“ (*Airyā* în vechea persană și *Ārya* în sanscrită), au venit, după toate probabilitățile, din stepele Asiei Centrale, mai precis din nordul Mării Negre. Aceste triburi aparțineau unei mari familii lingvistice cu multe subgrupe. Erau oameni robuști, nomazi, cu pielea albă, care își duceau viața păscînd vitele și făcînd agricultură. Cunoșteau metalele, roata și carul. Unele triburi au migrat către apus, în Europa, altele s-au stabilit în Persia, iar altele s-au îndreptat, în jurul anului 2000 a. Chr., către sud, în partea de nord a peninsulei indiene. Potrivit cercetărilor de o viață ale lui Georges Dumézil, societățile indo-ariene, de pe toată aria

ce se întinde din Irlanda pînă în peninsula indiană, erau împărțite în grupuri, pe baza celor trei funcții: preoți, războinici și agricultori. Această întreită diviziune socială se reflectă în divinitățile adorate de fiecare grup. Zeitățile indiene Mitra și Varuṇa sînt legate de preoți; Indra și Marut sîntenerate de războinici; iar zeii Aśvini și Sarasvatī sînt cinstiți de agricultori.<sup>43</sup>

Faza timpurie a civilizației indo-ariene este revelată în culegerile de imnuri, cele patru *Vede* (corpuri ale cunoașterii): *Ṛg Veda*, *Yajur Veda*, *Sāma Veda* și *Atharva Veda*. Aceste corpuri de cunoaștere sacră erau transmise oral, sarcină încredințată clasei preoților (*brāhmaṇa*). Așadar, cunoașterea acestei faze culturale timpurii este numai parțială și unilaterală, deși avem un tablou destul de realist al unor oameni care iubesc muzica și dansul și care își permit adesea plăcerea unor băuturi, ca *soma* sau *surā*, ce le procură o stare de beție. Civilizația indo-ariană era puternic ancorată în religie, cunoscută sub numele de brahmanism sau vedism; ea a evoluat mai tîrziu în tradiția principală pe care o numim hinduism.<sup>44</sup>

Brahmanismul consideră *Vedele* (de obicei în număr de trei — *Ṛg Veda*, *Yajur Veda* și *Sāma Veda* — la care se adaugă uneori și *Atharva Veda* pentru a ajunge la numărul patru) drept *śruti* (auzite), adică cunoaștere revelată, spre deosebire de literatura din tradiția religioasă mai tîrzie, bazată pe autori cunoscuți (*smṛti*). Termenul *Veda* include uneori o literatură de tip expozitiv, cum sînt *Upanișadele*. Dintre cele patru *Vede*, partea cea mai importantă o constituie *Ṛg Veda*, compilație alcătuită din zece cărți de imnuri și litanii în cinstea zeilor Indra, Agni, Soma, Aśvini, Varuṇa și Mitra, datînd cu aproximație din anul 1400 a. Chr.

Ținta tradiției vedice este utilizarea liturgică a *mantrelor* (formule sacre), adunate pentru a fi folosite în *yajña* (sacrificiu). *Yajur Veda* este o colecție de mantre și materiale explicative pentru învățătura și folosul preoților. *Sāma Veda* este o culegere de cîntece care însoțeau sacrificiul, unele dintre

ele luate din *Rg Veda*. *Atharva Veda* este o culegere de imnuri, dar ea cuprinde și vrăji și incantații populare pronunțate pentru a înlătura răul sau pentru a avea o viață lungă și prosperitate materială.

Pe lângă versurile din *Vede (samhitas)*, brahmanismul a mai produs și o proză expositivă care s-a dezvoltat în trei faze succesive. Textele *Brahman* datează din jurul anilor 1000–800 a. Chr. și cuprind o culegere de îndreptări și principii ale marilor ritualuri, în special pentru *soma*, sacrificiul. Textele — *Aranyaka* (Cărțile Pădurii) datează din perioada 800–600 a. Chr. și conțin atât materiale rituale, cât și expuneri speculative despre subiecte cum ar fi cele trei căi paralele presupuse a exista între ritual, macrocosmos și microcosmos. În fine, *Upanișadele* (literal, „stînd alături de învățător“ sau „învățătura dată astfel“) includ texte care datează din jurul anului 600 a. Chr., deși unele dintre ele ar putea data din 300 a. Chr. Compilația *Upanișadelor* se suprapune parțial cu descoperirea tradițiilor religioase neariene, cum ar fi budismul și jainismul; ele mai reflectă și mișcarea treptată a brahmanismului către est, adică de la nord-vestul Indiei către nord-estul ei. Pe acest drum, brahmanismul a împrumutat noi doctrine de la populațiile indigene ce trăiau de-a lungul Gangelui, ca de pildă credința în transmigrație și în faptul că toate ființele renasc permanent într-un ciclu infinit. O dată cu această doctrină a transmigrației se dezvoltă și nevoia de a se elibera (*mokṣa*) de legăturile fără sfîrșit ale renașterii. Această preocupare a dus la practici ascetice ca, de pildă, cutreierarea ținuturilor și retragerea în pădure, în pustnicie. Convorbirile cu acești asceți și învățăturile lor se găsesc în *Upanișade*. Acești pustnici din păduri afirmă că există o unitate între sufletul individual (*ātman*) și Sufletul absolut al Lumii (*brahmān*). Pentru civilizația indiană, căutarea permanentă a unității întreprinsă de omenire rezidă în unitatea tuturor lucrurilor — nu numai a ființelor umane — în Ființa Absolută.



**Mișcările religioase și budismul.** Pe lângă speculațiile mistice din *Upanișade*, care oferă tradiției brahmanice ortodoxe un drum de cunoaștere (*ĵāna*), au apărut, în jurul secolelor al VI-lea sau al V-lea a. Chr., o serie de mișcări religioase în India de nord-est, acolo unde influența indo-ariană a fost puternic resimțită de indigenii nearieni. Pentru a descrie aceste mișcări religioase, ortodocșii foloseau cuvântul *heterodoxie*. Unii specialiști cred că budismul și jainismul au fost devieri de la brahmanismul ortodox. Dintre aceste mișcări religioase, *jainismul* (cei care-l urmează pe cuceritor, sau *jina*), religie de un ascetism radical întemeiată aproximativ în secolul al VI-lea a. Chr., a rămas activ în India. Idealul jainismului stă în victoria asupra întregii existențe materiale. Mahāvīrā (literal, marele erou), marele sfânt al jainismului, este socotit a fi al douăzeci și patrulea și ultimul dintr-o serie de învățători luminați. De-a lungul timpurilor, foamea i-a dus pe călugării lui Jain în Deccan. Jainismul a fost împărțit în două grupe: cei care practicau goliciunea și cei care purtau veșminte albe. O altă mișcare ascetică, a *ājivikașilor*, a fost întemeiată de Gosala, tovarășul, într-o vreme, al jainistului Mahāvīrā. Potrivit credinței ajivikașilor, efortul omului nu poate să modifice calea predestinată a sufletului. Această religie, foarte activă în secolul al III-lea a. Chr., a început să decadă și, pînă la urmă, către secolul al IV-lea a. Chr., a dispărut complet.

Budiștii s-au răspîndit mai mult decît jainiștii și ajivikașii, deși cei mai mulți au pătruns și în alte regiuni ale Asiei. Puține lucruri se cunosc despre întemeietorul budismului, Siddhārtha Gautama (Sākyamuni înainte de a deveni Buddha), sau „Illuminatul”. Relatările oficiale despre viața lui Buddha, în care se îmbină interese apologetice și dogmatice cu o imaginație pioasă, au fost scrise la cîteva secole după moartea acestuia. Buddha s-a născut la Lumbini, situat lângă granița dintre India și Nepal. S-a născut la o dată incertă, între secolul al VII-lea și secolul al V-lea a. Chr. Legende pioase despre Buddha, ca și cele despre Isus, urmează modelele biografiilor

sacre. Există o concepție stereotipizată despre omul sfânt, a cărui viață este marcată de o serie de evenimente supranaturale. El proclamă, încă din tinerețe, viitoarea sa chemare. Se presupune că el cunoaște dinainte ce fel de moarte îl așteaptă și că își va învinge moartea fizică. La o analiză mai atentă a acestor legende, constatăm că știm numai ceea ce și-au amintit discipolii lor despre aceste personaje religioase; așa se întâmplă și cu Buddha. Bazându-ne pe amintirile primelor comunități budiste, tatăl acestuia a fost un mărunț șef de trib și nicidecum un rege, așa cum a fost descris în legende. Gautama a fost căsătorit și a avut un fiu. Cuvântul *Gautama* arată că dacă familia lui nu descindea din arieni — lucru puțin probabil — ea a adoptat însă elemente din civilizația indo-ariană.

Cînd Gautama avea vîrsta de aproape treizeci de ani, el a luat hotărîrea de a abandona lumea și de a deveni ascet. Cînd diferitele forme de ascetism nu i-au adus pacea spiritului, a părăsit această cale. A avut o pătrunzătoare intuiție a semnificației existenței și a căii de a o elibera de vremelnicia lumii finite, la vîrsta de treizeci și șase de ani, în timp ce ședea sub arborele Bodhi. Minte sa era eliberată de dorințe senzuale, de dorința de a avea o existență pămîntească și de ignoranță. Unicitatea budismului constă în aceea că, în vreme ce-l acceptă pe Buddha ca descoperitorul adevăratei legi (*dharma*), el nu recunoaște vreun salvator sau vreo divinitate, în sensul obișnuit al termenului. Dincolo de experiența iluminată a lui Buddha nu se află nici „revelația“, nici „cel care revelează“; el a găsit singur legea adevărată.

**Principalele dogme ale budismului.** Învățăturile esențiale ale lui Buddha, așa-numitele „Patru Adevăruri Nobile“, pun diagnosticul problemei umane și propun o metodă pentru tratarea ei.<sup>45</sup> Cele Patru Adevăruri Nobile sînt următoarele: 1) natura existenței este caracterizată printr-o suferință universală; 2) originea suferinței se află în dorința aprigă pentru plăceri lumești și succes; 3) încetarea suferinței este

necesară eliberării; 4) leacul este Calea de Mijloc a lui Buddha, cunoscută și sub numele „De opt ori cărarea ariană“, adică vedere justă, scop just, vorbire justă, acțiune justă, viață justă, efort just, preocupare justă și concentrare justă. „De opt ori cărarea“ îl ajută pe cel care o urmează să obțină cunoașterea, iluminarea, *Nibbana* (Nirvāna). Nu avem dovezi că Buddha ar fi discutat vreodată înțelesul Nirvānei; pentru el, religia nu constituia o problemă de informație, ci de salvare.

Budismul nu depinde de scrierile sfinte, socotite bază a doctrinei. Puțini clerici sau laici cunosc toate scrierile produse de tradiția lor.<sup>46</sup> Ceea ce-i unește pe toți budiștii sînt cele „Trei Comori“: Buddha, Legea Sfîntă (*Dharma* sau *Dhamma*) și comunitatea budistă (*Samgha* sau *Sangha*). Potrivit budismului, legea adevărată și sacră a fost descoperită de Buddha și poate fi înțeleasă numai în noile tipuri de comunitate sfîntă, tovărășia spirituală dintre monahi și laici care vor să urmeze cărarea salvatoare a lui Buddha.<sup>47</sup>

**Regele Aśoka.** Apariția budismului coincide cu o perioadă în care lumea din afară încălca hotarele Indiei, venind dinspre nord-vest. Cum am menționat mai sus, Cyrus cel Mare (cca 550–530 a. Chr.) al Persiei a înglobat în vastul său domeniu o bună parte din Punjab. Două secole mai tîrziu, Alexandru cel Mare a supus Imperiul persan și a invadat valea Indusului; dar moartea sa subită în 323 a. Chr. s-a soldat cu retragerea forțelor grecești, abandonînd India în mîinile principatelor rivale. Cel mai abil și mai ambițios dintre prinți a fost Candragupta din dinastia Maurya, care și-a ales drept capitală *Pataliputra*, pe malurile Gangelui. Nepotul său, Aśoka, s-a convertit la budism și a devenit un apărător energic al noii credințe. El a trimis călugări budiști în misiuni filantropice, educative, religioase în toate regiunile ținutului său, în țările învecinate cu India, în regatele elenistice din Asia și din nordul Africii și în unele părți din Europa. După Basham,

ideea fundamentală a reformei lui Aśoka a fost omenia în administrația internă și abandonarea războaielor de agresiune. În locul politicii tradiționale de expansiune teritorială, el a pus cucerirea prin dreptate... Se pare că Aśoka era convins că, dând ca exemplu un guvern luminat, putea să-i convingă pe vecinii săi de meritele noii sale politici și astfel să capete conducerea morală a întregii lumi civilizate. El nu și-a abandonat ambițiile imperiale, dar le-a modificat pe potriva eticii umanitare a budismului.<sup>48</sup>

Așa cum Alexandru cel Mare a avut o viziune filozofică asupra unității omenirii, în care el era salvatorul și binefăcătorul rasei umane, Aśoka a fost fără îndoială convins că omenirea trebuie să se bazeze pe două niveluri de realitate — cel istoric cu „Cele Trei Giuvaieruri“ ale lui Buddha, *Dharma* și *Samgha*, și propria sa înțelegere a noii treimi: regatul budist, o *Dharma* mult mai extinsă și explicată, și statul de inspirație budistă, cu el însuși ca rege universal și iubit de către zei.<sup>49</sup>

Numeroasele măsuri de reformă ale lui Aśoka sînt înscrise în *Edictele* sale.<sup>50</sup> Pentru a-și asigura succesul politic, el a creat o nouă clasă de funcționari, „Funcționarii Dreptății“. Sub domnia sa, budismul nu a îndrumat numai pe indivizi, ci o întreagă societate complexă, o națiune și o civilizație. Comunitatea budistă nu mai era un mic segment al societății indiene; ea cuprindea totalitatea națiunii și, în mod potențial, comunitatea umană în totalitatea ei.

În mod surprinzător, Aśoka n-a fost un rege popular. Imediat au apărut critici care au subliniat slăbiciunile din politica sa. Cu toate acestea, el a format, cu morala și religia budistă, baza și cadrul pentru a obține unitatea omenirii.

**Cele două căi ale civilizației indiene.** Contrar opiniei larg răspândite, susținînd că budismul a apărut din tradiția indo-ariană ca o deviație a acesteia, noi susținem că el a apărut ca rezultat al întîlnirii dintre modul de percepere a realității de

către populațiile indigene și realitatea brahmanismului din nord-estul Indiei. Susținem această poziție în pofida faptului că, la scurtă vreme după moartea lui Buddha, budismul și-a apropiat hotărât idiomul și vocabularul brahmanic. Dintr-o perspectivă mai largă, brahmanismul și budismul cuprind două curente filozofice separate, așa cum observă și T.R.V. Murti: „doctrina *ātmā* din Upanișade... și doctrina *anātmā* a lui Buddha”<sup>51</sup>. Aceste curente au continuat să se stimuleze reciproc, timp de aproape zece secole după nașterea budismului.

După moartea regelui Aśoka, în Bactria s-a menținut rivalitatea dintre greci și persani; amîndouă grupurile năvăleau adesea în India de nord-vest, ajungînd uneori pînă în zonele centrale și de nord-est ale țării. Un cunoscut rege grec al Punjabului, Milinda (Menandru), a devenit, după părerea generală, budist și a rămas în amintire pentru conversația sa cu filozoful-călugăr budist Nāgasena.<sup>52</sup>

În secolul al II-lea a. Chr., Bactria a fost ocupată de parți, care au venit inițial din Persia, învecinîndu-se astfel cu posesiunile grecești din India și Afganistan. În timpul acesta, unificarea Chinei făcută de Ch'in Shih Huang Tî (277–210 a. Chr.) a provocat o serie de reacții în lanț, incluzînd migrarea unui trib nomad din Asia Centrală, numit de chinezi yueh-chih, în Bactria, apoi în teritoriile ocupate de sciți — numiți de indieni sakas — care, la rîndul lor, i-au atacat pe persani în Iran și pe greci în India pentru ca, în cele din urmă, să ajungă în Mathurā, în nordul Indiei Centrale.

Pentru a complica și mai mult lucrurile, pahlavii — cunoscuți pentru numele iraniene ale regilor lor care au guvernat India de nord-vest — erau cucerii, către începutul erei noastre, de conducătorii yueh-chih care i-au urmat regelui Kaniška, probabil aparținînd tribului saka ce ținea sub controlul său jumătatea de vest a Indiei de nord și o zonă întinsă din Asia Centrală. Opiniile specialiștilor sînt împărțite în ceea ce privește faptul dacă regele Kaniška a trăit în secolul I a. Chr. sau în secolul I p. Chr., dar strînsa legătură pe care India de nord-vest a avut-o în Bactria și în Asia Centrală cu grecii și

persanii a dus la o fuziune de forme și concepte artistice, culturale și religioase apărute cu puțin înainte și imediat după începutul erei noastre. Ilustrare a acestei fuziuni sînt dezvoltarea școlii de artă Gandhāra, popularitatea imaginilor noului salvator atît în budism, cît și în brahmanism, și apariția tradiției Mahāyāna în budism, așa cum a fost ea reprezentată de regele Kaniška.

După Aśoka, brahmanismul și-a pierdut atracția pentru marile sacrificii din tradiția vedică. Pentru a concura noile mișcări religioase cum era budismul, jainismul și mișcarea ājivikașilor, vechii zei vedici, ca de pildă Indra și Varuṇa, au fost înlocuiți cu noi zei mai fascinanți, ca Vișnu și Śiva, care înainte nu avuseseră o importanță deosebită. În primele secole ale erei noastre, brahmanismul — care s-a schimbat încet, adoptînd forme și concepte variate din mișcările religioase noi și din surse neindiene — s-a transformat în „hinduism clasic“, reprezentat în lucrări clasice precum *Mahābhārata* și *Rāmāyana*.

Budismul, care a început în nord-estul Indiei ca o religie fără importanță, o religie de cerșetori și de laici pioși, a fost ridicat la rangul de religie a imperiului, dacă nu a lumii, de către regele Aśoka. Budismul a promovat sisteme elaborate de doctrină, filozofie, etică, ceremonialuri somptuoase și sărbători sacre, scrieri voluminoase, o artă și o arhitectură elegante. Budismul a acceptat și o veche imagine mitică indiană, aceea a monarhului universal, drept și virtuos, Cakravārtin (cel care învîrte roata [*cakra*], ca o paradigmă pentru speculațiile sale privindu-l pe Buddha și pe regii budiști. După credința populară, Buddha și Cakravārtin împărtășesc aceleași principii universale, cît și o serie de treizeci și două de însemne fizice. Aceste simboluri ale lui Cakravārtin, cum ar fi roata sacră (*cakra*), divinul elefant alb, calul alb și giuvaierul magic, au fost găsite pe altarele budiste și în movilele budiste cu rămășițe pămîntești (*stūpa*); în cele din urmă, imaginea lui Cakravārtin s-a unit cu imaginea viitorului

Buddha, Maitreya. Mulți specialiști cred că figura salvatorului cosmic iranian, Saoșyant, a inspirat noțiunea budistă de Maitreya, adică viitorul Buddha care va veni la sfârșitul lumii pentru a instaura pacea și dreptatea. Tot credința populară consideră că acel Cakravārtin ar fi putut fi un model potrivit pentru regele budist. Deși Aśoka n-a afirmat niciodată că el ar fi Cakravārtin, budiștii care au urmat l-au privit ca pe imaginea budistă a acelui monarh universal ce va veni.

Pare a fi o stranie coincidență faptul că apariția budismului Mahāyāna a coincis cu începuturile creștinismului. Edward Conze găsește trei paralelisme importante între tradiția Mahāyāna a budismului și creștinism: accentul pus pe dragoste și milă; concentrarea pe „ființa plină de milă” (Cristos și Bodhisattva); și un anumit interes eshatologic.<sup>53</sup> Mai mult, numai o altă figură de salvator, Amitābha, credea că este stăpînul fericitului paradis de la apus către care se îndreaptă soarele și spiritele plecate dintre cei vii, el apărînd din încrucișarea mediului religios cu cel cultural în India de nord-vest și în Asia Centrală, la începutul erei noastre. Atît Maitreya, cît și Amitābha au urmat expansiunea către est a budismului, din India spre China, Coreea și Japonia.

Betty Heimann a afirmat că, schițînd sursele filozofiei occidentale, de la Platon la Aristotel și chiar mai devreme, la presocraticii din vechea Grece, a fost nevoită să studieze gîndirea indiană care, atît din punct de vedere climatic, cît și geografic, „era predestinată unei dezvoltări complete a speculației cosmice... De aceea, Omul a fost aici, și a rămas astfel, nimic mai mult decît o parte din puternicul tot”<sup>54</sup>.

Alți specialiști, cum sînt fondatorii lui Harvard Oriental Series, consideră că gîndirea religioasă și civilizația hindușilor este fascinantă deoarece hindușii sînt „o rasă înrudită prin legături de sînge și de limbaj cu anglo-saxonii”<sup>55</sup>. Dar chiar dacă indo-arieni nu sînt înrudiți cu anglo-saxonii, civilizația indiană trebuie să fie studiată deoarece ea a dat mult sensibilității religioase a omenirii, mai ales prin viziui-

nea cosmică ce subliniază perceperea pe care o are ea despre unitatea omenirii — o viziune care a fost întrupată nu numai în brahmanism (sau hinduism), dar și în jainism și în budism; iar această viziune a format și a călăuzit milioane de oameni de-a lungul secolelor.

## CHINA

China, cea de a patra mare civilizație a lumii, considerată Orientul Îndepărtat în general, este pentru mulți o enigmă. Potrivit lui Harold Isaacs, în 1942 doar 40% din americani știau să arate China pe hartă; iar în 1945, după ce americanii au fost direct implicați, mai bine de trei ani, în Asia, tot numai 43–45% dintre ei puteau să situeze geografic China.<sup>56</sup> De altfel, India era și ea tot atât de vagă pentru mințile foarte multor americani, ajungînd pînă acolo încît un număr impresionant credeau că civilizația chineză și cea indiană fac parte dintr-o amorfă civilizație „orientală“.

Există cîteva similitudini fundamentale între civilizația chineză și cea indiană și aceste similitudini sînt justificate datorită condiției umane. Dar cu excepția budismului, care se răspîndește în China venind din India, aceste două mari culturi s-au dezvoltat independent. Mai mult, în Asia se dezvoltă o serie de alte civilizații autonome, dar similare, cum sînt cele din Coreea și Japonia.

Astăzi, China se află pe locul trei în lume ca întindere, avînd una din cele mai ample istorii scrise. D.L. Overmyer spune că „este ca și cum regatul Babiloniei, înființat de Hammurabi în 1750 a. Chr., ar fi încă în plină activitate, păstrîndu-și intacte vechea limbă și ideile sociale“<sup>57</sup>. Se crede că faimosul „Om din Peking“, o ființă paleolitică, ar fi trăit acum patru sute de mii de ani.<sup>58</sup> Cercetătorii nu sînt siguri dacă să considere cultura neolitică chineză ca parte din



vechea cultură a Asiei de vest; știm doar că existau multe grupuri tribale în nordul Chinei, probabil toate de origine mongolă, și că ele au apărut în decursul timpului.

Toate acestea constituie suficiente motive pentru a crede că în nordul Chinei, către sfârșitul perioadei neolitice, se practica agricultura. Legendele chineze vorbesc de eroi civilizatori, ca de exemplu Fu-hsi, care i-a învățat pe oameni cum să domesticească animalele; Y-ch'ao, care a transmis arta de a construi case; Shen-ming (literal, divinul cultivator); celebrul împărat mitic Huang-ti, căruia i se atribuie inițierea în diferite arte, de la medicină pînă la arta de a governa. Tradițiile chineze mai tîrzii au idealizat „Vîrsta de aur“ — perioada lui Yao și Shun — despre care se crede că a existat în a doua jumătate a secolului al III-lea a. Chr.; și, potrivit unei istorii mitice populare, dar neverificate, un conducător numit Yu a întemeiat prima dinastie, dinastia Hsia, care a domnit pînă în jurul anului 1751 a. Chr.

**Faza timpurie.** Arheologii au suficiente informații despre faza timpurie a civilizației chineze care începe cu perioada Shang (sau Yin) (încheiată în jurul anului 1040 a. Chr.). În timpul conducătorilor Shang, au existat o serie de regate sau principate. În Anyang, o importantă capitală Shang, situată la granița de nord a actualului Honan, s-au făcut recent multe descoperiri arheologice, printre care oase pentru oracole, carapace de broaște țestoase pentru divinație, precum și un sistem de scriere cu simboluri. Lucrurile făcute de mîna omului și descoperirile arheologice din niște uriașe morminte, temple și palate vin în ajutorul supoziției că ritualurile pentru cinstirea strămoșilor și a zeilor erau îndeplinite de regi, aristocrați și preoți. Societatea era riguros împărțită în aristocrați și oameni de rînd, între aceștia situîndu-se funcționarii instruiți — cei mai buni dintr-o elită de erudiți. Poporul se ocupa, în general, cu agricultura, sericicultura și diferite meșteșuguri; restul sînt numai ipoteze.

Cele mai importante realizări din perioada Shang sînt descoperirea metalurgiei bronzului și inventarea scrierii. Tehnica metalurgiei din perioada Shang era superioară tehnicii din perioada Renașterii europene. În afara bronzului, era o mare cerere de pietre prețioase și în special de jad. Originea sistemului de scriere chinez apare în legenda celor Opt Diagrame, devenită celebră în Occident datorită lucrării *I-Ching*, despre care se spune că ar fi fost inventată de Fu-hsi. Acest sistem de scriere deosebit a avut o influență hotărîtoare asupra cîrmuirii, educației, literaturii, filozofiei, religiei și a altor modele de gîndire și de viață chineze. El a oferit totodată un mijloc de comunicare în scris — nu și în vorbire — între China și vecinii ei.

Dinastia Shang a fost urmată de dinastia Chou (1040–265 a. Chr.), cea mai lungă dinastie din istoria Chinei. Sub cîrmuirea acesteia, dimensiunile politice slab organizate ale dinastiei Shang au fost sistematizate într-o organizare „feudală” (*feng-chien*). După cum afirmă Dun J. Li, pretutindeni unde guvernarea Shang a permis triburilor supuse o oarecare autonomie cu condiția ca acestea să recunoască suveranitatea conducerii Shang, dinastia Chou a impus tuturor acestora o ordine feudală rigidă, anexînd și strămutînd multe dintre ele. „A apărut o nouă teorie potrivit căreia toate ținuturile aparțin regelui și toți oamenii sînt supușii lui, iar regele poate să acorde pămînt oricui vrea el.”<sup>59</sup> Dinastia Chou afirmă că regele (*wang*) domnește peste fiecare stat din regatul său în baza „Decretului Cerului”. Interesant de reținut, cel mai faimos cîrmuitor din dinastia Chou nu a fost un rege, ci un regent, pe nume Chou Kung (Seniorul de Chou), idealizat de Confucius. Multe lucruri i-au fost atribuite, inclusiv o compilație — *Ritualul lui Chou* (*Chou Li*), bazată pe o utopie din Antichitate.

Una din caracteristicile cele mai importante ale perioadei Chou a fost creativitatea filozofică ce a deschis o mulțime de opțiuni metafizice civilizației chineze de mai tîrziu. Însemnătatea acestor școli filozofice a fost foarte inegală,

dar ele au avut o preocupare fundamentală comună, aceea de a salva societatea, concentrându-se asupra naturii ființei umane și nemuririi ei și asupra autorității Antichității.

Sistemul filozofic major, confucianismul, este legat de Confucius (cca 551–479 a. Chr.), fondatorul lui, care i-a dat și numele. Confucius credea în dreptate și considera că universul se află de partea dreptății. Dar el nu a reușit să convingă nici un prinț să-i adopte concepția despre o societate dreaptă, bazată pe sensul profund al implicării etice, *jen* (omenie), ce caracterizează o persoană superioară. El a devenit un învățător al unei morale filozofice, crezând în posibilitatea de a educa orice ființă umană interesată de calea adevărată (*dao*). După cum citim în *Analecte* (*Lun-yu*), scopul educației este acela de a cultiva virtuțile cu ajutorul unui program alcătuit din patru puncte: literatură, comportare, sinceritate și credință. De-a lungul întregii sale vieți, Confucius a fost profund preocupat de *li*, termen care înseamnă proprietate, ritual sau norme de comportare. Pentru el, familia constituia modelul pentru societate și stat; așa-numitele cinci posibilități de relație — cel care conduce și cel care este condus, tată și fiu, bărbat și nevestă, frate și frate, superiorul și inferiorul — se bazează pe principiul de rectificare sau punere în ordine a numerelor care reprezintă atribuții, ranguri și funcții.

La o sută cincizeci de ani după moartea lui Confucius, un al doilea mare maestru al acestei școli, pe nume Mencius (371–289 a. Chr.), dezvoltă în mod strălucit confucianismul, punându-și propria amprentă pe învățătura originală, susținând că omenirea este bună din naștere și prin urmare capabilă să îndeplinească, ba chiar îndreptățită să îndeplinească, fapte politice și economice corecte (*yi*). Societatea sa ideală — în care toți membrii sînt frați — a marcat profund pe viitorii gânditori din multe școli filozofice. Contemporan cu Mencius, dar mai tînăr decît el, Hsun Tzu (340–245 a. Chr.) a fost renumit atît pentru concepția sa conform căreia structura umană este de la natură rea, cît și pentru teoria sa potrivit căreia puterea prințului este absolută.

Cînd confucianismul devine filozofie de stat, în secolul al II-lea a. Chr., următoarele lucrări au fost considerate ca fiind cele Cinci Lucrări Clasice „confuciene”: *Cartea Odelor (Shih ching)*, o culegere de poeme, în special din perioada Chou; *Cartea Istoriei (Shu ching)*, relatări istorice sau semi-istorice din primele zile ale perioadei Chou; *Cartea schimbărilor (I-Ching)*, o culegere de manuale ale vechilor magicieni; *Cartea Riturilor (Li chi)*, o compilație din secolul al II-lea a. Chr. privind ritualul canonic și protocolul; și *Analele Primăverii și ale Toamnei (Ch'un-Ch'iu)*, o istorie a statului feudal din Lu, atribuită lui Confucius.

Daoismul, a doua mare tradiție filozofică, și-a luat numele de la Dao (calea către univers) și se crede că a fost întemeiată de contemporanul lui Confucius, Lao zi, a cărui viață rămîne un mister în ciuda numeroaselor legende. *Cartea Virtuții Daoiste (Dao-te Ching)* este atribuită lui. După cum afirmă daoismul, Dao este neantul fără formă, fără contur. Acest neant este mama tuturor lucrurilor, incluzîndu-se în ele și universul; drumul lui Dao este *wu wei* (principiul inacțiunii). După Li, daoismul înseamnă „negarea tuturor valorilor, fie ele religioase sau de altă natură. El este împotriva oricărui efort, inclusiv efortul de a ajunge la o viață mai bună în lumea viitoare. Dacă ar fi să folosim o analogie... daoismul este o stare de beție fără a fi beat.”<sup>60</sup> Există o deosebire între daoism ca filozofie (*Dao chia*) și daoism ca religie (*Dao chiao*).

Perioada Chou a mai dat și alte sisteme filozofice, incluzînd Școala lui Mo Ti, apărătorul dragostei universale, care a trăit probabil în perioada dintre Confucius și Mencius; Școala Legalistilor (*Fa Chia*); și Școala Numelor (*Ming Chia*). Demnă de atenție a fost și Școala lui Yin-Yang, bazată pe cele două principii opuse ale lui Dao — *yin* (negativ, întuneric, femeie) și *yang* (pozitiv, lumină, bărbat) — legate de cele cinci elemente (lemn, foc, pămînt, apă, metal), de cele cinci direcții (est, sud, centru, nord, vest), de cele cinci planete (Jupiter, Marte, Saturn, Mercur, Venus), pentru

a nu menționa decît corespondențele cele mai importante. Școala yin-yang a dat teorii cosmologice complicate și a influențat totodată practicile și credințele populare, cum sînt *feng shui* (o formă de geomantie) și alcătuirea calendarului.<sup>61</sup>

Deși unii funcționari de curte din perioada Chou au fost desemnați pentru ritualuri și divinație, alți specialiști în religie, în special șamani sau mediumuri spiritiste, erau consultați din cînd în cînd, deoarece exista credința că demonii (*kuei*) sau spiritele nefericite ale strămoșilor provoacă boli și aduc nefericire. Perioada Chou a mai fost cunoscută și pentru căutarea nemuririi. Laurence G. Thompson afirmă:

Căutarea unui elixir magic, cunoscută în Occident în timpurile recente sub numele de alchimie, a început în China... Dar există o diferență fundamentală între scopurile alchimiei din cele două civilizații. În China, motivația de bază era dorința de a ajunge la imortalitate, în vreme ce în Occident era speranța de a obține aur dintr-un metal de bază.<sup>62</sup>

**China imperială.** O dată cu apariția dinastiei Ch'in (221–207 a. Chr.) — urmată apoi de dinastiile Primul Han (202 a. Chr.–25 p. Chr.) și Ultimul Han sau Hanul de răsărit (25–220 p. Chr.) — China intră în era imperială care durează pînă în 1912. Fondatorul dinastiei Ch'in se numea singur Shih Huang-ti, Primul Împărat, crezînd că această dinastie va dura veșnic. Este amintit în primul rînd ca fiind cel care a început construcția Marelui Zid, masiv monument făcut de om, lung de aproape cinci mii de kilometri, și cel care a provocat rușinosul episod al arderii cărților. În pofida acestora, el a fost deosebit de abil, dibaci, energic și un autocrat lucid. Era hotărît să înlăture rămășițele regimului Chou și să facă din China un imperiu unificat cu treizeci și șase de provincii administrative, avînd toate aceeași limbă, aceleași tradiții, aceeași credință. El a proiectat să unifice China, eliberînd-o de discriminările sociale și juridice bazate pe vechi tradiții geografice sau tribale și să depășească deosebirile dintre

chinezi și barbari. În același timp, pentru a consolida crearea națiunii bazată pe ideologia de stat (legalism), el a respins confucianismul, mohismul și alte școli de gândire.

Imperiul chinez s-a întins, în această epocă, în toate direcțiile, stabilindu-și granițele pînă în regiuni din afara Chinei, fapt care a avut ca rezultat secundar împingerea grupurilor nomade pînă în Asia Centrală. Cu toate acestea, căderea imperiului chinez aflat în plină expansiune s-a datorat controlului rigid al gândirii, antiintelectualismului, strictei aplicări a legilor (mai ales cele care priveau pedepsele), proiectelor extrem de ambițioase și nesfîrșitelor lucrări publice care implicau exploatarea inumană a țăranilor și impozite ridicate, toate acestea ducînd la subminarea regimului. Marele vis al lui Ch'in a luat sfîrșit în 207 a. Chr., cînd fiul Primului Împărat a murit de mîna conspiratorilor.

**China în timpul dinastiei Han.** După perioada de război civil ce a urmat căderii dinastiei Ch'in, China a fost unificată de dinastia Han, care a dominat scena politică timp de patru secole, cu excepția unei perioade între anul 9 p. Chr. și anul 23 p. Chr. Măsurile temporare, vizînd să pună de acord practicile feudale care au caracterizat cîrmuirea inițială a dinastiei Han, au fost răsturnate de împăratul Wen-ti (179–157 a. Chr.) în favoarea unei politici birocratice centralizate.

Cel mai ilustru dintre monarhii din dinastia Han a fost Wu-ti care, în timpul îndelungatei sale domnii (140–87 a. Chr.), a consolidat și a mărit în mod remarcabil imperiul. În drumul lui către Asia Centrală, el s-a confruntat cu puternicul regat al tribului hsiung-nu (un trib de păstori, înrudit probabil cu hunii) care învinsese tribul yueh-chih (se pare că membrii acestui trib vorbeau un dialect iranian, dar trăiau în vestul tînutului Kansu). Migrînd către vest, tribul yueh-chih

a guvernat teritoriul aflat la nord de Oxus și cel din Bactria... a distrus regatele create de niște aventurieri greci în urma trupelor lui Alexandru cel Mare. Mai tîrziu, unii dintre membrii tribului

au invadat India de nord-vest, iar la începutul erei creștine, în timpul dinastiei Kushan, au cunoscut o dezvoltare culturală remarcabilă.<sup>63</sup>

Wu-ti a încheiat o alianță înțeleaptă cu tribul yueh-chih împotriva inamicului comun, tribul hsiung-nu, pe care, în cele din urmă, l-a învins. În vremea aceasta, Wu-ti și-a trimis ambasadori în Asia Centrală, deschizând astfel un drum comercial terestru.

Între China și Europa exista și în vremurile vechi un comerț activ. Traficul comercial pe drumul terestru era atât de mare, încât în secolul I a. Chr. Cicero își avertiza concetățenii că, în cazul în care dinastia Han din China va continua o politică comercială potrivnică, s-ar putea ca la Roma să se producă o panică financiară. Frederick Taggart, care a studiat relațiile dintre Roma și China la începutul erei creștine, presupune că „din patruzeci de împrejurări datorită cărora [războiul] a izbucnit în Europa, douăzeci și șapte se datorează de fapt guvernării Han”<sup>64</sup>. Comerțul internațional a fost mult ușurat de căile maritime, care-i interesau pe suveranii din dinastia Han tot atât de mult cât și drumurile terestre. Istoricii consideră că descoperirea făcută în secolul I a. Chr., datorită căreia navigatorii din Oceanul Indian folosesc musonul, i-a ajutat pe negustorii chinezi să ajungă în Asia de Sud-Est, în Ceylon, în India și în părțile răsăritene ale Imperiului roman. Interesele lor comerciale s-au extins astfel la Imperiul parților, la comunitățile yueh-chich din India de nord-vest, sub dinastia Kushan, la sarmați — în regiunile care astăzi constituie Rusia — și la șirul de colonii grecești de la granița cu India și Asia Centrală. Există chiar o relatare, neverificată, potrivit căreia împăratul roman Marcus Aurelius, denumit în chineză Ta Ch'in, a trimis emisari în China.

**Civilizația chineză în timpul dinastiei Han.** Aportul dinastiei Han nu se limitează numai la domeniul militar, diplomatic și comercial. În timpul dinastiei Han, de exemplu,

s-a inventat testarea sectorului administrativ, una din cele mai remarcabile trăsături ale sistemului administrativ și educațional chinez. Ideologia lor de stat și de cult era confucianismul combinat cu cei Cinci Clasici, care au rămas modelul și axa civilizației chineze. Ceea ce a fost cunoscut drept confucianismul Han încorporase idei din legalism, daoism și din școala yin-yang, astfel încât a apărut un sistem mai degrabă eclectic de învățături filozofice, etice, educaționale și cosmologice cu o multitudine de trăsături speciale pentru împrejurări oficiale și familiale. Regimul Han a încurajat foarte mult aspirațiile literare și poetice ale oamenilor de litere, cât și speculațiile și scrierile istorice, așa cum se poate vedea în *Însemnările istorice (Shih-chi)* ale lui Ssu-ma Ch'ien și în *Istoria dinastiei Han (Han Shu)* scrisă de Pan Piao, de Pan Ku, fiul său, și de Pan Chao, fiica sa. Istoria dinastiei Han a fost presărată cu lupte sângeroase între împărați, regine mame, miniștri, seniori ai războiului, barbari, eunuci, mica nobilime cultivată, haremuri, societăți secrete și țărani.

Cu timpul, structura bine încheșată a imperiului lor a început să se destrame, mai ales după revolta sectei religioase a Turbanelor Galbene, în anul 184 p. Chr. Această revoltă a dovedit limpede atât slăbiciunea armatei imperiale cât și puterea guvernatorilor locali și a netezit drumul către căderea dinastiei Han în 220 p. Chr. și către noua ordine din perioada celor Trei Regate. Cu toate acestea, tonul general și cadrul civilizației chineze au fost stabilite în timpul lungii domnii a dinastiei Han.

În sfârșit, amintim că budismul a pătruns în China în timpul dinastiei Han. O legendă spune că un învățat chinez a călătorit în Asia Centrală în anul 2 a. Chr. și a aflat de existența budismului. Deși introducerea budismului în China era în general atribuită visului lui Ming-ti (58-76 p. Chr.) — care și-a trimis atunci emisarii în India, de unde au venit apoi în China doi călugări indieni pentru a predica noua evanghelie budistă — această poveste a fost probabil construită de comunitatea budistă, conștientă de prestigiul ei. Datorită



comerțului internațional care înflorea atît pe căile terestre, cît și pe cele maritime, budismul a fost fără îndoială cunoscut și practicat în timpul perioadei Han de către oamenii care trăiau la granițele Chinei, la început străini, dar apoi, probabil, și chinezi. Există o poveste despre An-shih-kaio, un prinț part, sosit printre primii misionari budiști, care a tradus scrierile sfinte în chineză.

Deși pătrunderea viguroasă a budismului în toate straturile sociale ale Chinei s-a petrecut după căderea dinastiei Han, el a avut cîțiva adepți evlavioși și în timpul dominației acesteia. De la început, budismul și-a găsit calea în cercurile cultivate — mai ales printre poeți, scriitori și artiști — datorită intelectualilor daoiști care aveau afinități cu multe aspecte ale budismului. Unica trăsătură a budismului chinez era „aristocratizarea“ lui, așa cum a fost numită de unii cercetători. Budismul aristocrat a constituit un instrument pentru transmiterea inspirației budisto-daoiste. Mulți cercetători au subliniat puternica influență daoistă asupra budismului Ch'an de mai tîrziu, cunoscut mai bine în Occident sub numele său japonez, Zen.

Să notăm două aspecte importante ale budismului din China. China a devenit unul din cele trei centre secundare de difuzare a budismului: China propriu-zisă pentru budismul Mahāyāna, Ceylonul pentru Școala din sud sau Școala Theravada și Tibetul pentru tradițiile ezoterice. Cu toate acestea, budismul nu a încercat să înlocuiască tradițiile locale din China. El a devenit un complement al confucianismului și daoismului, astfel că aceste trei tradiții au fost înțelese în cele din urmă ca cele „trei dimensiuni ale unui singur adevăr“ (*dharma* sau *dao*).

## CÎTEVA CONSIDERAȚII

Am aruncat o scurtă privire asupra celor mai vechi patru civilizații ale lumii: Mesopotamia, Egiptul, India și China. Aceste civilizații și tradițiile culturale cărora le-au dat naștere au elaborat, pînă în primul sau al doilea secol,

concepții unice despre unitatea omenirii. Toate au avut de luptat cu revendicările violente ale tradițiilor religioase și culturale și toate au avut propuneri — chiar dacă numai sub formă de tentativă — de unitate. De exemplu, campania lui Alexandru cel Mare a fost un fenomen complex inspirat de motive contradictorii — o viziune filozofică, ba chiar religioasă, despre Alexandru ca salvator și binefăcător al rasei umane. O viziune paralelă a însuflețit, în India, pe regele budist Aśoka în al III-lea secol a. Chr. Civilizația indiană păstra o înaltă viziune cosmică ce încuraja presupunerea existenței unei singure legi eterne sau a unui singur principiu (*sanātana dharma*) care stă la baza tuturor contradicțiilor din lumea fenomenală. Iar China, cu credința ei nestrămutată în existența unui singur Dao (calea sau adevărul universului), susținea modelul unui sistem de apartenență multivalent sau pluralist la tradițiile confucianiste-daoiste-budiste. În China, nici o tradiție nu este izolată; toate trei s-au influențat reciproc, într-un mod activ, din cele mai vechi timpuri ale istoriei chineze.

Totuși, trebuie să examinăm acum și alte concepții, în special cele provenind din tradițiile evreiești, romane și creștine, care au exercitat, toate, o influență hotărâtoare asupra civilizației occidentale. În capitolul II vom examina, pe scurt, dezvoltarea lor începând din primele secole ale erei creștine.

## Conceptiile ebraice, greco-romane și creștine

În capitolul I am examinat modul în care concepțiile religioase „universaliste“ despre unitatea omenirii au fost alimentate de experiențele „specifice“ ale civilizațiilor din Mesopotamia, Egipt, India și China. Acest capitol va urmări pe scurt civilizația ebraică, cea greco-romană și creștinismul, precum și evoluția lor pînă în primele secole ale erei noastre.

### CONCEPȚIA EBRAICĂ

Potrivit scrierilor sfinte ale evreilor, Avraam, părintele legendar al poporului ebraic, a fost chemat de Dumnezeu să-și lase locul natal din nordul Mesopotamiei pentru a căuta Pămîntul făgăduinței. Din cîte știm, nu exista vreun motiv ca poporul ebraic să fie considerat diferit de celelalte popoare nomade sau seminomade din Biblie. Relatările din Biblie îl arată pe Avraam atît ca patriarh al evreilor, cît și ca fondator al comunității religioase ebraice, deoarece concepția lui religioasă era diferită de religiile păgîne ale popoarelor învecinate, fapt dovedit de acceptarea sa de a-și sacrifica fiul, pe Isaac. Morfologic vorbind, sacrificiul lui Avraam nu era diferit de obișnuitul obicei paleo-oriental de a sacrifica pe primul născut pentru ca energia sacră să circule în cosmos; dar, cum Isaac era fiul celui ales, comunitatea religioasă ebraică a interpretat sacrificiul drept un eveniment unic. Avraam nu a înțeles de ce trebuia să-și sacrifice fiul „dat de

divinitate“, dar a acceptat actul ca pe o poruncă a lui Dumnezeu. Astfel, așa cum arată Eliade cu mult patetism, „prin acest act, care în aparență este absurd, Avraam inițiază o nouă experiență religioasă, credința“<sup>1</sup>. Credința lui Avraam a fost răsplătită de asigurarea dată de Dumnezeu că urmașii lui se vor înmulți în Pământul făgăduinței. Relația religioasă stabilită între Dumnezeu și Avraam a devenit piatra de temelie a credinței comunității religioase ebraice.

Scrierile sfinte ebraice relevă că explicațiile unei comunități religioase diferă adesea de explicațiile obiective date acestora și evenimente istorice. Fiecare istorie religioasă presupune valori care sînt acceptate și împărtășite de respectiva comunitate religioasă. Aceste valori sînt modificate de experiențele istorice ale comunității și interpretate cu ajutorul valorilor acceptate de comunitate. Dacă nu înțelegem modul în care această semnificație privește pe toți membrii comunității, evoluția comunității religioase ebraice — inclusiv trăsături ale acestei evoluții, cum ar fi suspendarea logicii și eticii obișnuite în povestea cu sacrificarea lui Isaac de către Avraam — devine de neînțeles.<sup>2</sup> Ni se mai spune că Isaac a fost înșelat cînd și-a dat binecuvîntarea părintească lui Iacov, în loc să o dea lui Esau. Dar ne va fi greu să înțelegem ireversibilitatea acestui act, dacă nu vom înțelege sacralitatea binecuvîntării sau a blestemului, sacralitate ce era cuprinsă în valorile acceptate de comunitatea ebraică. Comunitatea religioasă este purtătoarea atît a valorii, cît și a semnificației.

Mai mult, ca orice individ sau familie, grup etnic sau național, fiecare comunitate religioasă are o prismă mentală fixă care dă membrilor comunității religioase posibilitatea de a-și aminti experiențele trecute, de a interpreta semnificația prezentului și de a anticipa viitorul. O prismă mentală selectează niște aspecte dintr-un spectru de date și realități istorice, făcînd ca ele să poată fi folosite de imaginația religioasă. Ea mai poate produce și iluzii optice. Cu alte cuvinte, comunitățile religioase își selecționează amintirile

(uitarea putînd fi un instrument protector), astfel că memoria și uitarea aduc împreună la suprafață semnificația unor întîmplări particulare sub formă de memorie sacră a comunității.<sup>3</sup>

Viața lui Iacov exemplifică semnificația caracteristică a vieții, potrivit credinței evreilor. După ce a primit binecuvîntarea părintească, el rătăcește ani de zile, adunînd bogății, dar fără să găsească Pămîntul făgăduinței pe care i-l garantase Atotputernicul. Datorită unui vis, el află că acest Pămînt al făgăduinței poate fi mai degrabă întruchipat de o stare a spiritului decît de un tărîm geografic. Trece atunci prin vad rîul Iaboc și face experiența împlinirii, împăcîndu-se cu fratele său, Esau. Personajul său înglobează cele două dimensiuni ale Pămîntului făgăduinței care se regăsesc de-a lungul istoriei lui Israel, cea geografică (sau fizică) și cea spirituală. Cu această dublă prismă, comunitatea religioasă ebraică face față dificultăților și ambiguităților de interpretare a evenimentelor istorice. Amîndouă interpretările au fost susținute cu o egală probitate de către membrii comunității.

Comunitatea religioasă ebraică, la fel ca toate comunitățile religioase, își amintește un eveniment central hotărîtor care să poată arunca o lumină asupra evenimentelor trecute, prezente și viitoare. Pentru comunitățile „religiilor întemeiate” — budismul, creștinismul și islamul — învățăturile sau viața întemeietorilor devin de obicei punctul de referință hotărîtor. Pentru comunitatea religioasă ebraică, ce nu are un întemeietor, Ieșirea, care culminează cu primirea celor Zece Porunci pe Muntele Sinai, reprezintă experiența centrală hotărîtoare. Totuși, opiniile specialiștilor nu concordă în privința faptului dacă Ieșirea a fost un eveniment istoric, religios sau istorico-religios. Pentru scriitorii Bibliei, Ieșirea revelează modul în care legămîntul dintre Dumnezeu și Israel depășește ordinea Naturii. Natura a fost considerată ca o stare oferită de divinitate; dar relația de legămînt are dimensiunea credinței necunoscută ordinei din Natură.

Nu se cunoaște nimic despre modul în care au coexistat cele două concepții atît de diferite despre lume, cea a egiptenilor și

cea a evreilor. Biblia ebraică nu se preocupa de influența egiptenilor asupra concepțiilor ebraice despre lume sau de procesul invers. Scriitorii biblici nu au făcut aluzie la sugestia lui „Iosif“ din romanul lui Thomas Mann — că în lume nu există un singur centru. Din perspectiva Bibliei ebraice, Egiptul este numai locul fizic al legământului dintre Dumnezeu și evrei; egiptenii erau persecutorii, iar evreii, victimele lor. Dumnezeu a venit ca să-i elibereze pe israeliți — „Apoi am să vă duc în pământul acela pentru care mi-am ridicat mâna să-l dau lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, și pe care am să-l dau vouă în stăpânire, căci Eu sînt Domnul“ (Ieșirea, 6,8) — dar această promisiune unilaterală făcută de o divinitate imparțială nu a fost imediat împlinită. Scriitorii biblici nu omit faptul că Dumnezeu a pus la încercare credința evreilor și că el a permis magicienilor egipteni să se măsoare cu minunile sale. Tot el a împietrit inima faraonului, iar spiritul israeliților a fost aproape zdrobit. Dar, în cele din urmă, Dumnezeu a călăuzit comunitatea în afara Egiptului, iar eliberarea ei a devenit piatra de temelie a credinței acesteia.

Partea esențială din Ieșire este reprezentată de rătăcirea israeliților în deșert și darea celor Zece Porunci de către Moise pe Muntele Sinai. În ciuda asemănării care există între unele din aceste porunci și Legile lui Hammurabi, comunitatea ebraică a interpretat cele Zece Porunci ca fiind o „revelație“ și o „pecetluire“ a legământului dintre Dumnezeu și israeliți. Pe Muntele Horeb, Dumnezeu, care își spune „Eu sînt Cel ce sînt“, face din Israel poporul său și se referă la Ieșire ca la un semn al loialității sale, cerîndu-le în schimb israeliților fidelitate față de el. De la acest punct încolo, istoria comunității ebraice poate fi comparată cu două fire împletite: Dumnezeul gelos, care cere ca Israel să aibă față de el un devotament absolut și exclusiv, și israeliții slabi, nesiguri pe ei, care recurg adesea la adorarea idolilor și la apostazie.<sup>4</sup>

Prisma mentală a evreilor necesită o analiză atît a semnificației religioase cît și a semnificației laice a evenimentelor — analiză făcută de obicei fără o separare adecvată a celor

două semnificații și adesea contopindu-le ambivalent și arbitrar. Astfel, apariția monarhiei implică atât nevoia oamenilor de organizare socială, cât și o abdicare de la devotamentul evreilor față de conducerea supremă a lui Dumnezeu. Acest fapt poate justifica rolul ambiguu al profetului-judecător Samuel în încâlțita problemă a regelui Saul. Tot atât de fascinantă este și acceptarea de către scriitorii biblici a legământului încheiat de Dumnezeu cu regele David și cu dinastia davidică în care ei văd nu o contradicție, ci mai degrabă o confirmare a legământului lui Dumnezeu cu națiunea ebraică aleasă — în ciuda slăbiciunii morale a lui David.<sup>5</sup> Combinația dintre o asemenea atitudine echivocă și o soluție arbitrară este adânc înrădăcinată în Tora, care începe să apară în vremea Marelui Regat Israel înainte de împărțirea evreilor în Regatul de Nord și Regatul de Sud, adică Israel și Iudeea, în secolul al X-lea a. Chr.

Vorbind despre regatul divizat, scriitorii biblici dau impresia că admit unitatea comunității religioase ebraice în ciuda realității istorice a unei comunități politicește fracturate. Această perioadă coincide cu o mișcare profetică activă — o trăsătură distinctivă a tradiției religioase evreiești — atât în Regatul de Nord, cât și în Regatul de Sud. Pentru profeți nu există evenimente numai politice sau numai naturale; fiecare lucru este guvernat de Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului și stăpînul istoriei. Ei erau deosebit de sensibili la evenimentele politice cu ajutorul cărora, credeau ei, Dumnezeu cîrmuia treburile națiunilor. Toți profeții atrăgeau atenția, atât a conducătorilor cât și a celor conduși, de a fi loiali față de Dumnezeul lor și de a-și dovedi loialitatea prin fapte etice — amintind poporului ebraic loialitatea lui Dumnezeu față de poporul său.

Sensibili la poruncile socio-morale ale legământului, profeții ebraici au devenit, începînd cu secolul al VIII-lea a. Chr., susținătorii unui universalism etic, deși mesajul lor se adresa numai comunității ebraice. De exemplu, ei credeau că Dumnezeu a fost cel care a sprijinit expansiunea Regatului din Nord

sub Ieroboam al II-lea în secolul al VIII-lea a. Chr. și că, datorită faptului că locuitorii capitalei Regatului de Nord se încredeau numai în arme uitând să se încredințeze lui Dumnezeu, aceasta a căzut în fața năvălitorilor asirieni. După cum spune profetul Isaia, înfrângerea Regatului din Sud era tot fapta lui Dumnezeu, așa cum el a folosit și Asiria, „varga mâniei mele“ (Isaia, 10,5), pentru a-l pedepsi pe regele Ahaz și pe poporul acestuia pentru a nu fi avut încredere în el. Cu toate acestea, Asiria nu a recunoscut că a fost numai instrumentul lui Dumnezeu și din această pricină a fost sortită să decadă.

Concepția religioasă despre unitatea omenirii a lui Isaia era îmbinată cu o viziune specială, centrată pe evrei și vizînd un rege davidic ideal care ar fi dat națiunilor lumii posibilitatea de a se aduna în Sion și de a adora pe Dumnezeul lui Israel ca stăpîn al istoriei (Isaia, 2,1-4). El a fost precursorul unei formule repetate de multe ori în istorie și bazate pe contopirea unei concepții universaliste și a unei tendințe speciale privind unitatea omenirii. În Regatul din Sud, Miheia, compatriot și contemporan cu Isaia, a respins totuși importanța atît a Ierusalimului ca centru, cît și a practicilor de cult. Convingerea sa că Dumnezeu așteaptă de la oameni numai „dreptate, și iubire și milostivire și cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău“ (Miheia, 6,8) reprezintă o altă moștenire importantă pentru relațiile dintre religii.

În istoria Regatului de Sud, cîțiva conducători cu înclinații religioase — ca, de exemplu, regele Iezechia (secolele al VIII-lea—al VII-lea a. Chr.) și regele Iosia (secolul al VII-lea a. Chr.) au fost hotărîți să reformeze viața religioasă a națiunii. Iezechia a avut încredere în profetia lui Isaia, datorită căreia Ierusalimul a evitat să fie distrus de către regele asirian Sennacherib, chiar dacă regatul său a devenit vasalul Asiriei. În timpul domniei lui Iosia a fost descoperit un sul al Torei — probabil o versiune a Deuteronomului. Regele a cerut reprezentanților poporului să reînnoiască legămîntul



cu Dumnezeu jurînd pe Tora, adăugînd astfel un prestigiu național la evoluția legilor sacre. Astfel, Iosia a purificat religia națională de cultele străine care o contaminau.

În vremea aceasta, Noul Imperiu babilonian a învins Asiria, și regele Iudeei, Iehoiakim, a devenit vasalul regelui Nabucodonosor. Acesta din urmă i-a pedepsit și pe rebelii evrei, jefuind Ierusalimul și ducînd în captivitate la Babilon majoritatea populației. Profetul Ieremia i-a îndemnat stăruitor pe evrei, în numele lui Dumnezeu, să se supună faptelor Babilonului hotărîte de Dumnezeu. El a susținut o interpretare spirituală a legămîntului care spunea că acest legămînt al lui Dumnezeu cu Israel trebuie scris în inimile evreiești fiind mult mai important decît cel înscris în piatră.

Experiența avută de evrei în captivitatea babiloniană, cu dimensiunile ei sociale, politice, culturale și religioase și cu imensele ei influențe, depășește simpla explicație. În timpul acestei perioade, religia ebraică clasică a suferit puternicul impact al zoroastrismului, mai ales al angeologiei, demonologiei și eshatologiei sale. S-au dezvoltat și multe culte noi, și practici instituționale, incluzînd rugăciuni precise, respectarea sabatului, adunări în sinagogi pentru studierea Torei, și începuturile unor legi sacre care au devenit mai tîrziu Penta-teuhul. Aceste practici au devenit tot atîtea pietre fundamentale ale iudaismului rabinic, apărut după distrugerea templului, survenită în anul 70 p. Chr.

În timpul acestei perioade, în monoteismul ebraic și-a făcut apariția un mod de gîndire universalist, care însă nu respingea credința într-un Dumnezeu național. Potrivit profetiilor lui Isaia-Deutero (vezi Isaia 40-66), Dumnezeu, numit de evrei YHWH, dirija treburile tuturor națiunilor și pedepsea păcatele Babilonului, ungîndu-l pe Cyrus rege al Persiei. Dumnezeu era încă loial față de legămîntul încheiat cu poporul evreu:

Dar tu, Israele, Sluga Mea, Iacove pe care te-am ales, sămînța lui Avraam, iubitul Meu!... Pe tine care te-am smuls din cele

mai depărtate margini ale pământului și te-am chemat din cele mai depărtate colțuri, și ți-am zis: Tu ești robul Meu, pe tine te-am ales și nu te-am lepădat;... nu te teme, că Eu sînt cu tine... Eu îți dau tărie și te ocrotesc și dreapta Mea cea tare te va sprijini (Isaia, 41, 8–10).

Astfel, evreii captivi speră să se reîntoarcă în patria lor după căderea Babilonului în mîinile lui Cyrus, numit de Isaia-Deutero „păstorul meu“, care va împlini toată voia lui Dumnezeu (Isaia, 44,28).

Concomitent cu dezvoltarea viziunii universaliste în monoteismul evreu, avea loc o schimbare subtilă în identitatea evreilor. Ei nu mai erau pur și simplu „poporul ales“ al lui YHWH, ei erau martorii existenței lui în lume. Din această nouă perspectivă, Isaia-Deutero era convins că suferințele lui Israel nu reprezentau atît de mult pedeapsa lui Dumnezeu — pe care o meritau fără îndoială —, ci mai degrabă o disciplină necesară, ca o pregătire pentru un scop mai înalt: „Te-am încercat în cuptorul nenorocirii. Pentru Mine și numai pentru Mine o fac“ (Isaia, 48, 10–11). Dumnezeu l-a ales pe Israel să-i fie slujitor, reprezentant, mesager și martor: „Te voi face Lumina popoarelor ca să duci mîntuirea Mea pînă la marginile pământului“ (Isaia, 49, 6).

Meditînd asupra orientării eshatologice, cunoscută în tradiția zoroastriană, Isaia-Deutero amintește evreilor că acel eshaton\* — văzut de profet ca o împlinire a mîntuirii de către Dumnezeu — va veni cu siguranță: „Păziți dreptatea și faceți lucruri drepte că în curînd va veni mîntuirea Mea și dreptatea Mea se va descoperi. Fericit este omul care săvîrșește acestea și care ține la ele...“ (Isaia, 56, 1–2). El menționează din nou viitoarea glorie a Sionului, „Pămîntul făgăduinței“,

---

\* *eshaton*, provenit din eshatologie (din gr. *eschatos*, ultimul, și *logos*, vorbire) — ansamblu de doctrine și credințe care se referă la soarta finală a omului și a universului. În accepția lui J.M. Kitagawa, eshaton este factorul-unitate care duce la mîntuire (*n. t.*).

drept răsplată: „Și voi face să răsără din Iacov o odraslă și din Iuda un moștenitor peste munții Mei; și cei aleși ai Mei îl vor stăpîni și slujitorii Mei vor locui acolo“ (Isaia, 65,9).

Sionul promis comunității de credincioși nu era un regat pămîntesc, ci o nouă ordine a lumii: „Pentru că Eu voi face ceruri noi și pămînt nou“ (Isaia, 65,17).

Într-adevăr, precum cerul cel nou și pămîntul cel nou pe care le voi face, zice Domnul, vor rămînea înaintea Mea, așa va dăinui totdeauna seminția voastră și numele vostru. Și din lună nouă în lună nouă și din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toți și se vor închina înaintea Mea, zice Domnul (Isaia, 66,22–23).

În sensul unei viziuni religioase despre unitatea omenirii cu o orientare teistică, Isaia-Deutero ne oferă o posibilitate de opțiune captivantă. Totuși, în contextul dorinței sale spirituale și eshatologice de salvare universală, o *restitutio in integrum* morală și socială în această lume are numai o valoare pregătitoare. El vede limpede, cu un ascuțit simț istoric, o semnificație ascunsă în suferințele comunității ebraice din Babilon, interpretată ca o suferință a slujitorului lui Dumnezeu:

Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mîntuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat. Toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor (Isaia, 53, 5–6).

Isaia-Deutero nu mai înțelege semnificația comunității religioase ebraice, nici rădăcinile ei etnice, nici împlinirile și suferințele legate de un „Pămînt al făgăduinței“ pămîntesc. Comunitatea religioasă ebraică în totalitatea ei, moștenitoare a credinței lui Avraam și Moise, trebuia să fie slujitoarea Domnului, care-l alesese pe Israel drept instrument pentru a lega ordinea naturii de ordinea salvării.

Viziunea eshatologică și spirituală a lui Isaia-Deutero despre Sion ca Pământ al făgăduinței a fost ignorată cu ironie de acei evrei cărora Cyrus le-a permis cu timpul să se întoarcă acasă și să-și reconstruiască templul. În dorința lor vie de a adera total la regulile legământului și de a-și păstra „puritatea etnică”, aceștia au refuzat să-i lase pe samariteni, cu care se amestecaseră prin căsătorii, să participe la reconstrucția templului. O atitudine etnico-religioasă și mai exclusivă și o adeziune rigidă la Tora a fost susținută de preotul Ezra, reîntors de la Babilon la mijlocul secolului al V-lea a. Chr. Tora a devenit legea țării datorită decretului regelui persan Artaxerxes I. Pentru a elimina neconcordanțele din Tora, preoții au dezvoltat arta interpretării, pregătind astfel terenul pentru apariția Midrașului. Comunitatea ebraică din Palestina a dovedit după exil (fapt probabil inevitabil) un spirit exclusivist care s-a manifestat în măsuri uneori excesive, ca de exemplu a-i constrânge pe bărbați să-și alunge nevestele neevreice. Exista totuși o minoritate cu un spirit mai rațional, prezentată pe scurt în Cartea lui Ruth.<sup>6</sup>

Între timp, Palestina era cucerită, în 332 a. Chr., de Alexandru cel Mare, guvernată apoi de dinastia egipteano-elenistică a Ptolemeilor, de dinastia siriană a Seleucizilor și de Roma. Perioada elenistico-romană este martora a două importante evoluții. Prima: comunitatea ebraică se bucura de o formă limitată de teocrație datorită atitudinii tolerante a conducătorilor ei, devenind practic o comunitate autogovernată în cadrul unei societăți mai ample. A doua: viața intelectuală a evreilor, atât în diaspora evreiască stabilită în jurul Mediteranei, cât și în Palestina, era puternic influențată de elenism.

Această întâlnire dintre elenism și iudaism a avut numeroase și complicate consecințe. Este suficient să ne întrebăm, așa cum a făcut Judah Goldin, „de ce unele aspecte ale elenismului au pătruns aproape pe nesimțite în gândirea și în comportamentul evreilor și fără ca aceștia să scoată un murmur de protest...”<sup>7</sup> Evreii elenistici cunoșteau gândirea și

literatura greacă, iar Pentateuhul a fost tradus în greacă.<sup>8</sup> Și macabeii au asimilat cu râvnă elenismul. Goldin îl citează pe E.J. Bickerman<sup>9</sup>:

Apropierea intimă a evreilor de elenism... începe cu macabeii. Întărindu-și poporul și luînd din elenism ceea ce puteau folosi pentru a îmbogăți învățăturile din Tora, macabeii au salvat iudaismul de la mumificarea ce a cuprins, de exemplu, religia egipteană care s-a izolat complet de elenism.<sup>10</sup>

Cu timpul, sincretismul iudeo-elenistic s-a dezvoltat și influența elenismului s-a făcut remarcată, atît în literatura cultă, cît și în scrierile apocrife.

Cînd Pompei intră, în anul 63 a. Chr., în al Doilea Templu din Ierusalim, Iudeea devine un stat marionetă al Romei. Regele Irod (37–34 a. Chr.), cunoscut pentru simpatiile sale proelenistice, era un politician suficient de abil pentru a intra în grațiile Romei. Idumean convertit cu forța la iudaism și acceptat cu rezerve de către evrei, el și-a atras simpatia lor reconstruind templul profanat. Cu toate acestea, cei care dețineau adevărata putere în Iudeea erau procuratorii romani. Unul dintre aceștia, Pontius Pilat (26–36 p. Chr.), a încercat să impună evreilor recalitranti cultul împăratului de la Roma. Puternicul resentiment al evreilor împotriva romanilor a avut ca rezultat războiul cu Roma (66–70 p. Chr.) care s-a sfîrșit în mod dramatic cu distrugerea templului, în anul 70 p. Chr., și sinuciderea „asasinilor“ (sicarii) la Masada. O rezistență sporadică împotriva Romei s-a menținut pînă în jurul anului 125 p. Chr.

Conducerea romană a făcut să apară la evrei o formă acută de naționalism, aceștia sperînd o independență politică obținută cu ajutorul unui mesia. Mai mult, deși în trecut populația evreiască fusese, în parte, o comunitate de credință, a devenit un mozaic de secte religioase rivale și de partide politice care-i includea pe irodieni, zeloți, esenieni, farisei și saduceeni, nici unul dintre ei nefiind unicul moștenitor al tradiției, deși

erau legați de acest patrimoniu. Mulți istorici au propus ca originea creștinismului să fie văzută prin această prismă. E mult adevăr în remarcă lui R.T. Herford care spune că fariseii și Iisus, ca și Pavel de altfel, au multe puncte în comun. Goldin comentează:

Conflictul pe care îl vede Herford era un conflict între două concepții religioase fundamental diferite, o concepție în care suprema autoritate era Tora și o alta în care suprema autoritate era intuiția imediată a lui Dumnezeu în sufletul și conștiința individuală. Fariseii împărtășeau prima concepție, Isus pe a doua.<sup>11</sup>

Este interesant ce a urmat după distrugerea templului; creștinismul și-a apropiat templul, preoțimea și mielul, precum și alte simboluri din iudaismul biblic și clasic, în vreme ce iudaismul rabinic le-a înlăturat.

**Iudaismul rabinic.** „Iudaismul rabinic“ se referă la tradiția religioasă evreiască, dezvoltată după distrugerea templului lui Irod, petrecută în anul 70 p. Chr. Iudaismul nu a murit o dată cu apariția creștinismului. Totuși, exista o ruptură evidentă între iudaismul clasic și cel rabinic. Iudaismul rabinic a moștenit multe trăsături de la comunitatea religioasă ebraică în ce privește credința și practica. Diferența se explică în parte prin faptul că, sub guvernarea romană, comunitatea evreiască era într-adevăr un amestec de secte, școli și partide dezbinat și nu avea coerența unei comunități religioase unificate. În plus, multe comunități active și prospere din diaspora sau așezări evreiești din afara Palestinei s-au dezvoltat în Siria, Asia Mică, Babilonia și Egipt. Fiecare din ele se putea mândri cu mai bine de un milion de locuitori evrei care au avut propria lor dinamică religioasă. Din punct de vedere al culturii de rasă, comunitatea din Babilon era cea mai aproape de comunitatea evreiască din Palestina, în vreme ce credința și practicile din Alexandria erau considerate *par excellence* iudaism al diasporei.

La transformarea treptată a iudaismului clasic în iudaism rabinic au contribuit mai mulți factori. De exemplu, importanța acordată templului ca centru al vieții religioase evreiești a fost diminuată de cei trei ani de întrerupere a adorării templului, în timpul lui Antiohus Epiphanes (167–165 a. Chr.) și de profanarea templului de către Pompei (53 a. Chr.). Iudaismul a depins din ce în ce mai mult de sinagogi, apărute în timpul captivității babiloniene, în secolul al VI-lea a. Chr., socotite loc de cult și de studiu. Această dependență a stat la originea prestigiului rabinilor ca interpreți ai Torei și explică în parte de ce distrugerea templului lui Irod din anul 70 a. Chr. nu a avut impactul pe care l-ar fi putut avea. După căderea rezistenței evreiești, în jurul anului 135 p. Chr., Ierusalimul a încetat să mai fie centrul religios al comunității evreiești și nu a mai constituit trăsătura care deosebea iudaismul palestinian de cel al diasporei. Funcționarii romani, preocupați să mențină *Pax Romana*, i-au ajutat pe acei rabini care, nefiind politic activi (și nici ostili), se bucurau însă de un anume prestigiu printre evrei. Între timp, unii rabini țineau foarte mult să înlocuiască sacrificiul tradițional din templu și pelerinajul la Ierusalim cu studiul Torei, cu rugăciunea și faptele de pietate — activități pe care evreii credincioși le puteau practica oriunde.

Cu timpul, prințul Iuda (cca 175–220 p. Chr.), căpetenie a comunității din Palestina, recunoscută de Roma, a încercat să unifice practicile evreiești conform opiniilor rabinatului, dezvoltând *Mișna*, colecție de legi rabinice, și *Talmudul*, comentariu la *Mișna*. Doi discipoli din Babilon ai lui Iuda, Abba Arika și Samuel bar Abba, au fost cei care au răspândit *Mișna* în acest oraș. Atât Talmudul babilonian, cât și cel palestinian, reflectând vederile rabinatului din Imperiul persan și cel roman, au căpătat putere de normă pentru principalele comunități evreiești.<sup>12</sup>

În secolul al VII-lea, înainte de apariția islamului, iudaismul rabinic s-a angajat într-o energică activitate de misionarism. El se afla în concurență cu creștinismul în Orientul

Mijlociu, în special în Peninsula arabică. Mulți cercetători cred că iudaismul a marcat profund islamul, în ceea ce privește monoteismul, concepția eshatologică, angeologia și accentul pus pe lege, etică și carte. Starea de spirit proprie iudaismului biblic a fost transformată datorită influenței tendințelor universaliste ale elenismului (devenind astfel iudaism elenistic). După aceea, caracteristica predominant universalistă a iudaismului elenistic a fost precizată, în schimb, de iudaismul rabinic care s-a construit în jurul poziției dominante a Torei, și nu în jurul etosului universalist al iudaismului elenistic.

**Iudaismul din diaspora.** În puternic contrast față de comunitățile evreiești din Palestina și Babilon, așezările evreiești din Egipt au fost extrem de eclecticice și total elenizate. În secolul al VI-lea a. Chr., există dovada existenței, în Egiptul de sus, a unei colonii militare evreiești, cu un templu evreiesc. Încă din timpul lui Alexandru cel Mare, comunitatea evreiască din Alexandria a avut faima de a fi cea mai elenizată colonie din toate coloniile diasporei. Lucrarea cea mai complet elenizată din tradiția evreiască egipteană a fost Septuaginta, traducerea în greacă a Pentateuhului. Pentru evreii elenizați, limba greacă nu însemna o limbă ca toate celelalte limbi; pentru ei, limba greacă simboliza mai degrabă un mod de a gândi universal. Septuaginta a fost o încercare a evreilor elenistici de a reformula experiența lor evreiască specifică într-o lume a discursului universal.

Traducerea relevă o oarecare cunoaștere a exegezei făcute în Palestina și a tradiției acelei Halaha (Legea Orală); dar chiar rabinii, remarcând că traducerea se îndepărtează de textul ebraic, au avut, evident, sentimente ambigui față de ea, când condamnând-o, când apreciind-o. Faptul că un concept cum este *Tora* a fost tradus cu *nomos* („lege“), iar *ḥedaga* cu *dikaiosyne* („dreptate“) deschide calea spre antilegalism, adică împotriva doctrinei justificate, în perioada creștinismului timpuriu, și spre interpretări platonice...<sup>13</sup>



Evreii elenizați din Egipt au dat producții literare, proză și poezie, opere de artă, scrieri filozofice și cărți de înțelepciune, cum ar fi *Înțelepciunea lui Solomon*. Unul din cei mai renumiți filozofi din comunitatea egipteană a fost Philon Judaeus sau Philon din Alexandria (cca 20 a. Chr.–50 p. Chr.). Fără să fie un gânditor original, era un bun cunoscător al gândirii grecești, în special al gândirii filozofice a lui Platon și a stoicilor; era mai puțin familiarizat cu textele în limba ebraică. Provenind dintr-o familie aristocratică, avea o credință nezdruccinată în prezența statornică a lui Dumnezeu. Era puternic motivat pentru a da o sinteză a Torei și a elenismului, identificând noțiunea grecească de *logos* cu „Cuvântul lui Dumnezeu“ din tradiția biblică ebraică și prezentându-l ca pe un intermediar între Dumnezeu și universul creat.<sup>14</sup>

Philon din Alexandria este cunoscut pentru concepțiile sale religioase cu privire la unitatea omenirii. Spre deosebire de mulți gânditori biblici, care considerau că la baza acestei unități se află omul în căutare de dreptate și de legi, Philon merge mult mai departe, luînd ca punct de plecare al argumentației sale un cosmos impregnat de *Logosul* divin, ca o singură mare comunitate a omenirii. Nu a avut o prea mare influență asupra tradițiilor evreiești religioase și filozofice, dar noțiunea lui de *logos* și folosirea metodei alegorice a lăsat o moștenire importantă primilor teologi creștini din Alexandria.<sup>15</sup>

În contrast cu ceea ce știm despre comunitățile din Egipt, cunoștințele noastre despre comunitățile evreiești din Roma sînt limitate. Știm numai că majoritatea locuitorilor erau evrei vorbitori de greacă și că mulți dintre ei luau parte la activitățile publice și educaționale din societatea romană. Iar aceasta în pofida modificării credințelor și practicilor evreiești tradiționale sau a abaterii de la ele. Astfel, unii dintre ei pot fi considerați numai în aparență evrei, sau „secularizați“. Informațiile cuprinse în scrierile epocii demonstrează că mulți dintre primii misionari creștini și-au început activitatea în comunitățile din diaspora, iar unii dintre imigranți erau creștini evrei; dar numărul total de evrei convertiți la

creștinism era surprinzător de mic. Nici adoptarea creștinismului ca religie a imperiului nu a influențat foarte mult viața religioasă evreiască din lumea romană. Cu toate acestea, evreii din bazinul mediteranean s-au fragmentat și au început să fie hărțuiți de o serie de acțiuni ostile, ca de pildă ordinul împăratului Iustinian (a domnit între anii 527–565 p. Chr.) care restrângea predica și cultul în sinagogă, atitudine în puternic contrast cu toleranța arătată de conducătorii din dinastia sasanidă (224–651 p. Chr.) față de evreii din Persia.

## CONCEPȚIA GRECO-ROMANĂ

Găsim în tradiția elenistică considerații profunde privind unitatea omenirii. Se atribuie vechilor greci formularea schemei tridimensionale a filozofiei și religiei occidentale, schemă ce cuprinde teologia, cosmologia și antropologia. Dintre acestea trei, începutul l-a constituit probabil, din punct de vedere logic, antropologia, disciplină care vorbește despre om atât în sens fiziologic, privindu-l ca pe un produs al naturii, cât și în sens pragmatic, recunoscându-l ca individ.<sup>16</sup>

Mulți gânditori din vechea Grecie au subliniat unitatea omenirii atât la nivelul fiziologic, cât și la cel pragmatic; și mulți autori vechi de *materia medica*, începînd cu Hipocrate (cca 460–359 a. Chr.), au discutat nu numai universalitatea anumitor simptome, dar și ceea ce au în comun trupurile omenești — și astfel, implicit, ființele umane — făcînd lumină în problema împărțirii în cetățeni și în sclavi. Preocuparea generală a gânditorilor și a poezilor mai vechi din Grecia privește acele calități care-l fac pe om să fie diferit de zei și de animale. Mai mult, și în special pentru sofistii neatenieni care trăiau în Atena în secolul al V-lea, căutarea unei identități între ființele omenești era strîns legată de ideea de a fi grec. În cele din urmă, constatarea că ființele umane — greci și barbari, cetățeni și sclavi, bărbați și femei — au în comun caracterul lor, diferit de zei și de animale, duce la

ideea de *logos* încorporat, idee care îi face în schimb pe sofști să afirme că cetățenii sînt egali între ei și că, în democrația ateniană, superioritatea revine legii. Sofștii erau convinși că dezvoltarea pleneră a omenirii necesită o funcționare corectă a statului, considerat comunitate umană. Se crede că filozoful matematician Hippias din Elis (cca 500 a. Chr.) a fost primul care a vorbit de cosmopolitism.

Socrate (469–399 a. Chr.) a subliniat *logosul* (rațiunea) ca o componentă esențială a sufletului omenesc. Îngrijorarea sa față de orașul Atena l-a împiedicat să urmărească problema mai amplă de unitate a omenirii bazată pe ideea lui de *logos*. Cu Platon (cca 428–347 a. Chr.), care privea ființa umană ca pe o convergență temporară a sufletului cu trupul, convergență în care primul îl înlocuiește pe ultimul, existența universală a sufletului a putut să devină o bază pentru cosmopolitism. Totuși, întreita împărțire a sufletului făcută de Platon în suflet ce poate raționa, suflet curajos și suflet plin de dorințe cît și vederile sale cu privire la o stare ideală stratificată nu ne permit să afirmăm că ar fi vorba de o unitate a omenirii. Mai orientat către biologie decît Platon, Aristotel (384–322 a. Chr.) a recunoscut unitatea fiziologică a omenirii în ansamblul lumii animale. Pentru Aristotel, calitatea umană importantă, cea care îi face capabili pe oameni să aibă o viață în comun, era *nous* (intelență, intelect sau minte), dăruită de *logos*.<sup>17</sup> Atît Platon cît și Aristotel au recunoscut unitatea fiziologică a omenirii, pledînd însă împotriva cosmopolitismului, susținut de scriitori cu o formație medicală și de sofști, și aprobînd grupările umane diferențiate și societatea stratificată.

Discipol al lui Aristotel, Alexandru cel Mare a înființat un vast imperiu ce cuprindea Egiptul, lumea mediteraneană, întregul Orient Mijlociu, de la Asia Mică pînă la țărml Oceanului Indian, introducînd un colonialism cultural bazat pe civilizația elenistică și pe limba greacă vorbită (*koiné*), el însuși devenind simbolul viu al salvatorului și binefăcătoru-

lui rasei umane. Cercetătorii cred că acest contact al lui Alexandru cu concepția egipteană privind regalitatea divină a influențat puternic propria-i imagine, asimilînd-o cu un personaj semidivin. Amplu extins, datorită ideii sale despre un universalism militar, politic și cultural, în dezacord cu ideologia filozofică și religioasă a grecilor, Imperiul persan elenistic s-a aflat aproape de ideea de *oecumene*, adică de acea arie a lumii locuită de o populație civilizată. Alexandru plănuise ca, după moartea sa, cele treizeci și patru de orașe care purtau numele de Alexandria să rămînă centre ale elenismului. Moartea sa prematură a împiedicat atingerea acestui scop, conducerea lumii, dar ni se spune că:

Alexandru a transmis ideile sale lumii pe care o cucerise. Înainte de el, nici Sparta, nici Teba nu au fost capabile să domine Grecia cu armele; nici măcar Atena nu a reușit, nici prin forță, nici prin inteligență. Cu Alexandru, domnia grupărilor partizane se încheiase, cetățile erau distruse, ligile erau dizolvate, națiunile puse într-un creuzet și rasele amestecate... În vreme ce Aristotel alcătua o listă a produselor date de pămînt și de om și construia o sistematizare a lumii grecești, elevul său macedonean salva moștenirea grecească, inaugura epoca alexandrină și permitea elenismului să se răspîndească pretutindeni în lume.<sup>18</sup>

Concepția lui Alexandru despre o unitate a omenirii nu a fost ușor înțeleasă de contemporanii săi, dar, după moartea sa, ideea de *oecumene* a pătruns adînc în sufletul multora. Charles A. Robinson Jr. scrie:

În noua epocă elenistică, omul gîndește din ce în ce mai mult despre el ca membru al societății mondiale, o societate în care să fie (și erau) puternice diferențe, dar în care o cultură grecească comună să acționeze, cu toate acestea, ca o legătură naturală... Marele fapt istoric a constatat în aceea că, timp de trei secole, pînă la apariția Romei, această lume a fost condusă după o schemă elenică occidentală.<sup>19</sup>

Robinson deplînge faptul că cei care au fost destinați să conducă lumea unificată a lui Alexandru au fost romanii și nu grecii, care moșteniseră ideea de superioritate a rațiunii, deoarece „dacă nu intervenea Roma, grecii ar fi putut în cele din urmă să dea Mediteranei nu numai o cultură comună, dar și o formă de guvernămînt care să asigure unitatea, libertatea și permanența.”<sup>20</sup> În schimb, alți cercetători au convingerea că anumiți filozofi greci prealexandrini aveau o idee precisă despre unitatea omenirii și despre cosmopolitism.<sup>21</sup> Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că Alexandru a fost primul care a demonstrat de fapt că unitatea omenirii, un guvern mondial și o societate multirasială nu mai constituiau un simplu vis, ci un proiect sistematic organizat ce putea deveni realitate.

Moartea prematură a lui Alexandru i-a scindat imperiul unificat, împărțit apoi în trei state principale: Africa de Nord sub conducerea Ptolemeilor, Asia sub cea a dinastiei Seleucizilor și Macedonia sub conducerea Antigonizilor, fiecare dintre acestea cu subdiviziunile ei de colonii grecești, mici regate și societăți tribale sau orașe. Deși între statele eleniste, ca și între acestea și China și India, s-a dezvoltat un important comerț, a devenit repede clar că acel *oecumene* se referea acum la statele din centrul Greciei și din Macedonia. Ideea lui Alexandru de a face o fuziune între macedoneni și greci și popoarele neelenistice a murit o dată cu el. Cuceritorii au permis elenizarea altor popoare, dar ei n-ar fi tolerat vreodată „asiatizarea” grecilor: conducătorii din dinastia Ptolemeilor nici măcar n-au încercat să vorbească egipteană. Atena a continuat să aibă rolul cultural suprem în lumea grecească, iar dialectul atenienilor a devenit normă pentru ceilalți. Astfel, „un cosmopolit însemna pentru această generație a fi pur și simplu un membru al lumii grecești. Cel care nu vorbea grecește, chiar dacă era supusul unui stat grec, rămînea pentru greci un «barbar»”.<sup>22</sup>

Cu toate acestea, lumea greacă era profund diferită de cea ce fusese. De exemplu,

... grecul considera că studiul filozofiei era cu precădere compatibil cu el, deoarece zeii din Olimp nu-l mai satisfăceau intelectual... Noile forțe ale zilei slăbeau religia tradițională, așa cum este din plin dovedit de intensificarea cultului regelui și de atracția din ce în ce mai mare a cultului misterelor, cultul de la Eleusis, cultele orfice, astrologia și magia. Și religiile din răsărit au cunoscut un anume progres în contextul grecesc... două culte egiptene exercitând cu deosebire o atracție pentru mulți greci: cultul lui Serapis, păzitorul navigatorilor... și cel al zeiței Isis, foarte populară din pricina promisiunii de fericire viitoare pe care o făcea.<sup>23</sup>

Este periculos să facem aprecieri generale asupra climatului mental al unui popor răspândit pe o arie atât de mare. Intelectualii urmau ideile etice și filozofice susținute de sofști, cinici sau hedoniști, în vreme ce oamenii fără cultură și superstițioși luau parte la cultele orgiastice și magice, adorând câte un zeu la modă.

În vremea aceasta, grecii începuseră să pătrundă în viața politică a Italiei de sud și a Siciliei, influența lor culminând în timpul domniei regelui Pirus al Epirului (cca 307–272 a. Chr.). Roma începe să fie activ preocupată de problemele elenistice, după declarația de război făcută împotriva regelui Filip al V-lea al Macedoniei (domnește între anii 221–179 a. Chr.), în special de ceea ce se petrecea în Grecia. Acest război — al treilea război macedonean (172–168 a. Chr.) — a pus capăt dinastiei Antigonizilor, reducând Macedonia la patru republici ce plăteau tribut și făcând astfel ca Roma să devină putere cîrmuitoare în Balcani. În anul 16 a. Chr., Pompei (Caius Pompeius, 106–48 a. Chr.) este trimis de Roma în Cilicia pentru a porni războiul împotriva piraților; trei ani mai târziu, el intra în Siria, anexînd-o Romei.

Statul elenistic din Egipt, amenințat de conflicte cu Siria, Macedonia și Roma și sfîșiat de neînțelegeri interne dinastice și teritoriale, a avut sub Ptolemei o existență precară. După moartea lui Ptolemeu al VII-lea, în anul 116 a. Chr., regatul

a fost împărțit între cei trei fii ai săi, Ptolemeu al IX-lea, Ptolemeu al X-lea și Ptolemeu Apion. Ptolemeu al IX-lea i-a dat Romei dreptul de a se amesteca în treburile interne din Egipt și Cipru; fiul său, Ptolemeu al XII-lea, a convins Roma să-i recunoască suveranitatea. După moartea sa, în anul 51 a. Chr., Egiptul a fost lăsat prin testament celor doi urmași ai săi, Ptolemeu al XIII-lea, pe atunci în vîrstă de numai zece ani, și Cleopatra, în vîrstă de șaptesprezece ani. Ptolemeu al XIII-lea moare în timpul invadării Egiptului de către Cezar, iar Cleopatra îl urmează pe acesta la Roma. După moartea lui Cezar, survenită în anul 44 a. Chr., Cleopatra se întoarce în Egipt împreună cu fiul ei avut cu Cezar, Ptolemeu al XV-lea, pentru a governa împreună cu acesta. După eșecul triumviratului format din Cezar, Antoniu și Octavian, Marc Antoniu (83–30 a. Chr.) și Octavian (63 a. Chr.–14 p. Chr., devenit mai tîrziu împăratul August) își pecetluiesc alianța prin căsătoria lui Antoniu cu sora lui Octavian, Octavia. Instalat acum în Egipt și controlînd Estul, Antoniu o trimite curînd pe Octavia la Roma și în anul 34 a. Chr. o încoronează pe Cleopatra regină a Egiptului; cei trei fii dăruiți lui de Cleopatra au fost numiți conducători ai regatelor satelite, fără însă a conduce efectiv. Înfrînți în cele din urmă de trupele lui Octavian în anul 30 a. Chr., Antoniu și Cleopatra se sinucid, punînd capăt atît dinastiei Ptolemeilor, cît și ultimei dintre dinastiile elenistice din Alexandria.

**Roma republicană și imperială.** Încă din secolul al VI-lea a. Chr., romanii s-au răscolat împotriva tiraniei monarhice, constituirea republicii făcîndu-se apoi lent, cu o putere împărțită între senat, adunări populare și magistrați. Cu vremea, spiritul pragmatic roman a inventat un sistem colegial cu doi consuli aleși care conduceau împreună imperiul, vreme de un an.<sup>24</sup> Popor cu un profund respect pentru cîrmuirea legală, romanii au respectat onestitatea, dreptatea și pietatea dînd dovadă de flexibilitate pragmatică, ce a făcut ca multe popoare să intre în sfera lor de influență.

Încă din timpul lui Alexandru, romanii au resimțit puternicul impact cu elenismul. Ideea grecească de educație (*paideia*), considerând virtutea (*arete*) drept scop al educației, marcaseră profund societatea romană. Romanii au învățat de la greci și arhitectura, ridicând splendide temple, case, teatre și băi publice. Mulți cetățeni, în special cei din clasa dominantă, erau bilingvi; vorbind greaca tot atât de bine ca latina, ei au introdus în cultura romană literatura, religia și filozofia elenistică. Totuși, ideea grecească de egalitate socială nu făcea parte din etica romană. E o ironie a istoriei că Roma și-a pierdut forma republicană de guvernare tocmai când evenimentele politice mondiale o propulsaseră pe primul plan.

Am remarcat că la moartea lui Antoniu, Octavian, fiul adoptiv al lui Cezar, a rămas unicul stăpîn al Imperiului roman. Deși a refuzat dictatura, el a controlat cu fermitate forțele armate și finanțele naționale cu ajutorul competent al ginereului său, Agrippa (63 a. Chr.–12 p. Chr.). În anul 27 a. Chr., senatul i-a conferit titlul de „Augustus”. Sub el, Roma a devenit un imperiu în deplinul înțeles al cuvîntului.

În calitate sa de Cezar August, Octavian se afla în fruntea guvernului și deținea autoritatea supremă a forțelor armate. Era consul al Romei și căpetenie a coloniilor și provinciilor. Era preconșul al imperiului, adică stăpîn și comandant al acestuia, titlu ce putea fi reînnoit la fiecare zece ani. În anul 12 a. Chr.

el devine *pontifex maximus* (fusese de multă vreme ales de către toate colegiile de preoți); în anul 8 a. Chr. ... a fost desemnat *pater patriae* („părintele patriei”), o distincție deosebit de prețuită de el, deoarece presupunea că era pentru toți romanii ceea ce era un *pater familias* pentru familia sa.<sup>25</sup>

În afara controlului exercitat asupra politicii și a finanțelor, el manevra carierele senatorilor, făcînd din Italia puterea supremă a imperiului și un exemplu pentru străini.



August voia să infiltreze în fiecare inimă de roman valorile și virtuțile tradiționale ale religiilor ancestrale. Intenția lui era însă contracarată de atracția exercitată asupra intelectualilor de școlile filozofice grecești, incluzînd stoicismul, neopitagorismul și epicurismul, cît și de atracția emoțională resimțită de oamenii de rînd față de religiile de mistere din răsărit, religii aduse în țară de către legiunile romane victorioase. Acestea includeau cultele privind Magna Mater, Cybela, Dionysos, Isis, Osiris și Mithra. Cultul lui Mithra fascina deopotrivă tineretul și oamenii simpli, deoarece el se

imprima [mai mult decît] ordinea și disciplina atît de dragi inimilor romanilor. Mai mult decît orice, el satisfăcea „dorința de o religie *practică*, o religie care să supună individul unor reguli de conducere și să contribuie astfel la bunăstarea statului.<sup>26</sup>

Pentru a înfăptui planul pe care-l avea față de imperiul său, August urma sfatul căpătat în tinerețe:

... să adori puterea divină oriunde și prin orice mijloace, potrivit tradiției strămoșilor noștri, și să-i silești și pe ceilalți s-o cinstească. Urăște și pedepsește pe toți cei care încearcă să introducă inovații în această privință, nu numai pentru a fi plăcut zeilor..., ci și din pricină că cei care introduc divinități noi îi conving pe mulți să-și schimbe gîndurile și obiceiurile; și din aceasta răsar conspirații, revolte și intrigi.... Nu-i tolera pe atei și pe magicieni... și nu-i scăpa din ochi nici pe filozofi.<sup>27</sup>

August era dornic să redea viața religiei tradiționale și și-a pus dorința în practică renovînd optzeci și două de temple, construind nenumărate altare pentru Lari și propagînd cultul zeiței Roma, adică al personificării zeificate a cetății Roma și a tuturor celor pe care ea îi reprezenta. Știa că împărați decedați, cum fusese Alexandru cel Mare, erau ridicați la rangul de zei, atît de greci, cît și de romani, și că, după moartea sa, va fi și el zeificat. Dar judecînd după cinstirea adusă

împăratului încă din viață, practică pe care August o încurajase (în coloniile din Asia, Siria, Spania și Galia, dar pe care nu îndrăznise s-o sprijine la Roma), istoricii presupun că August se considera o ființă supraomenească, privind noua religie ca fiind piatra fundamentală a Imperiului roman.

Este cazul să amintim aici relațiile instabile dintre August și evrei. Roma a început să aibă de-a face cu evreii în momentul când a încurajat sentimentele acestora împotriva Seleucizilor și revolta Macabeilor, dar chiar și atunci mai dăinuiau anumite tensiuni, deși acestea fuseseră atenuate de ajutorul dat de evrei lui Cezar, în timpul campaniei lui împotriva lui Ptolemeu. Evreii au fost indignați când Marc Antoniu i-a acordat Cleopatrei suveranitatea asupra Palestinei, dar acest sentiment antiroman a dispărut când Octavian i-a înfrînt în lupta de la Actium, în anul 33 a. Chr. La scurtă vreme după moartea lui Irod din Iudeea, s-au ivit noi tensiuni în momentul când procuratorul roman a încercat să impună evreilor monoteiști din Palestina cultul zeiței Roma și al împăratului; dar pragmaticul August a folosit constrîngerea cu înțelepciune. Politica sa tolerantă i-a apărut la început pe creștinii evrei, dar, pe măsură ce tot mai mulți neevrei se converteau la creștinism și creștinismul se dezvolta din iudaism ca o credință independentă, problema cultului împăratului devenea din ce în ce mai importantă pentru el, iar toleranța lui a început să scadă.

August a acceptat premisa tradițională a romanilor că în oamenii excepționali rezidă calități divine: Cezar, tatăl său adoptiv, a fost privit de mulți ca *deus similitimus*, mai ales după moartea sa; atît Marc Antoniu, cît și Alexandru cel Mare au cerut să fie zeificați încă din timpul vieții. Totuși, spre deosebire de Alexandru, care simțea o înflăcărată chemare pentru a înfăptui universalismul și acel *oecumene* prin unirea grupurilor etnice și rasiale, August nu avea nici convingeri personale și nici vreo înclinare politică spre idealuri democratice și universalism. În problemele ce priveau

atît imperiul, cît și societatea, el avea o atitudine ierarhic elitistă, considerînd că superioritatea Italiei asupra celorlalte colonii latine și elenistice este un lucru de la sine înțeles.

August este o ființă religioasă și politică totodată. Îi plăcea titlul de „Augustus“ cu implicațiile sale de sanctitate; iar în calitatea sa de *pontifex maximus*, se ocupa de toate problemele religioase — și acestea constituiau temelia imperiului. Din punct de vedere politic, el nu dorea să fie un dictator, deși respecta legalitatea și puterea acelor *princeps*, așa cum fuseseră ele formulate de Cicero. Geniul său politic stă în abilitatea de a controla complexul mecanism administrativ și de a construi un imperiu durabil pe temelia pusă de Alexandru. Imperiul roman s-ar fi împărțit în două înainte de firescul său declin, dar *Pax Romana*, sprijinită de lege și apărată cu abilitate, a permis popoarelor din diferite grupuri etnice, rasiale, culturale și geografice să trăiască împreună, timp de aproape două secole, în relativă pace și armonie. Mai mult, Imperiul roman a fost cel care a permis apostolului Pavel să-și afirme concepția creștină despre unitatea omenirii, nefăcînd nici o deosebire între „elin sau evreu, barbar sau scit, rob sau om liber...“; cînd apoi, cu îndreptățire sau nu, creștinismul a căutat să aibă bogăție, putere și prestigiu în această lume, Roma a dat două modele semnificative — cel dezvoltat de papalitatea occidentală și cel dezvoltat de cezaro-papalitatea din răsărit.

După moartea lui August, survenită în anul 14 p. Chr., au urmat patru succesori, înrudiți cu el prin naștere sau căsătorie. Tiberiu (domnește între anii 14–37), un militar destoinic, dar un conducător de stat mediocru, este cunoscut în primul rînd pentru faptul că Isus Cristos a murit în timpul domniei lui. Caius (domnește între anii 37–41), al cărui tată era nepotul lui Tiberiu, a fost un tiran imbecil. Claudiu I (domnește între anii 41–54), unchiul lui Caius, a făcut mult pentru a centraliza birocrăția guvernamentală și a-și întinde imperiul pînă în Marea Britanie. Nero (domnește între anii 54–68) a fost fiul Agrippinei, stră-strănepoată a lui August,

avut de aceasta dintr-o căsătorie anterioară căsătoriei ei cu Claudiu I. Este cunoscut pentru mîrșăviile sale, ucigîndu-și cu cruzime soția, mama și pe preceptorul său, Seneca. O dată cu sinuciderea lui Nero, dinastia Iulio-Claudică, coborîtoare din August, ia sfîrșit. Cam în aceeași perioadă, imperiul se găsește confruntat cu o criză religioasă provocată de agitațiile evreilor și ale creștinilor.

Dinastia Flaviană urmează dinastiei Iulio-Claudice, cu urcarea pe tron a lui Vespasian, în anul 69 p. Chr. Vespasian a fost cunoscut pentru reformele sale economice foarte severe, care implicau și impozitul pe cap de locuitor aplicat evreilor. Scurta domnie a fiului său, Titus (între anii 79–81), a fost marcată în special de distrugătoarea erupție vulcanică ce a acoperit complet orașul Pompei. Dinastia Flaviană ia sfîrșit o dată cu asasinarea fratelui mai tînăr al lui Titus, Domițian (domnește între anii 81–96). Următorii optzeci și patru de ani, în timpul cărora au domnit Nerva (96–98), Traian (98–117), Hadrian (117–138), Antoninus Pius (138–161) și Marc Aureliu (161–180), sînt ani relativ liniștiți.<sup>28</sup>

Imperiul s-a întins cu deosebire sub Traian, existînd o tendință generală de romanizare a părții sale occidentale. Politica lui Hadrian, garantînd cetățenia și înființînd orașe de frontieră, a făcut mult pentru civilizația imperiului. Cea mai mare parte din domnia lui Marcus Aurelius a fost consacrată apărării imperiului împotriva barbarilor și a parților. Fiul său, Commodus (domnește între anii 180–192), un tiran iubitor de plăceri, a fost asasinat. În această vreme, Roma devenise centrul sclavilor și al celor născuți liberi, care migrau dintr-o parte în cealaltă a imperiului. Deoarece sprijinul dat de împărat culturii grecești limita învățarea limbii grecești numai la intelectuali, pînă și orașele elenistice au resimțit puternicul impact al romanizării.

Această tendință către romanizare a stimulat interesul pentru retorica și literatura latină. Stoicismul a continuat să fie filozofia cu cea mai mare influență, așa cum se vede din scrierile lui Seneca și ale lui Marcus Aurelius. Din punct de

vedere religios, erau tolerate toate felurile de culte și de combinații de culte, atîta vreme cît poporul venera zeii statului și persoana împăratului. Iudaismul era admis ca religie etnică. Dar creștinismul, care în timpul dinastiei Flaviene rupsesse legăturile cu rădăcinile sale evreiești, era suspect din pricina lipsei oricărei legături rasiale sau naționale.

Primele secole ale Imperiului roman marchează începutul problemelor religioase. Exemplul cel mai elocvent a fost Philon Iudeul (cca 20 a. Chr.–50 p. Chr.) din Alexandria, care a încercat să pună de acord doctrina principală din scripturile ebraice cu ideile lui Platon. Apologeții creștini din secolul al II-lea au învățat foarte mult din felul în care Philon a folosit tradiția alegorică grecească și au încercat să arate similitudinile dintre umanismul și cosmopolitismul greco-roman și cel creștin.

Dinastia Severiană, care a domnit între anii 193–235 p. Chr., a început cu Septimius Severus, un tripolitan romanizat din nordul Africii, căsătorit cu o siriană. Această dinastie a adus îmbunătățiri în administrație, jurisprudență, acordînd cetățenia romană popoarelor care trăiau în zonele de la periferia imperiului. Cel mai important eveniment din această perioadă a fost instalarea puternicei dinastii persane a Sasanizilor, în anul 232 p. Chr.

O dată cu asasinarea ultimului împărat din dinastia Severiană, în anul 235, imperiul intră într-o perioadă de treizeci și cinci de ani de anarhie militară și descompunere, la care se adaugă invaziile barbare în apusul imperiului și tulburările provocate de Sasanizi în răsăritul lui. Înainte de acest haos, religia creștină se afla într-o perioadă de continuă dezvoltare, marcată de personalitatea unor oameni cu o influență trainică: Clement din Alexandria (cca 150–215), Origene (cca 185–254) și Ciprian (cca 205–258). Cu toate acestea, este adevărat că:

disparația marilor stiluri lirice și poetice, fosilizarea învățămîntului care se baza numai pe retorică (*paideia*) și importanța tot

mai mare a literaturii polemice religioase și filozofice, atât pentru păgîni cît și pentru creștini, constituiau trasăturile fundamentale care prefigurau, încă din secolul al III-lea, viața intelectuală din ultima perioadă a imperiului.<sup>29</sup>

Reorganizarea imperiului a fost întreprinsă, din anul 270 și pînă în anul 284, de către un grup de împărați generali, dar întemeietorul ultimului Imperiu roman a fost Dioclețian (domnește între anii 284–305). În pofida tetrarhiei create de el, Dioclețian a luat toate hotărîrile politice importante. El a sporit numărul provinciilor, grupîndu-le în douăsprezece dioceze, șase în apus și șase în răsărit. Guvernarea sa a încurajat ambițiile politice ale însetaților de putere, așa încît șapte împărați s-au luptat, unul împotriva celuilalt, pînă în anul 307. Moartea naturală și asasinatul au lăsat, în cele din urmă, doi împărați în apus și doi în răsărit — unul din cei doi împărați din apus fiind Constantin, care, în scurtă vreme, îl atacă și îl învinge pe rivalul său. El se aliază cu unul din regii din răsărit, Liciniu, și împreună îl atacă pe Maximus Dias, rivalul lui Liciniu. În această campanie, Constantin și Liciniu au fost ajutați de creștinii din răsărit, cărora le-au garantat toleranța religioasă prin Edictul de la Milano. În anul 316, Constantin și Liciniu, în luptă pentru puterea supremă, pun capăt alianței lor. Liciniu a fost executat în anul 324, iar Constantin și-a păstrat titlul de *pontifex maximus*, comportîndu-se cu seriozitate în această calitate, ca un monarh *cezaro-papal*.

În ceea ce privește motivația religioasă ce a stat la baza „convertirii” la creștinism a lui Constantin, opiniile sînt foarte diferite. El s-a numit singur atît „noul August”, cît și „cel de al treisprezecelea apostol”, avînd misiunea să creștinez imperiul. La Conciliul de la Niceea, Constantin a avut un rol activ, în care se amestecau interesele religioase și politice, deși este puțin probabil că el ar fi înțeles complicatele probleme teologice cuprinse în dezbaterile despre natura lui Cristos. Momentul său cel mai însemnat a fost

întemeierea orașului Constantinopol, denumit „Noua Romă“, consacrat în anul 330, cu șapte ani înainte ca împăratul Constantin să fi primit botezul pe patul de moarte. În ultimii zece ani ai vieții sale, Constantin a inițiat reforme financiare și militare, a întărit apărarea pe frontul de apus și, în anul în care a murit, plănuia atacarea Persiei. Au urmat lupte îndârjite pentru putere și certuri pentru succesiune între copiii și nepoții săi, iar cu moartea prematură a lui Iulian (domnește între anii 361–363), dinastia lui Constantin ia sfârșit.

Imperiul roman se confruntă apoi în interior cu grave intrigă politice și religioase, cu amenințarea tot mai mare venind din partea atacurilor barbare de la granițele apusene și cu invazia hunilor, care trecuseră Volga în anul 374. Unul din regii cei mai influenți din această perioadă a fost Teodosiu I, originar din Spania, care a domnit între anii 379–393. Edictul său dat la Salonic, confirmat în anul 381, proclama faptul că episcopul de Roma recunoscuse dogmele Conciliului de la Niceea și făcea din aceste dogme religia întregului imperiu. Pe patul de moarte, Teodosiu a lăsat ca moștenire Roma de răsărit fiului său adolescent, Arcadius, iar Roma de apus fiului său Honorius, în vîrstă de zece ani, întărind astfel diviziunea imperiului. Cunoscînd lipsa unei autorități unificate, conducătorul vizigoților, Alaric, a ocupat în anul 395 Moesia și Tracia, iar în anul 397 Macedonia și Grecia. Situația în apus era tot atît de haotică. Așa cum subliniază Pareti:

În anul 405, Alaric și goții săi au coborît către Mediolanum...  
Între 405 și 406... o altă armată gotică a ajuns la Florentia...  
Dar, în anul 406, cu hunii care-i împingeau din spate și care pătrunseseră în Panonia, vandalii, alanii și quadii au invadat Galia, pătrunzînd pînă în Spania, iar în 407, picții și scoții din insule, împreună cu saxonii din Germania, au ocupat Britania, iar Roma nu le-a putut opune nici un fel de rezistență...  
Punctul cel mai de jos din istoria Imperiului de Apus a fost atins în anul 410, cînd Alaric a luat cu asalt Roma, jefuind-o timp de trei zile.<sup>30</sup>

Imperiul roman de Apus a dus o existență lipsită de importanță și formală timp de mai bine de o jumătate de secol, mai întâi sub hegemonia triburilor germanice, iar apoi, când ultimul împărat, Romulus Augustus, a fost detronat în anul 476, sfârșitul oficial al Imperiului roman de Apus abia dacă a fost remarcat.

Spre deosebire de Imperiul de Apus, Imperiul de Răsărit a supraviețuit pînă cînd a fost absorbit de către turcii otomani în imperiul lor, la mijlocul secolului al XV-lea. Din pricina pretenției împăraților din Imperiul roman de Răsărit de a fi și papi și cezari, pretenție acceptată mai mult sau mai puțin de majoritatea creștinilor din răsărit, Imperiul de Răsărit nu a fost în mod constant supus luptelor pentru putere dintre biserică și stat care au frămîntat permanent Imperiul de Apus. Roma de Răsărit avea partea ei de controverse religioase care o divizau, caracterizate de ereziile monofizite, axate pe problema dacă natura divină a lui Cristos o excludea pe cea umană, și controversa iconoclaștilor, pentru care cultul icoanelor nu era justificat. Mai mult, începînd cu secolul al VII-lea, Imperiul de Răsărit era direct expus provocării constituite de noua religie a islamului.

Relația dintre Roma de Răsărit, creștinătatea din Apus și comunitatea islamică, așa cum este ea exprimată în Cruciade, necesită mai mult decît o simplă explicație. Ne-am putea imagina că experiența romană din Răsărit, cu baza ei elenistică, cu bogatele ei contacte cu atîtea culte din Mediterană și din Răsărit și cu directul ei contact cu islamul ar putea aduce o contribuție la discuția despre unitatea omenirii. Cu toate acestea, istoria Imperiului de Răsărit nu i-a atras pe cercetători pînă în epoca modernă, cînd filozofii și teologii ruși emigrați și stabiliți la Paris au început să reflecteze la problemele acestei istorii. Încă mai primim de la vechea tradiție romană mărturia acelei viabilități limitate a faimoasei *Pax Romana*, bazată pe acceptarea legii sub o conducere unificată, în beneficiul unei vieți comune și al bunăstării omenirii.



## CONCEPȚIA CREȘTINĂ

Deoarece începem discuția despre creștinism, aș vrea să subliniez că scopul nostru nu este acela de a studia vreo religie sau cultură cu deosebire, ci de a reflecta asupra a ceea ce are de spus despre unitatea omenirii fiecare din aceste tradiții. Deși sper ca prezenta lucrare să fie citită de credincioși creștini, sper ca ea să fie citită și de oameni de alte religii — deoarece noi toți, creștini și necreștini, trebuie să trăim împreună. Este foarte important pentru membrii fiecărei credințe religioase să știe cum privește religia lor alte religii.

Cred că H. Richard Niebuhr avea dreptate când afirma că fiecare religie are o semnificație „interioară” și una „exterioară”.<sup>31</sup> Pe aceste două semnificații ne concentrăm în acest volum. Cei mai mulți dintre creștini sînt de acord cu definiția Sfîntului Augustin privind semnificația interioară a creștinismului: adică istoria creștinismului este tot atît de veche ca și istoria neamului omenesc și numai denumirile ei au fost adăugate o dată cu venirea lui Isus Cristos. Mulți creștini pioși sînt tentați să creadă că semnificația exterioară a creștinismului — dacă ea există — trebuie să meargă în paralel cu semnificația interioară. Mai mult, ei compară adesea semnificația interioară a creștinismului cu cea exterioară a altor religii sau suprapun propria lor înțelegere despre semnificația interioară a creștinismului peste alte credințe, ca fiind singurul adevăr al „evangeliei”.<sup>32</sup>

Cum să începem să explorăm semnificația interioară și cea exterioară a creștinismului? Am putea s-o introducem, împreună cu credințe similare, într-o categorie mai largă — de exemplu, cu budismul și islamul, considerate „religii întemeiate”. Viețile întemeietorilor budismului și islamismului, Gautama Buddha și profetul Mohamed, reprezintă niște experiențe unice și ele au devenit, pentru discipolii lor, nucleul semnificației interioare. Însă viețile lui Buddha și Mohamed urmează o schemă foarte asemănătoare, adică

înțelesul exterior, fiecare întrupînd o anume harismă însoțită de un dezvoltat sens la misiunii. În lucrarea sa *Die Formgeschichte des Evangelium*, Martin Dibelius compară poveștile miraculoase din budism și creștinism și găsește asemănări izbitoare. El propune teoria construită de „legea analogiei biografice” care susține că „la bază trebuie să se găsească o idee constantă privind viața unui om sfînt... Viitoarea lui chemare este anunțată încă din tinerețe și în același mod sfîrșitul lui își aruncă umbrele. Puterile divine sînt întotdeauna gata să-l ajute, cînd el se află în dificultate, și să-i proclame meritele.”<sup>33</sup>

Analogia biografică este asociată cu percepția credinciosului asupra originii religiei întemeiate. Deoarece, potrivit semnificației interioare a religiei, credincioșii acceptă adesea că întemeietorul a atras un grup de discipoli care, așa cum spune Wach, erau „legați împreună printr-o experiență religioasă comună a cărei natură este revelată și interpretată de către întemeietori.”<sup>34</sup> Acești discipoli au în general două roluri: 1) erau tovarăși ai întemeietorului de religie și 2) erau interpreți sau apostoli pentru ceilalți adepți, în special pentru cei care nu avuseseră contact direct cu întemeietorul. Comunitatea discipolilor se dezvoltă de obicei într-o frăție mai amplă, care devine apoi o organizație religioasă sau ecleziastică.

Cei care se ocupă de realitățile sociale ale semnificației exterioare a religiilor întemeiate, ca anexe ale preocupării lor pentru semnificația interioară, văd totuși adesea acest proces de dezvoltare a grupurilor religioase în sens invers. De exemplu, alcătuirea de grupuri religioase precede acceptarea „miturilor de întemeiere”, în special a miturilor despre întemeietori. E.J. Thomas argumentează cu mult simț logic că budismul nu a început „cu o doctrină, ci cu formarea unei societăți supuse unor anumite reguli”, astfel încît „a începe să analizăm doctrina fără să examinăm mai întîi comunitatea și împrejurările în care ea a luat naștere ne va duce, după toate probabilitățile, la rezultate cu totul arbitrare.”<sup>35</sup> Trebuie să

fim la fel de deschiși față de procesele istorice alternative privitoare la originea și dezvoltarea comunității creștine, cât și față de religia întemeiată în jurul căreia a evoluat aceasta.

Religiile întemeiate sînt în general de acord că, în ceea ce privește coeziunea lor, aceasta depinde de trei puncte majore, care includ învățăturile originale ale religiei, tradiția comunității religioase și experiența religioasă imediată a fiecărui membru. Cei care sînt în primul rînd interesați de semnificația interioară au tendința să accentueze unul din aceste trei puncte în detrimentul celorlalte. Pe de o parte, există printre creștini cei care susțin supremația Bibliei, folosind-o ca termen de comparație pentru a aprecia atît tradiția comunității, cât și experiențele religioase individuale imediate. Fundamentalismul biblic cuprinde extrema dreaptă a acestei orientări.

Pe de altă parte, există cei care văd Biblia ca fiind o parte a unei tradiții mai largi, mai cuprinzătoare, care a creat Biblia acceptînd-o în canoanele tradiției; tradiția este mai fundamentală decît scriptura. Acești oameni cred că numai tradiția poate să dea certificate de autenticitate sau să respingă experiențele religioase imediate ale membrilor. Criticile aduse acestei poziții demonstrează că atît clerul, cât și credincioșii practicanți, fie ei romano-catolici sau protestanți, cad adesea într-un astfel de tradiționalism greșit.

În sfîrșit, mai sînt aceia — și se pare că astăzi numărul lor este din ce în ce mai mare — care subordonează atît Biblia cât și tradiția experienței religioase imediate. Mulți tineri cred că ei nu pot accepta doctrina creștină numai pe baza tradiției și nici nu acceptă anumite tradiții numai pe baza unui precedent biblic. Doctrina și tradiția capătă un înțeles pentru oamenii moderni numai cînd ele pot fi atestate de o experiență imediată și pot fi exprimate într-un limbaj adecvat. D.D. Williams formulează astfel această problemă, dincolo de renașterea teologică contemporană în lumea creștină: „Ce anume există în credința creștină care *ne dă o asemenea*

*înțelegere față de noi înșine*, încât ne face să ne afirmăm loialitatea față de Dumnezeu dincolo de toate splendidele și atât de vremelnicele valori ale civilizației noastre?<sup>36</sup>

Spre deosebire de cei care subliniază unul din cele trei puncte, dintr-un sens al semnificației interioare, alții, din pricina unei preocupări esențiale față de semnificația exterioară, au tendința de a le așeza pe același plan, refuzând să accepte ideea că unul dintre ele ar fi mai important.

Din punct de vedere istoric, sărbătoarea Coborîrii Duhului Sfânt este privită ca nașterea bisericii creștine. Potrivit *Faptelor Sfinților Apostoli*, cariera religioasă a lui Isus se sfârșește tragic pe Golgota, cu adepții săi care-i abandonează învățăturile, lăsând numai o mînă de credincioși descurajați, întrebîndu-se asupra sensului acestor întîmplări. Biserica s-a născut datorită miraculoasei inițieri făcute de Sfîntul Duh: „Și din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vînt ce vine repede“ și au apărut „limbi ca de foc“ care s-au așezat pe oameni și „s-au umplut toți de Duhul Sfînt și au început să vorbească în alte limbi“ (Fapte, 2, 3-4).

Oamenii interesați de semnificația exterioară a creștinismului se confruntă cu sarcina dificilă de a descifra semnificația interioară din *Faptele Sfinților Apostoli*. Ceva foarte important s-a întîmplat în ziua Cincizecimii, ceva ce poate fi comparat cu Ieșirea, dar sciitorii Bibliei, evrei și creștini, n-au reușit să găsească limbajul adecvat naturii experiențelor lor. Aici, tensiunea dintre evenimentele religioase și evenimentele istorice se repetă în relația complexă dintre semnificația interioară și cea exterioară a religiilor. Ne-ar putea fi de ajutor dacă am încerca să descoperim semnificația interioară din *Faptele Sfinților Apostoli*.

În primul rînd, *Faptele Sfinților Apostoli* afirmă că biserica creștină nu este numai o simplă societate de oameni cu vederi apropiate, atrași de învățăturile lui Isus din Nazaret. Mai degrabă, avînd convingerea continuității dintre comunitatea ebraică și cea creștină, *Faptele* zugrăvesc biserica creștină ca fiind „refacerea regatului lui Israel“. În continuare, autorul

pretinde că noțiunea ebraică *kahal* (în grecește *ekklesia*) înseamnă atît adunarea poporului (I Regi, 8, 14; 12, 3), cît și comunitatea religioasă. El notează cu grijă că cei doisprezece apostoli au fost adunați și însărcinați să fie reprezentanții congregației lui Yahweh. Așa cum interpretează Gerardus van der Leeuw: „Cei doisprezece erau discipoli, dar înainte de toate ei erau oameni din popor, adevăratul Israel, iar evenimentele din ziua Cincizecimii revarsă harul Sfîntului Duh asupra discipolilor, în calitatea lor de adunare a poporului.”<sup>37</sup> Comunitatea creștină este înțeleasă ca o fuziune între legămîntul sacru cu Dumnezeu și legătura fraternă dintre membrii grupului.

Mai departe, ziua Cincizecimii relevă legătura paradoxală dintre legămînt și comunitate. *Faptele Sfîntilor Apostoli* acceptă înțelegerea ebraică istorică a celor două aspecte ale lui Dumnezeu: rolul său ca stăpîn transcendental al istoriei și prezența sa imanentă în comunitatea umană ebraică. Așa cum apreciază J. Muilenburg: „Dumnezeu este DOMNUL comunității, dar, într-un sens, face parte și el din această comunitate. El participă activ la viața ei, păstrează relațiile cu ea și își asumă responsabilitatea celui care are un legămînt cu poporul său.”<sup>38</sup>

Mai mult, Petru declară că Isus este împlinirea noului legămînt universal, proorocit de Ioil: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste trupul... Și vă voi arăta semne minunate în cer și pe pămînt“ (Ioil, 3, 1, 3). Totuși, Petru predică și el: „Cu siguranță să știe deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Iisus pe care L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos“ (Fapte, 2,36). *Faptele* subliniază că această comunitate creștină, continuarea logică și neîntreruptă a comunității religioase ebraice, este poporul lui Dumnezeu în sens spiritual și Trupul lui Cristos în sens istoric. Acest lucru implică o nouă fuziune între legămînt și comunitate.

Potrivit cu înțelegerea creștină paradoxală a conceptului de unitate a omenirii, pe de o parte noul legămînt este deschis tuturor oamenilor provenind din culturi diferite —

dincolo de lumea mediteraneană, elenistică și evreiască — iar, pe de altă parte, noul legământ confirma afirmația lui Pavel: „Iar, dacă voi sînteți ai lui Hristos, sînteți deci și urmașii lui Avraam, moștenitori după făgăduință“ (Gal. 3,29). Ziua Cincizecimii înseamnă contrariul legendei Turnului Babel care a împrăștiat și împărțit lumea în națiuni, culturi, neamuri și limbi. Neamului omenesc i se dă prilejul să fie din nou unit, ca un singur tot, datorită intervenției lui Dumnezeu care este Domnul istoriei și o prezență imanentă în întreaga comunitate umană.

Deoarece creștinismul a apărut ca un grup spiritual în cadrul iudaismului, primele scrieri creștine erau scrise în ebraică sau traduse în greacă, Septuaginta. Pe măsură ce comunitatea creștină se consolida, ea a adunat diferite scrieri pentru a fi citite în public, incluzînd scrisorile lui Pavel către galateni, romani și corintieni, scrisorile din tradiția celui de al doilea Pavel, cum ar fi a doua scrisoare către tesalonicieni, Evangheliile și scrisorile Sfîntului Apostol Ioan. Aceste texte care cuprind Noul Testament și scripturile ebraice, adică Vechiul Testament, au fost curînd privite ca texte creștine, esențiale pentru mîntuire. După anul 450 p. Chr., cele două Testamente au devenit canonul, un termen ce reflectă statutul lor special și rolul lor în mîntuirea creștină.

Nu putem descrie aici dezvoltarea istorică a comunității creștine, dar putem face o apreciere succintă a primei faze a bisericii creștine.

1. Comunitatea creștină, deschisă față de ideea de omenire creată de același autor divin fără discriminare, dar legată de comunitatea religioasă ebraică, alege numai acele învățături ale lui Isus și acele scrieri ale lui Pavel care sînt în acord cu orientarea ei; ea respinge Evanghelia lui Toma și alte scrieri care iau o poziție diferită.

Evangheliile sinoptice diferă în privința unor detalii despre viața lui Isus, dar sînt de acord cu punctul central ebraic referitor la viața și învățătura sa. El a fost circumcis și prezentat Domnului în templul din Ierusalim. Părinții și tovarășii

lui erau toți evrei și nu există nici o indicație că el ar fi vrut să instituie o religie diferită de cea a strămoșilor săi. Se ducea cu regularitate la sinagogă. Mentalitatea sa religioasă se baza pe premisele istorice ale comunității religioase ebraice: făgăduiala făcută de Dumnezeu, răspunsul dat de evrei lui Dumnezeu, relația de legământ și Pământul făgăduinței, adică Împărăția lui Dumnezeu.

Misiunea lui Isus nu era aceea de a reface independența politică a regatului lui David, ci de a reface comunitatea legată prin legământ. El știa că nu a fost „trimis decît către oile cele pierdute ale casei lui Israel“ (Matei, 15,24) și a înțeles semnificația unei comunități legate prin legământ în sensul eshatologic și nu în cel biologic tradițional sau genetic. Vedea istoria comunității ebraice din timpul lui Avraam ca o dezvoltare pe spirală a dramei ascunse a mîntuirii. Relatările din Evanghelie referitoare la viața lui Isus urmează modelul vieții atît a lui Avraam, cît și a lui Iacov, incluzînd și temele din Ieșire și din captivitatea în Babilon. Ele încep cu făgăduiala făcută de Dumnezeu prin Buna Vestire și continuă cu confirmarea naturii divine a lui Isus, la botez. Credința sa este pusă la încercare în pustietate; iar el primește sarcina de a servi drept slujitor și martor al Domnului față de toți oamenii; se duce la sinagoga din Nazaret pentru a-și începe misiunea publică (Luca, 4, 16–19).

Cum a înțeles Isus semnificația sfîrșitului său? Parabola fiului risipitor ne furnizează o explicație cînd se spune că Isus va fi „reînviat“ ca Fiu al lui Dumnezeu, la fel cum, în Biblia ebraică, Iacov trece rîul și devine Israel: amîndoi își găsesc împlinirea vieții sau Pământul făgăduinței. Acest portret al lui Isus, ca noul Israel, îl găsim în Evangheliile, mai ales în Evanghelia lui Marcu. Isus nu este un rege triumfător; el este slujitorul ce suferă de-a lungul întregii sale vieți.

Evanghelia după Marcu împletește cu ingeniozitate două interpretări privind viața lui Isus. Prima interpretare este cea a discipolilor, după care Isus este trimisul lui Dumnezeu

pentru lucrarea sa puternică: „... iertate îți sînt păcatele tale“ deoarece „să știți că putere are Fiul Omului a ierta păcatele pe pămînt...“ (Marcu 2, 5,10). În viziunea pe care o au cu prilejul Schimbării la Față, discipolii surprind o idee din lucrarea lui Dumnezeu, potrivit căreia un nou legămînt, mai mare decît profeția lui Ilie și Tora lui Moise, avea să vină prin Isus.

A doua concepție se referă la Isus ca slujitor ce suferă. Cum moartea i se apropie, el este îndurerat: „Întristat este sufletul meu...“ Dar apoi, așa cum Iacov decide să treacă râul, și Isus cutează să meargă mai departe: „A sosit ceasul... Sculați-vă să mergem.“ Totuși, pe cruce strigă: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce m-ai părăsit?“ (Marcu, 15,34). Aceste două teme — Isus ca slujitor ce suferă (noul Israel) și Isus prin care se revelează lucrarea dumnezeiască de mîntuire — sînt unite în scena de pe cruce prin cuvintele centurionului: „Cu adevărat, omul acesta este Fiul lui Dumnezeu!“ (Marcu, 15,39). Concepția primei comunități creștine despre Isus urmează tema ebraică: făgăduiala lui Dumnezeu este dată lui Isus: credința lui Isus este pusă la încercare; Dumnezeu și Isus intră într-o relație de Tată-Fiu; după ce Isus suferă și este răstignit, el este înviat. Din punctul de vedere al discipolilor, făgăduiala lui Dumnezeu este primită prin Isus: credința lor este pusă la încercare, li se dă un nou legămînt; și ei primesc Duhul Sfînt.

2. Membrii primei comunități creștine din Palestina — lipsiți total de învățătură, săraci și fără influență — au fost probabil evrei tradiționali, monoteiști înfocați, cu un profund respect față de legea evreiască (Tora). Erau uimiți de învățătura lui Isus care spunea că semnificația Torei depășește respectarea regulilor și riturilor religioase tradiționale, deoarece ea dă un cadru în care *fiecare* ființă omenească, nu numai urmașii lui Avraam, poate să aibă un contact imediat și direct cu Dumnezeu. „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău... Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și proorocii“ (Matei, 22, 37–40; Marcu, 12, 30–31, sublinierea îmi aparține). „Sîmbăta a fost



făcută pentru om, iar nu omul pentru sîmbătă“ (Marcu, 2, 27). Potrivit acestui principiu, Samariteanul — un străin — care are milă de victima unei tîlhării este mai aproape de dreapta credință decît preotul care îndeplinește preceptele Torei, dar nu acordă atenție omului bătut (compară cu Luca, 10, 25–37).

În ceea ce privește autoritatea religioasă, discipolul Petru a fost un purtător de cuvînt din pricina convertirii lui de la legea tradițională la afirmarea sufletului individual. El crede că Isus întruchipează culmea făgăduințelor lui Dumnezeu așa cum au fost ele revelate poporului evreu, ca reprezentant al întregii omeniri, dar nu crede că Isus are intenția să pornească o nouă religie (Fapte, 2, 30–31). Dialogul lui Petru cu Dumnezeu, în timp ce el se afla în transă, la Iope, este un exemplu al chinului ce frămînta spiritul primei comunități creștine. „Nicidecum, Doamne, căci niciodată n-am mîncat nimic spurcat și necurat.“ Atunci, vocea îi spune: „Cele ce Dumnezeu a curățit, tu să nu le numești spurcate“ (Fapte, 10, 14–15). Petru vorbește în numele multor palestinieni care, din punct de vedere emoțional, erau legați de exigențele exterioare ale legii, în vreme ce, din punct de vedere intelectual, erau legați de semnificația legii așa cum era ea explicată în învățăturile lui Isus.

3. Autoritatea religioasă, trecerea de la lege la sufletul omului, și orientarea religioasă, trecerea de la cadrul limitat evreiesc la cel universal, mai larg, petrecută în sînul primei comunități creștine, au fost întărite de Apostolul Pavel, conștient că este, în același timp, un evreu elenistic și un cetățean roman. După cum spune în scrisoarea sa către Filipeni (3,5), el era un evreu grec; „la opt zile, am fost tăiat împrejur; sînt din neamul lui Israel, din seminția lui Veniamin, evreu din evrei, după lege fariseu.“ Este greu să corelăm datele contradictorii despre viața lui. În *Faptele Sfinților Apostoli* ni se spune că Pavel a fost crescut în Ierusalim, la picioarele lui Gamaliel, și că se afla la Ierusalim ca martor la executarea lui Ștefan; dar în scrisoarea sa către Galateni, el subliniază că după convertirea lui era „după față necunoscut Bisericii

lui Hristos celor din Iudeea“ (Galat., 1, 21). De asemenea, nu sîntem siguri dacă ceea ce se povestește în *Fapte* despre dramatica întîlnire a lui Pavel cu Cristos pe drumul Damascului este un fapt istoric sau o legendă. După cum spune însuși Pavel, el nu s-a întîlnit niciodată cu Isus sau discipolii lui înainte de convertire. Potrivit scrisorii către Galateni 1, 11–12, el spune: „... Pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învățat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos.“

Pentru prima comunitate creștină, Pavel a fost o figură controversată. El a predicat mai ales evreilor elenizați din diaspora și neevreilor, încercînd să-l prezinte pe Isus ca fiind personificarea veștii celei bune pe care Dumnezeu o făgăduise comunității ebraice. El afirmă că „prin Acesta vi se vestește iertarea păcatelor și de toate cîte n-ați putut să vă îndreptați în Legea lui Moise“ (*Fapte*, 13, 38). El credea că acel cuvînt al lui Dumnezeu privitor la mîntuire trebuie spus mai întîi evreilor (*Fapte*, 13,46). Dar cum mulți resping ideea de viață eternă, el scrie: „... iată că ne întoarcem către neamuri. Căci așa ne-a poruncit Domnul: «Te-am pus spre lumină neamurilor, ca să fii Tu spre mîntuire pînă la marginea pămîntului»“ (*Fapte*, 13, 46–47.)

Cercetătorii sînt de acord că puțini evrei din diaspora au acceptat învățătura lui Pavel; mai mult chiar decît evreii elenistici, neevreii erau atrași de tema „universalistă“ din Evanghelia creștină. În ceea ce-l privea, Pavel era mîndru de originea lui evreiască, depunînd însă toate eforturile pentru a „universaliza“ tradiția evreiască „particulară“, considerînd experiența evreiască dintr-o perspectivă mai largă — dovînd astfel, o dată mai mult, tendințele iudaismului elenistic.

Concepția lui Pavel despre Cristos îl deosebește de ceilalți evrei elenistici monoteiști. Pentru a înțelege relația Dumnezeu-umanitate-eshaton, Cristos constituia punctul central. Pavel îl accepta pe Adam ca fiind primul membru al neamului omenesc și credea că urmașii lui Adam, întregul neam omenesc, sînt legați între ei prin păcatul lui Adam, adică prin revolta față de creatorul lui. Adevărul e că imaginea noastră

despre Adam este profund evreiască și ea reprezintă, după Pavel, o mărturie istorică a faptului că această comunitate ebraică semnaleză dimensiunea universală a lui Adam. Pavel mai crede că toate eforturile umane — religioase, filozofice etc. — pentru a ajunge la desăvârșire dau greș fără intervenția divină petrecută în viața, răstignirea și învierea lui Cristos.

Prin înțelegerea sa semi-mistică, Pavel confirmă semnificația cosmică a răscumpărării prin răstignirea lui Isus. El susține că datorită sfințirii botezului lui Isus toți oamenii iau parte la Înviere. El prevede, în cele din urmă, că această răscumpărare începută de Dumnezeu prin venirea lui Isus în calitatea sa de Cristos va ajunge la împlinire, în forma ei de eshaton, numai când toți oamenii, cei vii ca și cei morți, vor fi uniți în Împărăția lui Dumnezeu.

4. Creștinismul timpuriu a moștenit de la tradiția ebraică simboluri și instituții, cum sînt templul, mielul și clasa preoților. O altă caracteristică a primei generații de membri ai comunității creștine, incluzîndu-i atît pe cei care acceptau circumcizia, cît și pe cei care o respingeau, a fost credința în a Doua Vestire iminentă a lui Cristos (în greacă *parousia*, „prezență“ sau „sosire“). Când au realizat că *parousia* nu era iminentă, că ea fusese probabil împlinită în ziua Cincizecimii, ei au fost nevoiți să se adapteze la realitatea vieții din primul secol. Petru, Luca, Ioan și Pavel au influențat foarte mult, prin ceea ce au făcut, acest proces de adaptare; dar mult mai importantă era dimensiunea spirituală a creștinismului, complexul cultural zoroastrian-evreiesc-elenistic-roman.

Termeni ca „mîntuitor“, „evanghelie“, „epifanie“ și „epoca de pace făgăduită“, deveniți esențiali în comunitatea creștină timpurie, fuseseră termeni comuni în Imperiul roman. Frederick C. Grant citează celebrul edict dat în jurul anului 9 a. Chr. cu privire la Cezar August. Cităm textul în întregime:

Dat fiind că Providența, care ne-a călăuzit întreaga noastră existență și care ne-a arătat o asemenea grijă și spirit de răspundere, ne-a dus viața pe culmea perfecțiunii dîndu-ne pe August

Cezar, pe care „Providența” l-a dăruit din plin cu virtute (*arete*) pentru bunăstarea omenirii, și care, fiindu-ne trimis nouă și urmașilor noștri ca salvator (*soter*) a pus capăt războiului și a așezat toate lucrurile în ordine; și dat fiind că devenise vizibil (*phaneis*, adică acum că un zeu a devenit vizibil), Cezar a împlinit speranțele din toate timpurile... nu numai depășindu-i pe toți binefăcătorii (*euergatai*) care au fost înaintea lui, dar lipsindu-i pe urmașii lui de speranța de a-l depăși; și, în sfârșit, dat fiind că ziua de naștere a Zeului (adică, Cezar August) a însemnat pentru întreaga lume începutul evangheliei (*euangelion*) ce-l privește pe el (să socotim deci cu toții că de la data nașterii sale începe o nouă eră, iar ziua lui de naștere marchează începutul noului an).<sup>39</sup>

Cartlidge și Dungan ne amintesc că lumea greco-romană accepta diferite tipuri de zei salvatori: „descendenți din uniri între zei și oameni, care făcuseră isprăvi remarcabile de binefacere (*euergesia*)“; acei regi sau conducători care sînt „manifestări temporare sau apariții ale ființelor divine în vise, viziuni, iar uneori, sub o formă anonimă, ca simple ființe umane“<sup>40</sup>. Existau creștini care aveau o înclinație pentru aceste diferite concepții de zei salvatori ca și pentru cultele misterice și alte grupuri religioase. Cu timpul, datorită obiceiurilor în uz și influenței acestor nenumărate tradiții, comunitatea creștină a reglementat riturile de botez și euharistia, a instituit ranguri de prooroci, episcopi și diaconi și a fost de acord cu practicarea postului.

5. În pofida angajării sale în a face prozeliți și a unei profunde credințe în monoteism, comunitatea creștină timpurie ne apare ca avînd o percepere realistă despre ea însăși, considerîndu-se una din multele religii ale lumii romane. Conștient sau inconștient, ea manifesta un sens clar în ce privește semnificația ei interioară, în *monoteism*, și în ce privește semnificația ei exterioară, în *monolatrie* — adorarea unei singure divinități ca fiind Domnul universului, recunoscînd însă dreptul celorlalte grupuri religioase de a-și venera divinitățile. Apostolul Pavel, monoteist *par excellence*, avînd aversiune față de idoli, putea să scrie:

Căci deși sînt așa-ziși dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt — precum și sînt dumnezei mulți și domni mulți — *totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu*, Tatăl, din Care sînt toate și noi întru El; și un singur Domn, Isus Cristos, prin care sînt toate și noi prin El (Cor., I, 8, 5–6, sublinierea îmi aparține).

Comunitatea creștină a început treptat să atragă oamenii de cultură din lumea mediteraneană. Spre deosebire de pescarii ignoranți din Galileea, acești convertiți erau bine pregătiți, mai ales în filozofia și retorica greacă. Mulți dintre ei au contribuit masiv la noua credință, perfecționându-i ideile și apărînd-o împotriva criticilor venind din partea cărturarilor și filozofilor necreștini. Acești învățați, numiți mai târziu „apologeți“, nu au ezitat să găsească adevărul în filozofia greacă și să-i adecveze noțiunile pentru a veni în ajutorul aserțiunilor din adevărul creștin. Unii dintre ei au mers atît de departe încît au afirmat că Moise și proorocii au influențat filozofia greacă, bazîndu-și în special afirmațiile pe conceptul de *logos* (cuvînt sau principiu de ordine), atît de important pentru filozoful evreu elenistic Philon Iudaeus din Alexandria. După Philon:

În primul rînd *logos* este Rațiunea Divină care cuprinde complexul arhetipal de *eide* care va servi drept model creației... Apoi, acest *logos* care este spiritul lui Dumnezeu se manifestă în exterior sub forma de *kosmos noetos*, universul ce poate fi perceput numai de inteligență... El este transcendent... și el este Dumnezeu, deși nu este *Dumnezeul...*, ci mai curînd „Fiul mai mare al lui Dumnezeu“... O dată cu crearea lumii vizibile (*kosmos aisthetos*), *logos*-ul începe să joace un rol imanent ca „dovadă“ a creației... Philon se deosebește de stoici prin aceea că respinge ideea că acest *logos* imanent este Dumnezeu...<sup>41</sup>

Apologeții foloseau noțiunea de *logos* divin pentru a înțelege ce putea fi cunoscut ca „revelație naturală“ în filozofia

Greciei, Egiptului, Persiei și Indiei și ca *Heilsgeschichte* (istoria mântuirii) în comunitatea ebraică, o revelație care-și găsește împlinirea în *logos*-ul întruchipat. Așa cum observă Benz:

Corelînd direct adevărul din sistemele religioase și filozofice ale lumii păgînde cu *Logos*-ul divin, considerat ca învățător, *logos paidagōgos*, Clement [din Alexandria, cca 150–215] a înlăturat, în sfîrșit, diferența fundamentală dintre caracterul revelației din Vechiul Testament și cel din istoria religiilor din afara iudaismului. În concepția sa, istoria mântuirii, soteriologia, nu era separată de istoria generală a omenirii; *Heilsgeschichte* nu era o improvizație izolată introdusă în istoria universală, ci, mai curînd, un fapt inclus și extins la întreaga dezvoltare umană.<sup>42</sup>

Clement și Origene au dat o explicație universalistă semnificației exterioare a creștinismului, sperînd că semnificația interioară va fi percepută în contextul general al semnificației sale exterioare. O asemenea orientare necesita o cunoaștere completă a filozofiei grecești și acel *habitus* creștin (dispoziția cognitivă a sufletului și receptivitate față de revelația divină), amîndouă acceptate de Părinții creștinismului timpuriu. Din păcate, cunoașterea filozofiei grecești de către teologii occidentali a decăzut rapid, o dată cu moartea lui Augustin din Hippo (350–430).

6. Începînd cu edictul de toleranță dat de Constantin în anul 313, comunitatea creștină s-a transformat dintr-o religie minoritară într-o religie majoritară, pentru a deveni curînd (în anul 381) religia imperiului. Edictul lui Constantin i-a așezat pe Dumnezeu și pe conducătorul temporal într-o nouă relație: în vreme de Noul Testament făcea o deosebire între Cezar și Dumnezeu, noul creștinism roman insista asupra faptului că loialitatea față de Cezar era implicată în loialitatea față de Dumnezeu. Potrivit cu această afirmație, Constantin își asumă dublul rol de pios slujitor al lui Dumnezeu și de conducător temporal al imperiului și al bisericii. După exemplul lui Alexandru și August, Constantin permite preoților care dădeau inițierea la Eleusis să-l numească „cel

mai pios“. El era convins că Dumnezeu însuși i-a făgăduit să aibă victorii militare, i-a acordat imperiul și religia creștină. A fost convocat un conciliu ecumenic pentru a discuta teoriile legate de natura Fiului, al doilea element al Sfintei Treimi, prezidat de Constantin, împăratul nebotezat.

Edictul de toleranță a produs o schimbare radicală în relația dintre semnificația interioară și cea exterioară a creștinismului. Până ce creștinismul a devenit religia imperiului, creștinii trebuiau să afișeze o semnificație exterioară care să fie acceptată oficial, deși ei împărtășeau o viziune clară asupra semnificației interioare. Chiar și Iustin Martirul (cca 100–165), unul din cei mai versatili apologeți, a afirmat: „Creștinii nu spun nimic mai mult despre Mîntuitorul lor decît ceea ce au spus grecii despre salvatorii lor.“<sup>43</sup>

În profund contrast, Augustin, care avea o experiență tot atît de mare în retorica greacă și latină ca și în platonism și maniheism și care avea o orientare religioasă universalistă, vedea lucrurile în mod diferit. Așa cum explică Peter Brown:

Catholicismul lui Augustin... reflectă atitudinea unui grup încrezător în puterea sa de a absorbi lumea fără a-și pierde identitatea... Este un grup care nu mai trebuie să se apere împotriva societății, ci mai curînd echilibrat, gata să-și îndeplinească ceea ce consideră el ca fiind misiunea sa istorică, să domine, să absoarbă, să conducă întregul imperiu. *Cere-mi și-ți voi da cea mai mare parte a pămîntului în stăpînirea ta.*<sup>44</sup>

Astfel, Augustin s-a comportat ca și cînd semnificația exterioară a creștinismului ar fi fost continuarea logică și coerentă a semnificației interioare. El percepea faptul că religia creștină se bazează pe făgăduielile obiective ale lui Dumnezeu, făcute evreilor și menționate în alte istorii, și că grația divină este dată prin eficacitatea obiectivă a angajamentelor solemne ale bisericii. Și această schimbare în orientare, bună sau nu, este cea care a dat baza teoretică datorită căreia creștinii catolici au dominat lumea latină pînă la Reformă.

## Conceptiile din Răsărit, din Apus și din islam

Am văzut în primele două capitole cât de devreme au abordat civilizațiile lumii problema unității omenirii. Am cercetat Mesopotamia, cu consecințele pe care le-a avut pentru lumea greacă și romană, Egipt, India și China; am abordat tradiții culturale și religioase importante, incluzînd zoroastrismul, budismul, iudaismul și creștinismul. În fiecare caz, concepțiile „universaliste” au fost alimentate de experiențe umane „speciale”. Oamenii au admis adesea o actualizare eventuală a problemei unității omenirii bazată pe schimbul de bunuri și de idei dintre Asia și Europa.

Topografia generală a civilizației a fost profund afectată în secolul al VII-lea p. Chr. de apariția islamului în Orientul Mijlociu, la punctul de confluență tradițional dintre Africa, Europa și Asia. Islamul era, în același timp, o religie, o comunitate politică și o civilizație cu totul deosebită. Se spune că, spre deosebire de Isus, care a ales calea eșecului, Mahomed a ales calea succesului. Oricum, în cei zece ani care au trecut de la moartea lui Mahomed, Imperiul musulman a absorbit Siria, Iranul și Egiptul și, în mai puțin de un secol, islamul a cucerit centura creștină din Africa de Nord, ajungînd în Peninsula iberică. În secolul al VIII-lea, forțele musulmane au trecut Pirineii în Franța. Negustorii musulmani erau activi în China și Indonezia, iar năvălitorii musulmani au cucerit regiunea Sind și Punjabul din Peninsula indiană. În pofida influenței lor larg răspîndite, civilizația islamică a creat o prăpastie uriașă între Europa și Asia. Secolele de



separație care au urmat au întărit respectivele tendințe naturale din Orient și din Occident, adică „unitatea în varietate“, caracteristică civilizației apusene și „juxtapunerea și identitatea“ caracteristică vieții din Răsărit.<sup>1</sup>

Înainte de a începe discuția noastră despre concepția islamică privind unitatea omenirii, vom cerceta diferitele tipuri de sinteză socio-politică și religioasă-culturală, evident înainte de apariția islamului. Omul civilizat a căutat să integreze toate aspectele vieții lui într-un tot coerent, încercând să găsească o semnificație într-o societate temporală condusă prin inspirație religioasă.

Joachim Wach a remarcat odată că experiența religioasă pură are în general trei tipuri de expresie: teoretică, prin simbol, concept, doctrină și dogmă; practică, prin cult și adorare; și sociologică, prin grupări și asociații de cult. Dintr-o perspectivă diferită se poate spune că religia, fiind legată integral de structurile social-politice și de instituții este nevoită să formeze și să alimenteze cultura, domeniul valorilor, ideologiile, artele și imaginația — „crearea de semnificații cu care ființele umane își interpretează experiența și își călăuzesc acțiunea“<sup>2</sup>. O serie de dezvoltări paralele ale acestor sinteze socio-politice/religioase-culturale s-au petrecut, între secolele al III-lea și al V-lea, atât în Apus, cât și în Răsărit, islamul constituind exemplul cel mai proeminent. Totuși, înainte de a aborda islamul, să examinăm și alte exemple.

## CREȘTINĂTATEA APUSEANĂ

Am văzut cum creștinismul a început ca o comunitate eshatologică cu o orientare transcendentală. Începînd ca una din religiile minoritare din Imperiul roman, creștinismul s-a dezvoltat pînă la a ajunge religia de stat a imperiului și, în această poziție, a adoptat o orientare temporală în locul uneia eshatologice. Infuzia de sînge proaspăt în viața Imperiului roman, antrenînd în secolul al V-lea căderea Romei în mîinile

barbarilor, a dat întregii Europe o nouă energie. Creștinismul s-a văzut chemat să se răspîndească pe tot continentul pentru a-i converti pe barbari. Să fim siguri că nu un mesaj biblic, eshatologic i-a atras pe acești oameni. Așa cum ne reamintește Peter Brown, era vorba de o religie de altare sfinte, de pelerinaje și de moaște datorită căreia creștinismul a absorbit popoarele necreștine din Europa. Creștinismul n-a degenerat însă într-un cult superficial. El a dat, între secolele al IV-lea și al VI-lea, barbarilor păgîni o nouă hartă a lumii supranaturale.<sup>3</sup> Totuși, în vreme ce își pierdea orientarea eshatologică, creștinismul a accentuat din ce în ce mai mult aspectul transcendental, chiar dacă, în situația sa de instituție ecleziastică, el era total lumesc, adoptînd structurile și simbolismul Romei imperiale.

Biserica creștină timpurie a dat mai mulți episcopi de Roma, cu o serie de capacități administrative excepționale, printre care Leon cel Mare, Grigore cel Mare și Bonifaciu. Ca episcopi ai Romei, fiecare a revendicat dreptul de a fi șeful întregii creștinătăți occidentale, invocînd doctrina lăsată de Petru: toți episcopii de Roma sînt urmașii lui Petru, proclamat primul episcop al Romei și desemnat de Cristos șef al bisericii. Acești „papi“, cum erau numiți de obicei episcopii, pretindeau a avea atît autoritatea temporală, cît și cea spirituală. Ei erau ajutați cu loialitate de diferitele ordine monastice care au proliferat între secolele al V-lea și al VI-lea.

Ambiția papei, privind în special puterea temporală, a provocat conflicte continue cu monarhii — în special cu Clovis, Pepin și Carol Martel. Uneori, împărații slabi erau dominați de papii puternici; în alte împrejurări, papii lipsiți de apărare erau supuși dominației unor regi puternici. O dată cu ascensiunea lui Carol cel Mare, rege al francilor (768–814), ca împărat al Occidentului (domnește între anii 800–814), se stabilește o paradigmă creștină occidentală fundamentală. După incursiunea făcută la Roma pentru a zdrobi o conspirație împotriva papei Leon, Carol cel Mare a fost răsplătit cu o coroană de aur și cu salutul papal care-l

considera împărat și August. Monarh puternic, Carol cel Mare a reușit să controleze biserica și s-o folosească pentru consolidarea imperiului.

În timpul domniei lui Carol cel Mare, s-a desăvârșit germanizarea Imperiului roman. El a murit în 814, după patruzeci și șapte de ani de domnie, comparată adesea cu domnia lui Alexandru cel Mare. Nu există nici o indicație că el ar fi împărțășit vederile lui Alexandru privitoare la unitatea omenirii, deși a reprezentat cel mai bun sistem imperial al conducerii romane. Convoca la date fixe adunarea generală a nobililor și clerului și numea consiliul privat. Dorința lui era ca diferitele popoare din vastul său imperiu să beneficieze de politica fiscală echilibrată din sistemul imperial, de o apărare adecvată, de protecția legii și de învățămînt, atît de cel laic, cît și de cel clerical. După moartea lui, aceste programe s-au prăbușit o dată cu decăderea imperiului, iar descendența sa, dinastia Carolingiană, s-a sfîrșit în anul 987.

Imperiul german a luat ființă o dată cu alegerea lui Otto I, în anul 936. Acesta era un excelent strateg militar și un organizator iscusit. A reprimat revolta vasalilor și a oprit invadarea Germaniei de către unguri. Ca și Carol cel Mare, el s-a folosit de episcopi pentru a-și consolida regatul. Hotărît să pună ordine într-o Italie divizată, s-a încoronat rege și împărat (domnește între anii 962–973) al Sfîntului imperiu roman în anul 962. S-a comportat ca un monarh cezaro-papal, înlăturîndu-l pe papa Ioan al XII-lea în favoarea lui Leon al VIII-lea, iar la moartea acestuia l-a ales pe Ioan al XIII-lea pentru a-i succeda. Împărații care au urmat au fost incapabili să conducă în mod simultan Germania, Italia și papalitatea. În cele din urmă, fiecare putere a mers pe drumul ei. În 1024, coroana germană a fost luată de monarhii franconi. Dintre aceștia, Henric al III-lea (domnește între anii 1039–1056) s-a dovedit a fi o puternică forță conducătoare, copleșind curînd papalitatea prin controlul exercitat asupra veniturilor ei.

## CREȘTINISMUL BIZANTIN

În comparație cu instabilul Imperiu roman de Apus, zguduit în anul 410 de prădarea Romei și complet distrus în anul 476, Imperiul de Răsărit a continuat să se bucure de tradițiile civice greco-romane sub sistemul monarhic cezaro-papal. Aici, un monarh absolut revendica autoritatea temporală și cea spirituală. Mulți oameni din Imperiul de Răsărit simțeau că fac parte dintr-o sinteză aproape perfectă de religie (avînd în vedere că religia creștină reprezenta adevărul divin), cultură (tradiția avansată greco-romană) și cea mai bună ordine socială și politică (cezaro-papală). Economia solidă a imperiului se dezvoltase și datorită unui înfloritor comerț maritim și terestru și unei continue dezvoltări a meșteșugurilor; imperiul lor fusese bine guvernat de Anastasius (domnește între anii 491–518), Iustin I (domnește între anii 518–527) și învățatul său nepot, Iustinian I (domnește între anii 527–565), cel care a consolidat Imperiul bizantin în timpul celor aproape patruzeci de ani de domnie. El a promulgat faimosul Cod al lui Iustinian, a terminat noua Biserică a Sfintei Înțelepciuni sau Hagia Sofia, și-a extins influența în diferite părți ale lumii mediteraneene și a încheiat pacea cu regele sasanid Khosrow, punînd astfel capăt monopolului persan în domeniul comerțului. În timpul domniei lui Iustinian asistăm la dezvoltarea culturii creștine populare, reflectată în răspîndirea imnurilor, a muzicii și a artelor printre laici. Totuși, forța și puterea sa de convingere nu i-au putut reconcilia pe monofiziți, care credeau că Cristos cel Întrupat are o singură natură divină, cu teologii ortodocși, care credeau că Isus are și natură divină, și natură umană.

După moartea lui Iustinian, Imperiul de Răsărit a decăzut timp de aproape o jumătate de secol. În anul 610, Heraclius (cca 575–641), fiul guvernatorului roman din Africa, căruia i se atribuia o ascendență armeană, a luat cu forța coroana, reorganizînd rapid guvernul și armata pentru a face față cu eficacitate invaziilor barbare permanente. El a permis bulgarilor,

slavilor și sîrbilor să se stabilească în Balcani după ce au îmbrățișat creștinismul; i-a învins pe perși după o serie de lupte sîngeroase. Totuși, a cedat islamului Siria, Palestina, Egiptul și o parte din Mesopotamia.

Între Imperiul roman de Răsărit și cel de Apus existau o serie de tensiuni și conflicte persistente. O problemă majoră a constituit-o controversa iconoclastă. Icoanele — reprezentări ale lui Cristos, ale Fecioarei Maria și ale diferiților sfinți — erau venerate de creștinii bizantini. Timp de secole, Cristos a fost reprezentat prin miel, dar după secolul al VII-lea, atît el cît și sfinții au început să fie reprezentați cu aspect uman. Această schimbare nu a avut o consecință importantă la Roma, unde episcopii, adică papii, mulți dintre ei fiind siriieni sau greci, nu aveau obiecții majore față de venerarea icoanelor. Împăratul din Răsărit, Iustinian al II-lea (domnește între anii 685–711), care a utilizat primul imaginea lui Cristos pe monezile sale, nu a provocat la Roma o mare îngrijorare în legătură cu decizia sa.

Totuși, Leon al III-lea (domnește între 717–741), întemeietorul dinastiei siriene sau isauriene, a început o politică iconoclastă, politică ce reflecta, după opinia multor istorici, contactul avut în copilăria sa, petrecută în Siria, cu atitudinea islamului față de reprezentarea în formă umană a Profetului; politica sa a impresionat în mod neplăcut anturajul lui de bizantini ce venerau icoanele. Papa Grigore al II-lea (715–731) a condamnat politica lui Leon, declanșînd controversa iconoclastă. Succesorul lui, papa Grigore al III-lea (731–741), născut în Siria, a luat și el poziție fermă față de Leon. Cînd Leon a refuzat să dea Romei o contribuție financiară pentru Italia de sud, principat al Imperiului bizantin, Roma a cerut ajutor francilor, începînd astfel germanizarea Romei. Între timp, Carol cel Mare, regele francilor, a fost încoronat împărat.

În Imperiul bizantin, cultul icoanelor a fost reluat în anul ce a urmat urcării pe tron a împăratului, încă minor, Mihail al III-lea (domnește între anii 842–867). Faptul că Mihail ridică, în șase zile, pe laicul Photius la rangul de patriarh a

fost condamnat de Nicolae I din Roma (este papă între anii 858–867), care-l excomunică pe patriarh în anul 863; patru ani mai târziu, papa Nicolae este excomunicat de Conciliul de la Constantinopol.

Conflictele directe dintre Roma și Constantinopol au fost de natură ecleziastică, dar în spatele lor se afla tensiunea fundamentală dintre tradiția culturală greco-bizantină și cea germană-latină, precum și diferitele concepții cu privire la papalitate. Imperiul de Apus îl vedea pe papă ca fiind urmașul lui Petru și vicarul lui Cristos; Imperiul de Răsărit susținea stilul cezaro-papal al împăratului bizantin ca monarh absolut și viceregent al lui Dumnezeu.

Mihail al III-lea a fost asasinat de Vasile I (domnește între anii 867–886), întemeietorul dinastiei macedonene. Imperiul bizantin a fost condus cu chibzuință de împărații din dinastia macedoneană pînă la moartea lui Vasile al II-lea, survenită în anul 1025. Imperiul bizantin, care-și extindea atunci influența în Grecia și în Europa de Răsărit, a intrat inevitabil în conflict cu Sfîntul imperiu roman în curs de afirmare, mai ales după încoronarea lui Otto I ca împărat, în anul 962. La tensiunile deja existente între creștinătatea din Occident și cea din Orient s-a mai adăugat o serie de probleme precum controversa iconoclastă, căsătoria preoților, practica liturgică — de exemplu, folosirea pîinii cu drojdie pentru împărțășanie — și teologia ortodoxă, în special dacă Sfîntul Duh purcede de la Tată (concepția bizantină) sau de la Tată și Fiul (concepția romană). Aceste tensiuni au fost cu precădere evidente la Conciliul de la Constantinopol (867), ca să izbucnească din nou în secolul al XI-lea, cînd papalitatea a încercat să impună grecilor din Italia de sud tradiția latină — eforturile ei avînd drept rezultat închiderea bisericilor latine din Constantinopol de către patriarhul acestui oraș, lucru care a dus la bula papală prin care biserica bizantină era excomunicată. Așa s-a ajuns la Marea Schismă din 1054 dintre creștinătatea din Răsărit și cea din Apus, o excomunicare reciprocă ce a durat pînă în 1965. Sursa acestei încordări

stă în incapacitatea lor de a cădea de acord asupra sintezei socio-politice/religioase-culturale creștine și asupra amenințării pe care o reprezenta islamul.

## SINTEZA SASANIZILOR

Străduindu-se să-și organizeze propria sinteză socio-politică/religioasă-culturală, lumea greco-romană a eliminat Persia din preocupările ei. Când Seleucizii, care i-au urmat lui Alexandru, erau ocupați cu treburile din Siria, au apărut în Iran părții care vor governa Persia aproximativ din anul 250 a. Chr. pînă în anul 230 p. Chr. Parții îl venerau pe Mithra, o veche divinitate indo-iraniană, respectată de religia persană tradițională, zoroastrismul. În pofida unei vagi tendințe anti-rituale, religia lui Zoroastru a căpătat o formă rituală precisă, absorbind și multe trăsături ale religiei păgîne indo-iraniene. Totuși, părții erau un popor tolerant față de alte religii și în timpul guvernării lor un mare număr de evrei din Babilon s-au bucurat de protecția oficială a religiei lor.

Dinastia partă a fost înlăturată în secolul al III-lea de către Ardashir I, care a susținut că descinde din personajul semi-mitic Sāsān. El și-a numit dinastia sasanidă, sau neopersană, coborîtoare din regele regilor, dinastie care a condus Persia pînă cînd aceasta a căzut în mîinile islamului, în anul 651. Dinastia lui Ardashir I a creat o sinteză socio-politică/religioasă-culturală sasanidă foarte solidă, care era de fapt un amestec exotic de zoroastrism, astrologie babiloniană, demonologie mesopotamiană și raționalism elenistic cu un naționalism despotice. Așa cum subliniază G. Gnoli, în timpul perioadei sasanide

... Zoroastrismul a căpătat conotații noi: el a devenit o religie în serviciul claselor conducătoare — aristocrația militară și clerul — și al coroanei. A devenit o religie de stat ierarhic organizată, o tradiție epică și naționalistă identificată din ce în ce mai mult

cu națiunea iraniană. Dintr-o religie universală care, în timpul perioadei parților, a dat ce a fost mai bun în ea, zoroastrismul a fost transformat într-o religie națională... [Cu toate acestea], dacă el a reușit să înăbușe în Iran universalismul maniheist, în cursul secolului al III-lea (suprimînd mai tîrziu și mișcarea mazdachistă), nu a fost mai puțin capabil să se opună efectiv răspîndirii creștinismului, în special a bisericii nestoriene și, mai tîrziu, a islamului.<sup>4</sup>

Dinastia sasanidă și religia sa de stat, profund naționalistă, zoroastrismul, s-au confruntat cu serioase probleme religioase. În primul rînd, a trebuit să facă față maniheismului, o mișcare religioasă dualistă propagată de Mani (cca 216–274) care credea că lumea era o unire de spirit și materie, de bine și rău. Mani aparținea probabil familiei regale parte. El se considera drept ultimul profet dintr-o serie care începea cu Adam și îi includea pe Buddha, Zoroastru și Isus. Persecutat de zoroastrienii ortodocși la întoarcerea sa din India, Mani a fost primit favorabil de regele Shāpūr I (mort în anul 272), fiul întemeietorului dinastiei sasanide, care dorea să lărgească zoroastrismul, încorporîndu-i anumite trăsături indiene și grecești. Privit de unii ca o erezie creștină, maniheismul a fost de fapt o religie independentă, propovăduind un mesaj universal, care ar fi trebuit, în principiu, să înlocuiască toate celelalte religii, inclusiv creștinismul. Orientat puternic către misionarism, Mani a avut mulți adepți în Asia Centrală, China, Europa și Africa de Nord; Augustin a aderat și el, la un moment dat, la maniheism. Cu vremea, persecuțiile musulmanilor au făcut ca focarul maniheist să se deplaseze din Persia în Samarkand.

Din perspectiva unității omenirii, maniheismul reprezintă o pagină importantă în istoria neamului omenesc. Mani credea că este posibil să unești oamenii de diverse proveniențe printr-o metodă sincretică ce combina credințele diferitelor religii. Maniheismul a fost la început o formă de gnosticism, propunînd mîntuirea printr-o cunoaștere specială



sau *gnosis*. La fel cu alte sisteme gnostice, el afirma că lumea este plină de rău și nefericire, dar că în fiecare om există un strop de lumină; în aceasta stă posibilitatea de mîntuire. Mani susținea că ființa umană este perfectibilă prin *gnosis*, post, acte de caritate, puritatea gîndului, a cuvîntului și a faptei. Obligînd la un ascetism riguros, el predica importanța dragostei atît față de divinitate, cît și față de toți oamenii, fiecare din ei avînd un element divin. În perspectiva sa, lumea aceasta ar fi devenit o enormă mînăstire fără margini.

Persia Sasanizilor reprezenta pentru Roma o permanentă bătaie de cap. În anul 260, armatele sasanide l-au prins pe împăratul roman Valerian, l-au închis pe viață și i-au folosit pe prizonierii romani la construirea de case și poduri. Încordarea dintre Roma și Persia capătă un caracter mai religios în timpul lungii domnii (309–379) a regelui Shāpūr al II-lea. Așa cum spune, pe scurt, Pareti:

Pînă acum [perșii] s-au arătat toleranți față de creștini, care, fugind de persecuțiile romane, au pătruns în număr mare pe teritoriile lor. Dar, în zilele lui Constantin, a fi creștin devenise sinonim cu a fi roman, mai mult încă, rivalul său, Tiridates din Armenia, a devenit el însuși creștin.<sup>5</sup>

Împăratul Iulian (domnește între anii 361–363), unul dintre nepoții lui Constantin cel Mare și un adversar declarat al creștinismului, a încercat să pornească ultima mare ofensivă împotriva Persiei, înainte de moartea sa, survenită la vîrsta de treizeci și unu de ani, deși după moartea sa au continuat lupte sporadice între Roma și Persia. În acest răstimp, Shāpūr al II-lea a continuat să-i persecute pe creștinii din Persia — membrii Vechii Biserici din Răsărit — din pricina legăturilor lor religioase cu Constantinopolul. În secolul al V-lea, mulți creștini persani au fost implicați în schisma provocată de controversa nestoriană. Nestorius, patriarh al Constantinopolului, născut în Siria, susținea că Isus Cristos avea două naturi distincte, una divină, cealaltă

umană. Mulți creștini persani acceptau această doctrină și rezultatul controverselor nestoriene a dus la separarea lor de restul patriarhatului din Antiohia.

Dinastia sasanidă a trebuit, de asemenea, să se confrunte cu a treia problemă religioasă constituită de apariția mazdachismului, religia dualistă care a devenit puternică la sfârșitul secolului al V-lea. Unii cercetători cred că mazdachismul a fost o mișcare ce tindea să reformeze, din interior, maniheismul, deși ceea ce cunoaștem despre această mișcare se bazează pe documente potrivnice ei. Pe cât putem să ne dăm seama, mazdachismul a avut o motivație utopică puternică, în folosul maselor și împotriva intereselor încetățenite ale preoțimii zoroastriene și ale proprietarilor de pământ. Adepții acestei mișcări credeau în virtuțile interdicțiilor și în renunțarea la plăcerile lumesti; ei practicau un fel de comunism, punând laolaltă atât averile, cât și femeile. Zoroastrienii ortodocși respingeau, firește, această mișcare. Regele Kavadh I (domnește între anii 499–531) a fost o vreme atașat de mazdachism, înăbușindu-l însă mai târziu.

Slăbită de conflicte religioase și de războaie permanente, Persia Sasanizilor cunoaște o perioadă de liniște în timpul lungii domnii (531–579) a regelui Khosrow I, în care se combinau în mod fericit interesul pentru reformă, cultură, arte și guvernarea efectivă. Multă lume i-a atribuit lui stabilirea unei noi ordini socio-politice, bazată pe preoți, militari, funcționari și oameni de rînd. Este cunoscut pentru a fi dispus sistematizarea cărților sfinte ale lui Zoroastru, *Avesta*, și crearea alfabetului avestan. A încheiat tratatul de pace cu împăratul Iustinian I al Imperiului bizantin în anul 532. Fiul său nu a fost un rege remarcabil, iar nepotul său, Khosrow al II-lea (domnește între anii 590–628), despre care se știe că a fost arogant și obtuz, nu a fost nici el un adevărat conducător, deși, în timpul domniei lui, Imperiul sasanid a cunoscut o importantă extindere. În anul 618, trupele sale au cucerit Palestina, luînd ceea ce se crede a fi fost crucea lui Cristos.<sup>6</sup> În anul 622, împăratul bizantin Heraclius (domnește între

anii 610–641), un remarcabil strateg militar și un fervent creștin, a organizat o cruciadă, după ce mai întâi a consolidat Anatolia, în vederea invadării Persiei. Rezistînd cu succes atacului persan asupra Constantinopolului, în anul 626, a intrat în cele din urmă în Persia, în cursul anului următor.

Istoria Persiei sub dinastia Sasanizilor se sfîrșește în anul 651. O anticipare a acestui sfîrșit putea fi văzută în distrugătoare înfrîngere suferită de forțele persane din partea arabilor la Dhu-Qar, în 611.

## CIVILIZAȚIA ISLAMICĂ

Revenim acum la islam, religia întemeiată *par excellence*. Potrivit cu semnificația sa interioară, islamul este religia veșnică a lui Alláh, iar Allah, sau Dumnezeu, a fost cel care l-a ales pe Mahomed pentru a fi vestitorul lui. Se crede că scriptura sacră a musulmanilor, *Qur'ân* (lit. „recitare“), i-a fost revelată oral lui Mahomed de către arhanghelul Gabriel; se pare că prototipul ceresc al acestei scripturi este păstrat lîngă Dumnezeu. Ni se mai spune că numele „musulman“ („cel care se predă“) vine de la Avraam. În acord cu semnificația exterioară a islamului, ca fenomen istoric, originile comunității islamice pot fi regăsite, încă de la începutul secolului al VII-lea, în Arabia.

Viața întemeietorului islamului, Mahomed, coincide cu acel concept al lui Dibelius numit de el „legea analogiei biografice“ a oamenilor sfinți, menționată mai sus. Faptele din viața lui Mahomed sînt simple. Născut în jurul anului 571 p. Chr. într-o familie săracă de arabi din tribul Qurayș, a rămas orfan de mic și a fost crescut de un unchi. S-a căsătorit cu o văduvă bogată, pe nume Hadige, care i-a dăruit mai multe fete.<sup>7</sup> Se spune că a avut o experiență religioasă intensă în jurul anului 610, care l-a făcut să predice Cuvîntul lui Dumnezeu în valea Mecca (Mekkah), îndemnîndu-i pe arabi să-l recunoască pe Allah ca fiind singura divinitate supremă

și să se supună normelor de viață prescrise de el. Hadige și un număr mic de convertiți au sprijinit predicile lui Mahomed, deși el nu era popular la Mecca. Din întâmplare, Mahomed a întâlnit mai mulți oameni din Medina (Madinah sau Yathrib); aceștia au fost impresionați și l-au rugat să le fie conducător. După niște tratative prudente cu bătrînii din Medina, Mahomed și adepții săi au plecat în anul 622 p. Chr. de la Mecca spre Medina. Acest eveniment, denumit *hiġra* (hegira) marchează începutul calendarului islamic.<sup>8</sup>

Înainte de această *hiġra* a lui Mahomed, bătrînii din Medina îi promisese că „nu vom adora decît pe unul Dumnezeu. Nu vom fura. Nici nu vom comite adulter. Nici nu ne vom omorî copiii. Nu vom defăima în nici un chip. Vom da ascultare Profetului în orice lucru care este drept.“<sup>9</sup> Superioritatea autorității religioase față de autoritățile tribale și agrare a fost acceptată ca bază a noului „oraș-cetate“ al lui Mahomed, stabilit la Medina. M. Mahdi explică de ce, potrivit cu islamul, cea mai bună imagine despre viața omului pe pămînt era viața într-un oraș-cetate:

Viața [în Medina], părerile și faptele cetățenilor, și mai ales ale acelor cetățeni care îi erau apropiați lui Mahomed, au devenit tradiție și Lege, ceea ce era considerat ca mod ideal de viață în islam. După moartea lui Mahomed, Medina a rămas centrul politico-religios al unui oraș-imperiu în curs de expansiune. Mai tîrziu, regiunile îndepărtate ale imperiului s-au revoltat împotriva orașului-mamă și au stabilit un sediu „universal“ la Damasc... Numai cu apariția Bagdadului ca centru al unei teocrații „orientale“, care era în multe privințe tot atît de străină de modul de viață din Medina pe cît fusese și Imperiul omeiad din Damasc, orașul, în calitatea lui de centru efectiv al islamului, a fost eclipsat.<sup>10</sup>

În ceea ce privește Arabia preislamică, părerile variază, deși mulți cercetători sînt de acord asupra a două puncte principale. În primul rînd, în această regiune nu a existat nici un stat și nici o mare civilizație. În al doilea rînd, atît iudaismul — pe atunci o religie dinamică ce făcea prozeliți —,

cît și creștinismul erau active în Peninsula arabică. Nu există nici o dovadă pentru a face o apropiere directă între Mahomed și aceste tradiții religioase, dar putem emite cu îndreptățire ipoteza că îi era cunoscută doctrina monoteistă evreiască și creștină. Așa cum comunitatea creștină timpurie dorea să afirme continuitatea dintre religia ei și tradiția evreiască, tot așa și Mahomed era preocupat să demonstreze că religia sa era legată de creștinism și iudaism, afirmînd că acea Ka'bah (sanctuar divin considerat a fi buricul pămîntului) din Mecca fusese consacrată de Avraam fiului său Ismael. Astfel, „el pătrundea mai adînc în conștiința istorică a arabilor, ducea memoria poporului său pînă la ziua Creației și îi dădea o tradiție a istoriei sfinte, semnificată din punct de vedere spiritual pentru a completa documentele lor prost întocmite despre evenimente de importanță locală.”<sup>11</sup>

Strădaniile lui Mahomed de a păstra o continuitate între islam și tradiția iudeo-creștină i-au adus acuzații de a fi un fals profet sau un eretic în sensul iudeo-creștin, atribuindu-i-se și faptul că islamul nu a reușit să înțeleagă corect iudaismul sau creștinismul. Mulți au acceptat premisa creștină că Isus Cristos simbolizează împlinirea Legii ebraice și a Profețiilor, respingînd însă afirmația lui Mahomed că el este dovada unei lungi serii de profeți în care intră și Isus. Cum nu puteau obiecta la premisa islamică de pe o bază pur logică, mulți creștini au interpretat apariția islamului din punct de vedere eshatologic, ca fiind ultimele zile ale promisiunii privind venirea falșilor profeți, așa cum este ea prezisă în Apocalipsa lui Ioan (Apoc., 19, 20). Cunoscutul teolog creștin din Răsărit, Ioan Damaschinul (675–749), care a fost funcționar vamal la curtea califului musulman înainte de a deveni cleric, era convins că islamul este o erezie creștină. După el

...în zilele împăratului Heraclius un fals profet (*pseudo-prophetes*) s-a arătat printre arabi. Numele lui este Maméd. El a învățat Vechiul și Noul Testament și mai tîrziu... „și-a făcut secta lui...”  
Mai tîrziu, a susținut că o scriptură i-a fost trimisă din ceruri.<sup>12</sup>

La fel scrie și Theophanes Confesorul (mort în 817), istoricul bizantin:

În acest an (Anno Mundi 6122 = 632 p. Chr.) a murit Mahomed (Mouámed), conducătorul și falsul profet al sarazinilor... La începutul apariției sale publice (*parousia*), evreii, căzuți în greșeală, au crezut că el este Messiah (*Cristos*) (a) cărui (venire) o așteptau ei. Așa încât câteva dintre căpeteniile lor i s-au alăturat, i-au acceptat religia și au părăsit-o pe aceea a lui Moise, care-l văzuse pe Dumnezeu (*theoptes*, cel care l-a văzut pe Dumnezeu)...<sup>13</sup>

În pofida numeroaselor încercări de a evalua pe Mahomed sau islamul, comparându-l cu alte culturi și religii, noi înclinăm să fim de acord cu Hamilton Gibb când spune că „islamul este o expresie autonomă a unei experiențe și gândiri religioase, care trebuie văzut în și prin el însuși, precum și prin propriile lui principii și norme“.<sup>14</sup>

Există puncte comune între iudaism, creștinism și islam. Toate trei sînt monoteiste. Toate pornesc de la premisa că istoria omenirii începe cu Facerea și sfîrșește cu Judecata de Apoi, cînd voința lui Dumnezeu și adevărul vor fi pe de-a-ntregul revelate. Dintre ele, islamul prezintă probabil cea mai coerentă sinteză a acestei lumi, o sinteză religie-cultură-societate-ordine politică ce integrează toate aspectele vieții individuale și sociale și toate aspectele lumii acesteia și ale celei viitoare.

Von Grunebaum expune cele trei principii cardinale ale sintezei islamice. Primul: considerînd viața din această lume ca o pregătire pentru viața viitoare, islamul ne spune că „scopurile unor ambiții păgîne cum ar fi bogăția, puterea, faima ar fi aspirații acceptabile numai în măsura în care ele sînt integrate în structura organizatorică a noii vieți“. Al doilea: făcîndu-l pe individ răspunzător de destinul lui din lumea cealaltă, „el face ca fiecare moment din viața credinciosului să fie trăit la cel mai înalt grad“, sprijinind procesul de individualizare legală și morală. Al treilea: „accentuînd

indispensabilitatea comunității [*umma*] pentru îndeplinirea unor obligații de bază ale individului musulman, islamul subliniază necesitatea unei organizări politice<sup>15</sup>.

Norma de viață din sînul societății islamice stă în *sharia* (lege), idealul și calea date de Dumnezeu, bazată pe cuvintele divine (Qur'ân), tradiție (*hadith*) și pe deducții analogice potrivit unei serii de reguli, dezvoltate de experți acceptați de lege (*fiqh*), și consensului (*ijmā*) comunității, adică *umma*. Se presupune că fiecare acțiune este cunoscută de Dumnezeu și poate fi raportată la *sharia*. În cele din urmă, au fost elaborați cei cinci stâlpi ai credinței: 1) mărturisirea credinței („Nu există alt zeu în afară de Allah; Mahomed este trimisul lui Allah“); 2) rugăciunile rituale ce trebuie făcute de cinci ori pe zi, cu fața la Mecca (*ṣalāt*); 3) postul; 4) actele de caritate și 5) pelerinajul. Mai departe, *sharia* reduce actele de credință la cinci categorii: 1) obligatorii; 2) recomandate, dar nu obligatorii; 3) fără importanță; 4) respinse, dar nu interzise; 5) interzise. Sistemul doctrinar islamic acceptă că *sharia* reprezintă „întregul corp de reglementări pe baza căruia acționează musulmanul, deci și comunitatea lui, pentru a putea duce o viață corectă pe pămînt.“<sup>16</sup>

În timpul vieții lui Mahomed, comunitatea islamică, orașul-cetate Medina, alcătuia o simplă teocrație în care Domnul își exercita puterea politică prin intermediul lui Mahomed, apostolul și reprezentantul său, care acționa ca o căpetenie administrativă a comunității temporal/spirituale. La moartea lui Mahomed, comunitatea a ales un singur calif (sau *Khalifa*) temporal, fără nici o autoritate spirituală.<sup>17</sup> Conciliul l-a numit pe Uthman, din familia Omeiazilor și ginere al lui Mahomed, pentru a fi cel de al treilea calif, preferîndu-l lui Ali, un alte ginere al Profetului. După asasinarea lui Uthman, Ali a devenit cel de al patrulea calif, în pofida protestelor multora printre care și Aishah, una din văduvele Profetului. Nepotul lui Uthman, puternicul Mu'awiya, sfidînd autoritatea lui Ali, s-a proclamat calif și, pînă la moartea lui Ali, survenită în anul 661, califul Ali a

condus din Medina, iar califul Mu'awiya, din Damasc. Pentru a complica și mai mult lucrurile, Mu'awiya încearcă să mențină califatul sub dominația familiei Omeiazilor, dar întâmpină rezistență din partea lui Husain, fiul lui Ali, care este în cele din urmă omorât de forțele Omeiazilor. Totuși, partizanii lui Husain, și înainte de el ai lui Ali, au continuat să recunoască drept *imami* sau șefi legitimi ai islamului, numai pe descendenții lui Ali. Acest grup de credincioși a fost cunoscut sub numele de *Shi'a* („partid separat“ sau partizanii lui Ali) și sînt strămoșii actualilor șiiți din Iran. Califatul omeiad a rămas la putere pînă în anul 750; în cele din urmă, noua dinastie a Abbasizilor mută califatul la Bagdad, în anul 760. Strălucirea Bagdadului sub Califatul abbasid era întrecută în măreție numai de Constantinopol.

Vreme de o sută de ani după moartea lui Mahomed, survenită în anul 632, comunitatea islamică s-a bucurat de o expansiune extraordinară. În ultimii zece ani de viață, Mahomed a exercitat o mare influență în Peninsula arabică. Curînd, Siria, după ce făcuse parte din Imperiul bizantin, a intrat în comunitatea islamică. În 638 a urmat Ierusalimul. Trupele islamice au invadat apoi Egiptul, au învins Persia Sasanizilor și au pacificat nordul Africii. În anul 711, ajutați de evreii prigoniiți, arabii au învins regatul vizigot din Peninsula iberică. Încercarea trupelor islamice de a supune Franța a fost oprită, în anul 732, de Carol Martel în bătălia de la Tours, însă eforturile trupelor islamice, încununuate de succes în Spania — sau *Al-andalus*, așa cum o numeau musulmanii — au făcut din această țară regiunea cea mai civilizată din Europa. În anul 750, Abd al-Rahman I, un Omeiad care scăpase de asasinii abbasizi, a devenit emir, adică prinț al musulmanilor din Spania. Acest grup recunoaște autoritatea formală a Califatului abbasid, pînă în anul 912; apariția unui calif fatimid în nordul Africii îl încurajează pe Abd al-Rahman al III-lea (912–961) să se proclame calif al Spaniei. Și așa a fost aruncată sămînța dezbinării în sînul comunității islamice.



La început, Mahomed a vrut să facă din Medina un simplu oraș-cetate teocratic — o comunitate musulmană (*umma muslima*) bazată pe principiile de dreptate și sfințenie ale lui Dumnezeu, creînd o comunitate politică echilibrată de credința religioasă. Obligat în cele din urmă să recunoască și alte credințe religioase, islamul a împărțit întreaga lume în regiuni care erau controlate de el (*dār al-Islām*) și regiuni care nu se convertiseră încă la islam (*dār al-Harb*). Teoretic, între cele două regiuni nu exista nici un compromis; în realitate, existau unele ambiguități, ca, de exemplu, zone ale păcii sau regiuni cu care comunitatea islamică încheiase tratate de pace, sau respectul față de Oamenii Cărții, nume dat la început evreilor și creștinilor, dar acordat apoi și altor oameni care aveau cărți sfinte ca, de pildă, zoroastrienii, hindușii și budiștii. Oamenii Cărții erau, evident, îndemnați să îmbrățișeze islamul, dar erau lăsați în pace atîta vreme cît își plăteau impozitul pe cap de locuitor (*jizyah*). Logica de la baza acestei lumi divizate era ideea că sinteza religie-cultură-societate-ordine politică a islamului era destinată să domine lumea.

În evoluția ei, comunitatea islamică a urmat drumul credințelor care au precedat-o. Mai clar, așa cum comunitatea creștină timpurie și-a pierdut orientarea eshatologică pentru a deveni o religie de stat a lumii acesteia în Imperiul roman condus de Teodosie (domnește între anii 379–396), comunitatea islamică și-a pierdut orientarea de oraș-cetate pentru a deveni un imperiu condus de califate. Diferitele califate au urmat paradigme diferite în încercările lor de a se apropia de lumea existentă printr-un compromis. Așa cum subliniază Mahdi, dinastia Omeiazilor

a încercat să instaureze un stat secular pe niște baze naturale, să separe regula lumească de modul sacru de viață și să oblige acest mod de viață să ia forma unei pietăți personale căreia nu i se dădea voie să se interfezeze cu conducerea treburilor statului, dar trebuind să se supună cerințelor puterii lumești. Se pare că în acest domeniu doctrina creștină și practica bizantină i-au

folosit drept model. Al doilea [adică dinastia Abbasizilor] a încercat să-și însușească modul de viață sacru, susținându-l în aparență și pozînd ca apărătorul și protectorul acestuia. În acest domeniu se pare că „teocrația orientală“ a Sasanizilor le-a servit drept model. O a treia încercare, făcută de dinastia Fatimizilor din Egipt, pare a fi fost și ea modelată după exemplul Sasanizilor, la care s-au adăugat politica platonicească și teologia neoplatonică ce caracterizau secta Isma'ili-lor din care se trăgeau Fatimizii.<sup>18</sup>

Imperiul musulman a interpretat funcția califatului comparînd-o cu funcția papalității creștine și, așa cum remarcă Von Grunebaum, „unii musulmani îl numeau pe papă «califul francilor...»“<sup>19</sup>, deși, în realitate, califul era căpetenia administrativă, și nu religioasă, a comunității islamice.

O altă caracteristică a Imperiului islamic a fost influența tot mai mare atît a celor care nu erau arabi, cît și a celor care nu erau musulmani — creștini nestorienii, evrei, hinduși, persani — însărcinați cu funcționarea califatului. La început, musulmanii nu se făceau remarcați prin cultură și învățătură; dar erau doritori să învețe de la popoarele învecinate și erau minunați traducători de greacă, latină, persană și sanscrită. Atît în Sicilia, cît și în Spania, intelectualii evrei slujeau ca intermediari culturali între musulmani și creștini, iar musulmanii îl apreciau pe Aristotel tot atît de mult ca și creștinii. Persia a contribuit și ea la cultura islamică. Sub conducerea dinastiei Abbasizilor, a apărut o clasă de negustori atrași de un amplu comerț exterior. Deși limba arabă continua să fie folosită în califatul Bagdad, „încetul cu încetul, titlurile persane, soțiile și vinurile persane, iubitele persane, cîntecele persane, ca și gîndirea și ideile persane devin victorioase“.<sup>20</sup> În secolele al IX-lea și al X-lea, musulmanii din Spania au adus o mare contribuție la cultura europeană. Faimoasa bibliotecă a lui Al Hakim a fost considerată a fi cea mai mare bibliotecă a timpului, iar orașul Toledo a devenit centrul principal de învățătură, atrăgînd mulți studenți evrei, creștini și musulmani.

Imperiul islamic era foarte diferit de Medina, orașul-cetate teocratic al comunității islamice timpurii. El a creat *corpus Islamicum*, sinteză cosmopolită multirasială și multinațională, care a însemnat cel mai bun numitor comun pentru popoarele din Asia, nordul Africii și Europa. Hendrik Kraemer remarcă:

... vorbind din punct de vedere istoric, el nu a creat o cultură, dar a moștenit cultura elenistică orientală a cărei personificare a fost Bizanțul ca material de construcție pentru crearea, în decurs de patru secole, a islamului ca o sinteză religie-cultură-societate. Or, ca să folosim alți termeni, civilizația care s-a format în Asia și în Africa de Nord, în jurul Mediteranei, ca rezultat al carierei meteorice a lui Alexandru, a cunoscut prin islam o nouă metamorfoză...<sup>21</sup>

Influența greacă a încurajat, în secolul al IX-lea, dezvoltarea școlii de teologie raționaliste Mu'tazilite. Această școală, explicînd efectiv credința islamică pentru intelectualii nearabi, a provocat critica din partea scolasticilor ortodocși (Muta Kallimum), sau „oamenii Tradiției (*hadith*)“, reprezentați de cunoscutul al-Ashari (mort în anul 942). Impactul cu modul vechilor greci de a aborda cunoașterea umană este evident în dezvoltarea aceluia *falsafah*, sistemul cunoașterii comprehensive care includea studiul științelor umanistice și al celor naturale. Mai amplă decît un sistem filozofic *per se*, *falsafah* a atras savanți din științele naturale, medici practicanți și filozofi. Tradiția avea gînditori musulmani remarcabili ca al-Kindî (mort în 873), adesea numit primul *faɣlasūf*; al-Fārābî (mort în 950) și Avicenna (ibn Sinā, mort în 1037), amîndoi *faɣlasūf* metafizicieni; și Averroes (ibn Rashid, mort în 1198), aristotelicianul islamic *par excellence*. Faimosul medic-filozof evreu Maimonides (Moses Ben Maimon, 1135–1204), medic la curtea lui Saladin, a fost un adept al acestui *falsafah*; el a scris în arabă *Călăuza nedumeritului*.

Neoplatonismul a avut o profundă influență asupra sufismului, cultul islamic al misticismului, bazat pe conceptul

monoteist de Dumnezeu și univers.<sup>22</sup> Spre deosebire de tradițiile mistice preocupate de experiențele extatice, sufismul a încurajat credința într-o cale spirituală amplă de-a lungul căreia se caută adevărul și semnificația în fiecare aspect al vieții. El a început ca o mișcare spirituală neeclesiastică, dar a avut curînd ordine preoțești și o liturghie cu o orientare misionaristă, ducînd la declarații publice care i-au iritat adesea pe tradiționaliști. De exemplu, sufistul al-Hallāj (855–922) a fost biciuit, mutilat și ars pentru a fi pronunțat în public „Eu sînt Adevărul“ (fără îndoială pentru că Adevărul este unul din numele lui Dumnezeu). Juristul și sufistul - *faylasūf* al-Ghazālī (1058–1111), a sintetizat în cele din urmă sufismul, teologie scolastică, învățătură fermă și *falsafah*.

## EVUL MEDIU, ÎN APUS ȘI ÎN RĂSĂRIT

Privind înapoi la Evul Mediu, sîntem tentați să credem că între comunitatea islamică și creștinătatea latină și greacă exista o luptă permanentă, dovadă a acestei lupte fiind Cruciadele. Fiecare din aceste comunități era convinsă de superioritatea sa spirituală și de a fi deținătoarea Adevărului. Fiecare dintre ele se mîndrea cu sinteza sa religie-cultură-societate-ordine politică ca fiind cel mai bun cadru pentru viața umană. Chiar dacă aceste trei comunități erau diferite din pricina modelelor lingvistice, etnice, militare și comerciale, ele aveau multe lucruri în comun. Erau ca niște frați inamici ce urmau același destin. De exemplu, spre deosebire de ceea ce înțelegem noi în mod curent prin filozofie, adică o disciplină prejudiciată de cultură, divizată iremediabil, gînditorii medievali latini, bizantini și islamici au înțeles-o ca pe o cale comună pentru cercetarea intelectuală. Kraemer observă că pentru ei

... filozofia și teologia erau [de asemenea] întotdeauna indisolubil combinate într-o singură filozofie religioasă ce domina gîndirea

și viața. Este deci mai corect să spunem că filozofia înseamnă o filozofie eclectică mistico-religioasă, adică aristotelicismul și platonicismul interpretate într-un spirit neoplatonic.<sup>23</sup>

Acest lucru explică de ce, în pofida sîngeroaselor Cruciade, Europa și, în special, creștinătatea latină au învățat multă filozofie religioasă din *corpus Islamicum*.

În contrast cu descrierea romantică din artă și literatură, Evul Mediu a fost o perioadă agitată. Feudalismul a impus, în întreaga Europă, o strictă împărțire în clase sociale, pînă cînd dezvoltarea noilor orașe a dus la formarea de structuri sociale, politice și economice. Regii și papii au continuat să se înfrunte pentru putere, practicînd simonia, acordînd investiții și controlînd învățămîntul în Anglia, Franța și Germania. Din 1054, neînțelegerile au separat Apusul latin de Răsăritul bizantin.<sup>24</sup>

E mult adevăr în remarca lui Grunebaum: „atenția acordată de lumea creștină islamului era mult mai mare decît cea acordată ei de către islam. S-ar părea că, de-a lungul întregului Ev Mediu, creștinătatea a resimțit un amestec de ură, frică, admirație și atracție pentru necunoscut...”<sup>25</sup> Apusul latin era profund conștient că, în pofida eforturilor lui Carol cel Mare de a încuraja învățămîntul, era inferior din punct de vedere cultural, atît față de comunitatea islamică, cît și față de creștinătatea grecească. Încetul cu încetul, modelul cultural al Europei a reacționat favorabil la activitățile civilizatoare ale ordinilor monahale, în special ale unor ordine conștiente de „reformă”, cum a fost mînăstirea benedictină din Cluny (întemeiată în 910). Presiunea venită din partea regilor și a bisericilor a avut ca rezultat, în cele din urmă, înființarea de „școli exterioare” pe lîngă diferite mînăstiri și catedrale, în afara „școlilor interioare” pentru pregătirea monahilor, pentru cultivarea clerului secular și a laicilor. Datorită acestor „școli exterioare”, a fost introdusă în Europa o mare cantitate de informație științifică, provenind din școlile islamice din Peninsula iberică, Provența și Sicilia.

Europa avea să învețe de la lumea islamului că viața este un tot, care cuprinde atât domeniul religios și filozofic, cât și domeniul secular și că ea trebuie să fie abordată ca atare. Acest spirit a apărut pentru prima oară în lumea islamică o dată cu publicarea unei serii de tratate intitulate *Mujarrabāt* (Experimenta). După cum spune Grunebaum, primul care a început această serie a fost Abūl-Alā Zuhr (mort în 1077 sau 1078) din Cordoba, tatăl faimosului medic Avenzoar (Ibn Zuhr, mort în 1161–1162). Von Grunebaum scrie:

... el a avut drept discipoli pe creștinul Ibn at-Tilmīd din Bagdad (mort în 1164–1165), pe evreul egiptean Ibn al-Mudawwar (mort în 1184–1185), pe Ibn an-Nāqid (mort în 1188–1189) și pe Abūl-Maālī, care era probabil cumnatul lui Maimonide (mort în 1222)... importanța lor ca simboluri ale reorientării spiritului investigator este considerabilă.<sup>26</sup>

Impactul cu lumea islamului însuflețește seriozitatea intelectuală a călugărilor din Europa. Este semnificativ faptul că prima încercare de traducere a Coranului (*Qur'ān*) a fost făcută de Pierre din Cluny, în anul 1141, iar prima școală de studii orientale a fost înființată în Spania, la Toledo, de către Ordinul Dominicanilor, numit și Ordinul Predicatorilor. Tot comunității islamice i se datorează introducerea clasicilor Antichității în Apusul latin, clasici care fuseseră traduși în arabă de creștinii din Siria, precum și a ideilor unor gânditori ca al Fārābī, ibn Sinā (Avicenna), Averroes (Ibn Rushid) și filozoful evreu Maimonides. Traducerile arabe din ultimele trei cărți ale lui Plotin, greșit atribuite lui Aristotel, au fost cunoscute ca fiind *Teologia lui Aristotel*. Așa cum comentează Kraemer,

Psihologia lui Plotin privind un „*nous* material“... parte a sufletului individual, și un „*nous* activ“... care este etern, dat fiind că este considerat o emanație a Cauzei Prime, îi îndreptățește pe filozofi... și pe teologi... să aibă o bază comună în metafizica rațională... Înainte de secolul al XII-lea, scolastica era în primul rând platonice-augustiniană. Iar ca surse filozofice se limitau la

Logica lui Aristotel... Cît despre Platon, îl cunoșteau prin Cicero și prin *Timaeus*; în ceea ce privește neoplatonismul, tot ceea ce cunoșteau era Pseudo-Dionysios.<sup>27</sup>

Dat fiind acest tablou, putem ușor înțelege influența pe care au avut-o Aristotel și gânditorii musulmani asupra scolasticilor. O mare importanță a avut-o Averroes care insistă asupra priorității cunoașterii față de credință.<sup>28</sup> Ideile lui și ale lui Maimonide au influențat pe unii aristotelicieni creștini ca Toma din Aquino (mort în 1274) și Albert cel Mare (mort în 1280). Scolasticii au contribuit într-o măsură foarte mare la dezvoltarea învățămîntului universitar în Europa medievală.<sup>29</sup>

Este interesant de remarcat faptul că atît comunitățile creștină, latină și greacă, cît și cele islamice s-au izbit, cam în aceeași vreme, de o instabilitate politică. În tot cursul secolului al X-lea, comunitatea islamică, constituind teoretic o singură entitate, a avut trei califi rivali între ei, unul în Bagdad, unul în Cairo și unul în Cordoba, situație care indica o confuzie și o nemulțumire internă.<sup>30</sup> În secolul al XI-lea, Apusul latin a fost zguduit de luptele dintre papi: Benedict al IX-lea (1033–1045), Silvestru al III-lea (1044–1045) și Grigore al VI-lea (1045–1046). În cursul aceluiași secol, creștinătatea greacă a fost împărțită între trei partide rivale, fiecare avînd de propus un împărat. Au existat totuși, în această vreme, cîteva lucruri cu consecințe importante și constructive. Documentul lui Constantin al IX-lea, din anul 1045, prin care se cerea o nouă universitate pentru pregătirea de funcționari instruiți. Dar, în ansamblul lui, Imperiul bizantin era amenințat de invazia turcilor pecenegi, a turcilor selgiucizi și a normanzilor.<sup>31</sup> Curînd după schisma dintre biserica de Apus și cea de Răsărit, din anul 1054, declinul Europei devine evident.

**Cruciadele și Corpus Christianum.** Cruciadele, în care speranțele religioase și seculare, temerile și aspirațiile comunităților latine, bizantine și islamice sînt atît de strîns

împletite, necesită o explicație mai complexă. În esență, Cruciadele au fost o serie de campanii militare întreprinse, între anii 1096 și 1291, de prinții creștini din Europa de Apus, sub pretextul de a recupera Țara Sfântă de la musulmani. Din punct de vedere militar, Cruciadele nu au obținut rezultate remarcabile. Aceste campanii au avut urmări mai importante în termeni de fecunditate culturală și de stabilire de relații comerciale. Mai mult încă, așa cum subliniază Hichem Djait, Europa a învățat dialectica politică datorită Cruciadelor și contactului cu islamul. Iată cum explică el:

Islamul era, în același timp, o voce militară care amenința Europa și o sferă economică ce își distribuia dinamismul, așa cum, mai târziu, va deveni un dușman ideologic și un model filozofic. Într-un cuvânt, apariția Europei în istorie se datorește mijlocirii islamului...<sup>32</sup>

Cruciadele au facilitat indirect dezvoltarea sintezei medievale religie-cultură-societate-ordine politică, numită de obicei *corpus Christianum*. Nu era vorba, totuși, de un sistem static, închis, înghețat, deoarece Europa se afla în permanentă schimbare, așa cum se constată în Anglia anglo-saxonă după cucerirea normandă. Mai mult, *corpus Christianum* nu înseamnă, așa cum se crede îndeobște, că papalitatea domina întreaga Europă. Existau conducători de o mare fermitate, cum era Henric al III-lea (mort în 1056), Henric al IV-lea (mort în 1106), Frederic I, zis Barbarossa, „Barbă Roșie“ (mort în 1190)<sup>33</sup> și Henric al VI-lea (mort în 1197), ce resimțeau cu toții puterea temporală a papilor ca pe o insultă. Datorită unor astfel de conducători, Anglia din Evul Mediu a dat sistemul modern englez de drept civil și Magna Carta (1215). Ca o consecință, Parlamentul englez a exercitat, începând din secolul al XIII-lea, o influență foarte puternică asupra guvernului. În aceeași vreme, în Franța au apărut adunări politice: cele trei corpuri tradiționale — Consiliul regelui, Camera de conturi și corpul judiciar al Parlamentului.



Pe de altă parte, apar în Evul Mediu cîțiva papi inventivi și ambițioși care urmăreau atît puterea religioasă cît și cea seculară. Grigore al VII-lea (papa Hildebrand, 1073–1085), convins de infailibilitatea bisericii, a folosit forța fizică pentru a obține ce dorea. Urban al II-lea (papă între anii 1088–1099) convoacă Conciliul de la Clermont în 1095 pentru a porni Prima Cruciadă.<sup>34</sup> După căderea orașului Edessa (capitala primului stat al cruciaților) în anul 1144, Eugeniu al III-lea (papă între anii 1145–1153) și mentorul său, Bernard de Clairvaux, au pornit a Doua Cruciadă, teminată cu o înfrîngere. Căderea Ierusalimului în mîinile sultanului Saladin (mort în 1193) îl determină pe Grigore al VIII-lea (papă în anul 1187) să convoace urgent a Treia Cruciadă, dînd conducerea acesteia lui Frederic Barbarossa. După moartea neașteptată a lui Frederic, Richard I al Angliei, sau Richard Inimă de Leu, încheie tratatul de pace cu Saladin.

Cel mai puternic papă a fost Inocențiu al III-lea (papă între anii 1198–1216), în vremea căruia papalitatea ajunge la apogeu. El a sprijinit oficial două Cruciade + a Patra, cînd a fost înființat Imperiul latin, de scurtă durată, și patriarhatul în Constantinopol, și Cruciada împotriva albigenzilor, care înăbușă (cu multă vărsare de sînge) anumite concepții din sudul Franței, considerate de el ca eretice. În timpul pontificatului acestuia, Francisc din Assisi (mort în anul 1266) întemeiază ordinul său de călugări, iar în anul 1215 al patrulea Conciliu de la Laterano întărește biserica, creînd dogma transubstanțierii — potrivit căreia pîinea și vinul de împărtășanie se transformă fizic în trupul și sîngele lui Cristos — și impunînd fiecăruia obligația de a se spovedi și de a se împărtăși anual. În anul 1212, un amestec de credință și de exaltare față de cruciade a dus la Cruciada Copiilor, care a costat viețile a mii de copii nevinovați, morți sau vînduți ca sclavi. A Cincea Cruciadă, ordonată de Inocențiu

al III-lea înainte de moartea sa, dar organizată abia în anul 1219, a fost o tragică eroare și ultima cruciadă ordonată oficial de papalitate.

Cruciadele au revelat în mod dramatic caracterele (diametral opuse) a doi monarhi, cei mai puternici ai acestei epoci, Frederic al II-lea (mort în anul 1250), regele Siciliei și împărat al Sfântului imperiu german, și Ludovic al IX-lea, regele Franței. Crescut în Sicilia, Frederic al II-lea a trăit încă din copilărie în tovărășia creștinilor, evreilor și musulmanilor. Cunoscut ca agnostic, se spune că el ar fi afirmat că Moise, Cristos și Mahomed erau trei mari impostori. Excomunicat de două ori, Frederic al II-lea s-a considerat totuși un nou David și s-a încoronat rege al Ierusalimului în anul 1220, în Biserica Sfântului Mormânt. Deși a fost o figură importantă în timpul celei de a Șasea Cruciadă, Frederic nu voia să se lupte cu musulmanii. În cele din urmă, a luat parte la Cruciadă ca aliat al sultanului, pornind cu o flotă al cărei echipaj era alcătuit aproape în majoritate din marinari musulmani. Armistițiul încheiat de el cu musulmanii s-a soldat cu recucerirea Ierusalimului de către turci, care l-au stăpânit pînă la primul război mondial.<sup>35</sup>

Ludovic al IX-lea, cunoscut sub numele de Ludovic cel Sfânt (mort în anul 1270), a fost un om extrem de credincios, obsedat de dorința de a smulge Țara Sfântă din mâinile musulmanilor. A avut inițiativa ultimelor două Cruciadă, a Șaptea și a Opta, amîndouă soldîndu-se cu eșecuri. Moartea sa a însemnat sfîrșitul atît al spiritului ce anima Cruciadăle, cît și al activității militare a Apusului latin.

*Corpus Christianum* continuă să fie o dovadă a luptelor constante pentru putere dintre monarhi foarte fermi și papi ambițioși. Din pricina impozitului impus clerului, au izbucnit conflicte aprinse între monarhul absolut al Franței Filip al IV-lea numit „Cel Frumos“ (domnește între anii 1285–1314) și Bonifaciu al VIII-lea (papă între anii 1294–1303). În 1302, Bonifaciu dă faimoasa bulă papală *Unam sanctum* (Una Sfîntă), prin care se afirma că a te supune papei din Roma

era un lucru absolut necesar pentru mîntuire. Superioritatea lui Filip față de Bonifaciu marchează începutul decăderii puterii papale care degenerază curînd, o dată cu „captivitatea babiloniană“ a papalității (1309–1377) la Avignon, sub puterea monarhică franceză, și Marea Schismă dintre papa francez și cel italian (1378–1418).

Geografia politică a Europei s-a schimbat și ea. Atît Franța cît și Anglia au ieșit din Războiul de o sută de ani cu guverne naționale puternice. O dată cu dispariția Sfîntului imperiu roman, Germania a fost împărțită în teritorii separate, guvernate de prinți seculari și ecleziastici; numai cîteva orașe au rămas ca entități independente. Către anul 1512, Spania, unde între anii 1481 și 1492 forțele creștine i-au supus pe musulmani și i-au gonit pe evrei, a făcut o tranziție rapidă de la feudalism la monarhia absolută, sub Ferdinand al V-lea de Aragon și Isabela de Castilia. Din punct de vedere politic, Italia era dominată de statul papal și de orașele mari, acestea devenind importante centre de civilizație. Națiunile din Scandinavia și din Europa centrală se îndreptau încet către curentul cultural european și astfel a fost aruncată sămînța Renașterii.

**Cruciadele și Comunitatea bizantină.** În tot timpul Cruciadelor, comunitatea bizantină a avut o poziție precară. Istoricii presupun că această comunitate nu a răspuns pozitiv la chemarea papalității de a participa la Cruciade, chemare cu care bizantinii erau, în principiu, de acord. În practică, însă, au existat o serie de probleme serioase. Mai întîi, aprovizionarea cu hrană și oamenii care alcătuiau escorta militară a trupelor ce luptau în teritoriile bizantine au dus la o secare gravă a finanțelor. În al doilea rînd, printre cruciați se găseau dușmani de moarte, cum erau normanzii. Între cruciați și trupele bizantine exista o permanentă încordare, alimentată de învinuirile aduse soldaților bizantini pentru bătăliile pierdute. În al treilea rînd, cruciații ignorau adesea edictele împăraților bizantini față de care așiseau un dispreț categoric. Situația a devenit critică o dată cu instaurarea Imperiului

latin, de scurtă durată, în Constantinopol, în timpul celei de a Patra Cruciade, sub auspiciile papei Inocențiu al III-lea. Bizantinii au susținut că țara lor era expusă invadatorilor — turcii selgiucizi, mongolii, musulmanii arabi și turcii otomani. Au amintit clar că împăratul lor, Romanus al II-lea Diogene, fusese luat prizonier de către turcii selgiucizi.

După căderea Constantinopolului, împăratul bizantin Mihail al VIII-lea (mort în 1282) s-a temut că orașul va fi din nou luat, neglijând astfel apărarea frontului din răsărit. În anul 1302, turcii otomani au intrat cu ușurință în Anatolia, înaintînd către Europa în 1354. În 1402, bizantinii au salutat înfrîngerea turcilor la Ankara de către conducătorul mongolilor, Tamerlan.

În vremea aceasta, în Apus, Conciliul de la Florența impunea, în 1439, o reunificare temporară a bisericilor din Apus și din Răsărit, întărind dogma *extra ecclesiam nulla salus*, „nu există mîntuire în afara bisericii“. Această adunare a suscitat un oarecare entuziasm în favoarea unei cruciade împotriva turcilor, rămasă însă fără vreun rezultat pozitiv, dar sărbătorirea oficială la Sfînta Sofia a fost primită cu un vehement protest de către lumea ortodoxă, bizantinii nefiind de acord să fie conduși de către latini. Iată însă ce citim despre sultanul victorios, Mehmed al II-lea, învingătorul bătăliei pentru Constantinopol, din anul 1456:

Sultanul a recunoscut faptul că biserica s-a dovedit a fi elementul cel mai greu încercat din lumea bizantină; și i-a acordat Patriarhului de la Constantinopol autoritatea temporală, măsură fără precedent, făcîndu-l răspunzător pentru toți creștinii care trăiau sub dominația otomană.<sup>36</sup>

Cu vremea, puternica și colorata lume bizantină a căzut sub dominația turcilor otomani și faimosul — sau infamul — Imperiu otoman și-a început domnia.

Comunitatea islamică a fost divizată de trei califi care se luptau între ei, cel din Bagdad, cel din Cairo și cel din Cordoba.

Apariția a numeroși sultani și emiri, apariția curentelor shi'a și ismā'ili și răspîndirea misticismului sufi au făcut ca această comunitate să aibă un caracter mai complex. Din perspectiva unității omenirii însă, comunitatea islamică ne oferă, în acest moment al istoriei, o alternativă atrăgătoare. Între lumea creștină și lumea islamului fuseseră trasate niște linii relativ stabile.

Comunitățile bizantină din Răsărit, latină din Apus și islamică erau preocupate de dezvoltarea sintezelor lor socio-politice/religioase-culturale. În califatul islamic al Abbasi-zilor, cultura și limba arabă au fost radical alterate datorită influenței persane. Așa cum afirmă Marshall Hodgson

În cursul celor șapte secole care au urmat după anul 945, vechea societate a califatului a fost înlocuită de o societate internațională din punct de vedere lingvistic și cultural, în continuă expansiune, societate dirijată de numeroase guverne independente. Aceasta nu avea o coeziune datorată unei singure ordini politice, unui unic limbaj sau unei culturi unice. Ea reprezenta însă... un singur tot istoric. Această societate internațională cu nuanță islamică a fost cu siguranță, la vremea ei, societatea cea mai amplu răspîndită și influentă de pe glob.<sup>37</sup>

Așa cum latinii din Apus și bizantinii din Răsărit i-au supus și convertit pe barbarii ce se aflau în interiorul granițelor lor, comunitatea islamică a fost și ea obligată să aibă de-a face cu popoarele nomade și seminomade și cu imposibilitatea asimilării lor în sînul comunității islamice. De exemplu, turcii selgiucizi, unul din triburile turcești care au migrat din stepele Asiei Centrale spre rîul Jaxartes în secolul al X-lea, s-au convertit la islamul de nuanță sunnită și au înființat un imperiu ce cuprindea Iranul, Mesopotamia, Siria și Palestina. În anul 1071, armata turcilor selgiucizi a învins forțele bizantine și le-a ocupat imperiul; persecuțiile la care aceștia i-au supus pe pelerinii creștini în Țara Sfîntă au dus la organizarea Cruciadelor. Ca și musulmanii sunniți, turcii

selgiucizi au dus lupte sîngeroase împotriva dinastiei șuite a Fatimizilor, stabilită la Cairo. Califatul fatimid a fost în cele din urmă desființat de sultanul Saladin în anul 1193.<sup>38</sup>

Invazia mongolilor care au supus pînă la urmă pe musulmanii ce trăiau între granița cu Oxus și Eufrat, jefuind Bagdadul în anul 1258, a fost pentru comunitatea islamică mult mai atroce decît Cruciadele. Mongolii — și cruciații care mai rămăseseră — au fost izgoniți din Palestina de mamelucii turci în anul 1260. Hulagu, nepotul lui Genghis Han, a înființat apoi regatul mongol al Persiei și a devenit primul său Il-khan, adică rege. Tot atît de înspăimîntători au fost și otomanii, trib al turcilor ghuzz, împinși de înaintarea mongolă din locurile lor de origine din Asia Centrală. Aceștia au ocupat, pînă în secolul al XIV-lea, aproape întreaga Anatolie. În 1402, au fost învinși la Ankara de armata conducătorului tătar Tamerlan. În cîțiva zeci de ani, ei au devenit suficient de puternici pentru a cuceri, în anul 1453, Constantinopolul sub conducerea sultanului Mehmed al II-lea (mort în anul 1481).

O dată cu luarea Granadei de către forțele creștine în 1492, participarea comunității islamice la treburile europene s-a sfîrșit brusc. La acea vreme, comunitatea islamică se răspîndise în Africa și în Asia Centrală, de Sud, de Sud-Est și de Est — în special în China. Vom examina acum evenimentele din Asia — îndeosebi cele din India și China — petrecute în cursul celor zece secole care au precedat descoperirea Americii, în anul 1492, de către Columb și călătoria lui Vasco da Gama, în 1498, în jurul Capului Bunei Speranțe.

## SINTEZA HINDUSĂ

Începem cu evenimentele din Eurasia de răsărit, în special cu cele din subcontinentul indian, petrecute în cursul celor zece secole ce au precedat venirea, în secolul al XVI-lea, a europenilor.

În timpul epocii Gupta (cca 320–540 p. Chr.) și în cursul cîtorva secole ce au urmat, India nu a avut de suferit multe invazii. Această perioadă este cunoscută ca „India hindusă”, bazată pe ceea ce specialiștii numesc sinteza brahmanică cristalizată religie-cultură-societate-ordine politică.<sup>39</sup> Începînd cu anul 1000 p. Chr. au apărut în India călăreții musulmani, instalînd în secolul al XIII-lea o conducere sporadică în India de nord, fără însă să ajungă pînă în India hinduistică de sud. În cele din urmă, întregul subcontinent a căzut sub conducerea musulmană a dinastiei Mogul (1526–1761). Natura sintezei hinduse sau brahmanice religie-cultură-societate-ordine politică devine subiectul nostru, nu atît sub aspectul detaliilor istorice, cît sub aspectul principiilor ei logice, raționale și organizatorice.

Sinteza hindusă conține două principii importante. Primul constă în modul în care această sinteză a păstrat integritatea teoriilor, practicilor și obiceiurilor existente. Ea le-a sistematizat, dar nu le-a oficializat; de fapt le-a rearanjat sub controlul brahmanilor. Al doilea constă în aceea că sinteza hindusă cuprinde întreaga ordine cosmică și nu numai ordinea naturală, umană și socială care preocupă sinteza chineză. Accentul nu cădea însă pe aspectul transcendental al ordinii cosmice, ci pe totalitatea ei percepută într-un sens imediat lumesc. Betty Heimann atrage atenția că metafizica nu a avut niciodată în India înțelesul de „dincolo de toate faptele fizice”, așa cum a avut în gîndirea tîrzie grecească și cum are astăzi în Occident. Ea continuă:

... [Metafizica] a fost întotdeauna mai curînd Fizică pură. Dacă Metafizica indiană se ocupă de probleme axate pe concepția despre Dumnezeu, adică de Teologie, Metafizica poate fi numită „o a doua Fizică”, deoarece Dumnezeu reprezintă complementul ceresc al ființelor umane de pe pămînt. Dacă se aplică Fizicii primare cosmice, adică Ontologiei, atunci înțelesul devine acela de „Fizică extinsă”, în vreme ce, cînd se ocupă de destinul Omului după moarte, ea devine „Fizică

reînnoită“ pur și simplu, deoarece ideile Indiei despre viața de după moarte, adică despre Lumea de Apoi, sînt idei despre un alt „aici“, adică o nouă viață pe pămînt prin reîncarnare.<sup>40</sup>

Aceste perspective au determinat sinteza hindusă.

## SISTEMUL VARŢĂSRAMA-DHARMA

În centrul sintezei hinduse se afla sistemul *varṇāśramā-dharma*, adică datorie sau lege potrivit cu *varṇa* sau „clasă“<sup>41</sup> și *āśrama* sau „stadiul vieții“, referindu-se la viața elevului, a șefului familiei, a pustnicului sau *sannyāsin* („cel care a renunțat la lume“). Acest sistem, mai flexibil la început, a devenit în cursul primului secol p. Chr. din ce în ce mai rigid, *varṇa* (clasă) devenind astfel „castă“, determinată de naștere (*jāti*). Inițial, cele trei *varṇa* dominante — *brahmanii*, *kṣatriya* și *vaiśya* — erau considerate ca „fiind născute de două ori“ (*dvija*), în vreme ce *sūdra*, mai ales *sūdra* „impuri“, nu se puteau însoți cu clasele „născute de două ori“, angajate în studiul Vedelor, în rostirea de *mantra* vedice sau în îndeplinirea unor ritualuri vedice. Cu vremea, au fost adăugate numeroase grupuri de caste și subcaste pentru a ține seama de căsătoriile mixte, diferențierile ocupaționale și de treptele de puritate rituală. Combinația de *varṇa* și *āśrama* dădea indivizilor o serie specifică de îndatoriri și responsabilități. Ceea ce constituia substratul acestui principiu era ideea că, respectînd cu strictețe *dharma* unei anumite situații de viață, se poate îndeplini obligația față de *sanātana*, adică eternul, *dharma* care guvernează ordinea cosmică.

Se sărbătorește prima etapă a elevului (*brahmacārin*) care trebuie să devină hindus printr-o ceremonie (*upanāyana*) care marchează împraturarea. El evoluează la etape de șef al familiei prin căsătorie. Femeile nu ajung la stadiul de elev. De obicei, femeile din clasa superioară sînt măritate înainte de pubertate. Se presupune că meritul religios al soților se va răsfrînge și asupra lor. Sinteza hindusă depinde mult de etapa de șef de familie deoarece acesta are descendenți și asigură



perpetuarea societății. Numai după ce individul își îndeplinește datoria ca șef al familiei i se permite să devină pustnic. Etapa de *sannyāsin* implică ruperea totală a oricărei legături cu lumea, inclusiv raporturile cu soția și familia. Se presupune că *sannyāsin* se naște din nou într-o copilărie lipsită de legăturile căsătoriei. Sinteza hindusă bazată pe sistemul *varṇāśrama-dharma* îngăduie oamenilor cu diferite temperamente, gusturi și convingeri să trăiască împreună, legați unii de ceilalți într-o societate unificată. Acest sistem poate fi considerat ca un sistem rigid de nesuportat, dar Hopkins confirmă că, din interior, el apare cu totul diferit:

Deși identitatea ereditară de castă face ca mobilitatea socială să fie imposibilă în timpul unei singure vieți omenești, principiile de *karma* și de renaștere nu numai că pot să explice condiția prezentă a individului, dar oferă și speranța unei ameliorări viitoare. Această ameliorare se realizează prin împlinirea corectă a acelei *dharma* care înseamnă acum seria completă de îndatoriri date de *varṇa* și de castă... Se obține nu o egalitate socială, ci o stabilitate socială bazată pe principiile karmice ale justiției cosmice și ale evoluției în etape, către ultimul scop, acela al eliberării.<sup>42</sup>

## PATRU SCOPURI ALE VIEȚII ȘI ȘASE SISTEME ORTODOXE

Sinteza hindusă nu făcea ca fiecare să fie permanent conștient de ultimul scop, acela al eliberării. După cum remarcă Zimmer, succesul, plăcerea și datoria erau tot atât de importante ca și eliberarea finală (*mokṣa*), nu atât în termeni de religie hindusă, cât în termeni de sinteză hindusă pentru indivizi și societate.<sup>43</sup> Succesul (*artha*) implică atât profitul material, cât și cunoașterea politică potrivit cu „Tratatul despre câștigul material“ (*Arthaśāstra*) atribuit lui Kautilya, sfetnic al întemeietorului dinastiei Maury (bunicul regelui Aśoka). *Artha* subliniază alte două țeluri omenești — plăcerea și datoria. Ceea ce se înțelege în mod curent prin plăcere (*kāma*) cuprinde o amplă gamă de semnificații ce

merg de la dragoste la senzualitate și la bucuria pe care ți-o dau arta și cultura. De exemplu, o caracteristică a tradiției indiene este să considere sexul ca o nevoie umană pozitivă, așa cum e ilustrată în cunoscutul manual de dragoste sexuală *Kāma Sūtra*. Datoria (*dharma*), menționată mai sus în legătură cu sistemul *varṇāśrama-dharma*, variază în funcție de casta individului și de etapa lui de viață. *Dharma* înseamnă că fiecare are un loc precis în ordinea cosmică și că viața nu este o serie de decizii dificile. Fiecare trebuie să-și urmeze cursul prescris al vieții: „De la prima suflare de viață, energiile individului sînt stăpînite, dirijate în canale și coordonate spre lucrarea generală a supraindividului care este însăși societatea sfîntă.”<sup>44</sup>

În comparație cu așa-numitul „grup al celor trei“, *artha*, *kāma* și *dharma*, scopul eliberării (*mokṣa*) prin disciplina metafizicii aparține de ceea ce numește Zimmer filozofiile eternității. El spune: „*mokṣa* privește dincolo de stele, nu la ulițele satului”.<sup>45</sup> În această privință, există multe aspecte care-l îndreptățesc pe Zimmer să considere jainismul, *sāmkhya* și yoga, brahmanismul, budismul și vedānta ca sisteme indiene diferite<sup>46</sup> care oferă căi alternative către *mokṣa*.<sup>47</sup>

Cel mai renumit filozof din India medievală a fost Saṅkara (cca 788–832), cunoscut pentru nondualismul său în cadrul tradiției vedānta. Credincios al lui Śiva, filozof și poet, el s-a opus budismului. A afirmat că numai Brahman (Ființa Absolută) este real, iar tot restul nu este decît *māyā* (aparență). Betty Heimann ne amintește că „*māyā* este ne-realitate nu în lumea trecătoare, ci în lumea eternă, deoarece agregarea formelor unui individ nu poate avea o existență statică, ci numai o schimbare continuă”.<sup>48</sup> Pe de altă parte, Rāmānuja (mort în anul 1137), apărătorul unui nondualism moderat, a înțeles că Brahman nu este inteligența, așa cum susținea Saṅkara, ci este Ființa Supremă al cărei atribut principal este inteligența. Școala lui Rāmānuja a subliniat că mijlocul de salvare îl constituie mai degrabă „devoțiunea” (*bhakti*) decît cunoașterea. Această devoțiune față de Vișṇu — Brahmanul teist — derivă din cunoaștere și reprezintă o

cale mai directă spre salvare.<sup>49</sup> Al treilea filozof cunoscut a fost Madhva Ācārya (Madhva Învățătorul, mort în 1278), un realist, un pluralist și un credincios al lui Vișṇu, Dumnezeuul Suprem. Asemănarea dintre sistemul lui Madhva și creștinism este izbitoare; Bashman presupune o influență a creștinismului sirian. „Distincția precisă dintre Dumnezeu și suflet, doctrina blestemului etern și statutul lui Vāyu [zeul-vînt și fiul lui Vișṇu] constituie puncte evidente de similitudine...”<sup>50</sup>

**Bhakti-yoga.** Sinteza hindusă reflectă mentalitatea eclectică tot mai mare a hinduismului religios, un eclecticism care lasă să se vadă o tradiție teistică puternică afirmînd acea *bhakti*, adică credință, ca o cale de salvare mai avansată. Această concepție era în opoziție cu drumul gnostic (*jñāna-yoga*), care insista asupra cunoașterii date de Upanișade, și calea acțiunii (*karma-yoga*), care sublinia datoria socială, acțiunea rituală și meritul religios. Teismul hindus a fost mult facilitat de popularitatea poemului *Bhagavad-Gītā*, adăugat, înainte de anul 200 p. Chr., epopeii *Mahābhārata*, precum și de un alt faimos poem epic, *Rāmāyana*. În *Bhagavad-Gītā*, Kṛṣṇa, unul dintre *avatāra*, adică încarnări ale zeului Vișṇu, este întrebă de prințul Arjuna dacă și-ar ucide rudele (care sînt tocmai dușmanii săi) în luptă, sau s-ar lăsa ucis de ele. Kṛṣṇa, care se ascunde sub înfățișarea unui conducător de car de luptă, expune înțelesul căii tradiționale a cunoașterii prin Upanișade (*jñāna-yoga*) și prin datorie (*karma-yoga*). Apoi, revelîndu-și identitatea divină, arată că devoțiunea (*bhakti*) arătată lui Kṛṣṇa este cea mai înaltă formă de yoga și cheia pentru eliberare.

Răspîndirea teismului a făcut ca numele multor zeități să devină nume familiare, de exemplu Śiva (a cărui imagine comună este *liṅga*), Vișṇu și ale sale *avatara* să fie Rāma Kṛṣṇa, precum și diferite zeițe. Teismul a avut multe trăsături pe care le asociem de obicei cu hinduismul, ca de exemplu *pūjā*, „oferta rituală” pentru adorare care a înlocuit vechile obiceiuri ca sacrificiul, templele, sărbătorile, locurile sfinte și pelerinajele.

Dinastia Gupta (cca 320–540) a sprijinit hinduismul teistic, în special adorarea zeului Vișṇu și a zeiței Lakṣmī.

Perioada Gupta este adesea numită Epoca clasică a Indiei hinduse. Cultura indiană a ajuns la apogeu în timpul domniei lui Candra Gupta al II-lea (cca 376–415), așa cum este atestat de pelerinul chinez Fa-hsien, care a stat șase ani în India în timpul domniei acestuia. După cum spune Fāhsien, budismul era încă înfloritor, dar hinduismul teistic, foarte diferit de vechiul brahmanism sacrificial, cucerea inimile oamenilor. În secolele al V-lea și al VI-lea, un popor din Asia Centrală numit hūṇa, sau hunii albi, cunoscut pentru atitudinea sa antibudistă, a trecut granița indiană. Hunii și-au epuizat energiile, încercînd să dobîndească o putere politică permanentă în India de nord. Principala ramură a dinastiei Gupta a dispărut la mijlocul secolului al VI-lea, dar politica generală instaurată de ea și spiritul ei au fost continuate de multe dinastii; cîteva dintre ele au afirmat că ar avea o legătură cu ramura principală a dinastiei Gupta. Unul din cei mai remarcabili conducători din această perioadă a fost Harṣa. În cursul celor patruzeci și unu de ani de domnie (606–647), și-a consolidat uriașul teritoriu din nordul Italiei, restaurînd parțial moștenirea dinastiei Gupta. El a stîrnit admirația profundă a pelerinului chinez Hsüan Tsang (596–664), care a vizitat India în timpul domniei lui Harṣa. Jurnalul lui Hsüan-Tsang arată că budismul se găsea într-un declin rapid în India. Întinsul teritoriu al lui Harṣa s-a dezmembrat după moartea lui.

**Tantrismul.** În vremea lui Harṣa, sinteza hindusă a început să înglobeze în sistemul său tantrismul, o altă caracteristică ce nu aparținea Vedelor. Punctul culminant al tantrismului se situează de fapt între secolele al IX-lea și al XIV-lea. Potrivit tantrismului, ființa umană este un microcosmos înzestrat cu puteri divine care pun în acțiune o serie de realități cosmice cu ajutorul acelei *sādhana*, o practică destinată să ducă la identificarea cu divinitatea sub forma unei imagini. Tantrismul a pătruns în budism dînd budismul tantric, cunoscut uneori ca Vajrayāna sau Mantrāyana, cea

de a treia ramură importantă a budismului. Această formă de budism ne învață că eliberarea finală poate fi mai bine obținută dacă reușești să capeți puteri magice. Divinitățile din budismul tantric sînt divinități salvatoare (*Tārā*), adică soțiile lui Buddha și Bodhisattva.

**Budismul.** Cele zece secole dinaintea venirii europenilor, care a avut loc în secolul al XVI-lea, au fost cruciale pentru istoria filozofiei și religiei indiene. Una din cele mai importante schimbări a fost dispariția budismului în India, unul din cele două principale curente autohtone din tradiția indiană, „unul avîndu-și sursa în doctrina *ātma* din Upanișade, iar celălalt în doctrina *anātma* a lui Buddha”.<sup>51</sup> Budismul nu recunoștea *ātman* (substanța) din pricina „concepției morale despre realitate” budiste, pentru a folosi expresia lui Murti. În vreme ce Vedānta susținea forma extremă a concepției-Substanță, iar budismul concepția-Modală exclusivistă, „Jaina împăca în mod evident aceste două concepții opuse, acordînd o egală realitate atît substanței, cît și modalităților sale... Doctrina jaina și-a format epistemologia după acest model și a formulat logica disjuncției realului...” — în realitate, al treilea mod de abordare între „doctrina *ātma* și doctrina *anātma*”<sup>52</sup>. Sinteza hindusă a depins foarte mult de tradiția filozofico-religioasă/hinduso-brahmanică, incluzînd intuiția din Vedānta și din Upanișade și făcînd ca budismul să reprezinte din nou etapa principală a vieții spirituale indiene. Astfel, cele trei ramuri ale budismului și-au găsit respectivele centre secundare în afara Indiei — tradiția din sud sau Hīnayāna (Theravāda), în Ceylon (Sri Lanka); tradiția din nord sau Mahāyāna, în China; tradiția budistă tantrică, în Tibet. Sinteza hindusă nu a încorporat tradiția jain în sistemul ei. Comunitatea jain — atît ramura cerul veșmînt sau dezbrăcat, cît și ramura nor alb — a trebuit să-și găsească un loc modest în viața spirituală a oamenilor de rînd. Din cînd în cînd, conducătorii manifestau interes pentru tradiția jain; de exemplu, un celebru preot jain, Hemaandra, a devenit un

ministru influent al regelui Kumarāpāla (1144–1173). Cu toate acestea, comunitatea jain nu a fost, comparativ, decât un grup spiritual lipsit de importanță în viața Indiei.

**Pārsii.** Istoria pārsi-ilor („persani“), o comunitate din India occidentală alcătuită din locuitori ai Orientului Mijlociu, moștenitori ai religiei lui Zoroastru, nu este clară. Mulți cercetători cred că Persia și India au avut legături de-a lungul multor secole. Existau comunități persane în India și în jurul ei, așa cum o dovedesc inscripțiile în persana veche, pahlavī, din India de sud. Nu este clar la ce dată au migrat zoroastrienii în India. Cucerirea Iranului de către musulmani (cca 642) a fost probabil urmată de venirea mai multor valuri de zoroastrienii, atât pe uscat cât și pe mare. Basham a notat că „după cum afirmă tradiția pārsi-ilor, un grup de refugiați s-a stabilit mai întâi la Diū, în Kāthiāwār, iar apoi în Thānā, lângă Bombay, în secolul al VIII-lea“<sup>53</sup>. Principala comunitate pārsi a rămas aici încă din vremea aceea. Totuși, relațiile dintre comunitățile pārsi și hindusă au fost reci, deși civilizate, pînă la venirea perșilor în India. Acest fapt ne surprinde, dată fiind originea ariană atât a iranienilor, cât și a hindușilor, precum și faptul că amîndouă tradițiile au aceleași noțiuni și practici religioase. După cât se pare, tradițiile budistă, jain și pārsi au concepții deosebite în ceea ce privește sinteza ideală religie-cultură-societate-ordine politică, concepții care nu puteau fi acceptate de către hinduși. Însă Hopkins este convins că, înainte de dominația musulmană, tradiția hindusă a fost probabil sistemul cel mai variat și mai flexibil din lume.<sup>54</sup>

## ISLAMUL ÎN INDIA

O dată cu apariția islamului pe subcontinent, India s-a văzut destinată unei alte soarte. Înainte de anul 1000 p. Chr., expansiunea islamică în India a urmat modelul de convertire

care precede cucerirea, în special în regiunile de coastă, de-a lungul drumurilor comerciale. Regatele musulmane au fost curînd înființate în Afganistan, de unde forțele musulmane, începînd din anul 1000, au năvălit în India. Modelul s-a schimbat atunci în cucerire care precede convertirea. Mahmūd din Ghazunī, cunoscut ca distrugătorul de idoli, a jefuit regiunea din nordul Indiei, între anii 1000 și 1027, de vreo douăzeci de ori. În anul 1191, au avut loc noi năvăliri, conduse de Muhamad Ghuri, în urma cărora a fost distrusă, în anul 1197, faimoasa universitate monastică budistă din Nālandā. În anul 1206, sultanatul Delhi și-a menținut puterea în nordul Indiei, înfruntînd valuri succesive de năvălitori musulmani. Spre sfîrșitul secolului al XIV-lea, se aflau în Delhi sau în jurul lui doi sultani rivali, în luptă pentru putere. În anul 1398, faimosul cuceritor Timur a năvălit în India, restrîngînd temporar dominația musulmană din nordul Indiei. În majoritatea lor, conducătorii musulmani au fost de acord ca toți cei din India care nu erau musulmani să fie obligați să plătească impozitul *jizyah* (aplicat la început numai „Oamenilor Cărții“, adică evreilor și creștinilor). Această măsură s-a dovedit a fi o sursă bună de venituri, provocînd însă o profundă indignare în sînul populației. La început, puterea musulmană s-a limitat în special la nordul Indiei, dar în secolul al XIII-lea au fost înființate în Deccan o serie de regate musulmane independente. În cele din urmă, cea mai mare parte a Indiei a fost unificată sub dinastia Mogul (1526–1761) și astfel dominația musulmană în India a durat pînă în perioada modernă.

**Sikhismul.** Faptul cel mai surprinzător în legătură cu India musulmană este acela că un număr relativ mic de musulmani au condus o majoritate indiană nemusulmană. Lucru ce poate fi înțeles, deoarece musulmanii reacționau la hinduism în diferite feluri, iar hindușii dădeau islamului replici diferite. În principiu, așa cum a remarcat odată Hutchinson, „Pentru islam, numai conversiunea putea fi o

rezolvare satisfăcătoare, iar India hindusă... a rămas neconvertită, [în vreme ce] pentru hinduism, asimilarea noii credințe ar fi însemnat un lucru multumitor, însă islamul... a rezistat și a rămas neasimilat".<sup>55</sup> Una din cele mai importante consecințe ale întâlnirii dintre islam și hinduism a fost apariția sikhismului, o credință eclectică, influențată de mișcarea bhakti — susținută de Rāmānuja (1017–1137), menționat mai sus, și de Rāmānanda (1360–1470), ca și de discipolul lui Rāmānanda, Kabir (cca 1440–1518) — și de misticismul sufi inspirat de Guru Nānāk (1469–1539). Atît Kabir, cît și Nānāk predicau frăția între hinduși și musulmani, faptul că aveau drept tată un același Dumnezeu, și respingeau idolatria și deosebirile de castă. (Următorul capitol va trata despre dezvoltarea ulterioară a sikhismului.)

## BUDISMUL CA RELIGIE PANASIATICĂ

Am caracterizat odată, folosind expresia lui William S. Haas, modelul de topografie civilizatoare și religioasă ca fiind „juxtapunere și identitate“ pentru a-l deosebi, prin contrast, de modelul occidental — „unitate în diversitate“.<sup>56</sup> În Orient, excepția o constituie budismul, care a migrat din India pentru a deveni o religie panasiatică. Nu ne vom ocupa de dezvoltarea sa istorică, dar vom descrie, în schimb, răspîndirea celor trei ramuri principale ale sale.

1. Budismul din sud, cunoscut fie sub numele Hināyāna (Micul Vehicul), fie sub cel de Theravāda, a urmat în special drumul oceanului, stabilindu-și sinteză religie-cultură-societate-ordine politică în țările din sudul și sud-estul Asiei. Theravāda, care a făcut din Ceylon al doilea centru al său, a încorporat în tradiția sa elemente ctonice autohtone și cîteva trăsături ale hinduismului. Ca sistem religios, budismul din sud se bazează pe doctrina Pali (*Tripitaka*) — cele trei coșuri (colecții) de Disciplină,



Discursuri și Elaborări Doctrinale. Teoretic, el este o religie axată pe monahism, vizînd calea spirituală a eliberării prin viața monahală, laicii beneficiind de meritele spirituale ale monahilor datorită ajutorului pe care-l dau acestora. În afara monahilor, mai sînt venerați de către budiștii din sud regii și alte personaje regale care sprijină sinteza budistă religie-cultură-societate-ordine politică. Mulți regi din Ceylon și din regatele din Asia de sud-est s-au inspirat din imaginea lui Metteyya (Maitreya în sanscrită), viitorul Buddha, și din imaginea lui Cakkavatti (Cakravārtin în sanscrită), monarhul universal ideal așteptat să vină la sfîrșitul istoriei lumii. Ei au imitat exemplul lui Aśoka, secolul al III-lea a. Chr., regele budist *par excellence* din India. Practic vorbind, și din perspectiva sintezei budiste, budismul din sud nu este numai un „sistem monastic“, ci este, în același timp, un „sistem ideologic“ și un „sistem ritual“. <sup>57</sup> Budismul din sud a dat sisteme strîns legate între ele a ceea ce Spiro numește „budismul nibbanic“, un sistem normativ, care are scopul de a se elibera de Roată (adică de *samsāra*), „budismul kammatic“, un sistem soteriologic lipsit de reguli, care caută ca individul să-și amelioreze situația de pe Roată, și „budismul apotropaic“, un sistem lipsit de soteriologie, care caută o protecție magică. <sup>58</sup>

2. Budismul din nord, cunoscut și sub numele de Mahāyāna (Marele Vehicul), a urmat drumul istoric al mătășii spre Asia Centrală și China. Acolo, el a întîlnit culturile, artele și religiile grecilor și perșilor — zoroastrismul și maniheismul, brahmanismul, sisteme chineze autohtone și creștinismul. La început, Mahāyāna a imitat budismul indian, descoperind curînd că acesta poate aduce o contribuție la forma chineză de sinteză comună religie-cultură-societate-ordine politică. În fapt, budismul Mahāyāna, care a făcut din China al doilea centru al său, a început să se răspîndească în țările învecinate cu China ca, de exemplu, Vietnam, Coreea și Japonia. Spre deosebire de budismul din sud, care domina structura de sinteză religie-cultură-societate-

ordine politică, budismul Mahāyāna a avut un rol modest, devenind o completare — și nu un înlocuitor — a altor tradiții ca, de exemplu, confucianismul și daoismul în China, shintoismul și confucianismul în Japonia.

3. A treia ramură a budismului, budismul tantric, cunoscut și sub numele de Vajrayāna (Vehiculul Fulgerului) sau Mahāyāna (Vehiculul Cuvântului Sacru), este o formă de religie ezoterică. Al doilea centru al său este Tibetul, de unde s-a răspândit în Mongolia. Budismul tantric a dezvoltat o sinteză religie-cultură-societate-ordine politică asemănătoare cu „teocrația” din Occident. În trecut, diferite tradiții ale budismului tantric erau cunoscute în Asia de Sud-Est, China și Japonia; dar, cu excepția anumitor școli din Japonia, cele mai multe și-au pierdut identitatea.

Astfel, budismul, care a pierdut teren în India, unde se născuse, a devenit religia cu cea mai mare influență din Asia. El a fost instrumentul datorită căruia au apărut cel puțin trei tipuri diferite de sinteze religie-cultură-societate-ordine politică.

## ÎNTEMEIETORII SINTEZELOR CHINEZE

Aflată într-o rapidă dezvoltare, China a venit în contact cu multe alte popoare, culturi și religii. După cum spune o legendă, budismul a fost bine primit la curtea dinastiei Han de către împăratul Ming (domnește între anii 58–75). În istoria Chinei, lunga dinastie Han reprezintă una din marile sinteze religie-cultură-societate-ordine politică. Astfel, de exemplu, confucianismul a fost omologat cu daoismul, cu sistemul yin-yang, cu legalismul, cu divinația, numerologia și superstițiile populare în asemenea măsură, încât cercetătorul Herrlee Creel se întreabă dacă îl mai putem încă numi confucianism.<sup>59</sup>

Ca o concepție despre unitatea omenirii, cuprinzătoarea sinteză din timpul dinastiei Han a fost cu mult mai satisfăcătoare decât confucianismul clasic, care, la început, reprezenta

un sistem de reguli explicite și porunci ce se refereau la ordinea socială. În profund contrast cu acest confucianism clasic, sinteza din perioada Han, care cuprindea tradițiile yin-yang, daoistă, legalistă și altele, astrologia, magia, divinația etc., postula o ordine cosmică și o ordine naturală, încercînd să găsească legături inseparabile între cele petrecute pe pămînt și cele petrecute în cer. *Li*, transmis de maeștrii clasici ai confucianismului ca fiind principiul unei ordini umane, etice, a fost acum transformat în principiul universal al ordinii cosmice care guvernează întregul neam omenesc — trecînd peste limitele dintre rase, culturi, religii și ordini politice. Sinteza din perioada Han a influențat popoare aflate mult dincolo de granițele Chinei. Structura sa comprehensivă a fost succint enunțată de către George Sansom:

- Un principiu de origine ca rădăcină a existenței
- Doi poli, negativ și pozitiv, bărbat și femeie
- Trei manifestări, Cerul, Pămîntul și Omul
- Patru mișcări — în spațiu, patru puncte cardinale; în timp, cele patru anotimpuri
- Cinci elemente — lemn, foc, pămînt, metal, apă, care controlează ritmul vieții
- Șase legături — conducător și supus, tată și fiu, soț și soție
- Și așa mai departe, pe baza unei diagrame care admite că atît cursul naturii, cît și cursul întîmplărilor din viața omului sînt legate între ele.<sup>60</sup>

Temelia sintezei Han, care a înfăptuit un mod de gîndire coerent privitor la ordinea cosmică, naturală, socială și umană, a constituit-o un principiu moral, care era de natură socială. Principiul accentua virtuțile, îndatoririle, obligațiile și supunerea. Sinteza Han a contribuit mult la organizarea societății, dar impactul cu principiul său *li*, așa cum aflăm din studiul lui Sansom despre sufletul și spiritul japonez, „nu a fost atît de mare ca impactul avut de noțiunile budiste cum erau karma și renașterea...”<sup>61</sup> Mai mult, cînd a apărut budismul în China, el nu mai era o religie simplă, regională,

a unor asceți indieni. În plus, budismul a apărut în China când sinteza chineză Han era încă în curs de constituire. În această situație, budismul a avut o mare contribuție în China, introducând, de exemplu, arta greco-budistă, noua arhitectură, muzica atrăgătoare, filozofiile sofisticate și ceremonialele elegante. În anul 166 p. Chr., budismul a pătruns la curtea împăratului Huan. Sinteza Han, care stă la baza acelei *Pax Sinica*, a fost total abandonată în anul 166 p. Chr. din pricina luptelor pentru putere dintre vechile familii aristocratice, eunuci, acei *nouveaux riches* și oamenii de cultură, ca și din cauza revoltei Turbanelor Galbene din anul 184.

Criza socială și politică ce se adâncea tot mai mult a făcut ca interesul pentru clasicii daoismului să reînvie, în special pentru scrierile lui Chuang-tzu și Lao zi, care subliniau virtutea „de a fi natural“ (*tzu-jan*). Perioada care se întinde de la sfârșitul dinastiei Han, în anul 220, și reunificarea Chinei de către dinastia Sui (581–618), urmată de dinastia T'ang (618–907), a însemnat o perioadă agitată pentru China, condusă de mai multe dinastii ce se luptau între ele. În această atmosferă zbuciumată, neodaoiștii au expus daoismul și uneori idei daoiste cu nuanțe budiste în celebrele lor dialoguri (*ch'ing-t'an*). Prăpastia culturală dintre India și China, reprezentată de budism, a fost mult redusă de gânditorii, de terminologia și comunitățile daoiste. (De exemplu, budismul datorează mult tradiției daoiste în ceea ce privește prelucrarea așa-numitului proces *ko-i* de adaptare a ideilor indiene și a unor semnificații chineze plauzibile.)

Căderea orașului Lo-yang, capitala regatului Chin din vest (care a înfăptuit o precară și de scurtă durată unitate a Chinei, profitând de rivalitatea dintre cele trei regate, adică Tso-Wei, Shu și Wu), prădată în 311 de călăreții Hsiungnu, a avut consecințe la fel de devastatoare ca și jefuirea Romei de către goți în anul 411.<sup>62</sup> Sfârșitul regatului Chin, în anul 316, a însemnat împărțirea Chinei în două zone geografice. China de Nord, unde, din punct de vedere istoric, a apărut civilizația chineză, a căzut în mâinile „barbarilor“ turco-mongoli pentru 150 de ani. Civilizația chineză tradițională,

moștenitoarea sintezei Han, s-a mutat în bazinul fluviului Iantzî, în sudul Chinei, avînd drept capitală Nankin (numit adesea Bizanțul Asiei Orientale). Ceea ce s-a petrecut apoi a fost sinizarea fostelor *teritorii* provinciale din sud și sinizarea fostelor *popoare* barbare din nord. Acest proces a dat un nou impuls creator atît culturii din sud, cît și celei din nord. Budismul a avut roluri foarte diferite în dezvoltarea religioasă a sudului și a nordului.

**China de Sud.** În China de Sud, aristocrații autohtoni au avut tendința să conserve tradiția, avînd nostalgia sintezei Han, axată pe confucianism. Ei au avut o aversiune față de noii veniți din nord, în special față de neodaoiști, entuziaști, dar incapabili. Au salutat apariția budismului, văzînd în el nu o înlocuire a sintezei religie-cultură-societate-ordine politică bazată pe dialectica confucianism-daoism, ci un complement la această sinteză. Au fost profund impresionăți de figura lui Vimalakīrti, care a devenit curînd un model paradigmatic pentru budiștii chinezi laici. Așa cum remarcă Arthur Wright: „El nu era unul din acei asceți goi, ci un aristocrat bogat și puternic, un strălucit povestitor, un respectat tată și șef de familie, un om care își refuza orice plăcere sau voluptate, dar care avea o personalitate atît de pură și supusă disciplinei, încît oricine îl întîlnea se schimba în bine.”<sup>63</sup> Unul din cei mai faimoși călugări budiști din China de Sud a fost Chih Tun (314–366) care, după cele spuse de Kenneth Ch'en, a reprezentat cel mai bine „conjuncția dintre Prajña și gîndirea neodaoistă”. De exemplu, el a dat un nou sens metafizic derivat din filozofia Prajña, termenului chinez *li*, ordinea naturală a universului sau rațiunea. Astfel, Chih Tun

l-a interpretat [*li*] ca fiind principiul transcendental absolut... În scrierile budiștilor din secolele al IV-lea pînă în al X-lea, *li*, absolutul, era cu regularitate opus lui *shih*, evenimente pămîntene sau fapte de experiență empirică. Ulterior, neoconfucianismul a

început să dea un sens mai precis acestui cuplu, considerînd *li* în sensul de adevăr absolut, opunîndu-i însă pe *ch'i*, energia vitală, adică materia.<sup>64</sup>

Un alt preot budist, puternic influențat de cunoașterea daoistă, a fost Hui-yüan (334–416). Profund interesat de budism, ca religie de mîntuire, el a fost unul dintre primii care au susținut secta Pămîntului Pur și care credea în mîntuire datorită credinței în Amitābha. Este bine cunoscută deosebirea pe care o făcea Hui-yüan între statutul social al călugărilor și cel al laicilor credincioși. A scris un tratat apologetic „despre *śramaṇa* care nu-l cinstește pe conducător“, însă era convins că toți credincioșii laici trebuiau să respecte autoritatea seculară.<sup>65</sup> A avut un grup de adepți laici deosebit de talentați.<sup>66</sup> Hui-yüan a trăit în sud, dar avea contacte foarte strînse cu activitățile budiste din nord, în special cu strădaniile traducătorului Kumārajīva. Altă figură budistă importantă din China de Sud a fost Chu Tao-sheng (365–434), care a cercetat deosebirile dintre cele două căi care duc la mîntuire — „gradualismul“ (*chen*), reminiscență a mentalității lui Confucius, și „brusca (*tun*) iluminare“, asemănătoare cu unele formule daoiste.<sup>67</sup> Această cercetare a fost preluată mai tîrziu de tradiția Ch'an (Zen).

În general, budismul din China de Sud, fiind un complement la noua sinteză în curs de dezvoltare, aspira la un loc modest în societate, avîndu-și grupurile proprii și rugîndu-se pentru buna stare a regatului. Budismul acorda titluri extravagante ca, de exemplu, *Chiūshih p'ūsa* (Bodhisattva Fiu al Cerului), titluri pe care le acorda unor conducători care au sprijinit cauza budismului ca „patroni“, cum a fost, de pildă, împăratul Wu din Liang (domnește între anii 502–549).

**China de Nord.** „Budizarea“ Chinei de Nord și sinizarea vechilor popoare „barbare“ au fost, într-un sens, mișcări paralele. Combinarea acestor două mișcări a dus la o trep-

tată sinizare a budismului. Noii locuitori din nord, popoare care nu se aflaseră sub jurisdicția dinastiei Han și care își aveau originea de partea cealaltă a Marelui Zid, au avut un fel de relație freudiană — dragoste și ură — cu tot ce era chinez. Ei doreau să devină, din punct de vedere cultural, chinezi, dar fără să-și piardă identitatea originară. Nu aveau prea mare încredere în tradiția confucianistă, care fusese motorul principal al sintezei Han. Budismul reprezenta o alternativă atrăgătoare, în special pentru că *dharmă* budistă era universalistă, subliniind mai degrabă existența umană comună decât deosebirile rasiale, naționale și culturale dintre popoare. În afară de aceasta, China de Nord avea acces direct la drumul mătăsii pe unde misionarii, scrierile sfinte, arta, arhitectura, muzica și cultura budistă au sosit în China.

Primii misionari budiști au venit în China de Nord din Imperiul indo-scit al dinastiei Kuchan, asemenea faimosului Fo-t'utend care a sosit în China în jurul anului 310. Tot în nordul Chinei, au salutat neodaoiștii apariția budismului. Wright spune că, în China, clasa dominantă care a rămas în nord

a urmat modelul creat în sud; un substrat de învățătură confucianistă solidă pe plan local, experiențe nesatisfăcătoare cu neodaoismul, iar apoi convertirea la o credință care părea că explică relele unei societăți năpăstuite și oferă o speranță pentru viitor. Din această clasă au fost recrutați, în această perioadă, marii gânditori și învățători ai budismului din nord.<sup>68</sup>

Cel care a ajuns la o corectă înțelegere a budismului a fost Tao-an (314–385). El a denunțat sincretismul budist-daoist, stimulând pe oameni ca să interpreteze budismul în logica sa proprie. Pentru a ameliora calitatea textelor din scrierile sfinte budiste disponibile în chineză, Tao-an a convins autoritățile să-l invite pe Kumārajīva (350–409), un geniu lingvistic, pentru a începe în capitală noile traduceri

din scrierile sfinte. Datorită eforturilor călugărilor chinezi și ale misionarilor, multe din aceste scrieri aparținând diferitelor școli și secte au fost traduse în chineză.

Împreună cu scrierile sfinte au sosit și imaginile nenumăraților Buddha și Bodhisattva, îmbogățind astfel panteonul budist din China. Printre ele se aflau zeitățile salvatoare, reflectând astfel orientarea Mahāyāna care a devenit curentul principal al budismului din China ca, de pildă, Maitreya (Mi-lo-fo), Avalokiteśvara (Kuan-yin), Amitābha (A-mi-t'o) etc. Dintre regatele chineze din nord, regatul Wei (387–534) a încurajat foarte mult budismul. Acest regat era alcătuit din unul din triburilor altaice, cunoscut și sub numele de T'-pa. Deși primii regi Wei erau antibudiști, cei care au urmat după anul 453 au devenit susținători înflăcărați ai budismului. În anul 453, construcția altarelor budiste în stîncă, întreruptă în trecut de regii antibudiști, s-a reluat în stîncile de la Yūnkang. În cursul secolului al V-lea, regii Wei și-au neutralizat sistematic rivalii și au dominat China de Nord. Politica lor, în special reforma justiției și a departamentului administrativ, a reprezentat un progres remarcabil. În timpul regelui Hung (domnește între anii 471–479), dinastia Wei abandonează dialectul turc, folosind numai chineza.<sup>69</sup> Conform documentelor, se pare că în anul 477 comunitatea budistă din nord număra 6 478 de temple și 77 258 de călugări și călugărițe, „în vreme ce statisticile din China de Sud vorbesc de numai 2 015 temple și de un cler format din 32 500 de oameni”<sup>70</sup>. În anul 494, Lo-yang a devenit capitala regatului Wei, iar între anii 508 și 515 locuitorii din Wei „au excavat și au transformat zidul de stîncă calcaroasă din trecătoarea Lung-men, situat la aproape 13 kilometri la sud de Lo-yang, în altare budiste în stîncă”<sup>71</sup>. La sfîrșit, regii Wei și-au adus contribuția la înfrumusețarea sanctualelor de la Lung-men, unde predomină statuile lui Śākyamuni și Maitreya, construite de regii Wei. Mai târziu, popularitatea acestora a scăzut în favoarea lui Amitābha și Avalokiteśvara, ale căror statui au fost construite în timpul dinastiei T'ang (cca 650–710).<sup>72</sup>



Subscriu la remarca făcută de Arhur Wright privind caracteristicile generale ale budismului în China de Nord. Regii din nord erau mai aproape de monarhii cezaro-papali din Imperiul bizantin. Ca atare, budismul din nord a trebuit să ajungă la o înțelegere cu „autocrația“, în vreme ce în sud budismul a avut de luptat cu „aristocrația“. <sup>73</sup>

## SINTEZA SUI-T'ANG — SISTEMUL MULTIVALENT

Unificarea Chinei a fost încheiată de dinastia Sui (561–618), dar China unită a fost guvernată de dinastia T'ang (618–907), care i-a urmat dinastiei Sui. Strălucirea Chinei din timpul dinastiei T'ang a fost atât de mare, încât regii Sui sînt adesea eclipsați, dar, în realitate, dinastia Sui a pus bazele Chinei din timpul perioadei T'ang. Chiar dacă multe cărți despre artă și budism lasă impresia că această Chină unificată, între secolele al VII-lea și al IX-lea, a fost la început de inspirație budistă, structura de bază a sintezei Sui-T'ang depinde foarte mult de sistemul plurivaloric care a creat un echilibru între confucianism, budism și daoism, precum și de o sinteză între tradițiile legale din nord și din sud. Wen-ti (domnește între anii 584–604), întemeietorul dinastiei Sui, care s-a comportat ca un monarh cezaro-papal mai mult decît o serie întregă de monarhi bizantini, a unificat China cu o ideologie conștientă de sistemul ei plurivaloric, fără însă a menține un echilibru perfect între confucianism, budism și daoism. El a folosit aceste concepții ca pe niște arme ale împăratului, ale cărui pretenții la prerogativele semi-divine au fost ratificate și autentificate de diferite simboluri religioase.<sup>74</sup> Prefigurînd sistemul T'ang, Wen-ti a instituit o conducere eficientă, bazată pe trei departamente cu șase miniștri. El a reînviat sistemul departamentului administrativ și a dinamizat conducerile locale. A lăsat moștenire fiului său, Yang-ti (domnește între anii 605–617), un imperiu prosper cum n-a mai fost de la dinastia Han

(202 a. Chr.–220 p. Chr.). Yang-ti a refăcut și extins Marele Zid și a ameliorat la nivel național sistemul principal de irigații, ușurînd astfel viața administrativă, economică și de apărare a națiunii.

Dinastia T'ang (618–907) a îmbunătățit foarte mult structura de conducere moștenită de la dinastia Sui, a întărit sistemul militar și a dezvoltat versiunea chineză de *oecumene*, în vastul său imperiu ce se întindea de la Marea Chinei pînă la bazinul râului Tarim. Sub conducerea dinastiei T'ang, China a fost una din cele mai avansate națiuni din lume. Cultura ei era neobișnuit de cosmopolită, cu studenți, negustori și oameni religioși care parcurgeau drumurile terestre sau maritime dintre China și Europa, Persia, India, Indonezia, Coreea și Japonia. Corpul de conducere al dinastiei T'ang era alcătuit din descendenți ai lui Lao zi, dar cîrmuirea îngăduia orice tradiție religioasă, din interior sau din exterior, inclusiv islamul, iudaismul, creștinismul nestorian, zoroastrismul, maniheismul și hinduismul. Cel care se impunea cel mai mult era budismul.

China dinastiei T'ang a fost în mare măsură influențată de budismul tantric, numit *Chen-yen* sau „Secta Adevăratului Cuvînt“. Acest budism tantric a fost transmis prin Śubhakarasiṃha (mort în 735), Vajrabodhi (mort în 723) și Amoghavajra sau Pu-k'ung (705–774). Acesta din urmă a fost preceptorul a trei monarhi succesivi din dinastia T'ang și traducător a mai bine de o sută de texte budiste. Budismul Chen-yen, care a înflorit în Japonia, a fost sortit să dispară ca școală distinctă în China, dar riturile sale pentru strămoși au devenit trăsăturile esențiale ale religiei populare și au fost copiate mai tîrziu de grupurile ezoterice daoiste. În timpul perioadei T'ang, s-au consolidat alte două școli budiste — Ch'an (Zen) și Pămîntul Pur. Tradiția principală a budismului din China a fost alcătuită din combinarea acestor școli. Budismul T'ang a mai dat și pe celebrul călător Hsüantsang (602–664), care a scris o relatare a călătoriei sale în Asia Centrală și India. Traducerea făcută de el din textele budiste

pe care le-a adus din aceste călătorii a îmbogățit receptarea budismului de către chinezi. Împărăteasa Wu (moartă în anul 705), o faimoasă (sau infamă) conducătoare budistă din perioada T'ang, cunoscută pentru abilitatea, pietatea și cruzimea ei, era convinsă că era încarnarea lui Maitreya.<sup>75</sup> Totuși, ea a făcut câteva lucruri pozitive pentru budism; de pildă, a consacrat statuia în stâncă a lui Buddha de la Lung-men și a sprijinit călătoria peste ocean și traducerea lui I-tsing (635-713). Acesta a fost autorul lucrării *Însemnare despre religia budistă așa cum este ea practică în India și în Arhipelagul Malaez*.<sup>76</sup> Însă măsurile arbitrare luate de împărăteasa Wu ca și cruzimea ei au contribuit foarte mult la crearea unui sentiment antibudist.

Sinteza Sui-T'ang religie-cultură-societate-ordine politică, bazată pe un sistem plurivaloric, a decăzut ca urmare a dispariției dinastiei T'ang, provocată de revolta (753-763) lui An Lu-Shan. Acesta, jumătate sogdian, jumătate turc, era unul din generalii care controlau granița de nord-est. Cîrmuirea, serios slăbită de revoltă, și-a retras trupele din provinciile periferice. Acest lucru a încurajat ascensiunea puternică a unor popoare ca tibetanii și uigurii. Conducătorii, conștienți de importanța Chinei de Nord, își adaptau cu greu politica la schimbările sociale și economice ca, de pildă, dezvoltarea puternică a văii fluviului Iantzî, iar conducerea centrală nu mai putea ignora puterea eunucilor. În parte, ca o reacție la acțiunile de sprijinire a budismului, s-au luat măsuri de interzicere a acestuia între anii 842 și 845, măsuri inspirate de elemente confucianiste și daoiste. Aceasta a dus la distrugerea templelor, la reducerea numărului de preoți și de călugărițe și la confiscarea averilor templelor. Între anii 860 și 870, guvernul a reușit să înfrîngă câteva revolte de mai mică importanță, dar China era sortită să fie împărțită între mai multe puteri regionale: cele cinci dinastii din nord și cele zece regate, în cea mai mare parte a lor situate în sud, care au condus China din 907 pînă în 959.

## SINTEZA NEOCONFUCIANISTĂ: FAZA I

Următoarea mare sinteză religie-cultură-societate-ordine politică, cunoscută în Occident sub numele de „neofucianism”, a necesitat o perioadă lungă de formare, aproximativ de la dinastia Sung (960–1279) pînă la dinastia Ming (1368–1644). Între ele a mai existat dinastia mongolă Yüan (1267–1368), cu un program propriu și care nu a contribuit la sinteza neoconfucianistă. Cercetătorii fac o deosebire între Școala Rațiunii din perioada Sung și Școala Spiritului din perioada Ming, considerîndu-le două baze teoretice diferite de sinteză. Mai există și Școala Empirică din perioada Manchu Ch'ing (1644–1911), al treilea stîlp teoretic al sintezei neoconfucianiste.

Perioada Sung poate fi împărțită în două subperioade distincte — perioada Sung din nord (960–1126) și perioada Sung din sud (1127–1179). În această epocă, partea cea mai nordică a Chinei (Manciuria, Mongolia interioară etc.) era condusă de dinastia Liao (904–1125) din tribul Khitan. Dominația acestei dinastii s-a încheiat o dată cu atacul întreprins de dinastia Chin, provenind din tribul jurchen, populație tungusă din Manciuria. Între timp, teritoriul din jurul modernului oraș Ningsia a fost guvernat de regatul din Hsi Hsia (cca 990–1227) al poporului tangut, înrudit cu tibetanii. Faptul de a fi avut în nord o populație care nu se aflase sub jurisdicția dinastiei Han, a făcut ca poporul chinez să fie conștient, în perioada Sung, de propria sa identitate culturală. Și, urmînd exemplul dinastiei T'ang, care a sprijinit budismul și daoismul, mulți gînditori din perioada Sung au avut tendința să considere confucianismul ca esența originară a tradiției chineze. Astfel, sinteza neoconfucianistă a fost un fenomen complex, cu un puternic accent pe naționalismul cultural, ce s-a desfășurat din perioada Sung și pînă în perioada Ming tîrzie, înglobînd o bună parte din influența budistă, dar și o reacție emoțională împotriva budismului. Sinteza neoconfucianistă era întru totul capabilă să se ocupe de treburile secu-

lare ale conducerii, de economie și cultură, menținând în același timp pasiunile și principiile semireligioase.

Li Kou, unul din primii teoreticieni din perioada Sung, a fost preocupat de necesitatea de a avea o conducere luminată și de a îmbogăți țara — nu prin mărirea impozitelor, ci prin întărirea conducerii și suprimarea cheltuielilor inutile. Proiectul său a avut în vedere treburi practice ca, de pildă, reforma agrară, strategia militară și producția de metale, mătase și grâne. Din această perspectivă, călugării budiști și daoiști nu constituiau niște consumatori serioși. El a alcătuit o listă ce conținea elemente ca: „1) călugării sînt îmbrăcați și hrăniți de către țărani fără să depună vreo muncă; 2) ei sînt celibatari, dar nu au o viață castă; 3) evită muncile grele;... 10) trîndavii și ticăloșii se aciuiază pe lîngă ei”<sup>77</sup>. El s-a opus budismului argumentînd că învățăturile acestuia nu le depășeau pe cele ale confucianismului. „De ce oare, se întreba el, trebuie să-ți descoperi capul și să te tîrăști în fața barbarilor?”<sup>78</sup> Ca mulți alți neoconfucianiști, Li Kou a fost convins de corectitudinea aceluia *Weltanschauung* pozitivist din tradiția confucianistă. Pentru el, regulile confucianiste de comportare socială nu numai că nu contraziceau natura umană, dar „făceau posibilă evoluția neîngrădită a darurilor naturale ale [omenirii]”<sup>79</sup>. Ca și el, Chu Hsi (mort în anul 1200), purtătorul de cuvînt al Școlii Rațiunii din perioada Sung, a susținut că toate lucrurile sînt compuse din *li* (principiile de ordonare) și din *ch'i* (forța materială). Nu numai că a considerat *li* ca principiu metafizic de conducere, dar a presupus și că *li* era prezent încă înainte de începutul lumii. Pentru Chu Hsi, modelul fundamental al universului este *T'ai Chi* (Fundamentul Suprem): „Fiecare lucru are un fundament care este Li fundamental. Ceea ce unește și cuprinde Li din cer, din pămînt și din toate lucrurile este Fundamentul Suprem.”<sup>80</sup> După cum spune Chu Hsi, obținem iluminarea numai aducînd la suprafață Fundamentul Suprem care există înlăuntrul nostru, prin sporirea cunoașterii și prin atenția minții.

Selecția făcută de Chu Hsi din așa-numitele Patru Cărți: *Analectele lui Confucius*, *Cartea lui Mencius*, *Marea Învățătură* și *Doctrina Semnificației* a influențat sinteza neoconfucianistă. Aceste cărți au fost venerate împreună cu Cei Cinci Clasici tradiționali ai confucianismului: *Cartea Odelor*, *Cartea Istoriei*, *Cartea Schimbărilor*, *Cartea Riturilor* și *Analele Primăverii și ale Toamnei*. Vreme de șapte sute de ani, Cele Patru Cărți împreună cu Cei Cinci Clasici au modelat spiritele intelectualilor chinezi. Dun J. Li crede că „oricâte avantaje putea să prezinte acest fapt, selecția i-a silit, din păcate, pe elevi să fie lipsiți de originalitate și conformiști, transformându-i adesea într-un simplu ecou al unor idei stereotipizate.”<sup>81</sup>

## CHINA MONGOLILOR: UN INTERLUDIU

Timp de aproape un secol, China a fost condusă (1276–1368) de dinastia Yüan a mongolilor, dușmanii tradiționali ai chinezilor. În această perioadă nu a existat nici o mișcare importantă îndreptată către o dezvoltare a sintezei neoconfucianiste. Dinastia Yüan a urmat modelul dinastiilor Sui și T'ang. În puternic contrast cu dinastiile chineze care, prin tradiție, depindeau de funcționarii erudiți, buni cunosători ai clasicilor confucianismului, cuceritorii nomazi au impus o conducere militară ce coexistă cu instituțiile de tip chinez, administrate prin intermediari. Cel mai puternic era Secretariatul Central care controla șase ministere tradiționale: în parte, pentru că mongolii nu aveau încredere în funcționarii civili chinezi și, în parte, pentru că mongolii erau foarte cosmopoliți și numeau funcționari superiori de diferite naționalități. Astfel,

alături de Marco Polo, consilier particular al marelui Han, găsim călugări tibetani, meșteșugari nestorieni, pricepuți tehnicieni uiguri, transoxanieni, turco-iranieni, arabi și negustori din

Asia Centrală, toți aceștia fiind ofițeri de legătură inteligenți și locvace, oameni de afaceri vicleni și lipsiți de scrupule în tranzacțiile financiare.<sup>82</sup>

Am văzut mai devreme că forțele mongole au amenințat pe musulmanii și europenii medievali. Deși, la început, adepți ai formelor mongole de șamanism, o parte din ei au devenit budiști tibetani, în vreme ce alții au devenit musulmani. Ca monarhi, conducătorii din dinastia Yüan tolerau toate religiile din regatul lor, inclusiv nestorianismul și catolicismul roman. Se cunoaște puțin despre călugărul nestorian Rabban Marcos din Suiyüan, care a fost, în 1281, ridicat la rangul de patriarh nestorian și denumit Mar Yabalaha al III-lea din Selucia-Bagdad. Un alt călugăr nestorian, Rabban Sauma, născut lângă Beijing, a fost numit în anul 1287 ambasador al Persiei și a fost trimis în Europa pentru a încheia o alianță între cruciați și mongoli împotriva mamelucilor din Egipt. El a stat de vorbă, la Paris, cu Filip cel Frumos. După cum spune Grousset:

La Roma, el a fost primit de papa Nicolae al IV-lea, care i-a dat personal împărtășania, în Duminica Paștilor, în anul 1288, și care a discutat cu el organizarea unei noi cruciade. Un destin ciudat, destinul acestui supus mongol, născut lângă Beijing, care a devenit ambasador al Persiei pe lângă Papă și pe lângă regele Franței.<sup>83</sup>

În timpul perioadei Yüan, misionarii franciscani au primit îngăduința de a veni în China, iar un trimis papal a fost primit de către împărat. Ca și monarhii din dinastia Sui și din dinastia T'ang, primii conducători mongoli au acordat o mare atenție treburilor interne și internaționale. Sub conducerea mongolă, China a devenit una din cele mai înaintate națiuni din lume din punct de vedere artistic, cultural, economic și tehnologic. Praful de pușcă, atlasele și cărțile medicale din China erau exportate în Europa. Regimul a sprijinit budismul, în special budismul tibetan, deoarece

chiar conducătorii aveau la el. Sub egida imperială au fost promovate pictura, sculptura și arhitectura budistă. Dintre sistemele filozofice apărute în China, conducătorii Yüan preferau legalismul. Dar dinastia Yüan, cîndva admirată profund de Marco Polo, a cunoscut, după cel de al Treilea Împărat, o decădere constantă. Acest declin al regimului a dus la apariția, către sfîrșitul ultimei perioade a dinastiei Yüan, a unui puternic sentiment antimongol, precum și a unei serii de revolte.

### SINTEZA NEOCONFUCIANISTĂ: FAZA A II-A

O dată cu instaurarea dinastiei Ming (1368–1644), în China a revenit un puternic val de naționalism cultural. Acest fapt constituia, în parte, o reacție la conducerea străină mongolă. Întemeietorul dinastiei voise la început să devină preot budist, fiind adept al grupului Turbanelor Roșii care se consacrase restaurării dinastiei autohtone Sung. Se spune că el și-ar fi ales acest nume, Ming (strălucire), sub influența elementelor maniheiste din grupul Turbanelor Roșii. Unul dintre cei mai faimoși conducători Ming a fost Yung-lo (domnește între anii 1403–1424), care a uzurpat tronul nepotului său. Yung-lo a dorit să-l imite pe Kublai, marele han mongol, refăcînd în sens invers drumul acestuia, cucerind Mongolia și făcînd din Beijing principala capitală a imperiului Ming (vechea capitală fusese orașul Nankin). Concepția imperială grandioasă a lui Yung-lo includea sprijinirea expediției maritime chineze dintre anii 1405–1433, condusă de Cheng Ho (mort în jurul anului 1433), un eunuc musulman din Yunnan care a comandat șapte călătorii succesive spre Asia de Sud-Est, Oceanul Indian, Golful Persic și diferite alte porturi din Africa de Est. Deși Yung-lo era budist, el a făcut, în 1416, din învățătura lui Chu Hsi (din perioada Sung) doctrina de stat a dinastiei Ming. El a declarat că Cele Patru Cărți ale lui Chu Hsi și Cei Cinci



Clasici ai lui Confucius sînt texte de o egală valoare, făcînd din ele baza examinării departamentului administrativ de stat. Din păcate, după moartea lui Yung-lo, împărații care au urmat au fost mediocri, fapt care se datorește parțial puterii crescînde a eunucilor. În tot cursul ultimului secol din perioada Ming, aproape șaptezeci de mii de eunuci erau folosiți în diferite funcții.<sup>84</sup>

Ca o ironie, atitudinea conservatoare din perioada Ming a făcut ca gîndirea lui Chu Hsi să fie considerată, după moartea lui Yung-lo, ca un pozitivism oficial fără cusur care a dictat sinteza neoconfucianistă religie-cultură-societate-ordine politică, lăsînd puțin spațiu pentru imaginație sau meditație. Chu Hsi și alți gînditori din perioada Sung au reușit să unifice diferitele dimensiuni ale vieții și societății. Ei au încercat să plaseze într-un cerc teoretic restrîns o uriașă cantitate de factori, făcînd astfel ca meditația și intuiția spirituală să nu mai aibă profunzime. Din fericire, Wang Yang-ming (1472–1529), soldat, judecător, funcționar guvernamental și erudit, a sistematizat așa-numita Școală a Spiritului a neoconfucianismului. Respingînd părerea lui Chu Hsi despre *li* (rațiune), considerată a fi eternă și independentă de conștiința umană, Wang a pus semnul egalității între *li* și spirit, interpretînd spiritul individual ca fiind o manifestare a Spiritului Universal. El era convins că, pentru a ajunge la esența realității, trebuie să recurgem mai curînd la cunoașterea intuitivă decît la limbajul discursiv. Școala Spiritului, așa cum a fost concepută de el, aducea o necesară rectificare Școlii Rațiunii a lui Chu Hsi. Împreună, ele au constituit temelia necesară pentru a doua fază a sintezei neoconfucianiste.

Dinastia Ming a diversificat relațiile cu Japonia, căzînd de acord, în anul 1405, cu shogunatul Ashikaga din această țară asupra unui principiu de comerț bazat pe credit (în japoneză *kangō bōeki*). Declinul shogunatului, petrecut în cursul secolului al XVI-lea, a dus la creșterea pirateriei în zona de coastă a Chinei, piraterie organizată de japonezi,

căroră li s-au adăugat coreenii și chinezii. În plus, Toyotomi Hideyoshi, conducător puternic din Japonia (mort în anul 1598), a avut ideea îndrăzneată de a invadea China trimițându-și trupele în două rânduri în Coreea (în 1592 și în 1597) pentru a obține de la ei dreptul de trecere. Însă moartea lui Hideyoshi a pus capăt acestei aventuri.

E un fapt ciudat al istoriei că Vasco da Gama, necunoscut în China perioadei Ming, a descoperit drumul maritim către India în 1498 și că portughezii au înființat o așezare în Macao, în 1557. O dată cu venirea lor, creștinismul, necunoscut chinezilor de la sfârșitul dinastiei Yüan, a revenit în China. În 1582, Matteo Ricci (1552–1610), un iezuit italian, a sosit la Macao. În calitatea sa de consilier științific, el s-a bucurat de toată încrederea la curtea dinastiei Ming. Dubla sa vocație, religioasă și științifică, e continuată de iezuitul german Adam Sehall (mort în anul 1666), ale cărui servicii au fost căutate, după căderea dinastiei Ming, de către dinastia Manchu. Uriașul succes al iezuiților, atât ca misionari, cât și ca erudiți, s-a încheiat o dată cu implicarea lor în „controversa riturilor“, când au încercat să facă o adaptare creștină a riturilor strămoșilor, încercare condamnată, în 1704, de papa Clement al XI-lea.

Vom discuta în următorul capitol ce s-a întâmplat în China după căderea, în 1644, a dinastiei Ming.

## SINTEZA JAPONEZĂ

Cazul Japoniei demonstrează: 1) cât de mult datora ea civilizației chineze și 2) influența puternică a modelelor de juxtapunere a civilizațiilor din Asia. Vorbind despre arta din secolul al VIII-lea din Japonia, Langdon Warner scrie: „Dinastia T'ang din China era ca o draperie strălucitoare de brocart pe fundalul căreia trebuie să privim cum Japonia și capitala ei, Nara, supraveghează secolul al VIII-lea, în vreme ce japonezii se străduiau să-și *fluture propria lor draperie de*

*brocart, cu modele asemănătoare, dar nu identice.*<sup>85</sup> Trebuie să fim foarte atenți atât față de asemănările, cât și față de deosebirile dintre modelul chinez și cel japonez.

Părerea mea este că în Japonia există trei forme principale de sinteză religie-cultură-societate-ordine politică.

1. Prima este Ritsuryō (Statul Imperial Canonic), o sinteză a secolelor al VII-lea și al VIII-lea, bazată pe trei principii: a) dependența reciprocă dintre calea regelui (*ōdō*), o similitudine între tradiția autohtonă Shinto, sinteza chineză din perioada Han ce cuprindea confucianismul, daoismul, sistemul yin-yang etc. și Calea lui Buddha (Butsudō): b) un amalgam de instituții ecleziastice shintoiste și budiste (*Shin-Butsu shūgō*); și c) ideea că substanța primordială a divinităților japoneze din tradiția Shinto e formată din Buddha și Bodhisattva în India (*honji-suijaku*). Sinteza Ritsuryō nu a fost niciodată realizată pe deplin din pricina schimbărilor politice provocate de dictatura familiei Fujiwara, de guvernarea unor monarhi izolați de treburile societății (*insei*) și de o guvernare *de facto* a unor familii de militari (*bakufu* sau *shogunat*).

2. Sinteza Tokugawa, dictată de shogunatul Tokugawa (1603–1867), a eliminat primul principiu Ritsuryō de dependență reciprocă dintre calea regelui și calea lui Buddha, dar a menținut cel de al doilea principiu, adică acel amalgam de instituții ecleziastice shintoiste și budiste, precum și cel de al treilea principiu, de a pune pe același plan de egalitate divinitățile shintoiste și cele budiste. În locul principiului de dependență reciprocă între calea regelui și calea lui Buddha, regimul Tokugawa și-a însușit, cu un anume număr de reinterpretări, principiul fundamental al sintezei neoconfucianiste.

3. Sinteza Meiji (1867–1945) a abandonat al doilea principiu Ritsuryō — amalgamul de instituții ecleziastice shintoiste și budiste —, dar a menținut cel de al treilea principiu — punerea pe același plan de egalitate a divinităților shintoiste și budiste.

Vom discuta în capitolul următor sinteza Togukawa și sinteza Meiji.

# Întâlniri între popoare, civilizații și religii

Istoria are cărări atît de încîlcite, încît nu puteam vorbi cu multă precizie despre date, evenimente, popoare și locuri. Dar s-ar putea să nu greșim crezînd că descoperirea noului continent, în 1492, de către Columb și descoperirea drumului maritim spre India, înconjurînd Africa de Sud, făcută în 1498 de către Vasco da Gama au marcat începutul unei noi faze din istoria omenirii. Noua fază însemna cel puțin patru lucruri: 1) topografia culturală a Occidentului era în schimbare; 2) Asia, din India pînă în Japonia, unde se dezvoltaseră prin juxtapunere diferite civilizații autonome, făcea experiența unei eroziuni culturale interne; 3) din pricina posibilității de folosire a unor canale de contact alternative între Europa și Asia, zona islamului, care constituise un obstacol între Occident și Orient, începea să-și piardă importanța culturală și comercială ca intermediar internațional și 4) europenii începuseră o serie de activități febrile ca migrația, comerțul, expansiunea colonială și evangheliismul creștin în diferite părți ale lumii neoccidentale. Să examinăm mai întîi schimbările dramatice care s-au petrecut în Occident.

## DETERIORAREA SINTEZEI MEDIEVALE ȘI CONSECINȚELE EI

Am discutat pe scurt în ultimul capitol principalele trășături ale sintezei medievale religie-cultură-societate-ordine politică, dominată de probleme religioase și de autoritatea

ecleziastică, deși nu a existat un model stabil de autoritate ecleziastică. Se pare că există mult adevăr în remarcă lui Bryan Wilson că

Biserica a controlat nu numai crearea morală a societății (și aceasta, poate, în cea mai mică măsură), dar și procesul formal de relații reciproce politice, juridice, comerciale și sociale — proiectul instituțional al societății... Societatea a fost rînduită ca să cinstească pe Dumnezeu, să apere Biserica, să facă din viața de după moarte a celui drept și a celui nedrept o realitate, dar toate acestea nu au făcut, desigur, ca în inimile oamenilor să existe o dăruire egală și constantă față de Dumnezeu. A caracteriza această perioadă drept „epoca credinței“ este, poate, o greșeală de termen: ar trebui să vorbim numai despre o perioadă de ordine socială prescrisă de religie.<sup>1</sup>

Această sinteză medievală prescrisă de religie a început să decadă în fața umanismului — susținut inițial de Renașterea italiană din secolul al XIV-lea, care se răspîndește însă curînd și în alte părți ale Europei. Un fenomen multidimensional cum este Renașterea (referindu-se la renașterea gîndirii, a înțelepciunii, a literaturii și a artei din Antichitate) nu se petrece din senin. Arnold Toynbee a susținut că infuzia de sînge proaspăt făcută anterior de către invadatorii goți și lombarzi în venele italienilor ar putea să aibă o oarecare legătură cu Renașterea. Ca să-i reluăm cuvintele: „După secole de incubație, elixirul de viață a produs, la timpul potrivit, renașterea italiană sau Renașterea.“<sup>2</sup> Dar eu înclin să iau în seamă mai mulți factori evidenți — declinul feudalismului, popularitatea tot mai mare a limbilor autohtone, împreună cu creșterea conștiinței naționale, dezvoltarea orașelor, comerțul, industria, apariția burgheziei etc. — care au pregătit și, în cele din urmă, au contribuit la apariția noului model cultural al Renașterii. Afirmînd aceasta, vreau să subliniez că Renașterea este, în același timp, punctul culminant și punctul de ruptură al sintezei medievale europene.

## SCOLASTICA, UNIVERSITATEA ȘI RENAȘTEREA

Prin intermediul musulmanilor din Spania, Sicilia și Provența traduceri latine (din arabă) ale „tuturor lucrărilor de logică și ale celei mai mari părți din lucrările de fizică, metafizică și etică ale lui Aristotel” au devenit disponibile în Europa, pînă în anul 1200, deși Aristotel, astfel prezentat, era puternic „orientalizat”, deformat de gînditorii musulmani și evrei.<sup>3</sup> Marii gînditori creștini ai timpului ca, de exemplu, Albertus Magnus (cca 1200–1280) și elevul său, Toma din Aquino (1225–1274), au fost puternic influențați de interpretările date de musulmani și evrei operei lui Aristotel. Cu toate acestea, scolastica europeană din secolul al XIII-lea, care, într-un sens, a pregătit terenul intelectual al Renașterii, a încercat să ajungă la un acord cu Aristotel chiar în momentul cînd acesta era respins de gînditorii islamici și evrei. În general, scolastica este privită ca personificarea spiritului latin (pur). De fapt, înainte de anul 1200, atît gîndirea islamică, cît și retorica grecească din tradiția alexandrină (pe care Augustin și alți gînditori creștini din epoca timpurie au considerat-o ca trăsătura necesară a credinței creștine) aveau o mare influență în Europa. Toma din Aquino, scolasticul *par excellence*, a fost fără îndoială un strălucit gînditor, dar, „asemenea altor teologi scolastici, nu cunoștea greaca și ebraica și ignora istoria în aceeași măsură...”<sup>4</sup>

Scolastica a avut un rol influent în dezvoltarea universității, considerată ca una din cele trei mari instituții medievale — *Sacerdotium*, *Imperium* și *Studium* — ale Europei secolului al XIII-lea. Roger Bacon (cca 1214–1292), eruditul franciscan din Anglia, preocupat de medicină, astronomie, praful de pușcă, calendar și matematici, și alții asemenea lui reformulau programul universității, ținînd seama de principiile științei lui Aristotel și de măsurile ce trebuiau luate. Deși teologia, ca disciplină teoretică, afirma că este regina acelei *scientia*, scolastica, încercînd să aplaneze conflictul dintre rațiune și credință, a cedat treptat în fața spiritului de

cercetare științifică și a umanismului. Această tendință a fost deosebit de evidentă în Italia, unde scolastica nu a fost atât de puternică ca în Franța și în alte țări europene. Italia a avut și o bogată moștenire în poezie, literatură, arhitectură, sculptură și pictură. Fapt exemplificat de personalități emineente ca Dante (mort în anul 1321), Petrarca (mort în anul 1374) și Giotto (mort în anul 1337). Aceștia au trăit în lumea medievală religioasă, dar ei au schimbat centrul de gravitate, luându-l din cer și așezându-l pe pământ, afirmând suprema importanță a individului, nu pe deplin apreciat, pînă la această epocă, de tradiția greacă și romană. Deși a aderat la doctrina creștinătății medievale, Dante a prezentat-o din perspectiva unui pelerinaj întreprins de sufletul omenesc ce căuta o semnificație și un sens de împlinire pe pământ, tot atât de mult ca și în cer. În majoritatea lor, artiștii de tradiție renașcentistă i-au prezentat pe oameni așa cum trăiau ei în mediul lor. Ei nu credeau că arta trebuie să aibă un mesaj moral înălțător. Astfel, acești artiști și oameni de litere italieni au prefigurat starea de spirit a perioadei moderne.

## REFORMA, BISERICILE NAȚIONALE, CONTRAREFORMA

**Reforma.** Umanismul Renașterii italiene a alimentat cîteva elemente anticlericiale. Cînd a trecut Alpii spre o Europă de nord mai conservatoare, el a devenit cauza ce justifică reforma bisericii, un motiv important pentru apariția bisericilor naționale. Au fost multe reforme protestante, dar cea inițiată de Martin Luther (1483–1546) merită o atenție specială.

Reforma, ca orice eveniment cu semnificație istorică, s-a prefigurat în semne și simptome timpurii. Unii cercetători sînt convinși că anul 1303 — cînd papa Bonifaciu al VIII-lea, cel care a proclamat prin bula sa *Unam Sanctam* că papalitatea deține atât puterea spirituală, cît și cea temporală,

fusese umilit de mercenarii francezi la Anagni — a marcat sfârșitul papalității monarhice medievale. Incidentul de la Anagni a arătat disoluția internă a structurii autoritare a creștinătății medievale. După cum spune Francis Oakley:

... mutarea ulterioară a papalității de la Roma la Avignon... apariția teologiei nominaliste, abandonarea aspectului exterior al religiei reflectată de misticismul din Germania, Țările de Jos și Anglia, atacul Marii Schisme, apariția în conciliu a unei mișcări de opoziție la pretențiile Romei, cea mai radicală subminare a întregului ordin ierarhic al bisericii venind din partea lui Wycliffe și Hus — toate acestea și multe altele au fost considerate ca o serie de evoluții legate între ele, ducând inexorabil la atacul final dat de Reforma Protestantă.<sup>5</sup>

Adversarii romano-catolici ai călugărului franciscan englez William Occam (mort în anul 1349) erau convinși că nominalismul susținut de acesta nu putea fi acceptat de principala tradiție teologică a creștinătății medievale. Ei au sugerat adesea că, deoarece Luther a fost influențat de Occam, el se revolta împotriva unui catolicism care nu era realmente catolic.<sup>6</sup> S-ar putea să existe un anume adevăr în această părere, dar se pare că principala problemă care îl frământa pe Luther era de fapt vechiul contencios dintre biserica pămînteană și divinitate și nu disputa dintre nominalism și realism. Mai mult, ca membru al ordinului Augustinilor, Luther avea un mare respect pentru ierarhia ecleziastică. Chiar dacă era un om al bisericii medievale din punct de vedere al mentalității teologice, el credea însă cu multă convingere în întreita autoritate formată din *Sacerdotium*, *Imperium* și *Studium*. Ceea ce Luther a învățat la universitate (*Studium*) despre Biblie și despre teologie — doctrina justificării numai prin credință și implicațiile ei teologice așa cum au fost expuse de Apostolul Pavel și de Augustin — avea diferite tipuri de adevăr care erau tot atât de valabile ca și acel *magisterium* al bisericii (*Sacerdotium*). Împrejurarea care a declanșat Reforma sa în 1517 a fost vânzarea indul-



gențelor, banii obținuți din această vânzare fiind necesari pentru construirea bazilicii Sfântul Petru din Roma.

Putem considera ca o ironie faptul că Reforma lui Luther s-a îndepărtat atît de mult de temeiul ei din pricina unor considerente politice venind atît din partea aceluia *Sacerdotium*, cît și din partea aceluia *Imperium*. În anul 1520, papa Leon, unul din cei mai extravaganti papi ai Renașterii (este papă între anii 1513–1521), a declarat că Luther va fi excomunicat dacă nu revine la biserică pînă în iarna următoare. Dar Luther, susținut de electorul de Saxonia și de alții, a ars bula papală împreună cu cărțile de drept canonic. Apoi, în 1521, împăratul Carol al V-lea (mort în anul 1558), moștenitor al dinastiei din Spania și al dinastiei Habsburg și nepot al regilor catolici (Isabela de Castilia și Ferdinand de Aragon), l-a convocat pe Luther la Dieta din Worms, condamnîndu-l prin edict imperial. Cum Carol avea patru dușmani principali, și anume turcii, protestanții, francezii (regele Francisc I) și papalitatea (în această ordine), îi era imposibil să lupte cu toți simultan. A fost obligat să facă un compromis cu răul cel mai mic, așa cum cereau împrejurările. Avea nevoie de un spate puternic, format din prinții și electorii germani, pentru a-l ajuta să se opună influenței franceze și, din acest motiv, nu a dat curs Edictului din Worms împotriva lui Luther și a protestanților. În această vreme, Adrian al VI-lea (papă între anii 1522–1523) a fost antrenat în activitățile politice ale lui Carol al V-lea. Cu papa Adrian de partea lui, Carol a reușit să scoată trupele franceze din Italia.

Clement al VIII-lea, numit cardinal de vărul său, Leon al X-lea din familia Medici, i-a urmat lui Adrian la scaunul papal. Ca și Leon, Clement a sărăcit și el tezaurul papal angajîndu-i pe Rafael și pe Michelangelo. Cu puțin timp în urmă, îl susținuse pe Carol al V-lea, îndreptîndu-și apoi simpatia spre regele Franței, Francisc I. Carol a intrat atunci în Roma și l-a luat prizonier pe papă. În această vreme, regele Angliei, Henric al VIII-lea, a cerut papei anularea căsătoriei sale cu Caterina de Aragon. Cum papa se afla la

bunul plac al lui Carol al V-lea care, printre altele, era și rege al Spaniei, Clement a refuzat cererea lui Henric. S-a simțit ușurat că nu a trebuit să decidă într-o problemă extramaritală a împăratului, deoarece Carol nu făcuse niciodată din ea o problemă oficială. Împăratul a convocat a Doua Dietă de la Speyer, repetînd Edictul din Worms împotriva luteranilor. Apoi, papa a consimțit să-l încoroneze oficial pe Carol al V-lea ca împărat. Aceasta a fost ultima dată cînd un papă a încoronat un împărat al Sfîntului imperiu roman.

În 1530, Luther a fost condamnat de către Dieta din Augsburg, dar Carol a făcut concesii prinților protestanți, dat fiind că avea nevoie de ajutor pentru a face față turcilor care amenințau Viena — de unde și armistițiul de la Nürnberg, din 1523, dintre împărat și prinții germani. Împăratul și-a început expediția împotriva turcilor în anul 1535, iar în anul următor a declarat război Franței, care se aliase cu turcii. După o scurtă pace cu francezii, împăratul a avut un nou război cu ei, între anii 1542–1544.

**Bisericile naționale.** A existat o strînsă relație între Reformă și apariția „bisericilor naționale“ în Europa. În creștinătatea din răsărit, potrivit principiului cezaro-papal, *sacerdotium* era considerat ca și cum ar fi fost un sector din *imperium*, dat fiind că *jus publicum* includea și *jus sacrum*<sup>7</sup>; dar, în creștinătatea occidentală, unde papii și regii s-au luptat întotdeauna pentru putere, erodarea formei romane de *sacerdotium* a alimentat inevitabil creșterea bisericilor teritoriale. Sinteza europeană medievală a bisericii și statului se baza pe pretenția că „atît în domeniul spiritual, cît și în cel temporal se asigură țesutului social o coeziune prin obiceiuri și datini, prin respect și credință, prin înțelegere și loialitate, prin multe din obiceiurile conform cărora se deține o proprietate în comun și prin ajutor reciproc...“<sup>8</sup> Decăderea bisericii papale coincide cu declinul Imperiului romano-german. Nici papa, nici împăratul nu au putut zădărnici slăbirea „unității organice“ a feudalismului și creșterea diferențelor

sociale, amplu rezultat al răspîndirii limbilor locale și al sporirii contactelor culturale, comerciale, precum și al creșterii conștiinței naționale. În realitate, creștinătatea occidentală nu a fost niciodată pe deplin consolidată. Prinții și monarhii din Europa occidentală și din Anglia s-au bucurat întotdeauna de un anumit grad de independență. Cu toate acestea, în Europa, statele-națiuni moderne nu s-au dezvoltat decît după căderea bisericii papale, după ce s-a accentuat și mai mult diviziunea muncii și după revoluția din gîndire, din comunicație, comerț și industrie. Nu este deci surprinzător că biserica a privit cu suspiciune creșterea naționalismului. În secolul al XV-lea, Machiavelli a fost considerat detractor deoarece „a ales țara și nu ocrotirea sufletului”<sup>9</sup>, iar patriotismul era condamnat ca „plagă și cea mai sigură moarte a dragostei creștine” de către un general iezuit din secolul al XVII-lea.<sup>10</sup> Totuși, și papa și împăratul erau tot atît de neputincioși în fața valului crescînd de naționalism pe cît fuseseră și în fața Reformei.

Este bine să mai menționăm încă două aspecte ale Reformei. Întîi, reformatorii erau adînc preocupați de modificarea și restaurarea caracterului esențial al acelei *ekklesia*, considerată o comunitate de credință legată de o convenție. De exemplu, părerea lui Luther despre biserică a fost caracterizată de Troeltsch ca fiind „teoria catolică a Bisericii, purificată însă și reînnoită... Este o transformare a ideii de Biserică universală și atotcuprinzătoare... într-o concepție mai veche și mai primitivă de religie pur Cristocentrică, exaltînd ideea de mîntuire și de credință”<sup>11</sup>. În consecință, Luther a înțeles prin biserică un „popor”, „poporul lui Dumnezeu”, „comunitatea credincioșilor” și „*communio sanctorum*”. Pauck arată că lui Luther nu-i plăcea termenul de „biserică”. El continuă spunînd că Luther „prefera să traducă cuvîntul grecesc *ekklesia* și cuvîntul latin *ecclesia* ... cu termenii germani *Gemeinde* (comunitate), *Gemeine* (congregație), *Sammlung* sau *Versammlung* (adunare), *Haufe* (mulțime, oameni)”<sup>12</sup>. În al doilea rînd, respingînd concepția bisericii papale cu

privire la „ecleziastificarea“ întregii ordini sociale, reformatorii au fost însă profund conștienți de faptul că biserica trebuie să se manifeste în întreaga ordine socială, care, după ei, era și ea ordonată de Dumnezeu. Astfel Luther declară: „Familia (*economia*) este ordinea naturală (*ordinatio*), statul sau magistratul (*politia*) este ordinea care protejează, iar biserica (*ecclesia*) este ordinea spirituală, și comunitatea poate fi realizată în această lume prin supunerea credincioșilor față de acestea“<sup>13</sup>. O astfel de concepție despre relația bisericii cu ordinea socială a încântat profund statele-națiuni, care deveneau din ce în ce mai importante și înlocuiau în Europa feudalismul acum perimat.

În legătură cu aceasta, Wach a observat că, după Reformă, statele europene aveau de ales între trei posibilități: „1) să rămână loiale credinței tradiționale și comunității religioase existente; 2) să îmbrățișeze și să instituie una din credințele reformate ca religie oficială a statului sau 3) să respingă identificarea cu oricare din cultele aflate în competiție“<sup>14</sup>. Spania, Franța (pînă la Revoluția Franceză) și statele italiene au ales-o pe prima; Saxonia, Prusia și Suedia pe cea de a doua; numai Statele Unite au adoptat-o, în cele din urmă, pe cea de a treia. Amintim în treacăt că, în fiecare țară europeană, inclusiv în cele care rămîneau în sfera de influență romano-catolică, conducătorul determina crezul supușilor. Cu toate acestea, atît în țările catolice, cît și în cele protestante, forma medievală de *sacerdotium* avea să fie radical reinterpretată. Practic, biserica „universală“ a devenit o biserică națională, adică o religie de stat. În ansamblu, Europa a acceptat cinci tipuri de state creștine, înțelegînd prin aceasta pe ortodocșii din răsărit, pe romano-catolici, pe reformați, pe anglicani și pe luterani.

Bisericile naționale nu au urmat principii identice sau similare în ceea ce privește raportul dintre biserică și stat. Între cele cinci tipuri principale există diferențe considerabile. De exemplu, bisericile naționale de tradiție luterană au moștenit ideea lui Luther cu privire la două regate sau

conduceri. Unii consideră această idee a lui Luther ca fiind un reziduu al doctrinei cu două săbii a bisericii papale medievale, dar Luther a obiectat bisericii papale faptul de a-și fi asumat puteri care reveneau în mod normal guvernării seculare. În această optică, statul era și el slujitorul lui Dumnezeu, pedepsind răul și apărând binele. Carlson presupune că Luther nu era preocupat de „relația omului cu aceste două conduceri, ci de relația lui Dumnezeu cu ele”<sup>15</sup>. Din cauza afirmației lui Luther despre milostenia divină și asigurarea mântuirii, concepția sa despre biserică era „foarte spiritualizată și idealistă, considerînd că esența bisericii stă în Cuvînt, Împărtășanie și slujba preotului, restrîngînd-o la o sferă de influență pur spirituală.”<sup>16</sup>. În acest sens, Luther a identificat ordinea pămîntească cu ordinea creației. Aceasta poate să explice faptul că cele mai multe din bisericile naționale de tradiție luterană au interpretat „relația strînsă dintre ordinea politică și societatea umană în ansamblul ei ca o aprobare divină dată statului național...”<sup>17</sup>

Trebuie să avem în vedere, la o analiză succintă a tradiției calviniste, diferența dintre calvinismul primitiv din Geneva și evoluția sa ulterioară. Cu toate acestea, este corect să spunem că, de-a lungul diferitelor sale faze și etape, calvinismul s-a preocupat de restaurarea unei „comunități sfinte, a unei Cristocrații, în care Dumnezeu să fie cinstit în toate activitățile ei, atît în cele sfinte cît și în cele seculare”<sup>18</sup>. Teoretic, Calvin a făcut o distincție între biserică și stat, fiecare acționînd independent și suveran în domeniul său. În această optică, biserica era și instrumentul de mîntuire și mijlocul de sanctificare. Dar, deoarece se presupunea că și biserica și statul erau guvernate prin voința lui Dumnezeu și trebuiau să lucreze în strînsă colaborare, în practică „Calvin și-a imaginat comunitatea creștină ca o *unitate* în care biserica și statul formau un *tot*”<sup>19</sup>. Cu această idee în minte, Calvin a încercat să instituie o teocrație la Geneva. Urmîndu-i concepția, tradiția Reformei nu s-a mulțumit niciodată cu simpla tolerare a bisericii de către stat: „Dimpotrivă,

mesajul bisericii și-a pus amprenta asupra tuturor oamenilor și asupra tuturor aspectelor vieții umane, inclusiv asupra celui politic<sup>20</sup>. Tradiția Reformei a făcut o distincție atentă între „ordinea creației” și „ordinea de apărare”, identificînd-o pe ultima cu statul. Potrivit cu această distincție, statul era privit ca fiind un stat al legii: „Demnitatea morală și justificarea religioasă a statului depind de faptul că puterea coercitivă a statului servește legea.”<sup>21</sup>

Spațiul limitat nu ne îngăduie să discutăm multe alte trăsături importante ale calvinismului ca, de exemplu, tendința sa republicană în politică, înclinarea sa către capitalism în economie sau raporturile sale fascinante cu istoria politică, socială și ecleziastică a diferitelor țări care au căzut sub dominația lui. Opinia calvinistă, potrivit căreia biserica este „națională și liberă, o comunitate cucernică și o instituție obiectivă, o organizație voluntară acționînd liber și autoritar”<sup>22</sup>, presupunea unitatea aceluia *corpus Christianum*, care era în curs de rapidă dezagregare o dată cu apariția statelor-națiuni autonome. Acest lucru poate explica fricțiunile pe care calvinismul le-a avut cu diferite state, nu numai în Geneva, dar și în Anglia și în Țările de Jos.

În comparație cu celelalte biserici ale Reformei, biserica anglicană a beneficiat, din pricina izolării ei geografice, de condiții mai firești pentru o biserică națională. Neill dă dovadă de prudență cînd consideră fraza din Magna Carta — *Ecclesia Anglicana sit libera* — cu prea multă seriozitate. Această frază înseamnă pur și simplu că o parte din biserică se găsea în Anglia. „Totuși, spune Neill, folosirea unei asemenea fraze este semnificativă [deoarece] evoluția sentimentului național, o dată declanșată, a fost continuă”<sup>23</sup>. Factorii politici scandaluși implicați în Reforma engleză sînt bine cunoscuți. Totuși, Streeter afirmă că „fiind... o revoluție mai mult în metodă decît în rezultate, importanța ei [teoretică] a fost neglijată”<sup>24</sup>.

În pofida profundeii admirații a unor oameni din Anglia pentru Reforma continentală, autocratul Henric al VIII-lea a apărat la început papalitatea împotriva luteranismului, iar

majoritatea supușilor săi au fost de acord cu el. „Henric avea avantajul de a fi un bun cunoscător al problemelor teologice. Dar avea și dezavantajul de a avea proasta reputație de a-și urmări propriile interese. Acest lucru l-a transformat dintr-un înflăcărat apărător al papalității în dușmanul ei de moarte.”<sup>25</sup> Lucru lesne de înțeles, problema bisericii naționale a devenit, sub domnia lui Henric, *litigiul*. „Actul de Supremație” a făcut din cler slujitorul spiritual al coroanei, iar obediența religioasă a devenit o chestiune de datorie patriotică. În ultima parte a secolului al XVI-lea, puritanii au pus problema teoriei „supremației regale”. Cu toate acestea, ei au confirmat validitatea bisericii naționale, obiecțiile lor fiind pur și simplu îndreptate împotriva supremației regale și a politicii episcopale. În privința aceasta, Richard Hooker, de acord cu părerea puritanilor ce susțineau domnia lui Cristos în biserică, nu este de acord cu ei în ceea ce privește separarea netă a lucrurilor spirituale de cele temporale. Hooker și mulți alți reformatori englezi au fost foarte naivi când au presupus că toți membrii comunității au aceleași credințe. Pentru Hooker, baza unei doctrine religioase privind suveranitatea statului nu putea fi constituită de o opinie particulară subiectivă: „În schimb, ea își avea sursa, atât din punct de vedere religios, cât și politic, în principiul ierarhic, efectiv organic, ce-i unește pe indivizi în comunitate și pe ei cu natura în cadrul universului.”<sup>26</sup> Hooker a identificat biserica cu comunitatea, ca două aspecte diferite ale aceleiași conduceri. Hooker vorbește în numele tuturor bisericilor naționale când scrie: „atîta vreme cît biserica este trupul mistic al lui Cristos și mireasa Lui invizibilă, ea nu are nevoie de o politică externă. Dar cum biserica este o societate vizibilă și trup al societății organizate, ea nu poate dori legile societății.”<sup>27</sup>

Aceasta nu înseamnă că, după perioada Reformei, se desăvîrșise în Europa împărțirea în biserici naționale. Separatiștii protestanți au luptat pentru a se desprinde din cadrul bisericilor naționale. S-a încercat, de asemenea, înființarea

unui „stat creștin“ pe principii radical „reformate“ ca, de pildă, grupurile anabaptiste din Zwicknau și Münster. Dar, în general, bisericile din Europa au acceptat norma bisericii naționale. Delimitarea istorică dintre biserica pămînteană și „biserica triumfătoare“ nu fusese uitată, dar bisericile existente în Europa secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea erau preocupate de problemele acestei lumi. Acceptînd statul ca parte integrantă din ordinea creației, bisericile naționale din Europa — divizate și ele pe probleme ecleziastice — au acționat ca și cum împărțirea în național și ecleziastic ar fi fost o stare naturală a comunității creștine de pe pămînt. În mod curios, ei nu aveau nici un entuziasm pentru unitatea creștinătății, pentru lumea din afara Europei sau pentru unitatea întregii omeniri. Faptul poate părea o ironie, dar reprezentanții acestei creștinătăți dezbinată erau sortiți să însoțească expansiunea colonială a națiunilor europene în lumea neoccidentală din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

**Contrareforma.** Contrareforma a încercat să restaureze unitatea corporativă a bisericii papale. Contrar opticii comune care îi considera pe reformați ca fiind, în general, protestanți, au existat de-a lungul istoriei mulți reformatori în sînul bisericii întemeiate. De fapt, reforma catolică a existat cu mult înainte de apariția reformei protestante. Sinteza medievală religie-cultură-societate-ordine politică, care a început cu împăratul Constantin, reinterpretase perceperea despre sine a comunității creștine, aceea de a fi adunarea lui Dumnezeu eshatologică și euharistică (adică, avînd elemente transumane și sociale), punînd semnul egalității între comunitatea creștină și biserica-stat și încercînd să aranjeze elementele eshatologice și transcendente din perspective pămîntene. Această mentalitate a devenit mult mai explicită datorită Renașterii, care a mutat centrul de greutate din cer pe pămînt. Urmînd acest mod de abordare, diferiți reformatori, pe lîngă îndreptarea abuzurilor bisericii, au încercat să determine locul unor „vase pămîntești“ nu ca vase pentru



sacru, ci ca fiind ele însele sacrul. Reformatorii monastici au localizat sacrul în mînăstire, John Wycliffe și Jan Huss în Biblie, Luther în coexistența lui *Imperium* cu *Sacerdotium* (și, implicit, *Studium*), papii reformatori în papalitate, misticii în experiența mistică, iar susținătorii conciliarismului în concilii. Cei mai mulți, cuprinzîndu-i și pe reprezentanții autorizați ai bisericii occidentale și ai bisericii răsăritene, au mers atît de departe încît au fost de acord cu rezultatele Conciliului de la Florența, adică *extra ecclesiam nulla salus* — „nu există mîntuire în afara bisericii”<sup>28</sup>. De asemenea, gînditorii creștini, la fel ca mulți alți oameni religioși, „priveau înapoi” atît la scripturi, cît și la tradiție pentru a găsi o probă evidentă pentru concluziile lor.

A fost o stranie coincidență că unul din contemporanii lui Martin Luther a fost papa Paul al III-lea (papă între anii 1534–1549). Acesta era o persoană remarcabilă, dar un mănunchi de contradicții. A fost ultimul papă din Renaștere, extrem de învățat, restauratorul Universității din Roma, protectorul bibliotecii Vaticanului, care l-a însărcinat și el pe Michelangelo să picteze, de data aceasta „Judecata de Apoi” din Capela Sixtină. Se spune că a avut patru copii și a numit cardinali doi nepoți adolescenți. Paul al III-lea a fost și primul papă din perioada Contrareforme (o mișcare pentru a contracara protestantismul, ereziile și păgînismul). El l-a încurajat pe împăratul Carol al V-lea să-i reprime pe protestanții germani, l-a încurajat pe regele Franței, Francisc I, să-i distrugă pe hughenoti și l-a excomunicat pe Henric al VIII-lea. Tot el a sprijinit Societatea lui Isus (iezuiții).

Cînd Paul l-a convins pe cardinalul Giovanni del Monte să convoace Conciliul din Trento (1545), el spera să-i aducă pe protestanți înapoi la turma lor. Respingînd structura conciliară hotărîtă de conciliile anterioare, Conciliul din Trento a permis cardinalilor, episcopilor și șefilor ordinelor religioase să discute numai despre scriptură, tradiție și disciplină, dar nu și despre probleme legate de reforma bisericii. Protestanții au refuzat să participe la conciliu. Deciziile

acestuiia privind natura sacrificială a euharistiei, celibatul clerului și doctrina purgatorului erau destinate să întărească vreme îndelungată biserica romano-catolică. Între timp, credincios principiilor Contrareformei, împăratul Carol al V-lea a declarat război împotriva ligii de la Smalkalde a protestanților germani, obținând victoria, în 1546. Protestanții germani s-au aliat atunci cu Henric al II-lea al Franței (chiar dacă el se opunea cu înverșunare protestanților, domnește între anii 1547–1559) împotriva împăratului, impunându-i pacea de la Passau. Aceasta a netezit drumul spre pacea religioasă de la Augsburg (1555), prin care se recunoștea existența legală a luteranismului. Această admitere a despărțirii bisericii occidentale în două a dat drepturi egale protestanților și romano-catolicilor. Evoluția religioasă și politică l-a mîhnit profund pe Carol al V-lea. L-a mai deprimat și faptul că fiul său, Filip al II-lea, se căsătorise, după moartea soției sale, cu Maria I a Angliei, fiica lui Henric al VIII-lea, și apoi cu nevasta acestuia, Caterina de Aragon, de descendență spaniolă. În pofida acestor manevre prin căsătorii, parlamentul englez i-a refuzat coroana. Această acumulare de probleme grele politice, religioase și personale l-au determinat pe Carol al V-lea să abdice de la tron în anul 1556. Gestul său l-a făcut pe Ignățiu de Loyola, un alt reprezentant al Contrareformei, să spună: „Împăratul a dat urmașilor săi un exemplu rar... acționînd astfel a dovedit că este un adevărat prinț creștin.”<sup>29</sup>

## DEZAGREGAREA INTERNĂ A CIVILIZAȚIILOR DIN RĂSĂRIT

Una din cele mai ciudate enigme ale istoriei este modul în care perioada de tranziție din Occident — perioadă în care europenii au ajuns, după declinul sintezei medievale, la epoca premodernă sau modernă — a coincis cu dezagregarea generală internă a civilizațiilor tradiționale din partea de

răsărit a continentului eurasiatic. (Reminiscente ale acestor tendințe paralele au persistat pînă la cel de-al doilea război mondial.) Dorim să analizăm cîteva cazuri ca exemple ale tendințelor generale din Asia, ce ne arată cum sinteza hindusă și cea neoconfucianistă au pierdut teren și cum noua situație creată sub dinastia Mogol (1526–1761) și sub dinastia Manchu (Ch'ing) (1644–1911) a fost percepută de hindușii tradiționaliști ca fiind o perioadă antihindusă (Mogolii fiind musulmani), iar de chinezii tradiționaliști ca fiind antichineză (dinastia Manchu nefiind descendentă din dinastia Han). În realitate, Mogolii au încercat să integreze elementele lor musulmane în moștenirea hindusă, așa cum conducătorii din dinastia Ch'ing au încercat să combine propriile lor caracteristici cu trăsăturile principale ale tradiției chineze. Însă aceste încercări au fost considerate de către tradiționaliști ca o ruptură cu trecutul. Vom arunca o scurtă privire și asupra modului în care regimul Tokugawa din Japonia (1603–1867) a încercat să dezvolte o nouă sinteză, folosind principiile din tradiția chineză neoconfucianistă.

**De la sinteza hindusă la India musulmană.** Tranziția de la India hindusă la India musulmană nu s-a făcut brusc. Din secolul al XIII-lea și pînă în secolul al XVI-lea, o bună parte din India de nord era deja condusă de o serie de dinastii musulmane, în vreme ce în sud a continuat să existe, pînă în secolul al XVII-lea, o înverșunată rivalitate între hinduși și musulmani. Faimosul regat musulman din sud a fost condus de dinastia Bahmanizilor (cca 1347–1527), care a consolidat o bună parte din Deccan. Cea mai mare parte a Indiei a intrat în imperiul Mogolilor musulmani (1526–1761), întemeiat de Babur (mort în anul 1530), turc din tribul Chagatai și descendent al lui Timur și Genghis Han. Se spune că încercările lui anterioare de a restaura domeniul strămoșesc din Asia Centrală au rămas fără rezultat. Acesta e motivul pentru care și-a îndreptat atenția spre India. Mogolii nu

respectau cu strictețe legea musulmană, iar primii doi conducători Mogoli nu au impus islamul în India, unde majoritatea locuitorilor nu erau musulmani.

Cel mai vestit împărat din dinastia Mogolilor a fost Akbar (domnește între anii 1556–1606). Talentul său de conducător era vestit. În timpul celor cincizeci de ani de domnie, el a reușit să domine, prin cuceriri și alianțe, o parte atît de mare din India, cum nici un om nu condusesese singur pînă atunci. Nu știa nici să scrie, nici să citească, dar a știut să se înconjoare de oameni talentați și de calitate, creînd cu grijă un echilibru între hinduși, musulmani, afgani, turci, iranieni și turanieni (popor din bazinul Oxus). A suprimat impozitul pus pelerinilor hinduși, contribuind astfel la renașterea religiei hinduse. A convins comunități diferite că el era stăpînul lor, numind în diverse funcții pe membrii lor. S-a căsătorit cu o prințesă hindusă, Rājput, și i-a îngăduit să-și continue practicile religioase hinduse în palatul lui. A permis construirea de temple hinduse și a celebrat sărbătorile *pārsī*-lor. S-a desprins treptat de islam, practicînd un misticism personal și o religie eclectică. Convins că unitatea omenirii nu poate fi obținută decît prin unitatea religiilor și un cult comun, a construit Palatul de Cult pentru adorare și discuții.

La aceste discuții, prezidate de Akbar, participau ulamā, sunniți, shaikhi, sufiți, pundiți hinduși, parsiți, zoroastrieni, jainiști și preoți catolici din colonia portugheză Goa. Simplul fapt că aceste discuții aveau loc... ne dă măsura tendinței antiortodoxe existente la curte. Căutările religioase ale lui Akbar au fost urmate de... enunțarea „Credinței Divine“ (Dīn-i-Ilāhī), credința eclectică a lui Akbar din 1582, și de o serie de acțiuni conciliatorii față de hinduși.<sup>30</sup>

Akbar a încercat să pună capăt unor practici cum era *satī* (încinerarea văduvelor de vii), zestrea excesivă care trebuia adusă de femei, sclavia și pierderea moștenirii din pricina convertirii la o altă credință.

În privința unității omenirii, Akbar a oferit exemple atât pozitive, cât și negative. Era foarte deosebit de Alexandru, nu numai ca personalitate, dar și în relațiile cu ceilalți, fiind însă tot atât de serios ca acesta în crearea acelei *oecumene* a neamului omenesc. Totuși, el nu pretindea a fi „salvatorul și binefăcătorul neamului omenesc“, așa cum a afirmat Alexandru cu atîta claritate. Akbar era mult mai axat pe religie decît Alexandru; el considera că problema unității omenirii trebuia să înceapă și să se încheie cu o căutare religioasă. Era uluitor de bine informat despre problemele religioase. De exemplu, îl interesau tot atît de mult problemele de cult, cât și discuțiile filozofice. Credea că cel care nu-și practică religia poate fi subtil în probleme de filozofie, fără să înțeleagă însă sensul și realitatea religiei. Cu toate acestea, religia sa eclectică, „Credința Divină“, n-a fost decît un sistem inventat arbitrar. Principiile de bază ale credinței sale — monoteismul universalist cu o nuanță de panteism — nu aveau un caracter specific în termeni de spațiu și timp. Acest sistem era sortit dispariției după moartea lui Akbar deoarece îi lipsea un principiu social stabil care i-ar fi permis să se transforme într-una din numeroasele grupări comunitare care urmau logica și regulile elementare ale moștenirii indiene.

Din punct de vedere religios, Akbar a înfăptuit ceea ce dorea să realizeze, dar în India condusă de dinastia Mogolilor s-au creat multe lucruri, în pofida faptului că mulți hinduși nu au devenit musulmani. Mulți cercetători hinduși deplîng faptul că cea mai mare parte a Indiei s-a aflat o vreme atît de îndelungată sub stăpînire musulmană. Totuși, musulmanii indieni au încercat să adapteze o bună parte din obiceiurile și valorile hinduse, ca și din literatura sanscrită. Așa cum spune Marshall Hodgson,

Cu excepția religiei, musulmanii și hindușii au beneficiat de aceeași învățătură și artă. Mai ales în India de nord, mulți hinduși citeau în limba persană (după cum unii musulmani citeau în dialectul hindi); pictura cultă și, într-o anumită măsură, arhitec-

tura musulmană și hindusă, muzica lor și, în multe cercuri rafinate, manierele lor deveniseră extrem de importante...<sup>31</sup>

În multe grupuri hinduizate, în special în regiunile din sud și de pe coastă, atmosfera nu era tot atât de destinsă. Când au sosit portughezii în Oceanul Indian, spre sfârșitul secolului al XV-lea, avînd încă vii în memorie luptele împotriva musulmanilor din Peninsula iberică, ei au găsit în conducătorii regatului hindus Vijayanagar din sudul Indiei niște înflăcărați adversari ai conducătorilor musulmani din India de nord. Iată ce spune K.M. Panikkar: „Atît pentru Portugalia, cît și pentru regatul Vijayanagar, islamul era dușmanul, un factor de o considerabilă importanță... pentru instaurarea autorității portugheze în Goa.”<sup>32</sup>

**De la sinteza neoconfucianistă la diarhia chineză Manchu.** Lunga istorie a Chinei demonstrează, în sintezele religie-cultură-societate-ordine politică, o mișcare continuă de la simplu la complex, de la diversitate la unitate și de la discordanță la armonie. Sinteza neoconfucianistă, moștenită de dinastia Ming (1368–1644) de la dinastia Sung (960–1279), a cuprins factori universalști cum ar fi ordinea cosmică, umană și socială, avîndu-și totuși rădăcinile în particularismul naționalismului cultural chinez. Această sinteză era ferm centrată pe două direcții: familia și comunitatea națională, considerate a fi intim legate una de cealaltă. Într-un sens, statul era privit ca fiind proiecția familiei, inspirînd poporului atât respectul, cît și loialitatea. O caracteristică a tradiției chineze a fost aceea că, pe tot parcursul conducerii imperiale, din secolul al III-lea a. Chr. și pînă în secolul al XX-lea, statul a fost privit ca o îmbinare a unui sistem familial lărgit și a unei structuri birocratice centralizate susținută de sistemul de administrație și de două principii: *li* (ceremonialurile) și *hsing* (pedepsele). În fruntea familiei se afla tatăl, iar în fruntea statului era împăratul (Fiul Cerului), căruia i se dăduse mandatul ceresc de a domni cu ajutorul birocraților

din mica nobilime. Împăratul Yung-lo (domnește între anii 1403-1424) din dinastia Ming a voit să simbolizeze grafic sinteza neoconfucianistă în capitala sa din nord, Beijing, clădind „cetatea imperială“ (*Huang-ch'eng*)

și în interiorul acesteia „Cetatea Purpurie Interzisă“ (*Tzu-chin-ch'eng*) cu ansamblul ei de clădiri, porticuri, terase, grădini și întinderi de apă — un proiect cu totul remarcabil, deoarece aspectul său estetic trebuia să fie în armonie cu considerații foarte precise de ordin astronomic și geomantic. În exteriorul Cetății Imperiale și la sud-est de Cetatea Chineză, Yung-lo a construit Altarul Cerului (*T'ien-chen-t'an*), un templu circular sprijinit de trei terase de marmură...<sup>33</sup>

Tot împăratul Yung-lo l-a trimis pe amiralul-eunuc Cheng-Ho să întreprindă șapte expediții maritime și a înglobat, ca vasale, în sfera de interese a Chinei, câteva popoare din Asia de Sud-Est.

După moartea împăratului Hsüan-tsung, survenită în anul 1435, dinastia Ming a reușit să supraviețuiască anilor dificili datorită birocratilor ei devotați care au sprijinit cu abilitate niște monarhi mediocri. După călătoria lui Vasco da Gama spre India, Alfonso de Albuquerque a ocupat Goa în anul 1510. În 1511, trupele sale au distrus avanpostul chinez din Malacca, iar în anul 1565 au ajuns în Macao. Însă împăratul Chia-ching (domnește între anii 1522-1567) și-a neglijat total îndatoririle monarhice din pricina practicilor daoiste. Rezultatul a fost slăbirea și mai puternică a regimului Ming din cauza piraților japonezi de pe coastă și a năvălirilor mongolilor în nord.

În anul 1582, iezuitul italian Matteo Ricci (cunoscut în China sub numele de Li Ma-tou, mort în anul 1610) a sosit la Macao și și-a început cariera religioasă și științifică în China. El reprezenta o binevenită ameliorare în raport cu negustorii aventurieri portughezi care-l precedaseră, cunoscuți pentru comportamentul lor inuman și pentru credința lor prost înțeleasă. „Aceștia erau aventurieri de profesie, cărora nu le

păsa dacă fură sau fac negoț, atîta vreme cît puteau să realizeze profituri. Nu conștiința era cea care nu le dădea pace... Așa cum spunea... un negustor portughez: «De ce ar trebui să mă tem că voi merge în iad atîta vreme cît am credință? Îndurarea Celui Atotputernic este nesfîrșită.»<sup>34</sup>

Toți cei de la curtea dinastiei Ming au respirat ușurați la aflarea morții puternicului japonez Toyotomi Hideyoshi (mort în anul 1598), care își trimisese în două rînduri trupele în Coreea pentru a invadea China. La începutul secolului al XVII-lea au sosit în China negustorii olandezi, spre marea supărare a portughezilor romano-catolici care doreau să monopolizeze comerțul cu China. Constatînd situația din China continentală, olandezii și-au stabilit colonia în Formosa (luată între timp de Chen Ch'eng-kung, un credincios al dinastiei Ming). În anul 1644, cînd trupele rebele au pustiit orașul Beijing, ultimul monarh din dinastia Ming s-a sinucis.

Dinastia Manchu (Ch'ing) (1644–1912), care a urmat dinastiei Ming, a fost probabil cea mai „sinizată” din toate dinastiile care au condus China, cu excepția dinastiei Han. Intenția regimului Manchu era să mențină intactă sinteza neoconfucianistă, dar, în realitate, regimul privea această sinteză ca fiind numai o latură a diarhiei sale, cealaltă fiind tradiția Manchu. Această diarhie a slăbit semnificația sintezei neoconfucianiste, care ar fi trebuit să fie un sistem cuprinzător și unificat. Cu toate acestea, monarhii Manchu au fost deosebit de abili în acest rol complicat. Astfel, China nu părea să fie diferită față de perioada Ch'ing sau Ming. Era respectat sistemul familial tradițional și sistemul administrativ orientat către confucianism. Împăratul Ch'ing se numea singur Fiul Cerului, în sensul tradițional, și oferea sacrificii Cerului. Chiar și cultul de stat al lui Confucius a fost promovat de regimul Manchu. În realitate, însă, situația era foarte diferită. În intimitatea lor, monarhii din dinastia Ch'ing își adorau propriile lor divinități Manchu. Pe lîngă sinteza neoconfucianistă, dinastia Manchu a introdus „sistemul stindardelor”, o structură de unități administrative,



fiecare avînd un stindard diferit colorat (de exemplu galben, alb, albastru sau roșu) pentru controlul populației militare și civile. Fiecare din cele șase departamente de conducere avea atît miniștri chinezi cît și miniștri Manchu. Ei susțineau că nobilimea tribală Manchu se afla pe același plan cu nobilimea chineză; în realitate aveau o poziție privilegiată față de mica nobilime chineză. Acest complicat mecanism diarhic a funcționat foarte bine sub cîțiva monarhi despotici. În 1750 — în vremea domniei împăratului Ch'ien-lung (domnește între anii 1736–1796) —, faptul că națiunea chineză era cea mai puternică și mai bogată națiune de pe pămînt era un lucru unanim acceptat.

Diarhia Manchu a deformat foarte mult, dacă nu cumva a și alterat, sinteza neoconfucianistă religie-cultură-societate-ordine politică. De exemplu, în China tradițională, dat fiind că guvernul nu era prea dur, se mai putea spera într-o inițiativă personală și într-o schimbare socială, lucruri care depindeau mai mult de o convingere morală decît de o constrîngere oficială. Dar despoții Manchu au considerat că moralitatea trebuie să fie impusă prin lege și prin pedeapsă. „Fericitul și prosperul stat, așa cum a fost zugrăvit de dinastia Manchu, spune Paul Eckel, era un stat clădit pe respectul filial și pe supunerea oarbă a poporului. Această pregătire trebuia să înceapă cu copiii și să fie continuată în fiecare secțiune a familiei și a statului.”<sup>35</sup>

Deși China nu a fost colonizată, în sensul obișnuit al termenului, în timpul perioadei Manchu (Ch'ing), diferite puteri din Europa (și mai tîrziu din America de Nord și din Japonia) au încălcat granițele Chinei, folosindu-se adesea de sentimentele antidinastice ale populației chineze.

#### NOTE DESPRE SINTEZA TOKUGAWA<sup>36</sup>

Multe s-au petrecut în restul Asiei — la frontiera cu Himalaia, în Tibet și Mongolia, în Asia de Sud-Est și în

Coreea. Dar acum vom examina regimul feudal al lui Tokugawa (1603–1867), care a căutat să introducă în Japonia o nouă sinteză.

Am menționat mai sus că regimul imperial japonez a încercat să facă prima mare sinteză religie-cultură-societate-ordine politică în secolele al VII-lea și al VIII-lea. Această sinteză nu a fost niciodată pe deplin încheiată. Ea a suferit multe schimbări din pricina mai multor factori. Totuși, timp de secole, nimeni nu a pus la îndoială valabilitatea principiilor acestei sinteze.

Doi conducători puternici, Oda Nobunaga (mort în anul 1582) și Toyotomi Hideyoshi (mort în 1598) au anihilat primul principiu, distrugând astfel mai multe instituții budiste solide. În anul 1603, Tokugawa Iyeyasu (mort în anul 1616) a înființat regimul feudal care a purtat numele familiei sale. El a fost cel care a stabilit cea de a doua mare sinteză. Ca și Oda și Toyotomi înaintea sa, Tokugawa nu aplica principiul de dependență mutuală dintre calea regelui și calea lui Buddha. Dar a reținut din prima sinteză cel de al doilea și cel de al treilea principiu: combinația instituțională de shintoism și budism, ca și teoria care puneă semnul egalității între divinitățile japoneze și cele budiste din India. În locul primului principiu, sinteza Tokugawa și-a însușit câteva din trăsăturile sintezei neoconfucianiste din China cu scopul de a legitima regimul lui Tokugawa. Procedând astfel, regimul Tokugawa — spre deosebire de vechiul regim imperial japonez care susținea pentru națiunea japoneză modelul ceresc *à la* Shinto — a urmat principiul chinez care afirma că ordinea cerului este inerentă în condițiile existenței umane, adică în condițiile unei ordini sociale și politice. Unul din curentele subterane din Japonia din timpul perioadei Tokugawa a fost reprezentat de tensiunea dintre modelul de societate chinez și cel japonez istoric, exemplificat de reînvierea Shinto și de apariția Învățăturii Naționale.

Una din problemele cele mai frământate ale Japoniei, în cursul secolelor al XV-lea și al XVI-lea, a fost contactul ei cu

puterile europene. Sosirea accidentală în Japonia a unui vas naufragiat portughez, în anul 1543, a fost urmată de sosirea lui Francis Xavier și a altor iezuiți în 1549. Evoluția ulterioară a Japoniei a fost în mare măsură condiționată de introducerea prafului de pușcă, adus de negustorii portughezi, și de catolicismul roman, propagat de misionari. Regimul Tokugawa era hotărât să pună capăt catolicismului în Japonia și, în anul 1639, a închis străinilor poarta țării.

Exemplele oferite de India, China și Japonia sînt o mărturie a faptului că secolele al XV-lea, al XVI-lea și al XVII-lea au pus în evidență eroziunea internă a civilizațiilor tradiționale din Asia. Tragedia, care a durat din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea, a constat în faptul că, în Asia, conducătorii, fără îndoială oameni capabili în multe direcții, n-au reușit să înțeleagă de ce „cultura este un produs al spiritului uman de un soi aparte care nu este niciodată dus pînă la capăt; cu alte cuvinte, cultura nu este altceva decît *viața* ființelor umane și, pentru ca această cultură să fie vie, trebuie ca ființele umane reale să trăiască în ea.“<sup>37</sup>

## DEZBINAREA COMUNITĂȚII ISLAMICE

Perioada ascendenței europene a coincis cu una din perioadele cele mai disolute ale lumii islamice. Unii cercetători cred că Europa a avut un avantaj de pe urma acestei dezbinări a comunității islamice, alții consideră că ascensiunea europeană a avut drept consecință slăbirea zonei islamice. Dovezile care există pot confirma amîndouă părerile deoarece aceste tendințe sînt strîns legate.

Într-un sens, islamul nu și-a revenit niciodată după jaful întreprins de mongoli asupra Bagdadului, în 1259, încheiat cu mitul unității comunității islamice sub conducerea unui califat. (Totuși, spre sfîrșitul secolului al XIII-lea, mongolii din Iran au fost convertiți la islam.) După dispariția califatului din Bagdad, diferite state islamice ca mamelucii din

Africa de Nord, otomanii din Anatolia și Il-hanii mongoli islamizați din Irak și Iran, fără să facă vreo diferență între titlurile lor, s-au supus unui control efectiv din partea Asiei de vest. Între timp, stimulate în parte de cruciade, cetăți italiene ca Veneția și Genova s-au angajat febril în construcția de vapoare, subcontractând pentru transport și comerț cu lumea mediteraneană. Spiritul aventuros al italienilor din vremea aceea poate fi ilustrat prin exemplul lui Marco Polo (mort în anul 1324), un călător venețian care a devenit confidentul împăratului mongol din China, Kublai Han (mort în anul 1294). Atît Veneția, cît și Genova au devenit foarte interesate de comerțul cu mirodenii din India și Indonezia. În linii mari, Veneția se găsea în concurență cu Cairo, care avea acces la Marea Roșie și încerca să monopolizeze comerțul de mirodenii cu Europa, în timp ce Genova, în competiția ei cu Veneția, cocheta fără succes cu guvernatorii Iranului care controlau Golful Persic. Geografic vorbind, Genova era bine situată și mai strîns legată de celelalte orașe europene. De exemplu, în 1317, un nobil genovez, Manoel Pessanha, a devenit amiral ereditar al flotei portugheze care avea printre ofițerii ei mulți genovezi.<sup>38</sup>

În secolul al XIV-lea și la începutul secolului al XV-lea, lumea islamului a avut de îndurat două mari tragedii. Prima a fost Ciurma Neagră (1347–1348) care a diminuat pretutindeni numărul populației. A doua, pustiirea nimicitoare făcută de Timur Lang (sau Tamerlan, mort în anul 1405), un musulman turc, înrudit pe linie maternă cu mongolii. El este și o figură contradictorie. Era un musulman pios, dar în același timp ambițios și sîngeros. „Deși l-a răsturnat pe conducătorul mongol, spune Hodgson, Timur era devotat ideii mongole. A pus un mongol din altă ramură să fie conducător de drept, el urmînd a fi general, amir sau (mai tîrziu) sultan...”<sup>39</sup> Politica sa de totală teroare, în stilul mongol, a slăbit structura politică a lumii islamului, din India pînă în Orientul Mijlociu.

În acest timp, glorioasa istorie a islamului din Peninsula iberică ajunsese la sfîrșit. Ca și cum ar fi prezis venirea altor

vremi, prințul Henric Navigatorul (mort în anul 1460), înflăcărat antimusulman și fiu al regelui Ioan I al Portugaliei (mort în anul 1433), explora drumurile oceanului din jurul Africii în speranța de a găsi o nouă cale spre est. În 1454, Dom Henric a primit de la papa Nicolae al V-lea dreptul de proprietate peste toate descoperirile pe care le va face pînă în India. În anul următor, această garanție i-a fost confirmată de o altă bulă papală dată de Calixtus al III-lea. În 1492, statul musulman din Spania este cucerit de trupele creștine care au dat musulmanilor spanioli un ultimatum: ori botezul, ori exilul. Tot în 1492, navigatorul genovez Cristofor Columb (mort în 1506), cu ajutorul regelui Ferdinand de Aragon și al reginei Isabela de Castilia, s-a îndreptat pe mare către noul continent. În 1494, Portugalia și Spania au semnat un tratat, fixînd „o linie de 370 de leghe la vest de insulele Capului Verde, ca demarcație a zonelor lor respective. Acest tratat, confirmat de papa Alexandru al VI-lea, devine astfel linia decisivă de separație dintre descoperirile celor două state iberice.”<sup>40</sup> În 1497, portughezul Vasco da Gama (mort în anul 1525), ajutat de marinari cu experiență, antrenați de Henric Navigatorul, părăsește țărmlul iberic. El ajunge teafăr în Oceanul Indian, în anul 1498, arătînd lumii că supremația intermediarilor musulmani în comerțul cu India s-a încheiat. Dezbinarea din sînul comunității islamice a fost ulterior demonstrată și de forțele otomane care, în momentul cînd au cucerit Egiptul, l-au luat la Constantinopol, în anul 1517, pe ultimul calif abbasid.

## NOTE DESPRE COMUNITATEA EVREIASCĂ

Ni se spune că

în perioada dintre secolele al VIII-lea și al X-lea, 85% pînă la 90% din evreii din toată lumea trăiau în lumea musulmană. Cum lumea a devenit, în secolul al XII-lea, tot mai anarhică... migrația evreilor spre țările creștine a crescut. Către mijlocul

secolului al XVII-lea, existau în lume aproximativ trei sferturi de milion de evrei, dintre care jumătate trăiau în ținuturile musulmane, iar jumătate în Europa creștină (în special în Polonia și Lituania).<sup>41</sup>

Spre sfârșitul Evului Mediu, în sînul evreilor europeni sau dezvoltat două tipuri distincte de civilizație rabinică: askenazi (franco-germani) și sefarzi (spanioli-andaluzieni), fiecare tip cu societatea lui autonomă și un mod propriu de viață. În Spania musulmană, elita evreiască a fost foarte mult prețuită de autoritățile musulmane, dar ea a împărtășit tragică soartă a musulmanilor; evreii au fost expulzați din Spania în 1492 și din Portugalia în 1497. (De fapt, exodul evreilor din Spania începuse în 1391 din pricina a două valuri de discriminări și pogromuri violente.) Mulți dintre refugiați s-au stabilit în Algeria, Maroc și în alte părți ale Africii de nord. De aici, din Africa de Nord, o bună parte au plecat spre diferite zone ale Imperiului otoman. Migrația evreilor spre Palestina a crescut după anul 1516, cînd regiunea a fost cucerită de otomani.

Tot atît de sfișietoare a fost și experiența „maranilor“, adică evrei convertiți cu forța la catolicismul roman. Ei nu au fost exilați, așa cum au fost evreii neconvertiți, dar maranii au descoperit că botezul nu pune capăt discriminării și persecuțiilor. De exemplu, deși în secolul al XV-lea un număr de evrei din Spania și Portugalia au devenit catolici, credința și comportamentul lor au fost examinate atent și cu severitate de Inchiziția din Castilia, în anul 1478. De fapt, „noi creștini“ din Spania și Portugalia — incluzînd și foști musulmani numiți uneori marani — au fost supuși discriminării pe baza unei legi privind „puritatea sîngelui“, care le cerceta ascendența evreiască sau musulmană. Inchiziția portugheză, înființată în 1536, era tot atît de crudă ca și cea spaniolă. Mai mult, o dată cu expansiunea colonială a Spaniei și Portugaliei către alte teritorii, în secolul al XVI-lea, Inchiziția a întreprins cercetări în Goa, Lima și Mexic.

Convertirea evreilor la islam, prin constrângere sau alte mijloace, a avut loc și în lumea islamică. Ei erau denumiți „noii musulmani”<sup>42</sup>. În ansamblu, evreii și-au găsit, după 1492, un refugiu sigur în Imperiul otoman.

La început, evreii au avut dificultăți în Lumea Nouă, dar, în cele din urmă, au fost mai ușor acceptați. Se presupune că echipajul lui Columb includea câțiva evrei sau marani. Prima comunitate evreiască a fost înființată în Brazilia, o dată cu instaurarea dominației olandeze, în 1630. În America de Nord, evreii sefarzi și-au înființat prima sinagogă la New Amsterdam, încă din 1692. Apoi, după înfrângerea olandezilor de către portughezi, în Brazilia, în anul 1694, un alt grup de evrei a sosit la New Amsterdam. Alți evrei sefarzi s-au stabilit la Newport, Rhode Island, urmași de evrei din nordul Europei care s-au stabilit pe coasta Atlanticului. Dar evreii din America de Nord au cunoscut prosperitatea numai în secolul al XIX-lea.

## EXPANSIUNEA COLONIALĂ EUROPEANĂ (1500–1600)

Termenul colonialism are diferite înțelesuri. În teorie, el se referă la înființarea unei *colonii*, care, potrivit dicționarului *Webster*, este o asociație de oameni transplantați din patria lor în altă țară, rămânând însă loiali statului lor de origine. În acest sens, colonialismul este tot atât de vechi ca și istoria neamului omenesc. În vremurile străvechi, fenicienii „au colonizat” țărmurile Mediteranei, iar grecii și-au înființat coloniile în Africa de Nord și în Orientul Mijlociu. În Orient, într-o perioadă situată între anii 1500 și 1200 a. Chr., triburile ariene au început colonizarea Indiei de nord-vest. Acestea au devenit, în cele din urmă, nu numai grupul dominant din Peninsula indiană, dar au colonizat și alte părți ale Asiei de Sud-Est. Politica colonială a Romei imperiale a avut drept rezultat înființarea unui imperiu multirasial și multilingvistic în jurul Mării Mediterane, către

începutul erei creștine. În secolele al XIII-lea și al XIV-lea, unele cetăți-state din Peninsula italică au înființat colonii pe coasta Spaniei și în insulele grecești. Chiar și vremelnicele așezări ale cruciaților în Țara Sfântă și în jurul ei pot fi considerate ca fiind colonii europene. Dar, de obicei, termenul *colonialism* se referă la expansiunea colonială europeană, premodernă și modernă, spre lumea neoccidentală. Prima fază acoperă, cu aproximație, perioada dintre secolul al XVI-lea și jumătatea secolului al XVIII-lea. Retrospectiv privind, devine evident că Faza I a colonialismului european are două tipuri de rezultate. În primul rând, ținuturi ca America de Nord și America de Sud (ca și, mai târziu, Australia) au fost în întregime colonizate de europeni și au rămas, din punct de vedere cultural și religios, europene, chiar dacă popoarele din aceste regiuni aveau să devină politic independente. În al doilea rând, există regiuni, ca multe părți din Asia și din Africa, care au fost supuse politic și economic de către națiuni europene, dar care nu au fost convertite, cultural sau religios, la orientările europene. În amândouă cazurile, expansiunea colonială, vizînd cucerirea sau stabilirea și exploatarea economică, a devenit posibilă datorită unui amestec de ajutor colonial (adesea monarhic) și de tehnologie avansată.

Portugalia a fost prima națiune europeană care și-a înființat un imperiu colonial peste mări. Ea a explorat la început ținuturi din Africa, nu numai în căutare de cîștiguri economice, dar și pentru a combate pe musulmani „pe terenul lor“, pentru a căuta un legendar „aliat creștin, Prester Ioan“, și pentru a găsi „o cale spre bogatul comerț de mirodenii cu India“<sup>43</sup>. De obicei se presupune că prințul Henric (1394–1460) este cel care a repurtat primul succes colonial al Portugaliei; totuși, nu există nici un document care să atesteze că el a depășit Tangerul. Fiind guvernator al Ordinului lui Cristos (înființat în 1319 de Denis, al șaselea rege al Portugaliei, pentru a spori puterea și bogăția monarhiei), Henric a folosit uriașele resurse ale Ordinului pentru a



atrage și a antrena pe navigatori în expedițiile de peste mări. După tratatul de la Tordesillas (1494), care împărțea lumea neoccidentală în teritorii spaniole și portugheze, Portugalia a exploatat Africa, India, Asia de Est și Brazilia. Ideea portugheză de colonialism se baza pe monopolul comerțului, cu așezări portugheze bine întărite și strategic plasate (de obicei în orașe de coastă) pentru a ușura o astfel de politică. În pofida renumelui lui Vasco da Gama, care a descoperit drumul maritim spre India în 1498, portughezii n-au dominat niciodată total Oceanul Indian. Eșecul portughezilor de a cuceri portul Aden, de exemplu, a lăsat drum deschis pe Marea Roșie pentru musulmani și alte puteri europene.

În anul 1505, Francisco de Almeida a fost numit vicerege al Indiei, și victoria portughezilor asupra forțelor navale musulmane în largul portului Diu, în 1509, a întărit controlul Portugaliei asupra comerțului maritim cu Asia. În anul 1510, Alfonso de Albuquerque a ocupat Goa, care va rămâne centrul comercial portughez din Asia pentru aproape un secol. În vremea aceasta, Portugalia a înființat o serie de așezări pe coastele africane și persane, în Ceylon și în Malacca, precum și în China, la Ningpo și Macao. Brazilia i-a dat Portugaliei multă bătaie de cap, dar nu i-a adus un profit substanțial.

Spre deosebire de Portugalia, care s-a îndreptat în direcția răsăritului, spre Africa, spre India, Spania s-a întors către apus, spre Indiile occidentale și spre cele două Americi. Atît evreii, cît și musulmanii și-au adus o importantă contribuție în Spania, singura zonă multirasială și plurireligioasă din Europa occidentală, din timpul perioadei medievale. Inspirîndu-se parțial din exemplul islamului, această religie a lumii de aici *par excellence*, catolicismul spaniol a devenit o puternică religie a lumii pămîntene. Pentru a-i face comunității islamice o concurență manifestă, catolicismul spaniol a devenit de o pietate extremă și fără compromisuri, de un dogmatism autoritar; cruda exercitare a puterii a fost pusă în evidență de absolutismul regal, de inchiziția barbară și de

tratamentul neomenos aplicat evreilor și musulmanilor. După anul 1479, Ferdinand al II-lea de Aragon și Isabela de Castilia au condus împreună, ca „regi catolici“, în regatele Aragon și Castilia, două ținuturi foarte diferite din punct de vedere al tradiției și al orientării. Regii catolici și-au epuizat resursele financiare și militare pentru a recâștiga Peninsula iberică pentru catolicism. Ei au admis existența unor conflicte potențiale în treburile lor coloniale cu Portugalia și au obținut o serie de bule papale de la Alexandru al VI-lea (papă spaniol), încheind în anul 1494 tratatul cu Portugalia. Se spune că, în 1504, „suveranul spaniol a creat Casa de Comerț [în mod evident]... pentru a transforma comerțul într-un monopol și a putea astfel să verse cea mai mare cantitate de lingouri în visteria regală. Această politică a părut la început încununată de succes, dar a dat curînd greș deoarece Spania nu a prevăzut bunuri manufacturate, necesare coloniilor sale...“<sup>44</sup>

Colonialismul spaniol nu poate fi separat de multele lui probleme interne. În 1516, Ferdinand moare și nepotul său, Carol, care nici măcar nu știa să vorbească spaniola, se urcă pe tronul Spaniei. La început, spaniolii nu l-au primit cu entuziasm pe noul lor conducător născut pe alte meleaguri, dar pînă la urmă l-au acceptat, fără entuziasm. Noul rege a fost un devotat al catolicismului și un înfocat antimusulman și antiprotestant. Spania a avut de suferit financiar din pricina unei serii de războaie în care s-a lăsat antrenat Carol împotriva turcilor, protestanților germani, Franței și chiar împotriva papalității. Spre marele lor regret, spaniolii nu au fost de la început conștienți de potențialul Lumii Noi. De exemplu, ei au ocupat, în 1512, insulele mari din Indiile occidentale, dar le-au neglijat total pe cele mici. În 1519, Cortés, venind din Cuba, a intrat în Mexicul bogat în aur și argint. Minele de argint au devenit curînd o industrie importantă a Lumii Noi, aducînd Spaniei imense beneficii. În 1524, împăratul Carol al V-lea a înființat Consiliul Indiilor ca organ legislativ, în speranța de a avea un ajutor material

din Lumea Nouă pentru campaniile sale militare din Europa. Însă Consiliul nu a avut o eficacitate prea mare. Cu toate acestea, Spania și-a extins suveranitatea, între 1530 și 1570, în regiuni care au devenit apoi Peru, Argentina, Ecuador, Columbia și Florida. Sistemul de viceregi al Spaniei a început în Lumea Nouă, în anul 1535, cu numirea lui Antonio de Mendoza ca vicerege al Mexicului (Noua Spanie), urmată de numirea de viceregi în Peru și în alte locuri strategice. Cu timpul, în Lumea Nouă, acest regim de viceregi a generat o clasă mai rigidă sau un sistem de caste, constând (în ordine descrescătoare) din spanioli din Spania, spanioli născuți în America, copiii *mestizo*, din părinți albi și indieni, și descendenții proveniți din căsătoriile dintre indieni și sclavii negri.

Cînd istovitul împărat Carol a abdicat în anul 1556, fiul său, Filip al II-lea (domnește între anii 1556–1598), a preluat toate teritoriile tatălui său, cu excepția Germaniei. Educația primită în Castilia și catolicismul său rigid și susceptibil au făcut din Spania, cu ajutorul unor personaje ca Sfînta Tereza și Sfîntul Ignațiu de Loyola, „vîrfurile de lance intelectual, financiar și militar al Contrareformei”<sup>45</sup>. În anul 1565, Filip, cunoscut acum ca „cel mai catolic dintre regi”, a înființat așezări spaniole în ceea ce se va chema apoi Filipine (descoperite de Magellan în 1521). Interesele Spaniei în Asia, cu Manila ca bază și sprijinindu-se pe traficul comercial dintre Mexic și Filipine, trebuiau în mod fatal să se ciocnească, în Japonia, de interesele Portugaliei, lucru atît de elocvent zugrăvit în cunoscutul roman *Shōgun*. În anul 1580, regele Spaniei, Filip, profită de faptul că tronul Portugaliei, de care îl uneau legături de sînge, era liber și îl obține în urma unei intrigi abile. Dîndu-și seama de suspiciunea și resentimentul portughezilor, Filip a considerat uniunea dintre Portugalia și Spania ca fiind personală și nu politică. S-a străduit să respecte autonomia portugheză, atît în problemele interne, cît și în cele coloniale. Totuși, uniunea aceasta a aprins din nou o veche dușmănie între Spania și Portugalia, și mai evidentă în timpul domniei

fiului și nepotului lui Filip. În cele din urmă, această ostilitate s-a terminat, în secolul al XVII-lea, cu independența Portugaliei și eliberarea ei de sub jugul spaniol.

Invincibila armada a Spaniei a fost învinsă, în 1588, de marina britanică. Judecînd acum lucrurile, aceasta însemna declinul conducerii iberice în problemele colonialismului european. Acest gol a fost repede umplut de către olandezi, care au devenit, în secolul al XVII-lea, principala putere maritimă și colonială. Sfera lor de interese se întindea din Africa de Sud, Ceylon, Iava, Formosa pînă în New Netherland, în America de Nord, Guyana și cîteva așezări din Brazilia, în America de Sud. Acțiunea colonială a Olandei a fost dirijată în special de Compania Unită a Indiei Orientale, înființată în 1602, și de Compania Indiei Occidentale, înființată în 1621. În secolul al XVI-lea, din pricina implicării ei în treburile din Europa, Franța n-a făcut decît să cocheteze cu colonialismul de peste mări. Totuși, în secolul al XVII-lea, nou înființata Companie Occidentală a Franței a început să aibă un rol activ în acțiunile transoceanice, în special în Canada franceză unde, cu vremea, mulți francezi erau tentați de bănosul comerț cu blănuri. Tot în secolul al XVII-lea cardinalul Richelieu și Consiliul Marinei au examinat ispititoare posibilități oferite de comerțul cu sclavi în Indiile occidentale franceze. Franța nu a stăruit în înființarea de noi așezări în Lumea Nouă, cu excepția Canadei franceze, a Indiilor occidentale franceze și a Guineii. În 1665, o dată cu moartea lui Filip al IV-lea al Spaniei, Ludovic al XIV-lea (mort în 1715), rege al Franței, a revendicat o parte din Țările de Jos spaniole, în calitate de ginere al lui Filip. În anul 1700, Carol al II-lea al Spaniei lăsase prin testament toate teritoriile sale soției lui Ludovic al XIV-lea. Războiul permanent de succesiune la tronul Spaniei s-a încheiat în 1713, o dată cu urcarea unui prinț francez pe tronul Spaniei și în schimbul unor importante colonii franceze. Deși monarhia franceză a rămas intactă în calitatea sa de instituție despotică, economia franceză era aproape ruinată. Din

păcate pentru Franța, Compania Indiilor Orientale, înființată de ea, nu s-a bucurat de succes în Africa și Madagascar. Chiar dacă Franța s-a găsit, de mai multe ori, într-o poziție favorabilă în India în raport cu Anglia, lipsa de ajutor din partea guvernului francez, ca și lipsa de investitori francezi au dus la declinul puterii, prestigiului și influenței sale în India.

Spre deosebire de Franța, Anglia a manifestat, în secolul al XVI-lea, un viu interes pentru colonialism și pentru comerțul de peste mări și a înființat Compania Moscovy, încă din anul 1553. În 1660, a fost înființată Compania Indiilor Orientale. În secolul al XVII-lea, Anglia a început să controleze orașe ca Madras și Bombay. După căderea dinastiei musulmane a Mogolilor, în anul 1707, Anglia și Franța s-au găsit într-o îndârjită competiție pentru interese coloniale. În 1763, anul în care a fost semnat Tratatul de la Paris, influența franceză în India a scăzut brusc, lăsînd cîmp deschis pentru Compania Indiilor Orientale a Angliei. În secolul al XVII-lea, Anglia a avut un rol activ și în controlul exercitat asupra Companiei Indiilor Occidentale, ca și în menținerea coloniilor din America de Nord ca, de exemplu, Virginia (1607), Plymouth (1620) și Massachusetts Bay (1630). Ca urmare a războiului împotriva francezilor și împotriva indienilor (1754–1763), coloniile engleze din America s-au bucurat de prosperitate și de o populație tot mai mare — aproximativ 1 296 000 de albi și 300 000 de negri. În nord, Rusia a hotărît să se întindă către Pacific și a înființat o așezare în portul Ohoțk în 1638, continuînd apoi să se extindă de-a lungul fluviului Amur și către țărmurile de est și de vest ale Mării Caspice.

**Misiunile romano-catolice de peste mări.** Expansiunea colonială a regatelor din Peninsula iberică, în secolul al XVI-lea, a marcat începutul acțiunii misionare romano-catolice de peste mări. Oamenii din Peninsula iberică, unde Spania musulmană fusese învinsă de trupele creștine în 1492, erau, în adîncul sufletelor lor, împotriva islamului. Impli-

care a lor în cauza Contrareformei i-a făcut să-i condamne cu violență pe protestanți. Activitățile misionare romano-catolice de peste mări au fost duse sub patronajul (*patronato*) Portugaliei și al Spaniei, care au fost de acord să furnizeze misionari și să mențină instituțiile religioase în schimbul unei puteri mai mari în problemele ecleziastice, atât în propriile lor țări, cât și la Roma. Pentru a menține pacea între cele două țări, papalitatea i-a cerut Portugaliei să se ocupe de Africa, Asia și Brazilia, în timp ce Spania era însărcinată cu activitățile misionare din America Centrală, America de Sud și Filipine. Atât colonizatorii portughezi, cât și cei spanioli au dus cu ei *Santa Fe*. „De fapt, spune Sweet, primii conquistadori spanioli s-au considerat a fi cruciați creștini și au dus în Lumea Nouă ideile care se formaseră în lungile războaie purtate împotriva maurilor din Spania, folosind acolo aceleași strigăte de luptă și evocând aceiași sfinți care-i ajutaseră în lumea veche.”<sup>46</sup> Nu putem să subliniem îndeajuns importanța rolului jucat de ordinele religioase, ca de pildă franciscanii, dominicanii, capucinii, augustinii și iezuiții, în convertirea băștinașilor necreștini.

Misionarii spanioli din cele două Americi și din Filipine au încercat să creștineze întreaga populație necreștină împreună cu societatea, cultura și religia lor, în vreme ce misionarii portughezi au încercat să convertească numai un număr mic de necreștini (în special în orașele de coastă) — să-i reorienteze, pentru a gândi și a crede la fel ca portughezii — închipuindu-și că, datorită lor, influența creștină va putea pătrunde și mai mult într-o lume necreștină. Putem înțelege, așadar, de ce erau aceștia atrași de numărul mare de creștini sirieni din India de sud. Aceștia nu erau romano-catolici, dar credința și practicile lor erau suficient de asemănătoare cu cele ale portughezilor pentru a inspira încredere noilor colonizatori. Atât misionarii spanioli, cât și cei portughezi aveau tendința să considere că bisericile locale sînt permanent sub tutela lor și că ele vor rămîne dependente de biserica occidentală și de guvernul colonial.

După ce a fost luată în 1510, Goa a devenit centrul comercial și evanghelic al Portugaliei, în est. Din Goa, portughezii puteau ajunge în Malaca, Macao și, în cele din urmă, în Japonia. Așadar, în anul 1534, autoritatea episcopului de Goa a fost extinsă din vest, de la Capul Bunei Speranțe, pînă în est, în China. Mulți misionari portughezi au crezut ferm că religiile și culturile băștinașilor vor fi înlocuite de romano-catolicism și de cultura portugheză. Sosirea iezuiților a schimbat acest fel de a gîndi al misionarilor, dîndu-i o nouă orientare.

În 1541, Francis Xavier (mort în anul 1552), un nobil din Navarra și unul din primii membri ai Societății lui Isus, a sosit în India. Ca nunțiu apostolic, Xavier avea un prestigiu și o putere neobișnuite. Datorită experienței sale din Peninsula iberică, Xavier era un adversar îndîrjit al islamului. Altfel, își exersa vocația de misionar cu inteligență, pragmatism și cu fidelitate față de convingerile lui. De exemplu, „de cîte ori a fost posibil, Xavier a căutat să-i convertească pe regi și pe conducătorii societății... el nu a ezitat niciodată să facă apel la puterile statului, lamentîndu-se amar și apăsător în multe împrejurări că acești conducători seculari nu colaborau îndeajuns.”<sup>47</sup> În general, activitatea lui Xavier în Asia poate fi împărțită în trei etape — activitatea din India de sud (1540–1544), activitatea din Moluște și Malacca (1544–1548) și ultimii ani petrecuți în Japonia (1549–1551). Moartea lui, survenită într-o insulă din apropierea Cantonului, a pus capăt intenției sale de a-și extinde activitatea și în China. În ciuda scurtei lui șederi în Asia, Xavier — cunoscut ca un conquistador — a influențat enorma acțiunea misionarilor romano-catolici din secolele ulterioare.

În cadrul acestui sistem de patronaj (*patronato*), toți misionarii erau numiți și întreținuți de autoritățile civile pe care aceștia trebuiau să le slujească. Dar, în 1575, călătorul iezuit Alessandro Valignano a căutat să reducă la minimum această relație dintre misionari și cancelariile regale.<sup>48</sup> Însă Valignano și confrății lui iezuiți voiau să folosească mijloace

diferite, inclusiv folosirea puterii politice, pentru cauza misiunii lor. Valignano a fost de acord cu Xavier că viitorul misiunilor din Asia se afla mai degrabă în Japonia și în China decât în India. El a mai susținut și politica de „acomodare”, aceasta însemnând a fi foarte conciliant față de religiile și culturile din Orientul Îndepărtat și a instrui un cler recrutat dintre băștinași. Ceea ce poate explica, în parte cel puțin, conflictele dintre iezuiți și alți misionari catolici, dar poate explica și marele succes obținut de misiunile iezuite în Japonia. Iezuiții au folosit o serie de termeni budiști ca *Jōdo* (pământ pur), *sō* (călugări budiști) și *Buppō* (învățătură sau lege budistă) pentru a face înțeles creștinismul. De asemenea, grupurile catolice japoneze de inspirație iezuită au urmat modelul general al unor societăți budiste medievale strâns legate între ele, cum era secta Tărfîmului cu Adevărat Pur sau secta Nichiren. Avînd o formă definită de societate religioasă și asigurarea sacramentală de mîntuire a sufletelor, biserica romano-catolică din Japonia a putut să se mîndrească, la sfîrșitul secolului al XVI-lea, cu aproximativ 150 000 de membri. Însă, în 1639, regimul feudal al lui Tokugawa a eliminat catolicismul și politica lui de izolare națională.

În privința Chinei, Valignano, susținătorul noii politici de acomodare, a considerat că iezuiții portughezi, angajați în activitatea de misionarism, erau „prea etnocentrice, prea conservatori și prea puțin pregătiți pentru a inova acest program total nou”, îndreptîndu-se astfel spre „proaspăt recrutații italieni”, în special spre Matteo Ricci (mort în anul 1610) pentru a fi conducător.<sup>49</sup> Ricci avea o bună pregătire în filozofia și știința occidentală, în special în matematici, astronomie, geografie și fizică, precum și în cultura chineză. În timpul șederii sale în China (1582–1610), el a fost atît misionar, cît și om de știință. Spre sfîrșitul perioadei a devenit stipendiatul curții dinastiei Ming. Ricci a trăit într-o perioadă agitată din istoria Chinei. Curtea Ming presimțea amenințarea ce venea din partea puternicului Toyotomi



Hideyoshi din Japonia, care își trimisese forțele militare în Coreea pentru a invada China. (Moartea lui, în anul 1598, a pus capăt acestei amenințări.) În Europa, înfrîngerea armatei spaniole (1588) și moartea a patru papi succesivi (1590–1591) preocupau imaginația și energiile conducătorilor politici și eclesiastici. O asemenea dramă, atît de strîns legată de problemele interne, a canalizat atenția și energia spre un teren mai apropiat decît Orientul Îndepărtat. În vremea aceea, Valignano și Ricci descopereau

o societate cultivată și integrată care se poate mîndri că este suprema civilizație a Lumii, disprețuind învățătura ce vine de la alții. Pentru a produce o spărtură în acest zid de izolare și etnocentrism al Chinei, era limpede, atît pentru Valignano, cît și pentru Ricci, chiar dacă nu pentru toți colegii lor, că influența iezuită din China va fi direct proporțională cu abilitatea lor de a-și face prieteni și de a influența pe oamenii cu funcții politice înalte.<sup>50</sup>

Pentru Ricci, ca și pentru ceilalți susținători ai politicii de „acomodare“, era limpede că politica creștină trebuie să înglobeze, în sistemul său conceput pentru China, cîteva elemente din terminologia și riturile autohtone (confucianism). Această atitudine a constituit nucleul unei dispute prelungite, cunoscută sub numele de „Controversa riturilor“. Această controversă se purta în jurul problemei dacă convertiții chinezi pot sau nu să ia parte la anumite rituri chineze și ea implica misionari, convertiți autohtoni, papalitatea și curtea chineză. Participarea aceasta a fost, în cele din urmă, declarată necatolică de către papa Clement al XI-lea (1704) și Benedict al XIV-lea (1742).

Valignano nu „simțea“ pulsul treburilor din India. I-a revenit unui iezuit italian, Roberto de Nobili, descendent al unei familii de aristocrați din Roma, misiunea de a realiza o nouă politică de „adaptare“ a misionarismului. La sosirea lui, în 1606, la Madura, centrul culturii tamile, el a remarcat că hindușii cultivați nu erau receptivi la felul în care misionarii

portughezi prezentau creștinismul. Lingvist de talent (a fost, după părerea lui Max Müller, primul european cunoscător al problemelor sanscritei), Roberto de Nobili a adoptat obiceiurile și datinile unui ascet brahman. El a abandonat modul de viață european, s-a îmbrăcat în veșminte hinduse și a purtat chiar funia sacră, simbol al „castelului născute de două ori”. A fost capabil să convertească hinduși din casta superioară. Cu toate acestea, politica sa de „adaptare” a fost drastic atacată de mulți misionari din India și aspru criticată în Europa.

În anul 1622, Vaticanul a înființat *Congregatio de Propaganda Fide* pentru a centraliza activitatea de misionarism romano-catolic în Roma, pentru a interzice misionarilor spanioli și portughezi să mai aibă controlul acestei activități, precum și pentru a contracara „greșelile” de acomodare și adaptare apărute în acest domeniu. În teorie, scopul principal al acestei măsuri era de a pune sub autoritatea papală propagarea credinței în țări străine și în acele părți ale Europei care căzuseră în greșeala protestantismului și altor erezii. În practică, congregația trebuia să depindă în primul rând de misionarii francezi provocând astfel fricțiuni între sistemul de *patronato* și congregație, între misionarii din Franța și cei din Peninsula iberică și între episcopii localnici și vicarii apostolici.

Experiența de misionarism a bisericii romano-catolice din secolele al XVI-lea și al XVII-lea reprezintă pentru noi o lecție importantă în ce privește concepția de unitate a omenirii. Sîntem conștienți că neamul omenesc este divizat, printre alți factori, de cei religioși. Și știm că fiecare tradiție religioasă, potrivit cu semnificația ei „interioară”, este convinsă, într-o măsură mai mare sau mai mică, de adevărul său. Este o ironie că, atunci cînd într-un stat sau o regiune există, pentru o anumită perioadă de timp, o singură religie ca sistem religios predominant, de exemplu creștinismul în Europa sau hinduismul în India, această religie să lucreze numai cu semnificația ei „interioară”, neglijînd să dezvolte o

semnificație „exterioară“ care să ne facă mai receptivi la revendicările altor tradiții religioase. Când alți factori, cum este colonialismul, împuternicesc pe purtătorii unei religii să influențeze popoare cu altă moștenire religioasă, apar între aceste popoare și religiile lor niște relații foarte încâlcite și complexe. Biserica romano-catolică a încercat, în cursul secolului al XVI-lea și al XVII-lea, multe experimente diferite, cum ar fi convertirea unor întregi societăți, culturi și religii, ca în cazul băștinașilor din cele două Americi, sau convertirea individuală, ca în Asia. Din punct de vedere organizatoric, Roma depindea uneori de inițiativa autorităților politice, de exemplu, de sistemul *patronato*. Alteori, ea a încercat să centralizeze întreaga activitate, așa cum s-a întâmplat în cazul societății *De Propaganda Fide*. În ceea ce privește modul de acțiune al misionarilor, acesta includea un evantai larg de posibilități, de la metodele autoritare pînă la măsuri treptate cum erau acomodarea și adaptarea. Experiența de misionarism romano-catolic din cursul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea a demonstrat cît este de ispititor pentru orice tradiție religioasă de a fi convinsă de propriul său adevăr exclusiv, de semnificația ei „interioară“ și de a impune celorlalți această credință. Ca rezultat, ea neglijează total să-și dezvolte semnificația „exterioară“, care i-ar da posibilitatea de a intra într-un contact obiectiv și uman reciproc cu alte tradiții.

Contrar unei impresii generale, bisericile protestante din Europa nu au avut o activitate de misionarism pînă în secolul al XVIII-lea. În lucrarea sa *Convorbiri la masă*, Luther deplînge faptul că Asia și Africa nu au posibilitatea de a cunoaște evanghelia creștină. Pe de altă parte, Calvin nu credea în nici un fel de mijloc special de convertire a păgînului. El susținea că „regatul lui Cristos nu va înainta, nici nu va fi menținut prin strădania omului, ci numai prin lucrarea Domnului“<sup>51</sup>. Cînd A. Saravia de Canterbury (mort în 1613) a susținut evanghelizarea lumii, Théodore de Bèze din Geneva l-a combătut, argumentînd că porunca de

misionarism dată de Cristos se referea numai la primul secol. Facultatea teologică din Wittenburg considera că porunca de a merge pretutindeni în lume era un privilegiu personal al apostolilor și că ea fusese deja împlinită.<sup>52</sup>

Sămînța tendinței spre misionarism a protestanților fusese aruncată de pietism, apărut ca o reacție față de raționalismul și de romantismul din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Pionierul pietismului, P.J. Spener (mort în 1705), susținea studiul Bibliei, intrarea în preoție a tuturor credincioșilor și un creștinism practic. Pietismul nu a prosperat în Germania, dar a avut un puternic impact asupra mișcării din Moravia. Influența pietismului a fost resimțită puternic și în Danemarca, Olanda și Anglia.

În anul 1622, Universitatea din Leyden înființează *Seminarium Indicum*, care forma pastori și misionari pentru Companiile Olandeze ale Indiilor Orientale; dar acest experiment s-a dovedit a fi un eșec dezastruos. În general, activitățile coloniale ale „națiunilor protestante” nu aveau o legătură organică cu activitatea de misionarism a creștinilor. În cea mai mare parte a lor, bisericile reformate erau naționale sau de stat. Ele aveau tendința de a susține că grija spirituală pentru cei din colonii era o responsabilitate a conducătorilor temporali, care nu aveau un interes prea mare în strădania misionarilor. Ceea ce a devenit apoi, în secolul al XVIII-lea, un spirit puternic de misionarism protestant s-a datorat eforturilor combinate ale pietiștilor de pe continent și ale evangheliștilor din Anglia.

Situația din Lumea Nouă era unică, deoarece coloniștii europeni erau copleșiți numericeste de locuitorii autohtoni. Mai mult, unii dintre primii coloniști se refugiaseră acolo din pricina persecuțiilor religioase din Europa. Ei au fost curînd depășiți, ca număr, de coloniști, ale căror motivații erau mult mai pămîntene, dar aceștia din urmă au adus cu ei bisericile și sinagogile care le erau familiare. De exemplu, biserica anglicană a fost înființată în coloniile din Virginia, New York și Georgia. Biserica congregațională a fost puter-

nică în colonia din New England. Biserica scoțiană a fost transplantată de imigranții scoțieni și irlandezi, iar bisericile reformate olandeză și germană, ca și biserica luterană au fost aduse de imigranții olandezi, germani și scandinavi. În Rhode Island și în Middle Colonies s-au instalat treptat bapțiștii.

În Canada, tabloul era foarte diferit. Marele proprietar din New France devenise biserica romano-catolică. În timpul războiului dintre francezi și indieni (1756–1763), coloniile franceze au fost înfrînte de trupele britanice, iar Canada a fost oficial cedată Angliei prin Pacea de la Paris (1763). Numărul populației protestante a crescut după ce a izbucnit Revoluția americană în 1776, mulți loialiști migrînd în Canada. Această hartă religioasă complexă din Canada a dus la aprobarea Actului de Reuniune din 1841, care stipula că nici un grup religios nu va primi vreun privilegiu special din partea guvernului.

În secolul al XVIII-lea, efectul cumulat al primelor expansiuni coloniale ale națiunilor europene, împreună cu rapidele schimbări sociale și economice din Europa au dus la apariția Revoluției industriale, care a distrus baza economică a sistemului colonial. Între timp, schimbările socio-politice din Europa au slăbit controlul exercitat de națiunile europene asupra coloniilor lor din Lumea Nouă. Urmînd exemplul Statelor Unite, în America Centrală și în America de Sud au apărut state-națiuni independente, eliberate de sub jugul politic al metropolelor lor. Cu toate acestea, noile state europene de pe continentele americane au rămas europene din punctul de vedere al tradiției religioase și culturale.

# În căutarea unei noi sinteze

O scurtă trecere în revistă a experiențelor diferitelor civilizații, așa cum am prezentat-o în capitolele anterioare, ne arată limpede că obiceiul din zilele noastre de a grupa lumea în Est și Vest sau de a împărți societatea de pe glob în Lumea întâi, Lumea a doua și Lumea a treia se bazează pe un fenomen relativ recent în istoria mondială, a cărui apariție se poate situa în jurul secolului al XVI-lea. Trebuie să recunoaștem în mod cinstit și să nu minimalizăm marea prăpastie care există între lumea occidentală și cea neoccidentală, prăpastie la baza căreia stau mereu alte straturi de evenimente și de experiențe, de la colonialism la misiunile creștine din lume, la rasism, la dominația științei, economiei și tehnologiei occidentale și la reacțiile lumii neoccidentale la acestea.

Pe lângă tragica realitate a diviziunii dintre oameni sau, poate, chiar din pricina ei, am mai notat, de-a lungul istoriei, dorința fierbinte și permanentă a diferitelor popoare, religii și culturi de a zări măcar o clipă unitatea omenirii. O asemenea dorință nu s-a limitat numai la romantici și la idealiști, care visează cu ochii deschiși. A existat un număr mare de oameni realiști, în care-i cuprindem pe conducătorii politici, economici, religioși și filozofici, precum și pe reformatorii sociali, care erau convinși de imperativul unei unități umane și care au încercat să găsească baze solide pentru un asemenea ideal. Realizăm cu modestie că sîntem toți creația unor obiceiuri și produse ale experiențelor noastre proprii și că avem tendința să impunem celorlalți propria noastră versiune

despre unitatea umană. Din această perspectivă, este important pentru noi să reexaminăm evenimentele și experiențele noastre din așa-numita „perioadă modernă“, deoarece perspectivele noastre, derivate din experiențele moderne, ne determină adesea înțelegerea pe care o avem față de moștenirea noastră istorică — am învățat să citim istoria retrospectiv — și ne colorează percepția noastră față de viitor. În legătură cu aceasta, dominația întregii lumi de către Occident, în ultimii patru sute cincizeci de ani, cel puțin pînă la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, extraordinara expansiune a activității misiunilor creștine pe tot globul și dorința vie a popoarelor, națiunilor, culturilor și religiilor neoccidentale de a se desprinde de tot ceea ce este occidental înseamnă o reală punere în chestiune a sensibilității noastre, a cinstei noastre intelectuale și a curajului moral. Ar fi mult prea simplu, atît pentru occidentali, cît și pentru neoccidentali să recurgă la o alternativă mai simplă, afirmînd că numai una din părți poate revendica dreptul la o viziune corectă asupra unității omenirii.

## COLONIALISMUL (1750–1850)

În ultima jumătate a secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Anglia s-a lansat ca imperiu colonial inegalabil. Valuri de imigranți britanici s-au așezat în coloniile engleze din Australia, Canada, Noua Zeelandă și Africa de Sud. Dinastia Mogolilor se prăbușise. India, Ceylonul și Birmania fuseseră anexate imperiului englez de peste mări. Oficiul colonial englez controla și o serie de „colonii cu coroană“ — Hong Kong și Singapore — care apăruseră în diferite părți ale lumii. Marea Britanie se afla angajată în războaie împotriva autohtonilor din Africa, împotriva afganilor și a burilor. În secolul al XIX-lea, alte puteri europene au început să concureze Anglia în cursa pentru colonii, extinzîndu-și sferile de interes la

lumea neoccidentală. Capitalismul industrial și financiar, în curs de dezvoltare, s-a aliat cu colonialismul care-i deschidea noi piețe și-i oferea noi prilejuri pentru investiții. De exemplu, Africa a fost aproape în întregime împărțită între interesele Angliei, Franței, Olandei, Spaniei, Belgiei, Italiei și Germaniei. Regele Leopold al II-lea al Belgiei și asociații săi capitaliști au strâns o avere uriașă în Congo, cu metode de exploatare foarte crude și neomenoase.<sup>1</sup> În multe privințe, și alte națiuni au fost tot atât de brutale și de mârșave ca și Leopold. După rușinosul Război al Opiului (1840–1842), englezii, francezii, rușii, germanii și, mai târziu, japonezii și-au plasat interesele în China. Indochina a fost curînd luată de francezi; insulele Iava, Sumatra, Celebe, o parte din Borneo și Noua Guinee au fost luate de olandezi; arhipelagul Bismarck, insulele Ladrone și cîteva insule din arhipelagul Samoa au fost ocupate de germani; iar insulele Hawai, Filipine, Porto Rico, Guam și Wake au trecut sub controlul americanilor. Pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, principalele state occidentale au devenit mari puteri imperialiste coloniale, exercitînd un control economic și politic asupra unei bune părți din lumea neoccidentală. În mod ciudat, această evoluție a coincis cu extinderea activității de misionarism a bisericilor protestante în alte teritorii.

Apologeții colonialismului afirmă că acesta avea cîteva trăsături pozitive. Dar în toate teritoriile coloniale „principiile de democrație și de naționalism pentru care luptaseră [în Europa] erau refuzate popoarelor”<sup>2</sup> care căzuseră în stăpînirea lor. De asemenea, națiunile europene, eliminînd relele iobăgiei în țările lor, au generat un nou sistem de „sclavie colonială”. Cei dintîi care au introdus comerțul cu sclavi în Lumea Nouă au fost spaniolii, dar o dată cu dezvoltarea coloniilor europene și cu creșterea tot mai mare a cererii de sclavi, negustorii de sclavi din Anglia, Franța, Olanda, Danemarca și Portugalia au făcut profituri uriașe. Oroarea care însoțea trecerea peste ocean a acelor cargouri pline cu



oameni a trezit conștiința unor conducători eclesiastici și umanitari din Europa. Dar abia către mijlocul secolului al XIX-lea, națiunile europene au abolit oficial comerțul cu sclavi. Sclavia ca atare nu a fost introdusă în coloniile europene din Asia, însă asiaticii au fost adesea priviți ca instrumente pentru aceleași scopuri economice.

Potrivit multor scriitori din Asia și Africa, cele două principale caracteristici ale imperialismului colonial european erau exploatarea economică și sentimentul de superioritate rasială al colonizatorilor. Mulți europeni credeau că religia, cultura, știința, tehnologia și sistemul lor socio-politic și economic erau superioare în comparație cu cele ale popoarelor colonizate. Principalul motiv al acestei atitudini era faptul că ei se considerau o rasă superioară. Această optică a fost pe deplin acceptată nu numai de politicieni și de oamenii de afaceri, dar și de educatori și de conducători religioși. Mulți dintre filantropii și misionarii care plecau în colonii nu se puteau elibera de un sentiment de superioritate — inconștient dacă nu conștient —, evident în atitudinea lor paternalistă față de neoccidentali. O asemenea atitudine corespundea definiției date de Drinnon *rasismului*: „practica obișnuită a unui popor de a considera, a trata și a percepe popoare care sînt fizic diferite de el — definite ca atare prin culoarea pielii și alte caracteristici ereditare pe care le au în comun — ca fiind suboameni”<sup>3</sup>. Mulți africani și asiatici au luat poziție față de aroganța stăpînitorilor coloniști în relațiile lor cu popoarele coloniale. Un scriitor indochinez a exprimat foarte emoționant sentimentul poporului său față de francezi, scriind:

În ochii voștri sîntem niște sălbatici, brute fără darul vorbirii, incapabili să deosebim răul de bine. Nu numai că refuzați să ne considerați egalii voștri, dar vă este chiar frică să vă apropiați de noi, de parcă am fi niște ființe murdare... La meditația de seară, cînd revedem toate umilințele îndurate peste zi, ne sînt inimile pline de un sentiment de tristețe și de rușine.<sup>4</sup>

Creștinismul a jucat un rol important în sinteza colonialistă a unei ordini religioase, culturale, societale și politice — o sinteză care a slujit la legitimizarea obiectivelor coloniale în societățile neoccidentale. Europeanii moderni au folosit o formulă mai curînd simplistă:

European = Creștin = Rasă superioară  
față de  
neoccidental = păgîn = rasă inferioară

Este important să înțelegem creștinismul ca făcînd parte din această formulă. Altfel este greu să înțelegem cum stăpînii coloniști îi tratau pe băștinași ca și cum aceștia ar fi fost obiecte. La mijlocul secolului al XIX-lea „comerțul cu porci“ (sau „shanghaizarea“, cum mai era numit), cînd muncitorii chinezi erau răpiți și îmbarcați ilegal spre o destinație necunoscută, nu a fost mai puțin neomenos decît comerțul cu sclavi, cînd băștinași din Africa erau duși în Lumea Nouă. Lordul Elgin, care a ordonat incendierea Palatului de Vară din Beijing, a acționat fără îndoială în credința greșită că o astfel de acțiune iresponsabilă și distrugătoare va demonstra chinezilor păgîni puterea sa nelimitată, fără să-și dea seama de impactul negativ pe care-l va avea asupra viitoarelor relații dintre Europa și China.<sup>5</sup> Astfel, din păcate, relațiile dintre Orient și Occident au însemnat, din punct de vedere istoric — deși, probabil, nu utilizau aceiași termeni — o întîlnire, pe același plan, de grupuri rivale, fiecare dintre ele cu credințele, tradițiile și practicile sale specifice. În perioada modernă, acest lucru a fost văzut de mulți europeni ca o relație verticală, rasa europeană superioară aflîndu-se la capătul superior, iar rasele neoccidentale la cel inferior. Acest fel de relații verticale a fost introdus în toate structurile guvernamentale din colonii, așa cum se vede din britanicul *raj* (guvern, dominion). *Raj* a atras mulți tineri ambițioși, pregătiți la Oxford și Cambridge, dîndu-le slujbe importante în ICS (Departamentul

administrativ al Indiei) și IP (Poliția indiană), două dintre cele mai importante unități ale așa-numitului *raj*. Mai existau și alte departamente tehnice, mai puțin importante — învățământ, agricultură și silvicultură — toate avînd în majoritate personal indian. La nivelul inferior al diferitelor tipuri de Departamente generale pentru India erau Departamentele provinciale, al căror personal era alcătuit, în cea mai mare parte, din indieni și dintr-un mic număr de englezi. În ansamblu, este evident că acest *raj* folosea mult mai mulți indieni decît englezi. Faptul a fost menționat de mai multe ori de către funcționarii coloniali ca pentru a arăta atitudinea corectă și spiritul deschis al englezilor față de indieni. Indienii doresc să sublinieze că slujbele cele mai importante, adică cele care comportau luarea de decizii și care erau mai bine plătite, erau monopolizate de englezi.

Rasismul, care dă adesea naștere unei serii de fenomene urîte (complex de superioritate, etnocentrism, discriminare, segregare, ură irațională, genocid etc.) a fost instituționalizat în sisteme sociale și culturale oriunde s-a stabilit colonialismul modern — Africa, Australia, Asia și Lumea Nouă. De exemplu, chiar înainte ca în Africa de Sud să se fi introdus prin forță apartheidul, „Australia albă” interzicea intrarea (pînă la mijlocul secolului nostru) tuturor imigranților de culoare. Chiar și Statele Unite, despre care se presupunea că primeau întotdeauna cu bucurie pe toți oamenii din alte continente care căutau libertatea și o situație favorabilă, au practicat în mod flagrant discriminarea împotriva americanilor autohtoni, a negrilor, a orientalilor, a celor din America Latină.<sup>6</sup> Cea mai persistentă discriminare rasială din societatea americană a existat față de americanii negri. Mulți imigranți europeni au venit în Lumea Nouă cu o concepție alterată, considerîndu-i pe oamenii de culoare inferiori și crezînd că aceștia trebuiau să fie exploatați în folosul oamenilor albi. Sclavia s-a transformat într-o problemă politică ce a dus la războiul dintre Nord și Sud. Segregația a rămas un capitol nerezolvat în multe părți ale

țării chiar și după Războiul Civil. Negrii au căpătat în mod legal dreptul de naturalizare în 1870, dar participarea lor la viața normală a fost diminuată de ceea ce se cheamă sistemul de caste de culoare. Faptul că segregarea rasială, nu numai față de negri, dar și față de alte grupuri, a existat cu atîta persistență în „țara libertății“ reprezintă o problemă complexă. Rasismul a fost punctul central al moștenirii coloniale americane și a fost amplificat ulterior de alte lucruri rele pe plan cultural, social, politic, economic și religios eronat motivate. Pînă în ziua de astăzi, un număr surprinzător de mare de americani au tendința să fie de acord cu poemul etnocentric al lui Rudyard Kipling:

*Străinul de la poarta mea*

El poate să fie onest și amabil  
 Dar nu-mi vorbește vorba —  
 Nu pot să-i simt spiritul.  
 Îi văd fața și ochii și gura,  
 Dar, dincolo de ele, nu sufletul.  
 Oamenii din neamul meu  
 Pot să facă bine și rău,  
 Dar povestesc minciunile pe care le doresc eu,  
 Sînt obișnuiți cu minciunile pe care le spun eu;  
 Și nu ne trebuie traducători  
 Cînd mergem să vindem sau să cumpărăm.<sup>7</sup>

## CIVILIZAȚIA EUROPEANĂ CA RELIGIE DE MÎNTUIRE SECULARIZATĂ

Rasismul a însemnat un obstacol aproape de netrecut pentru cauza unității omenirii, dar el era numai un ingredient (deși unul din factorii pertinenti) al unui fenomen mai larg — civilizația europeană modernă care s-a dezvoltat treptat în Europa după Renaștere. Oamenii din perioada post-renascentistă respingeau ideea medievală după care civilizația trebuia să fie inspirată de religie și controlată de

oamenii bisericii. (Printre altele, Renașterea n-a făcut decât să confirme public ceea ce fusese acceptat în Occident încă din timpul lui Constantin — semnificația lumii fenomenale ca realitate existențială în locul unei „stări de decădere“, așa cum fusese înțeleasă de opinia creștină clasică.) Spiritul Renașterii poate fi ilustrat de noul canon de cercetare istorică: „1) În locul autorităților, rațiunea trebuie să fie tribunalul ultim al cercetării istorice... 2) Probabilitatea este a doua lege a judecării istorice... 3) Literatura nu trebuie să fie unica sursă de cunoaștere istorică. Pietrele pot să prezinte mai multă încredere decât scribii“.<sup>8</sup> Umanismul Renașterii, inspirat de Antichitate și de o rațiune umană acceptată, a produs încet noua concepție despre lume a Epocii Luminilor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea cu propria sa cosmologie, bazată solid pe științe și matematici. Un număr tot mai mare de europeni din epoca modernă au considerat că statul nu mai trebuie să fie supus autorității ecleziastice, așa cum fusese în epoca medievală, dar personalitatea umană trebuie să accepte comunitatea politică, aceasta fiind un cadru necesar vieții civilizate. Astfel, așa cum vechii evrei s-au considerat poporul ales care proclamă adevăratul crez, europenii din epoca modernă s-au considerat creatorii și purtătorii unei noi și adevărate civilizații. Aici se află originea ciudatei forme de rasism a europenilor din epoca modernă, derivată din faptul că mulți oameni au ajuns să afirme că

Biologia și sociologia demonstrează superioritatea raselor albe sau caucaziene față de rasele de culoare de pe pământ. Superioritate în privința constituției fizice și mentale, ca și superioritate în civilizație și în organizare, ceea ce implică [totuși] atât o responsabilitate, cât și un privilegiu.<sup>9</sup>

Preocuparea Renașterii față de rațiunea umană și-a pus amprenta asupra creștinismului — într-un mod mai pozitiv asupra protestantismului, care respinsese anterior autoritatea

monolitică în materie de credință și de doctrină, și mai mult sau mai puțin negativ asupra ortodoxiei catolice sau a tradiției Contrareforme. Potrivit remarcii lui Randall, raționalismul religios a atacat în mai multe rînduri, încă din secolul al XVII-lea, tradiția reformată olandeză, fiindcă ea insista „mai mult asupra interpretării raționaliste a Scripturilor, deoarece aceste noi secte se înmulțeau rapid și deoarece însuși calvinismul era cel mai medieval din toate sistemele protestante”.<sup>10</sup> Cu toate acestea, cea care a devenit patria religiei rațiunii, cunoscută sub numele de deism, a fost Anglia. Au mai existat și raționaliști ultranaturali ca, de exemplu, John Tillotson, John Locke și Samuel Clarke.

Ceea ce a dat oamenilor o nouă încredere, în timpul Renașterii, a fost gîndirea științifică, bazată pe combinația dintre încrederea în rațiunea umană, cunoașterea lucrurilor științifice grecești, influența noțiunilor arabe cu privire la experiment etc. Într-un astfel de climat intelectual, cardinalul german Nicolaus Cusanus (mort în 1464) a făcut experiențe pe o plantă în creștere, Copernic (mort în 1543) a ajuns la teoria revoluției Pămîntului, Leonardo da Vinci (mort în 1519) a folosit perspectiva pentru corpurile omenesti și cele ale animalelor. Acești oameni au pregătit drumul pentru progresul științific din epoca gigantilor științei din secolul al XVII-lea — Galilei (mort în 1642), Kepler (mort în 1630), Descartes (mort în 1650) și Harvey (mort în 1657). Toți acești giganti ai științei erau convinși că metodele științifice permit omului să descifreze legea de regularitate calculabilă care stă la baza energiei lumii. Pentru ei, una dintre cele mai urgente dar și mai dificile probleme era faptul dacă există sau nu o legătură între energia lumii și istoria omenirii.

Au existat, evident, multe speculații și teorii privind statutul istoriei umane. Una din părerile cu cea mai mare influență a fost teoria lui Augustin cu privire la cele trei epoci: 1) înainte de cădere; 2) sub lege și 3) sub Cristos. Potrivit lui Augustin, ființele umane trăiau în epoca a treia,

iar sfârșitul istoriei avea să vină curînd, așa cum ne învață Noul Testament. Este interesant de observat că Gioacchino da Fiore (mort în 1202), abate al mînăstirii Cistercienilor, a revizuit schema lui Augustin, propunînd o nouă optică asupra celor trei epoci și a celor trei ordini ale societății: 1) Epoca Tatălui, de la Adam la Ioan Botezătorul; 2) Epoca Fiului, de la domnia regelui Uziah al Iudeei (cca 750 a. Chr.) pînă la mijlocul secolului al XIII-lea și 3) Epoca Sfîntului Duh, din vremea cînd Sfîntul Benedict a înființat regulile monahice (cca 500 p. Chr.) pînă la epoca de aur a viitorului. Trebuie să notăm că noțiunea lui Gioacchino despre viitor — sau epoca de dreptate și de libertate — trebuia să fie împlinită în cadrul istoriei, și nu în afara istoriei, ca în schema lui Augustin. Schema lui Gioacchino a fost preluată de Auguste Comte (mort în 1857) în sistemul său triadic: 1) mitico-religios; 2) filozofico-speculativ și 3) stările științifice ale istoriei.<sup>11</sup> O altă problemă care a obsedat mulți gînditori a fost relația dintre istorie și natură, așa cum se evidențiază ea din discuțiile din *Știința Nouă* a lui Giovanni Battista Vico (mort în 1744), în *Originile speciilor prin selecție naturală* a lui Charles R. Darwin (mort în 1882) și în *Critica economiei politice* a lui Karl Marx (mort în 1883).

Raționalismul Iluminismului a fost urmat de romantism. Dawson subliniază că raționalismul à la Voltaire nu ar fi avut atîta influență fără contribuția umanitarismului romantic al lui Rousseau.<sup>12</sup> Rousseau a privit cu multă seriozitate sentimentele și pasiunile originale ale omenirii. „El a voit să transforme instituțiile sociale pînă cînd acestea vor fi conforme cu nevoile naturii umane.”<sup>13</sup> Dawson caracterizează ideologia lui Rousseau ca fiind o nouă „bază morală a societății occidentale și suflul spiritual al culturii occidentale“, care înlocuiește creștinismul ortodox.<sup>14</sup> În general, romantismul a fost tot atît de ostil ca și raționalismul față de autoritatea religioasă și de convingerea deismului privind religia naturală. Van der Leeuw dezvoltă analiza celor trei etape ale romantismului. Prima, perioada romantismului

filozofic, a considerat manifestările religioase specifice ca simboluri ale revelației primordiale. A doua, perioada filologiei romantice, deși reacționează împotriva speculațiilor romantismului, rămîne romantică „în dorința ei de a înțelege religia ca o expresie a modului universal al gândirii umane”. A treia perioadă, a pozitivismului romantic, deși preocupată de principiul de dezvoltare, acceptă totuși religia ca „voce a umanității”.<sup>15</sup>

Europenii din epoca modernă, care au făcut experiența Renașterii și a Iluminismului, s-au considerat creatori ai noilor valori culturale și purtători ai unei civilizații autentice, care era *de facto* o pseudoreligie de mîntuire secularizată. Această concepție constituia suportul ideologic atît al Revoluției industriale, cît și al Revoluției franceze, fiind și forța care motiva expansiunea colonială a națiunilor europene moderne. În măsura în care se poate dovedi, europenii moderni nu și-au pus problema esențială a unității omenirii.<sup>16</sup> Ei erau convinși că unitatea umană va fi realizată numai cînd toate popoarele vor fi luminate de civilizația adevărată, inventată și transmisă de europeni, care trebuie s-o propage pentru luminarea tuturor popoarelor înapoiate. „Aceasta este filozofia poverii omului alb — așa cum a numit-o Kipling —, un amestec de responsabilitate idealistă autentică, de orbire și ipocrizie, avînd la bază o mare dorință de putere.”<sup>17</sup>

## MISIUNILE CREȘTINE INTERNAȚIONALE

În cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, un mic grup de pietiști au respins total părerea europenilor din epoca modernă și anume că ei erau creatorii valorilor culturale și purtătorii adevăratei civilizații care oferea salvarea secularizată.<sup>18</sup> Unul dintre primii pietiști a fost bine cunoscutul Philip Jakob Spener (mort în 1705) din Halle. Pietiștii au apărut după tragedia Războiului de Treizeci de Ani



(1618–1648). Respingînd importanța deosebită acordată rațiunii umane ca și orientarea unilaterală, îndreptată către lumea de aici, subliniată de creștinism încă din vremea împăratului Constantin, ei aspirau la o întoarcere la experiența religioasă simplă a primilor creștini. Pietiștii nu erau teologi cu un sistem sofisticat, dar ei se pierduseră într-o „semnificație interioară“ subtilă a creștinismului lor înțeleasă ca *ecclesiola in ecclesia*, o comunitate foarte unită de credință în interiorul — spuneau ei — unui cadru rarefiat care se numea pe atunci biserică. Ei deplîngeau faptul că mulți membri ai bisericii lumii de aici nu făceau diferența între Împărăția lui Dumnezeu și Împărăția lumii. Pentru ei, Împărăția lui Dumnezeu nu era decît „suma totală a convertiților, adică a celor salvați de lume ... [și] o entitate eshatologică pur viitoare.“<sup>19</sup> Părerea lor fermă era că cei care fuseseră convertiți aveau îndatorirea de a convinge și își puneau toată încrederea în conducătorii politici care vor realiza această convertire. Modul în care vedeau problema pietiștii contrasta cu optica secularizată a europenilor care considerau civilizația occidentală ca pe o pseudoreligie de mîntuire secularizată ce îi putea lumina pe neoccidentali fără a avea nevoie de mîntuirea creștină. Cu toate acestea, pietiștii nu au putut să vadă că numai „semnificația interioară“ a religiei creștine nu va oferi suficiente temeieri raționale pentru lumea neoccidentală, unde creștinismul ar fi devenit una din multele religii aflate în competiție pentru atragerea de noi credincioși.

Pietismul nu a avut o mare influență în Germania, dar a început să aibă treptat un impact în altă țară. Regele Frederick al IV-lea al Danemarcei a cerut, în 1704, Universității din Halle să-i trimită misionari pentru coloniile daneze din India de est. Elevul lui Spener la Universitatea din Halle, contele von Zinzendorf (mort în 1760), le-a inspirat moravilor acel zel pentru misiuni în țări străine. Prima lor misiune a fost înființată în 1732, printre sclavii din insula daneză Sf. Thomas din Indiile occidentale. Munca misionarilor

moravi s-a extins, în cele din urmă, în Jamaica, Antigua, Greenland, Labrador, America de Nord, Africa de Sud și Guyana olandeză. Trebuie să amintim că în cursul secolului al XVIII-lea, multe biserici de stat europene nu erau preocupate de activitatea de misionarism în țări străine. În plus, autoritățile coloniale europene nu priveau cu ochi buni munca misionarilor creștini. De exemplu, în secolul al XVIII-lea, Compania Britanică a Indiilor Orientale a avut o politică potrivit căreia „a lăsa India să fie stăpînită de misionarii creștini este un fapt ce trebuie exclus. Nu numai că sosirea acestor emisari protestanți, cu o asemenea credință, ar putea să-i supere pe preoții hinduși și pe molahii\* musulmani, dar ea ar putea și să deschidă ochii hindușilor la marile evenimente ale lumii.”<sup>20</sup>

În timpul acesta, sub influența pietiștilor din Europa și a evangheliștilor din Anglia, au apărut o serie de societăți de misionari particulare. Multe dintre ele au devenit organe semioficiale ale bisericilor europene, care, în schimb, presau autoritățile coloniale să-și deschidă porțile în fața activității misionarilor din colonii. Și astfel, guvernele din colonii nu au putut împiedica pătrunderea misionarilor.

În Anglia, mișcarea societății religioase din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea a avut o strînsă legătură spirituală cu pietismul din Europa continentală. Evoluția acestei mișcări a dus la formarea de asociații în sînul Bisericii anglicane și nu la separarea de biserica statală. Societatea pentru Răspîndirea Evangheliei în Țări Străine (SPG) și Societatea pentru Promovarea Cunoașterii Creștine (SPCK), înrudită cu ea, au apărut din mișcarea societății religioase din secolul al XVII-lea. Secolul al XVIII-lea a adus mișcarea metodistă și formarea Societății de Misionari a Bisericii (CMS). Renașterea evanghelică în Anglia, care a început cu metodismul, a încurajat și

\* mollah, mulla sau mullah (din ar. mawla, stăpîn) — în islamul šiit, titlu dat personalităților religioase, în special doctorilor în legea coranică (n. t.).

formarea Societății Baptiste de Misionari (1792) și a Societății de Misionari din Londra (1795). Și alte țări și-au manifestat profundul interes față de efortul misionarilor. De fapt, la sfârșitul secolului al XIX-lea, aproape fiecare corp creștin, de la Biserica Ortodoxă a Rusiei pînă la Armata Salvării, și aproape fiecare țară, de la Biserica Luterană din Finlanda ... pînă la sectele cele mai noi din Statele Unite, participau la activitatea de misionarism de peste mări.<sup>21</sup>

În sistemul de *patronato* din secolul al XVI-lea, misionarii spanioli vizau convertirea tuturor neamurilor necreștine, a societăților, religiilor și culturilor lor, în vreme ce misionarii portughezi vizau convertirea indivizilor folosindu-i apoi pentru evanghelizarea lumii necreștine. Într-un sens, Congregația pentru Propaganda Credinței, înființată în secolul al XVII-lea, a combinat cele două metode, evitînd în același timp experimente de tipul „adaptare” sau „acomodare”. Activitatea misionarilor creștini din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, inspirată inițial de concepția pietiștilor din Europa occidentală și a evangheliștilor din Anglia, nu a avut intenția de a converti societățile și culturile necreștine și nici măcar de a converti indivizi separați. Acești misionari moderni erau convingși că cei care fuseseră realmente „convertiți” — și deveniseră membri ai acelei *ecclesiola in ecclesia* — aveau îndatorirea de a-i convinge pe ceilalți să facă experiența mîntuirii. Ca și strămoșii lor spirituali, pietiștii, ei respingeau ideea că europenii (sau oricare alt grup uman) erau creatorii și purtătorii adevăratei civilizații care acorda mîntuirea aici pe pămînt.

Reconcilierea dintre colonialism și misiunea creștină internațională este foarte complexă. În cîteva cuvinte, s-a dezvoltat, de amîndouă părțile, un compromis practic, bazat pe necesitate și utilitate. Autoritățile coloniale au realizat treptat că ele au nevoie de ajutorul misionarilor. Acest lucru a devenit deosebit de evident în 1833, cînd Thomas Macauley, primul membru jurist al Consiliului Guvernatorului General din India, a susținut politica de anglicizare a indienilor — o

sarcină enormă care necesita ajutorul misionarilor. Dat fiind că civilizația europeană devenise un substitut efectiv al religiei, exista, printre funcționarii coloniali, convingerea tot mai accentuată că religia creștină trebuia să devină unul din elementele constitutive ale civilizației occidentale și că ea trebuia oferită lumii necreștine.<sup>22</sup>

Cît despre misionari, aceștia aveau în mare parte un vag sentiment că prestigiul autorităților coloniale era un factor mai mult în favorarea creștinismului. În plus, misionarii doreau să colaboreze cu autoritățile coloniale în activitățile educaționale și filantropice, dacă nu religioase, activități care, după părerea lor, ar fi contribuit pozitiv, deși nu total la morala și valorile creștine. Ulterior, ei n-au mai promovat aspectele transcendente și eshatologice ale mesajului creștin pentru a demonstra că religia creștină dădea ființelor umane, atît individual cît și colectiv, principii călăuzitoare. În loc să prezinte două paradigme contradictorii, una pentru colonialism și una pentru misiunea internațională creștină, colaborarea dintre colonialism și misionari a permis apariția unei mari sinteze de *religie* (creștinismul lumii acesteia) — *cultură* (cultura occidentală bazată pe știința, tehnologia etc. occidentale) — *societate* (cu un „rasism“ bine consolidat, făcînd diferența între grupurile albe conducătoare și popoarele neoccidentale care trebuiau conduse) — *ordine politică* (care legitimizează structura colonială). Această sinteză de compromis permitea europenilor dominatori să trăiască cu strategia unor obiective contradictorii: comerțul (colonialism) și, simultan, creștinismul *à la* David Livingstone.

Privind retrospectiv, devine foarte limpede că, în cursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, forțele combinate ale civilizației occidentale, ale activităților misionarilor creștini și ale expansiunii coloniale, au provocat schimbări sociale, politice, economice, culturale și religioase într-o bună parte a lumii.

Deși colonizarea culturilor neoccidentale a avut un impact distrugător asupra culturilor indigene, colonialismul

a avut în schimb o valoare pozitivă neașteptată pentru Europa și America. Contactul cu popoarele neoccidentale a inaugurat o epocă de „desprovincializare“ a terenului religios occidental. Printre numeroasele schimbări provocate se află și caracteristicile singulare ale evoluției religioase din America.

## CARACTERISTICI COMBINATE ALE TRADIȚIEI AMERICANE

Încă din vremea lui Columb, multă lume și-a dat seama de importanța geografică a Lumii Noi, situată între Europa și Asia. Însă cea mai mare parte a oamenilor care s-au stabilit în America de Nord au considerat concepția lor europeană ca fiind cea mai solidă, în asemenea măsură încît, așa cum a demonstrat Daniel Boorstin, revoluția americană nu a avut vreo doctrină sau vreo conștiință de sine culturală proprie.<sup>23</sup> Pe de altă parte, experiența europeană moștenită trebuia să fie reinterpretată în lumina experiențelor trăite în Lumea Nouă. De exemplu, multe biserici din America de Nord reflectau orientarea pietiștilor europeni către biblism, devoționalism și activism. Încă din secolul al XVIII-lea, o „Mare Redeșteptare“ a cuprins coloniile. Sweet semnalează existența în Sud a trei valuri de redeșteptare: „În prima fază nu exista decît o amplă mișcare presbiteriană ... În a doua fază, o amplă mișcare baptistă ... A treia fază marchează începutul metodismului în America.“<sup>24</sup> Cele trei faze de redeșteptare au avut un scop intercolonial și interconfesional și au lăsat amprente durabile asupra bisericilor protestante din America. În parte, acestea ne dau măsura entuziasmului protestanților din America pentru misiunea internațională creștină.

Alături de pietism, Iluminismul și deismul din Europa, noțiunea engleză de „public“ au avut și ele o influență asupra oamenilor, în special asupra celor educați în Lumea Nouă. De exemplu, dacă misionarii pietiști zugrăveau China

ca fiind o țară de păgâni ce trebuia salvată, un reprezentant al Iluminismului cum a fost Voltaire o aprecia ca fiind singura țară unde religia pură a Naturii fusese conservată: „Adoră-l pe Dumnezeu și fă dreptate — aceasta este singura religie a literaților chinezi... O, Toma din Aquino, Scotus, Bonaventura, Francisc, Dominic, Luther, Calvin, cler din Westminster, aveți oare altceva mai bun?”<sup>25</sup> Comentariile privind tradițiile exotice nu se bazau pe cercetări serioase asupra culturilor și religiilor orientale, dar tradiția Iluminismului și-a lăsat amprente distincte asupra intelectualilor americani, incluzându-i și pe cei care au făcut Constituția. Deismul, cu încrederea sa într-o *Religio naturalis*, a fost primit cu căldură de câțiva intelectuali din Noua Anglie, înclinați spre misticismul naturii. Mulți dintre gânditorii și artiștii creatori ca, de exemplu, Emerson, Thoreau, Bigelow, Lowell, La Farge și Henry James idealizau culturile și religiile orientale tot atît de mult ca și omologii lor din Europa. Noțiunea engleză de „public” a pătruns și ea adînc în cultura și societatea americană, de la învățămînt pînă la guvern. Sînt de acord cu observația lui Glenn Miller că termenul de *public* se referea, în Anglia tradițională, la elitele care conduceau biserica și statul.

Guvernul se sprijină pe public pentru ca acesta să-i sprijine măsurile și să constate că ordinea este menținută de țară. Preotul și moșierul lucrau împreună pentru binele comun. Scopul învățămîntului universitar era să creeze modele de loialitate în acest important segment al societății.<sup>26</sup>

Convergența acestor influențe europene contradictorii cu experiența nord-americană a dus la o amplă activitate de misionarism creștin, la grupuri religioase voluntare, denumite de obicei de „tip denominaționalist”<sup>\*</sup> și la principiul libertății religioase.

<sup>\*</sup> din engl. *denominationalism* — adeziune exclusivă la principiile denominaționale; *denomination* — grupare religioasă, liber constituită într-o comunitate distinctă la limita a ceea ce se poate numi o confesiune religioasă și o sectă. Vom utiliza în continuare, pentru mai multă ușurință, termenul denominațional cu derivatele lui (*n. t.*).

### **Rolul americanilor în misiunile internaționale creștine.**

Două lucruri, legate de rolul americanilor în misiunile internaționale creștine, trebuie menționate. Primul, bisericile americane au devenit o parte din activitatea de misionarism planetar puțină vreme după ce misionarii europeni și autoritățile coloniale au construit un model de compromis *à la Livingstone* — comerț (colonialism) și creștinism. Al doilea, spre deosebire de bisericile europene, care depindeau de societăți misionare semiautonome, cele mai multe dintre bisericile americane acceptau activitatea de misionarism ca pe o sarcină a întregului corp bisericesc. Astfel, în 1814, prima societate de misionari a fost înființată ca singura organizație națională a baptiștilor. Baptiștii au fost urmați și de alte grupuri bisericești, incluzând YMCA (Asociația Tinerilor Creștini), YWCA (Asociația Tinerelor Creștine) și Mișcarea Voluntară a Studenților (care aprindea imaginația tinerilor creștini din America cu lozinca „evanghelizarea lumii“).

După războiul cu Spania, America a intrat într-o nouă eră. Cum americanii începuseră să exercite conducerea în afacerile internaționale, protestanții americani au luat inițiativa în adunările internaționale ale misionarilor din Edinburgh (1910), din Ierusalim (1928) și din Madras (1938). În interior, America se confrunta cu o tranziție, așa cum o prevăzuse mai înainte Frederick Jackson Turner, „de la frontieră la fabrică“.<sup>27</sup> Puse în fața unor dificultăți numeroase, bisericile americane au găsit două soluții diametral opuse, expuse în lucrarea lui Rauschenbush *Christianity and Social Crisis* (1907), și într-o lucrare conservatoare intitulată *Fundamentals* (1909). Prima era o încercare de a găsi o mîntuire de la Dumnezeu într-o nouă societate industrială, în vreme ce a doua combina o mentalitate agrară și individualistă cu un biblism neteologic.

La începutul secolului al XX-lea, sub influența Liberalismului și a Evangheliei Sociale, multe biserici nu numai că au criticat societatea, dar au și încercat să realizeze o Împă-

răție a lui Dumnezeu pe pământ. În pofida unui atare optimism, bisericile nu s-au arătat prea mult interesate de programele politice. Preocuparea lor era aceea de a ameliora caracterul indivizilor stăruind ca ei să se abțină de la alcool și de la alte rele, fără însă să schimbe modelele instituționale. Acest optimism moral simplist s-a transformat în patriotism o dată cu izbucnirea primului război mondial, datorită căruia bisericile s-au transformat în birouri de propagandă pentru națiunea beligerantă.

Evanghelia Socială și Liberalismul au înlocuit și moralismul pietist în domeniul misionarismului. Preocupați de activitățile filantropice și educaționale ale misiunilor creștine de la începutul secolului al XX-lea, mulți misionari liberali au devenit reprezentanți ai Modulii American de Viață — „un soi de religie americană generalizată”.<sup>28</sup> Zelul creștin al misionarilor a fost adesea egalat de entuziasmul pentru misiunea Americii față de omenire. Și, așa cum subliniază C.A. și Mary Beard, „America se afla acum total implicată în cursa imperialistă”, deoarece „o dată cu beneficiul economic tot mai mare ... apărea o nevoie tot mai puternică de piețe străine și de posibilități de investiții.”<sup>29</sup> Putem considera ca o ironie faptul că mulți misionari au devenit, cu ingenuitate, reprezentanți ai intereselor americane, ca și ai creștinismului, creînd astfel o versiune americană a modelului de misiune și colonialism al lui Livingstone.

După primul război mondial, multe biserici americane s-au bucurat de victoria pe care o dăduse Dumnezeu Aliatilor, continuîndu-și activitatea de mîntuire în colaborare cu Crucea Roșie și alte organizații. Dar misiunea internațională creștină începuse să-și piardă atracția pentru mulți membri ai bisericii. În această vreme, America s-a văzut sortită să suporte criza economică, în timp ce în Europa apăreau fascismul și nazismul. În această situație, optimismul și concepția „a face bine” propovăduite de Liberalism și de



Evanghelia Socială au avut de suportat atacurile puternice venind din partea celorlalte două componente: neortodoxia și fundamentalismul. În 1938, anul în care Conferința Mondială a Misionarilor a avut loc la Madras, în India, a devenit evident faptul că întreaga lume era amenințată de fascism, de nazism și de militarismul japonez. Toți își dădeau din ce în ce mai mult seama că nu numai misiunea internațională creștină și creștinismul, dar o întreagă ordine a lumii trebuiau reexaminat în lumina schimbărilor revoluționare care aveau loc pe întreg pământul. Totuși, europenii și americanii mai sperau încă într-o posibilă salvare a întregii ordini internaționale dacă se accepta marea sinteză occidentală religie (creștinismul) — cultură (predominant occidentală) — societate (burghezo-liberală) — ordine politică (dominată de Occident).

**Grupuri religioase voluntare (de tip denominațional).** În vreme ce, în multe feluri, americanii aveau o comportare ce urmărea cu strictețe moștenirea europeană și orientarea ei spre misiunea internațională creștină, trebuie subliniat că ei au introdus și schimbări cu importante consecințe în modelul european al grupărilor lor religioase din America. (Deși ne-am îndreptat atenția spre protestanții din America și poziția lor față de misiunea internațională creștină, trebuie să spunem că și romano-catolicii din America au urmat orientarea europocentrică.) Ceea ce s-a dezvoltat în Lumea Nouă a fost tipul de asocieri religioasă voluntară, numit de obicei *denominație*, termen folosit în general în legătură cu creștinismul, deși o structură similară poate fi găsită și în grupările religioase evreiești, islamice sau de alt fel. Ne vom referi numai la grupările creștine care au dat tonul tuturor grupărilor religioase din societatea americană.

Din punct de vedere istoric, comunitatea creștină nu a ajuns niciodată la o uniformitate a structurii doctrinale, practice sau ecleziastice. Diviziunea bisericii din Corint,

aspru criticată de Apostolul Pavel (I Cor. 1, 10), a fost probabil un fenomen larg răspândit în comunitatea creștină din primele timpuri. Cu vremea, această comunitate a început să facă o deosebire între doi termeni care la origine au fost folosiți în alternanță, *erezie* și *schismă*. În timpul Evului Mediu, au existat trei grupuri principale în turma credincioșilor creștini — creștinii ortodocși care aparțineau bisericii ierarhice, ereticii din grupul de credincioși care aveau o credință neortodoxă și schismaticii care se separaseră de biserica istorică.<sup>30</sup> A survenit apoi Reforma Protestantă. (Bisericile Reformei s-au considerat corpuri ecleziastice, situate între biserica papală și grupările radicale.) În definiția clasică pe care o dă Troeltsch despre corpul ecleziastic — ceea ce numește el „tipul biserică” — acest corp este descris ca „o instituție universală deținând adevărul absolut și puterea miraculoasă sacramentală de mântuire și răscumpărare, [care] absoarbe în propria-i existență valorile, grupările și instituțiile seculare...”<sup>31</sup> Deși atât bisericile Reformei cât și biserica romană țineau de „tipul biserică”, primele puneau accentul pe comunitatea subiectivă, în vreme ce ultima pe semnificația obiectivă a Întrupării.

În „tipul sectă”, așa cum a fost el formulat de Troeltsch, comunitatea religioasă și-a expus idealul său social luat în primul rînd din Evangheliile și din Legea lui Cristos, respingînd identificarea bisericii cu orice instituție obiectivă: „ea este concepută ca o societate a cărei viață este constant reînnoită printr-o supunere deliberată și o activitate personală a fiecărui membru al ei.”<sup>32</sup> Termenul *sectă* a avut o conotație specială la început, dar în ultimii ani el a fost folosit cu un sens descriptiv, desemnînd un grup ecleziastic contractual spre deosebire de un corp ecleziastic structurat.

Din păcate, dubla clasificare a lui Troeltsch are multe aspecte confuze. (Conceptul său de „misticism” ridică multe dificultăți.) Howard Becker a încercat să perfecționeze tipologia lui Troeltsch, folosind o împărțită clasificare: *ecclesia*, *sectă*, *corp denominațional* și *cult*.<sup>33</sup> Pentru a rezuma,

grupările religioase americane tind către „tipul denominațional“, deosebit de „tipul biserică“ datorită principiului de asociere voluntară și de politică congregațională, iar de „tipul sectă“ prin dimensiuni și prin conducere democratică. Din punct de vedere istoric, atât bapțiștii, cât și congregaționaliștii și-au bazat grupările pe ideea calvinistă de alianță. Conform acestui concept, puritanii din Noua Anglie au încercat să inaugureze o formă de teocrație. Denominaționalismul, doctrina americană modernă, este un amestec de congregaționalism și de concept raționalist despre biserică. Potrivit remarcii lui Jong, „denominația“ este *forma* de biserică americană, și democrația a avut un rol decisiv în formarea acestui curent religios american modern.<sup>34</sup> Experiența americană cuplată cu influența pietismului, cu redeşeptarea și cu raționalismul, a încercat să transforme atât biserica de „tip biserică“, cât și pe cea de „tip sectă“, transplantate din Europa, în „tipul denominațional“. Experiența americană a produs două fenomene noi —non-denominaționalismul și forme americane de grupări de cult.

Non-denominaționalismul înseamnă victoria spiritului religios asupra teologiei. „Vorbind din punct de vedere intelectual, «religiile» sînt lipsite de importanță în viața americană; dar religia are o importanță uriașă. În Statele Unite, pentru a fi conform cu ceilalți, este important să fii membru al *unei* biserici ... Al cărei biserici, este mult mai puțin important...“<sup>35</sup> Președintele Eisenhower spunea: „Sînt omul cel mai profund religios pe care-l cunosc. Aceasta nu înseamnă că ader la vreo sectă. O democrație nu poate exista fără o bază religioasă. Cred în democrație.“<sup>36</sup> Mulți americani sînt de acord cu afirmația lui John Locke că o biserică este o societate voluntară de oameni care se adună împreună potrivit consensului lor de a adora în public pe Dumnezeu. Și, cum remarcă Boorstin, religiile din America „sînt prețuite nu atât pentru slujbele religioase, cât pentru adevărul pe care-l afirmă.“<sup>37</sup> Această forță eficientă și non-denominaționalismul au produs în întreaga Americă așa-numitele „biserici comunitare“.

Non-denominaționalismul nu a mai accentuat tradițiile diferitelor grupări bisericesti. Slăbirea tradiției ecleziastice a fost accentuată de mișcarea de reînnoire, care a apropiat diferite grupări religioase. Cele care au căzut sub influența acestor mișcări au fost înclinate să susțină că satisfacția emoțională nu avea nevoie de critică sau de ajutor intelectual. Cei care respingeau reînnoirea au avut tendința să reducă creștinismul (sau religia) la un sistem etic intelectual. Mead remarcă: „Astfel, unitarienii au crezut, în general, că metodiștii nu erau inteligenți, iar metodiștii au crezut, în general, că unitarienii nu erau religioși — iar tragedia creștinismului din America este că nici unii, nici alții nu greșeau prea mult.”<sup>38</sup>

Ca o ironie, experiența americană a produs o formă singulară de grup cultic. Un vizitator al Americii de Nord din anul 1828 era impresionat de „o varietate aproape nesfârșită de facțiuni religioase”. Pe lângă grupările bisericesti cunoscute în Europa, „apar nenumărate alte grupări ... fiecare avînd o conducere bisericească separată.”<sup>39</sup> Clarke notează că din aproape șaptezeci și patru de milioane de americani aparținînd, în 1947, unor grupări religioase, mai bine de 90% țineau de două duzini de corpuri religioase. „Totuși, există în această țară mai bine de patru sute de grupări religioase diferite. Cele mai multe dintre ele sînt grupări foarte mici, cam jumătate din ele au mai puțin de șapte mii de aderenți fiecare.”<sup>40</sup> El împărțea aceste grupări în cinci tipuri majore: 1) grupările „Pesimiștii sau Adventiștii”, mișcarea Millerită sau Adventiștii de ziua a șaptea; 2) grupările „Perfecționiste sau Subiective”, grupările metodiste ale negrilor sau Mișcarea Sacră Națională; 3) grupările „Harismatice sau Pentacostale”, Adunările lui Dumnezeu sau Biserica Sacră Pentacostală; 4) grupările „Comunistice”, Perfecționiștii Oneida sau Casa lui David; și 5) grupările „Legaliste sau Obiective”, menoniții sau grupările baptiste „Hard-Shell”.<sup>41</sup> Deși asemănătoare cu non-denominaționalismul, aceste „grupări cultice” au manifestat puternice ten-

dințe denominaționaliste. Recent, tabloul a devenit infinit mai complex din pricina noilor grupări care apar permanent.

**Libertatea religioasă în America.** Principiul de „libertate religioasă” în America, istoric vorbind o idee măreață, s-a constituit ca un rău necesar, motivat de rațiuni mult mai puțin nobile — de fapt foarte egoiste — ale diferitelor grupări religioase. Noțiunea de libertate religioasă a apărut din experiența unică a americanilor, caracterizată de dezvoltarea unei forme democratice de guvernare, denominalizarea diferitelor grupări religioase și diverși alți factori. Libertatea religioasă nu implică faptul că fiecare grup a renunțat la revendicările lui religioase absolute. Dar necesitatea practică a diferitelor grupări religioase, conviețuind pe același continent, a dus la ceea ce poate fi caracterizat, într-o privire retrospectivă, drept o revoluție a gândirii religioase. Din păcate, pertinența ei a fost ignorată de cele mai multe grupări religioase din America.

Istoric vorbind, viața religioasă a persoanelor libere de culoare albă din Lumea Nouă a urmat orientări diferite, de la teocrația din Noua Anglie pînă la episcopalismul din Virginia. Cu timpul însă toate grupările, inclusiv romano-catolicii și evreii, au trebuit să cadă de acord cu o abordare pragmatică pentru a înființa în Lumea Nouă o ordine socială, cultură, politică și religioasă viabilă. Au trebuit să depășească multe controverse și nepotriviri pînă să ajungă la o direcție comună. De la bun început, locuitorii celor treisprezece colonii nu au dat dovadă de toleranță religioasă. Modul lor de a se apropia de americanii de baștină, de religia și cultura lor a pus în evidență forme extreme de ignoranță și bigotism. Și, la început, chiar și evreii și romano-catolicii au avut de traversat o perioadă dificilă printre „persoanele libere de culoare albă”.

Documentele arată că, la început, evreii din New Amsterdam erau excluși din carta libertăților și privilegiilor. În jurul anului 1820, existau la o populație de zece

milioane de americani, mai puțin de cincisprezece mii de evrei. Ei nu reprezentau nici un fel de amenințare pentru viața de fiecare zi, dar erau expuși la tot felul de discriminări. O dată cu migrarea masivă a evreilor din Europa centrală, Rusia, România și Polonia, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, situația s-a ameliorat, continuând totuși să existe o discriminare mai mult sau mai puțin disimulată. În vremea aceasta, toate grupările religioase evreiești, reformate, conservatoare și ortodoxe, au devenit profund îngrijorate din cauza pericolului secularismului. Evreii au început să fie legați de „lumea aceasta” tot mai mult, la fel ca și protestanții și catolicii din America, iar structura lor „ecleziastică” a fost chiar denominaționalizată, deși o atare expresie nu este folosită de obicei în privința grupărilor evreiești. Ca și evreii, romano-catolicii au traversat și ei o perioadă dificilă pînă ce au fost acceptați de societatea colonială americană. În interior, catolicismul din America, care s-a dezvoltat cu imigrația și convertirea, a fost împovărat de lupte etnice, ca, de exemplu, luptele dintre germani și irlandezi. Caracterul ambiguu al catolicismului din America de Nord a provenit din amestecul său special de exclusivitate dogmatică. Aceasta se baza pe o doctrină monoteistă cu o structură ecleziastică de tip biserică și cu o caracteristică predominant denominaționalistă *de facto*, comună tuturor grupărilor religioase din America.

Privind retrospectiv, devine evident faptul că acele colonii americane, urmînd noțiunea engleză de „public”, considerau instituțiile religioase și comunitatea ca fiind două aspecte diferite ale vieții asociative a aceluiași popor. Colo-niștii foloseau termeni ca religie, protestantism și creștinătate aproape fără deosebire pentru a vorbi de o varietate de modalități ale experienței umane. În America, religia, incluzînd creștinismul, iudaismul și alte tradiții, trebuia să se adapteze la ceea ce numește Mead „separarea «mîntuirii» de responsabilitatea față de structura instituțională a societății.”<sup>42</sup> În acest proces, America a descoperit nobilul prin-

cipiului de „libertate religioasă” cu ajutorul unei dialectici unice între sectarianism și religia „civilă” sau „publică”. Din punct de vedere calitativ, libertatea religioasă se deosebea de toleranța religioasă așa cum era ea cunoscută în unele țări europene. În timpul perioadei coloniale, fiecare grupare religioasă a aspirat inițial la acel fel de libertate care i-ar fi permis să insiste asupra revendicărilor ei absolute. „Dar ceea ce a devenit evident pentru toți, spre sfârșitul Revoluției, a fost faptul că singura modalitate de a avea această libertate era de a o garanta și celorlalți.”<sup>43</sup>

Libertatea religioasă înseamnă că fiecare grup religios „are posibilitatea de a acționa ca și când nu ar exista alte [grupări], dar acționând astfel permite celorlalte [grupări], care *există* în prezent ca vecini și rivali, dreptul de a practica același fel de izolaționism.”<sup>44</sup> Cu toate acestea, înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea, grupările religioase din America „au învățat să locuiască împreună într-o pace relativă — deoarece mai întâi au învățat să se tolereze unii pe alții și, în cele din urmă, să conceapă libertatea pentru toți ca un drept natural sau inerent.”<sup>45</sup> Puțini oameni religioși au înțeles-o, dar libertatea religioasă implica o combinație neobișnuită de semnificație „interioară” a fiecărui grup religios, bazat pe revendicările lui exclusiviste, și conformarea „exterioară” la virtuțile civice ale libertății religioase. Din păcate, această schemă duală, care legitima libertatea religioasă, a fost respinsă de conducătorii religioși ulteriori care afirmă în mod simplist că numai „semnificația interioară” a religiei lor era un îndreptar suficient pentru mântuirea adeptilor lor ca și pentru viața lor civică. Ceea ce nu realizau ei era faptul că prin aceasta distrugeau baza libertății religioase, piatră de temelie a Constituției americane.

Parlamentul Mondial al Religiiilor, întrunit la Chicago ca o parte a Expoziției Columbiene (1893), trebuie menționat aici. Mulți americani, chiar și cei din Chicago, au uitat acest eveniment, dar el a constituit una din ocaziile de uriașă importanță ale conducătorilor de diverse tradiții culturale și

religioase de a se întâlni, pentru prima oară, ca grup, în emisia occidentală.<sup>46</sup> Marele curaj, ingeniozitatea și spiritul de prevedere al voluntarilor creștini și evrei din America, ei reușind să invite conducători ai diferitelor religii neoccidentale pentru a participa la acest Parlament, merită toată aprecierea. Deși câțiva conducători, în special Sultanul Turciei, au reacționat negativ, conducători de marcă din tradiția hindusă, budistă, chineză și japoneză au fost foarte satisfăcuți să participe și să facă ample expuneri despre religiile lor.

Ceea ce aveau în minte inițiatorii acestui Parlament era asemănător cu formula conducătorilor religioși, creștini și evrei, din America secolului al XVIII-lea. În pofida diferențelor dintre vederile lor teologice, atitudinile lor religioase și stilurile lor ecleziastice, ei au căzut de acord asupra principiului de libertate religioasă care ar trebui să călăuzească diferitele grupări religioase pentru ca ele să trăiască împreună, avînd aceeași viață socială și politică. Nici unul din aceste grupuri — arhitecții principiului de libertate religioasă și inițiatorii Parlamentului — nu a avut intenția să abandoneze revendicările privind adevărul propriului lor grup, „semnificația interioară”. Totuși, ambele grupuri au știut că singurul mod de a păstra „semnificația interioară” religioasă a grupului lor era acela de a garanta același privilegiu și altor grupuri. Creștinii care se aflau printre ei știau ce spusese Apostolul Pavel: „Căci deși sînt așa-zisi dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt — precum și sînt dumnezei mulți și domni mulți, — totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl ... și un singur Domn, Isus Cristos ...” (I, Cor., 8, 5-6). Colegii lor evrei au făcut și ei o distincție asemănătoare între ceea ce considerau ei a fi adevărul religios și adevărul altor grupuri care aveau și ele tot dreptul de a-l considera ca atare.

Parlamentul Mondial al Religiilor a garantat tuturor că nimănui nu i se va cere să-și abandoneze convingerea considerată de el ca fiind adevărul, nimănui nu i se va cere să participe la vreunul din programele Parlamentului care i-ar



fi putut compromite legătura cu religia lui. Astfel, Parlamentul a fost capabil să recunoască valabilitatea supremă a „semnificației interioare” din fiecare tradiție religioasă. Parlamentul a mai afirmat limpede că fiecare religie trebuie să respecte dreptul altor grupări de a avea propria lor „semnificație interioară”. Programul spunea clar: „Orice controversă este interzisă. Nici o persoană sau organizație nu va fi atacată. Fiecare corp participant își va afirma propria-i credință și propriile-i realizări, dar nu va judeca nici un alt corp religios sau sistem de credință sau de venerație.”<sup>47</sup>

Privind retrospectiv, devine limpede că, pentru mulți inițiatori ai Parlamentului, această conștiință față de distincția dintre „semnificația interioară” și „semnificația exterioară” reprezenta o experiență nouă. Acești inițiatori — în cea mai mare parte creștini, dar și câțiva evrei — erau vlăstarele secolului al XIX-lea în timpul căruia Occidentul a dominat întreaga lume. Era dificil pentru ei să-și depășească propria experiență în confruntarea lor cu religiile neoccidentale. Așa cum spunea Kraemer mai târziu: „Nu era numai punctul de vedere al credinței, ci și punctul de vedere al Occidentalului care trăia în subconștient cu convingerea că poate dispune de destinul lumii fiindcă absorbirea Orientului de către Occident i se părea inevitabilă.”<sup>48</sup> În loc să articuleze „semnificația exterioară” autentică ce ar fi tratat toate celelalte religii de pe picior de egalitate, C.C. Bonney, care a propus primul crearea unui Parlament, l-a numit o conferință prietenească — un fel de „banchet regal unde se cerea reprezentanților tuturor credințelor să aducă cele mai savuroase fructe și florile cele mai rare din religia lor.”<sup>49</sup>

## REVOLUȚIA CONTEMPORANĂ ȘI TRADIȚIA ÎN LUMEA NEOCCIDENTALĂ

Conform binecunoscutei metafore a lui Arnold Toynbee, drama istoriei din ultimele patru secole și jumătate a avut doi actori principali — „Occidentul” și „restul lumii”.

Pînă în secolul nostru, Occidentul a fost puterea predominantă: „cea care a fost lovită — și aspru lovită — de către Occident a fost lumea.“ Totuși, există în timpul nostru semne care ne arată că rolurile pot fi inversate. Scriind în 1953, Toynbee își continuă ideea: „Alarma și mînia Occidentului față de actele de agresiune ale rușilor și chinezilor pe spezele Occidentului sînt pentru noi, occidentalii, o experiență ciudată, aceea de a suferi din partea lumii ceea ce lumea a suferit în trecut, timp de secole, din partea occidentalilor.“<sup>50</sup>

Idealul tradițional al Asiei a fost integrarea tuturor valorilor și echilibrul și armonia dintre diversele elemente din cadrul societății. Acest ideal presupunea existența unei anumite fluidități în sînul unei societăți ordonate, menținută de un puternic sentiment de supunere față de modul tradițional de viață. În trecut, oamenii au avut un sentiment de siguranță în identificarea lor cu pămîntul și cu membrii comunităților lor. Într-o astfel de situație, obiceiurile și tradiția erau implicit legitimate de autoritatea religioasă. Fluiditatea și flexibilitatea din Asia s-au pierdut o dată cu stratificarea societății, stagnarea valorilor culturale și excesiva instituționalizare a sistemelor religioase. Mai mult, în cursul ultimelor secole, clasele conducătoare au suprapus cu precădere „valorile politice“ peste celelalte valori, de exemplu, dinastia Mogol în India, conducătorii Manchu în China și regimul feudal al lui Tokugawa în Japonia. De fapt, acești conducători au înțeles să sprijine religiile și culturile tradiționale, considerînd însă ca de la sine înțeles că totul în societățile lor trebuia să se plece în fața autorității politice. Mai mult încă, aceștia doreau să-i limiteze pe conducătorii religioși la ceea ce înțelegeau ei a fi îngustul domeniu al „religiei“, ignorînd rolul tradițional al conducătorilor religioși în transmiterea valorilor spirituale și culturale ale trecutului și în interpretarea experiențelor contemporane ale oamenilor în lumina unei înțelepciuni acumulate. În loc de aceasta, conducătorii politici și-au asumat „funcțiile religioase sau preoțești“ tradiționale de interpretare a naturii și

a destinului oamenilor. Ca rezultat, modelele tradiționale ale culturilor asiatice au fost distruse.

Întîlnirea dintre Orient și Occident din cursul ultimilor patru sute cincizeci de ani trebuie să fie văzută în acest context istoric mai larg. Nu dorim să examinăm implicațiile morale ale colonialismului occidental, dar dorim să înțelegem spiritul popoarelor orientale cînd au intrat în contact cu civilizația occidentală. Evident, popoarele din Asia, cu imaginile lor confuze despre ele însele, cu societățile și culturile lor stagnante, nu au putut să oprească atacul civilizației occidentale. Un rezultat al impactului modern dintre Occident și Orient a fost apariția unui mic număr de „noi elite asiatice“ educate în Occident, ce au pus repede în umbră „vechile elite tradiționale“, pline de resentimente față de tot ce era nou sau occidental și care se luptau pentru conducerea maselor. Bineînțeles, influența Occidentului a fost deosebit resimțită în diversele părți ale Asiei. În Japonia și în China, conducătorii au încercat să folosească cunoașterea și tehnologia occidentale fără însă să-și piardă modelele și valorile culturale tradiționale. În India și în alte locuri din Asia de Sud și de Sud-Est, administratorii coloniali occidentali au încercat să „transforme“ culturile tradiționale cu ajutorul sintezei occidentale moderne. În ambele cazuri, „noile elite asiatice“ au pretins că interpretează experiențele contemporane ale popoarelor. Ei au făcut acest lucru cu ajutorul sintezei occidentale moderne religie-cultură-societate-ordine politică și nu cu ajutorul unei înțelepciuni și al unor valori orientale tradiționale acumulate. Aceasta a dus adesea la separarea învățaturii de cultură, implicînd și faptul că cei care păstrau culturile tradiționale nu se puteau adapta la noile situații.

În pofida dragostei lor nou descoperite pentru civilizația occidentală și pentru mîntuirea secularizată adusă de ea, „noile elite asiatice“ erau animate de un înflăcărat „patriotism“ și nu formau o avangardă a colonialismului occidental. Nu se poate nega că unii dintre membrii acestor elite erau

manipulați de administratorii coloniali. Dar, în majoritatea lor, ei erau hotărâți să reformeze culturile asiatice în curs de dezintegrare cu proaspăt importata evanghelie de mîntuire în care intrau libertatea, egalitatea, fraternitatea, știința și democrația. Unele dintre aceste „noi elite asiatice“ au îmbrățișat creștinismul, iar mai târziu comunismul. Sub influența civilizației occidentale moderne și datorită efortului „noilor elite asiatice“, societățile asiatice au început să aibă o nouă înfățișare. „Vechile elite asiatice“ își pierdeau influența în Asia modernă unde vechiul sistem de educație, încredințat instituțiilor religioase, fusese înlocuit de un sistem nou de școală publică. Pînă și sacrul domeniu al religiei a fost invadat de cercetători critici importați din Occident. Oamenii și-au pierdut statutul lor și erau tratați ca indivizi cărora li se cerea să lupte pentru pozițiile lor într-o societate competitivă.

Aceste schimbări radicale din Asia au provocat revolte sociale și economice și, în același timp, o suferință mentală a „vechilor elite“ și a „maselor“, care au început să-și arate simpatie și afecțiune reciprocă. Ele nu nutreau un resentiment pentru intrușii străini, dar erau uluite, neștiind ce să creadă și cum să acționeze în noua situație. Atît „vechile elite“, cît și „masele“ erau sfîșiate între dorințele noi căpătate în perioada modernă și un sentiment de nostalgie față de vechea ordine pe care continuau s-o idealizeze. Au început să se gîndească la restaurarea gloriei trecute într-un viitor oarecare. În această situație, „modernizarea tradiției“ a devenit inseparabilă de „modernitatea în tradiție“, combinație care nu a fost bine înțeleasă.

Pe lîngă „noua elită“ și „veche elită“, sau între ele două, mai exista un număr mic de elite asiatice de un al treilea tip, pe care le vom numi „reformatorii religioși moderni“. Aceștia au fost adesea criticați, atacați și ridiculizați atît de elita „nouă“, cît și de cea „veche“. Însă acești reformatori religioși moderni erau convinși că tradițiile lor religioase și culturale moștenite erau suficient de elastice pentru a ajunge la un acord cu serioasele probleme ridicate de modernitate. Ei fuseseră

influențați de educația și de gândirea occidentale, dar erau mîndri de limba, cultura și religia patriei lor. Erau mai degrabă conducători și oameni orientați spre latura practică decît gînditori și erudiți. Ei aveau și o înțelegere subtilă a situației religioase, culturale, sociale și politice din Asia fără însă a fi naționaliști înguști. Mai mult, aveau o concepție planetară. A fost o întîmplare fericită că unii dintre reformatorii religioși moderni, capabili și tineri ca Vivekānanda (mort în 1933) din India, Dharmapāla (mort în 1919) din Ceylon (astăzi Sri Lanka) și Shaku Sōyen (mort în 1919) din Japonia au participat la Parlamentul Mondial al Religiiilor. Ei au avut la Chicago o tribună, de unde se adresau lumii întregi. Chiar dacă patria lor era puternic influențată de civilizația occidentală, ei aveau dorința puternică de a întoarce cursul istoriei și credeau în posibilitatea „orientalizării Occidentului”.

Perioada dintre cele două războaie mondiale a fost o perioadă agitată în întreaga lume. Cei mai mulți asiatici, constrînși să stea la marginea istoriei lumii, erau spectatori interesați, dar frustrați. Ei resimțeau primul război mondial ca pe un faliment moral al civilizației occidentale. După primul război mondial au urmărit cu mare interes apariția a doi oameni, Wilson și Lenin, care au oferit lumii tulburate noua lor evanghelie. Cu mult înainte ca încordarea dintre Statele Unite și URSS să devină evidentă, aceste două concepții au devenit opțiuni intense pentru spiritele conducătorilor asiatici, un exemplu evident fiind conflictul emoțional care a obsedat viața lui Sun Yat-sen din China. Dar nici Wilson, nici Lenin nu ofereau o soluție pentru situația dificilă a asiaticilor care, astfel, se simțeau constrînși să se gîndească la viitorul lor în termeni de independență politică. Iar pentru această cauză a independenței, și-au dat mîna elita „nouă” cu elita „veche”. Amîndouă grupurile erau hotărîte să corecteze nedreptățile politice pe care le suportaseră din partea administrației coloniale occidentale. Pînă și occidentalizatul intelectual Nehru afirma plin de candoare: „Sîntem cetățenii unei țări importante și sîntem

mîndri de țara care ne-a dat naștere, de poporul nostru, de cultura și tradiția noastră.<sup>51</sup> S-a creat o puternică convergență a tradiției culturale și a țelurilor revoluționare, fiecare sprijinind și întărind pe cealaltă. În această situație, elita „nouă” și cea „veche” au folosit efectiv „anti-occidentalismul” pentru a ridica masele și a le face să se alătore mișcării pentru independență.

Asiaticii și-au dat seama că dilema care s-a creat se datora faptului că succesul dominației occidentale în lumea întreagă era atît de mare încît occidentalii neglijau să mai fie critici față de așa-numita sinteză occidentală religie-cultură-societate-ordine politică. În consecință, pentru mulți occidentali, secolul al XIX-lea, care poate fi caracterizat ca o perioadă occidentală-și-creștină, s-a prelungit și după anul 1900. Într-adevăr, pentru majoritatea rasei umane, care trăiește în lumea neoccidentală, nu anul 1900, ci anul 1945 a fost cel care a trasat o linie de demarcație între două lumi de experiență, așa cum a remarcat Irving Kristol.<sup>52</sup> Problema reală a timpului nostru nu este apariția mai multor noi națiuni belicoase în Asia și în Africa, în perioada de după 1945, ci mai curînd ce s-a produs acolo și ce a rezultat din independența lor politică — redefinirea concepției popoarelor despre demnitate, valoare și libertatea ființei umane. În schimb, asiaticii și africanii sînt acum sortiți, în aceeași măsură ca și occidentalii, să treacă prin chinurile și suferințele vieții din secolul al XX-lea.

Cei care cunosc Asia sînt de acord că schimbările caleidoscopice care au loc astăzi acolo reflectă furtuna revoluționară care mătură toate țările asiatice, începînd din vest, din Afganistan (unde situația a devenit și mai complexă după ocupația rusească)<sup>53</sup>, și pînă în est, în Japonia. Ceea ce tulbură multă lume, în special pe cei care au o imagine tradițională a Asiei, este împletirea unică dintre revoluție și tradiție. MacMahon Ball ne atrage atenția asupra problemei ciudate a caracterului multidimensional al revoluției din Asia contemporană, imediat după al doilea război mondial.

După el, este vorba, în primul rînd, de o revoltă „împotriva colonialismului occidental“; în al doilea rînd, este vorba de o revoltă „împotriva marii inegalități dintre averi“; în al treilea, „o hotărîre ca destinele Orientului să fie scopuri în sine și nu mijloace pentru scopurile occidentale.“<sup>54</sup> Caracterele predominante ale Asiei postbelice nu implicau comunismul. Mentalitatea lor era umbrită de conflictul din trecut cu puterea imperială; pentru ei, cea mai mare temere era întărirea colonialismului și nu înaintarea unei noi și agresive expansiuni [a comunismului].<sup>55</sup>

Este o ironie că unii occidentali mai confundă și acum comunismul cu revoluția din Asia. De fapt, asiaticii știu foarte puține despre comunism iar marxismul, ca ideologie, nu pare a atrage inteligența, cu excepția fanaticilor, așa cum s-a întîmplat înainte de război. Fenomenul comunismului asiatic trebuie să elimine ideea larg răspîdită că sărăcia este cauza comunismului. MacMahon Ball face o afirmație pertinentă cînd spune că „nu sărăcia, ci felul în care o resimt oamenii este cea care poate crea comuniștii.“ El continuă spunînd: „Impactul cu Occidentul a distrus vechea loialitate față de religie, față de familie și față de sat și a răpit vieții scopul și confortul ei spiritual. Oamenii au nevoie de un nou cod, de o nouă certitudine, de o nouă religie și unii dintre ei le găsesc în comunism.“<sup>56</sup> Mulți tineri asiatici se simt stimulați cînd se gîndesc că cea mai viabilă călăuză pentru schimbarea socială este comunismul, acesta punînd capăt inegalității și corupției care domnesc în regimurile semi-feudale, ținute în viață, în bună parte, datorită sprijinului financiar al redutabilelor puteri occidentale. Dar, așa cum subliniază un observator din India, „comunismul nu este același lucru cu revoluția socială care zdruncină ... îngîmfata noastră lume de valori tradiționale. Nu comuniștii au provocat-o. Pretenția comuniștilor este de a explica revoluția și de a o conduce către un țel încununat de succes.“<sup>57</sup>

Dacă este adevărat că vîntul schimbării revoluționare suflă deasupra întregii Asii, este tot atît de adevărat că

tradiția exercită o formidabilă influență asupra diferitelor aspecte ale vieții. Trebuie să mai subliniem și faptul că revoluția din Asia transformă adesea modernitatea într-o nouă tradiție. Independența politică nu înseamnă numai transferul de suveranitate politică, ci și restructurarea unei identități individuale, naționale și culturale — mândria și demnitatea oamenilor. Confruntate cu o sarcină de asemenea proporții, diferite națiuni din Asia, incluzînd India, Pakistan, națiunile din sud-estul asiatic, China și Japonia, au încercat diferite modalități de dirijare revoluționară și tradițională cu scopul de a stabili o identitate națională și culturală pentru ele însele. Un număr tot mai mare de oameni din Asia consideră ca de la sine înțeles că ei sînt sortiți să exporte în alte părți ale lumii nu numai bunuri materiale, dar și versiunea lor de eliberare spirituală și libertate politică.

## BISERICILE MAI TINERE ȘI ORIENTALIZAREA LUMII

Cînd cercetăm tabloul de azi al planetei, două probleme importante se cer a fi menționate: cazul „bisericilor mai tinere“ și „orientalizarea lumii“ (o expresie prescurtată pentru a desemna influența crescîndă a lumii neoccidentale în Occident), amîndouă fiind adesea trecute cu vederea, exagerate sau neînțelese. S-au făcut eforturi în diferite direcții pentru a ignora acești termeni, dar părerea mea este că e mai bine să încercăm să înțelegem natura și implicațiile acestor fenomene.

A folosi termenul de „biserici mai tinere“ pentru a vorbi de bisericile creștine dintr-o Asie și dintr-o Africă în mod tradițional necreștine sună ușor ambiguu, deoarece unele dintre cele mai vechi biserici creștine au fost înființate în aceste părți ale lumii. Faptul că bisericile din Europa, nefamiliarizate cu aceste biserici vechi, le numesc acum „biserici mai tinere“ nu are nici o importanță, dar vom folosi acest termen în lipsă de altul mai bun.



William E. Hocking a afirmat odată că „o religie este întotdeauna un adevăr (întrupat într-un crez), un ritual și un cod”<sup>58</sup>, la care trebuie să adăugăm „și o comunitate”. Potrivit lui Hocking, creștinismul a fost mult mai agresiv decât, să zicem, budismul, în contactele sale cu alte religii. „Declarînd că înlocuiește toate nevoile religioase ale omenirii, el a cerut sinceritate în supunere ... Demersul creștinismului a fost, așadar, o solicitare a unei decizii de tipul ori/ori: templele și idolii «păgînului» trebuiau să cadă.”<sup>59</sup> Am menționat mai devreme că societățile de misionari creștini din Europa au urmat expansiunea colonială a națiunilor europene în Asia și în Africa. Iar în secolul al XIX-lea, bisericile americane s-au alăturat activității misionare planetare. În 1915, potrivit lui Robinson: „Din 117 societăți misionare străine și 19 locale care activau în India și Ceylon, 41 sînt engleze, 41 americane, 12 din Europa continentală, 8 din Australia și 3 sînt internaționale.”<sup>60</sup> La fel, Africa, Orientul Mijlociu, Asia de Sud-Est ca și insulele din Pacific și din Orientul Îndepărtat au devenit cîmpuri de activitate ale misiunilor americane și europene de la începutul secolului al XX-lea.

În ultimele secole, a existat în Asia un sentiment larg răspîndit, potrivit căruia religiile și culturile din Orient se dezintegrau din interior, iar lumea Orientului era amenințată de înaintarea Occidentului. Existau trei tipuri de bază ale reacției Orientului față de pătrunderea Occidentului. Primul era o reacție pozitivă față de Occident venind din partea unor grupuri mici de tineri din zonele urbane care doreau să se emancipeze de tradițiile lor culturale și religioase. Al doilea a fost o reacție negativă a unui grup de conservatori care respingeau orice ar fi venit din Occident. Al treilea era reacția indiferentă a unei mari majorități. Creștinismul, în special protestantismul, a atras la început primul grup care a receptat pozitiv noua credință împreună cu ideologia lui Darwin, Huxley, Voltaire, Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson și Tolstoi.

Primele misiuni protestante din Europa dezaprobau compromisurile și indulgența bisericilor instituționalizate din Europa. Așa cum spunea H. Richard Niebuhr, misionarii credeau că: „Oricare ar fi obiceiurile societății în care trăiesc creștinii și oricâte realizări ar avea aceasta, Cristos este perceput ca fiind opus lor, așa încât, față de el, oamenii se simt confrunțați cu decizia ori/ori.”<sup>61</sup> Unii dintre primii convertiți la creștinism din Asia se făceau ecoul mentalității primilor misionari de tipul „Cristos ori cultura”. Acești misionari doreau să separe pe convertiți localnici de mediul lor „păgân”, ajutându-i astfel să se dezvolte în modul „creștin” de viață. Ei au reușit să înființeze structuri ciudate, numite de obicei „misiuni fortificate”, în care misionarii exercitau o autoritate absolută. În ele, de obicei, așa cum subliniază Neill cu multă plasticitate, misionarii „hotărau ce trebuie făcut și cum trebuie făcut”. Rolul celui convertit era să asculte și să se supună.”<sup>62</sup> Misionarii se considerau ca fiind singura sursă de cunoaștere creștină, dar, aproape înconștient, se considerau și a fi singurii deținători ai învățăturii occidentale. Misionarii nu se propuneau deliberat pentru a fi agenți ai politicii imperialiste a națiunilor europene. Totuși, ei împărtășeau prejudecățile funcționarilor coloniali în relațiile lor cu populația de culoare și acceptau superioritatea absolută a oamenilor slabi. Cu alte cuvinte, chiar dacă misionarii părăseau Europa cu evanghelia „Cristos sau cultura”, în Orient se comportau ca și când ar fi crezut într-un „Cristos al culturii europene”. Ei transmiteau valorile culturale europene ca și când acestea ar fi fost valori creștine și cereau convertiților localnici să-și părăsească obiceiurile din trecutul lor „păgân”, din vremea când nu erau încă creștinați. A se hotărî pentru Cristos însemna adesea o „deznaționalizare” și o occidentalizare a localnicilor convertiți în cadrul misiunilor fortificate, unde „loialitatea față de Cristos” era probată prin „loialitatea față de misionari”.

Tragedia acestor misiuni fortificate este că ele aveau tendințe ce se autoperpetuau, lucru care nu a dispărut complet nici chiar după plecarea misionarilor occidentali. Liderii naționaliști, motivați de idealul de autodeterminare, criticaseră reziduul de „înstrăinare“ a creștinismului din Asia și Africa, în special după primul război mondial. Politica occidentală persistentă și controlul economic asupra Orientului Mijlociu, al Africii și al unei bune părți din Asia i-au făcut pe liderii naționaliști să se angajeze într-o serie de campanii împotriva dominației occidentale. Sentimentul naționalist ce-și făcea apariția în lumea neoccidentală combinat cu interesul tot mai mare al bisericilor occidentale în misiunile internaționale au dus la folosirea frecventă a termenului de „biserici mai tinere“ în locul termenului de „biserici misionare“, cât și la discutarea relației dintre bisericile mai tinere și cele mai bătrâne, discuție începută la întrunirea de la Ierusalim a Consiliului Misiunilor Internaționale (IMC), din 1928. S-a spus că „pentru a duce la bun sfârșit sarcina încă neîncheiată a evanghelizării lumii“ este necesară colaborarea celor două grupuri.<sup>63</sup> Pentru aceasta, s-a propus „autoîntreținerea“, nu numai ca un important principiu financiar, dar și ca o expresie corectă a vieții bisericii autentice, chiar dacă mentalitatea misiunii fortificate și structura birocratică a societăților de misionari occidentale au făcut ca transferul de administrație și de conducere de la misionari la personalul indigen să fie foarte dificil.

Putem considera o ironie faptul că multe „biserici mai tinere“ din lumea neoccidentală au fost încurajate să devină copii identice ale bisericilor occidentale, ceea ce reflecta vechea ordine a societății lor care făcuse în trecut inevitabile compromisuri cu interesele bisericesti și politica colonială. De asemenea, unii creștini din Orient, formați de bisericile misionare, s-au simțit mai aproape de bisericile occidentale decât de vecinii lor necreștini din aceleași localități. Numai la Conferința Misionarilor din Madras (1938) s-a subliniat că

fiecare biserică mai tânără trebuie să mărturisească evanghelia cu o „limbă nouă“, adică „într-un raport direct, clar și apropiat cu moștenirea culturală și religioasă din țara sa.“<sup>64</sup> Adunarea de la Madras a ridicat multe probleme importante privind natura bisericilor mai tinere, dar discuția a fost terminată brusc de al doilea război mondial.

În timpul războiului, bisericile mai tinere, rupte de tutela și sprijinul occidental, au trebuit să se maturizeze repede. Unele dintre ele au trebuit să se angajeze într-o serioasă examinare a identității lor culturale și religioase fundamentale. Aceste „biserici mai tinere“ erau sortite să nu fie aproape deloc înțelese de creștinii occidentali, nici de vecinii lor necreștini.

Bisericile mai tinere nu sînt înțelese de bisericile occidentale deoarece acestea din urmă așteaptă ca bisericile mai tinere să fie o prelungire a creștinătății occidentale. Ele aduceau un fals serviciu situației în curs de schimbare din lume, dar, în practică, acționau ca și cînd lumea nu s-ar fi schimbat. Bisericile occidentale mai au încă o atitudine paternalistă față de bisericile mai tinere. Conducătorii bisericii din Asia și din Africa sînt și acum trimiși în Occident pentru a avea o pregătire „mai înaltă“. Se neglijează faptul că, așa cum grupările religioase din America au dezvoltat un „tip denominațional“ necunoscut, grupările religioase din lumea neoccidentală sînt pregătite să-și dezvolte structurile lor proprii. Și exact așa cum diferite grupări religioase, evreiești și creștine, au învățat arta de a trăi împreună, în America secolului al XVIII-lea, în baza principiului de libertate religioasă, este foarte firesc ca „bisericele mai tinere“ din lumea neoccidentală să învețe arta de a coexista cu hinduismul, budismul, islamul, religiile populare și alte tradiții religioase și semireligioase. Deja, creștinii din India au propus principiul de „stare seculară“ — ceva ce poate fi comparat cu libertatea religioasă — ca un țel pentru bisericile mai tinere. Ei sînt convinși că este posibil să ai o stare seculară într-o societate profund religioasă — „o stare seculară în care

libertatea religioasă reală și respectul real pentru conștiință să fie acceptate de toți.“ Ei declară mai departe: „dacă starea seculară va fi o realitate ... creștinii trebuie să învețe să inițieze scheme și activități pentru bunăstare și schimbare socială care să poată fi adoptate de oamenii de bună credință chiar dacă ei nu acceptă credința care inspiră astfel de activități.“<sup>65</sup> Deși mulți creștini occidentali cred că scopul „bisericii mai tinere“ este acela de a ajunge la un statut de autogovernare, de autosusținere și de autopropagandă, ei nu reușesc adesea să înțeleagă că acei creștini din Asia și din Africa trebuie să dezvolte *simultan* atât „semnificația interioară“ a creștinismului pentru ei personal, cât și „semnificația exterioară“ a acestuia ca o parte integrală a pluralității religiilor, pentru a avea un sens în viață și pentru a participa la realitatea lumii neoccidentale.

„Bisericele mai tinere“ nu sînt înțelese nici de compatrioții lor necreștini. Mulți creștini din Asia și din Africa, reflectînd moștenirea căpătată de la misionari ignoranți, sînt indiferenți față de religiile necreștine și de culturile neoccidentale din propriul lor mediu. De asemenea, așa cum recunosc creștinii din India, mulți dintre ei sînt „spectatori neeficienți“ ai scenei contemporane, deoarece nu au fost niciodată pregătiți să se implice în evenimentele contemporane.“<sup>66</sup> Un motiv și mai important al acestei neînțelegeri este absența unui cadru comun de referință. În perioada colonialismului occidental, cultura și educația însemnau ceea ce fusese importat din străinătate în lumea neoccidentală. Categoriile, logica, retorica occidentală trebuiau să formeze un cadru comun de referință nu numai între occidentali și neoccidentali, dar și între creștinii din Orient și vecinii lor necreștini. Dar sinteza occidentală modernă religie-cultură-societate-ordine politică, care a influențat întreaga lume în cursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea, nu a rămas intactă nici înainte de sfîrșitul colonialismului occidental și de erodarea zelului misionar al bisericilor occidentale. Unii dintre intelectualii neoccidentali care și-au însușit marxismul,

umanismul rațional și scientismul, care sînt critice la adresa tradițiilor religioase din Occident, au început să-i ridiculizeze pe creștinii din Africa și din Asia care continuă să trăiască într-o lume occidentalizată demodată fără a fi luminați de modernitate. Acești critici din Orient ai „bisericii mai tinere“ încearcă să fie mai toleranți, așa cum sînt și criticii occidentali din iudaism și creștinism față de corespondentele occidentale ale „bisericii mai tinere“ din religiile orientale, ca, de pildă, grupările de occidentali adepți ai lui Zen, Yoga, ai budismului tibetan, Nichiren Shōshū și ai altor grupări religioase moderne din India, Coreea și Japonia.

„Orientalizarea lumii“ este un mod abreviat de a spune că perioada de dominație occidentală monolitică a întregii lumi s-a încheiat și că influența Orientului a început să se facă simțită în lumea occidentală. Nimeni din cei care au participat la Parlamentul Mondial al Religiilor din 1893 nu s-a gîndit vreodată că va veni o vreme cînd Occidentul va fi cel care va primi, atît pe plan material cît și pe plan spiritual. Chiar și gînditorii cei mai subtili din Occident au crezut că istoria modernă a lumii neoccidentale nu era decît o anexă a istoriei expansiunii occidentale. Trebuie să admitem că evoluția modernă din Orient a fost cu multă ușurință greșit interpretată de către cei care vedeau lumea dintr-o perspectivă europocentrică. Cînd tineretul progresist din Orient a adoptat cu entuziasm, în ultimul secol și jumătate, anumite trăsături ale civilizației occidentale cu scopul de a restructura dimensiunile sociale, culturale, economice și politice ale societăților lor (dacă societățile și culturile din Orient pot fi acceptate de către Occident ca egale), mulți occidentali au văzut în acest lucru o „occidentalizare“ a Orientului. Intenția de acum a tinerilor din Orient este „modernizarea“, lucru calitativ diferit de „occidentalizare“, în pofida unor similitudini superficiale.

De asemenea, elementele conservatoare din Orient au confundat „modernizarea“ cu „occidentalizarea“. (Spre deosebire de occidentali, conservatorii din Orient au fost plini

de resentimente față de ceea ce considerau ei „occidentalizarea“ Orientului.) Un mare număr de tineri din lumea neoccidentală au studiat în universitățile din Europa și America. Și acest fapt a fost prost înțeles de occidentali, ca și de conservatorii din Orient. De fapt, mulți occidentali, incluzînd și pe cei cu mentalitate de misionari, erau convinși că tradițiile culturale vechi din lumea neoccidentală erau sortite dispariției, în pofida vederilor contrare ale unui mic număr de specialiști. Încă din 1928, un reprezentant al creștinătății occidentale a afirmat că religiile și culturile din Orient „erau oricum pe cale de dispariție, poate nu foarte curînd, dar oricum sigur, și ceea ce provoacă aceasta ... sînt știința modernă, comerțul modern și organizarea politică modernă.“<sup>67</sup>

Experiența Occidentului făcută de lumea neoccidentală în cursul ultimelor secole s-a soldat cu o habitudine mentală profund înrădăcinată în occidentali, aceea de a considera lumea ca un vast teritoriu ce trebuie exploatat și de a vedea în neoccidentali niște oameni care trebuie luminați de adevărata civilizație. Totodată, există un sentiment larg răspîndit că Occidentul poate trăi fericit fără lumea, popoarele, culturile și religiile neoccidentale. Cea mai mare parte a învățămîntului occidental se ocupă în primul rînd de tradiția occidentală; oamenii își termină studiile fără să afle nimic despre istoriile, geografiile, religiile sau culturile neoccidentale.

Evident, pînă și educatorii cu o conștiință planetară, presupunînd că ei apreciază valorile din tradițiile neoccidentale, sînt convinși că numai civilizația occidentală este cu adevărat importantă și suficientă pentru occidentali. În 1952, scriind introducerea la lucrarea sa *Great Books*, Robert Maynard Hutchins, fostul rector al Universității din Chicago, declara: „Un interes nestăvilit de a înțelege Rusia sau Orientul nu ne va duce nicăieri, în afară de cazul cînd cercetătorul analizează aceste probleme cu iscusință, cu ordine în evaluare, cu o cunoaștere a istoriei și cu o asemenea experiență socială care să-i dea o bază pentru a judeca

ceea ce descoperă despre Rusia și despre Orient.“ Și el continuă: „... în momentul în care am făcut tot ceea ce am putut pentru a ne înțelege pe noi înșine ca să fim pregătiți pentru viitoarele întâlniri dintre Orient și Occident ... Vremea acestor întâlniri va veni când ne vom fi înțeles propria noastră tradiție suficient de bine pentru a o înțelege pe cealaltă.“<sup>68</sup> Din păcate, Hutchins nu este singurul care judecă în acest fel. În primul rând, un număr surprinzător de mare de oameni sînt de acord cu declarația lui că „numai când ne vom fi înțeles propria noastră tradiție suficient de bine“ vom fi în stare să înțelegem o altă tradiție, ca și când ar fi omeneste posibil să ne înțelegem propria noastră tradiție suficient de bine. În al doilea rînd, există ideea implicită că asemenea calități cum sînt „iscusință în analiză, ordine în evaluare, cunoașterea istoriei și anumite tipuri de experiență socială“ pot fi aflate numai din tradiția occidentală și că singurul lucru pe care îl avem de făcut când îi întâlnim pe ceilalți este să fim capabili să ne apropiem de ei și să încercăm să-i înțelegem în cadrul categoriilor noastre „occidentale“. (Este o ironie că multe din așa-numitele dialoguri interreligioase sînt făcute în acest fel.)

În pofida unei inerții, indiferențe și ignoranțe de înțeles, putem totuși detecta în timpurile noastre un spirit nou, o atitudine nouă și o modă culturală nouă. Curînd după cel de-al doilea război mondial, un erudit cercetător, preotul catolic Henri de Lubac, a șocat multă lume cu remarcă sa că Europa era pregătită să fie colonizată spiritual de către Orient. El a subliniat că nu există raft în librăriile europene mai solicitat decît cel cu cărți despre spiritualitatea indiană, la toate nivelurile, lucru tot atît de adevărat și pentru librăriile catolice.<sup>69</sup> Această remarcă a fost împărtășită de Hendrik Kraemer, un olandez protestant, specialist în probleme de misionarism. Iată ce spune el:

Există, evident, în domeniile picturii, romanului, gîndirii și psihologiei abisale un soi de premoniție. Acestea manifestă o



deschidere spontană, o *disponibilitate de a se lăsa invadate*, de a fi „spiritual colonizate“ de către Orient. Ele sînt „porți“ deschise în fața invaziei orientale, în fața unei *pénétration pacifique*, în funcție de dispozițiile și necesitățile spiritului, ale intuiției care sînt exprimate cu transparență în gîndirea orientală ... Acest fapt remarcabil nu a fost încă apreciat în adevărata și profunda sa semnificație.<sup>70</sup>

Astăzi nici o persoană cu simțul observației nu poate să nu vadă că influența orientală a pătruns în Europa și în America de Nord. Atracția Occidentului pentru Orient nu se mai oprește la un mic număr de gînditori romantici sau la cei care manifestă un interes față de ceva „îndepărtat în spațiu și în timp“.<sup>71</sup> Orientul a devenit o parte din experiența imediată a multor oameni de rînd din Occident prin artă, literatură, arta culinară, filme, karate, judo, Aikido, aranjamente florale, radio tranzistoare, TV, tehnologie pentru calculator și automobile. Poate și mai semnificativă este popularitatea în Occident a diferitelor tipuri de spiritualitate orientală și a diferitelor tradiții religioase. Faptul că biserica Unificării poate angaja mulți tineri capabili pentru a lucra în întreprinderile ei lucrative de pescărie din Gloucester, statul Massachusetts, în uzinele ei prelucrătoare din Norfolk, statul Virginia, pe șantierele ei navale din Bayou la Batre, statul Alabama, sau în magazinele de pește din New York<sup>72</sup>, și în același timp să reunească filozofi, teologi și oameni de știință de mare valoare — inclusiv câțiva laureați ai Premiului Nobel — la conferințele ei demonstrează faptul că biserica Unificării, ca și alte grupări religioase orientale, a pătruns adînc în cultura și societatea occidentală.

Există diferite reacții din partea occidentalilor la fenomenul „orientalizării lumii“. Reacția cea mai simplă este fie a nega existența acestui fenomen, fie a se apăra, în spatele ignoranței, de tot ce nu e occidental. În al doilea rînd, există un larg evantai de etnocentrisme — de la modul amabil și pasiv care acceptă legitimitatea neoccidentalilor de a ține la tradițiile lor moștenite, așa cum și occidentalii sînt îndrep-

tățiți să-și păstreze propria lor tradiție, pînă la atitudinea agresivă și militantă care afirmă că numai tradiția occidental-creștină este adevărată și că singurul lucru bun pe care-l au de făcut neoccidentalii este să-și abandoneze tradiția și să opteze pentru cea occidentală. Mulți occidentali, incluzînd mulți creștini și evrei fervenți, care n-au fost niciodată interesați de alte religii și culturi, încearcă acum să se informeze și să obțină răspunsuri rapide cu privire la arta, literatura, cultura și religia din lumea neoccidentală care-i atrag pe copiii și pe nepoții lor. O dată cu influența orientală din ce în ce mai mare, lumea mentală și spirituală a occidentalilor începe să fie tot atît de dezorientată pe cît a fost și lumea neoccidentală la începutul occidentalizării lumii în perioada modernă.

### SINTEZA PLANETARĂ ȘI UNITATEA OMENIRII

Este imposibil să prezici viitorul pe termen lung pentru lumea noastră în schimbare rapidă. Este chiar hazardat să presupui ce s-ar putea întîmpla pînă în anul 2000 — presupunînd, desigur, că va fi un an 2000. Totuși, trebuie să încercăm să înțelegem situația actuală, în măsura posibilului, cu acuratețe și onestitate.

Din păcate, nu există un punct privilegiat din care să putem privi curente și mișcările contemporane ce se încrucișează și care pot fi interpretate în diferite moduri. Avem toți anumite judecăți gata făcute, presupuneri și prejudecăți. Sîntem prinși în curente și învălmășite. În plus, fiecare individ, ca și fiecare cultură și popor, trăiește nu numai într-o lume geografică și fizică, dar și în ceea ce poate fi denumit „o lume a semnificației“. Unii sînt foarte conștienți de procesele mentale și psihice implicate în ordonarea diferitelor experiențe și semnificații cuprinse în misterul vieții pentru a ajunge la propria lor identitate. Cei mai mulți

dintre noi, totuși, nu înțeleg întotdeauna modul în care ne însușim propria noastră „lume a semnificației” — puțin câte puțin, acasă, pe terenul de sport și la școală și prin asocierea noastră cu o mare varietate de oameni și de evenimente. Cea mai mare parte dintre noi nu numai că moștenim limbajul, ideile și valorile noastre dar chiar și micile habititudini intime ale vieții de fiecare zi, cum ar fi, de exemplu, pregătirea hranei, îmbrăcămintea sau cum să ne adormim copiii. Astfel, conștient sau inconștient, „lumea noastră de semnificație” aproximează concepția noastră despre lume, implicit tradițiile noastre culturale și religioase, care exercită, la rîndul lor, o influență decisivă asupra modelării comportamentului, credințelor și scopurilor noastre în viață.<sup>73</sup>

De-a lungul acestei cărți am văzut, în repetate rînduri și în diferite regiuni geografice, înclinația firească a religiilor, culturilor și ordinilor sociale și politice de a dezvolta sinteze perfecte, chiar dacă teoretic putem vorbi despre fiecare componentă în parte. Religia/religiile și cultura/culturile se află într-o specială și strînsă relație dialectică. După Paul Tillich, dacă religia dorește să fie înțeleasă clar, ea trebuie să-și asume o formă și să devină cultură, în vreme ce cultura,

chiar cînd nu este religioasă în intenții, este religioasă în substanță, deoarece fiecare act cultural conține o semnificație necondiționată. Însă cînd religia devine cultură, ea își poate pierde profunzimea și sensul de legătură cu absolutul; ea poate degenera într-o totală devoțiune față de realități condiționate cultural. Pe de altă parte, cultura, chiar în actul de a se opune „religiei”, poate redescoperi amenințarea și suportul absolutului și poate face să apară o nouă creație religioasă.<sup>74</sup>

Studiul nostru a revelat cum diferite religii, multe dintre ele avînd o concepție explicită sau implicită despre unitatea omenirii, au devenit componente ale marilor sinteze religie-cultură-societate-ordine politică. Acționînd astfel, ele își aduc tributul lor de devoțiune absolută fără a ține seama de

realitățile culturale-sociale-și-politice „condiționate” (și provinciale) care tind să identifice „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică” cu noi realități religioase.

O dată ce „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică” perfectă devine o realitate, indivizii de pe această orbită au tendința să creadă că „circularitatea ei” oferă o bază pentru adevărul ei absolut și coerent, care merită și ordonă devoțiunea și loialitatea indivizilor în cauză. De exemplu, în cele mai multe părți ale lumii dacă îi întrebi pe oameni despre „religia” lor, despre care presupui că le oferă concepții normative despre realitate și care le legitimează existența, este mai mult ca probabil că ei îți vor răspunde că religia lor este ceea ce familiile lor, comunitățile lor, grupurile lor etnice sau naționale acceptă ca fiind „religie”. În aceste cazuri, „religie” nu se referă la o singură arie a experienței umane, fie ea sentiment, gândire sau necesitate. Ea implică ceva înrudit cu „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică” ce cuprinde întreaga viață a oamenilor. Desigur, aceste trăsături pot fi selectate și studiate ca factori „religioși” (într-un sens restrâns), „culturali”, „sociali” sau „politici”. Dar toți acești factori au o predilecție pentru „aderență”. Lipsa de perfecțiune a întregului organism este atât de mare încât deosebirile teoretice între ei eludează, de cele mai dese ori, indivizii. Pentru cei mai mulți oameni, aceste sinteze constituie lumea lor de semnificație și le dă un sentiment de certitudine. Oamenii se nasc în „circularitatea” acestei lumi pe jumătate vizibile, pe jumătate invizibile, ei cresc, trăiesc și mor în ea. Ei află semnificația cea mai sacră a vieții lor din sinteza religie-cultură-societate-ordine politică ce definește natura realității, sursa ordinii sale și oferă legitimitatea și justificarea credințelor, gândurilor, convingerilor și acțiunilor indivizilor și societății.

Una din cele mai evidente caracteristici ale sintezei religie-cultură-societate-ordine politică este atitudinea ei mentală caracteristică de a-și aminti experiența din trecut, delimitarea semnificației existenței prezente și anticiparea viitorului.

Aceste trei puncte centrale constituie un fel de „prismă mentală“ care sortează evenimentele semnificative dintr-o masă de date și reconstituie realitățile istorice în lumea ideilor și a imaginației. Această prismă are o structură de autoprotecție formată din uitare și din imaginație. Noi toți considerăm această prismă ca fiind dată în măsura în care acceptăm adesea că ne-am născut cu ea. Este bine să notăm strânsa relație dialectică dintre prisma noastră mentală și conceptul nostru de „progres“. Noțiunea de „progres“, cuvânt derivat din *gressus* (pas), implică actul de a face un pas înainte spre o situație mai bună. Tot Paul Tillich este cel care a făcut o distincție utilă între „conceptul de progres“, care este numai o abstracție teoretică, și „ideea de progres“, care este o interpretare a experienței noastre istorice în termeni de concept de progres, cu sau fără o bază verificabilă, cel mai adesea bazată pe speculație sau afirmație. Conceptul nostru obișnuit de „progres“ provine din credința vechii comunități ebraice, care, sub influența eshatologiei zoroastriene, afirma că Dumnezeu a ales o națiune și un popor și-și va îndeplini făgăduiala de a îndrepta istoria spre un scop precis. Creștinismul, născut ca o mișcare mesianică din sânul mulțimii de credincioși evrei, a moștenit credința eshatologică evreiască în „progres“, inspirată de zoroastrism.<sup>75</sup>

Pe scurt, civilizația occidentală, apărută din fuziunea elenismului cu religia din Orientul Mijlociu și cu jurisprudența romană, 1) a transformat cu succes de-a lungul timpului creștinismul într-o religie a lumii de aici, 2) a încercat să fie din punct de vedere religios neutră, și, în cele din urmă, 3) a devenit „seculară“ datorită experienței avute prin Renaștere, Iluminism și revoluția științifică. Și totuși — urmînd remarca lui Tillich: „cultura, chiar atunci cînd se opune «religiei» ... poate face să apară o nouă creație religioasă“<sup>76</sup> — „sinteza occidentală modernă religie-cultură-societate-ordine politică“ susținută de idei, ca, de exemplu, noțiunea calvină de ascetism în lumea de aici, a devenit *de facto* o pseudoreligie de mîntuire secularizată. „Idea de

progres“ (și, în anii mai recentți, ideea de „modernizare“) a fost trîmbișată lumii neoccidentale ca țel al adevăratei civilizații în timpul „dominației occidentale“ (secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea). Impactul cu dominația occidentală a fost atît de puternic încît intelectuali occidentali și mulți conducători de națiuni din lumea neoccidentală „au inhalat ideea de progres“ (susținută de concepții religioase și culturale neoccidentale), ca și modalitățile occidentale de a demarca viața și experiența umană și de a remodela societățile și ordinele lor politice.

Sînt întotdeauna uluit cînd citesc însemnările intelectualilor din primele decenii ale secolului nostru și cînd aflu că ei au idealizat sinteza religie-cultură-societate-ordine politică occidentală modernă, ca și cînd ea ar fi fost o creație nemuritoare. Ei erau sinceri în încercarea lor de a restructura Asia după modelul națiunilor de pe țărmurile Atlanticului de Nord (Anglia și Europa occidentală) și al Statelor Unite și cu tot ceea ce-l însoțea — capitalism, democrație, tehnologie etc. Mulți neoccidentali, conducători din diferite domenii, cu o deosebită viziune a viitorului și cu concepții reformatoare, aveau o sinceră admirație pentru înfăptuirile occidentalilor. Acest lucru era cu deosebire adevărat în cursul secolului al XIX-lea pentru artă, literatură, muzică, filozofie, învățămînt, apărare, tehnologie, comerț etc. Ei sperau că, prin emulație, compatrioții lor vor încerca să-i ajungă din urmă pe „occidentalii progresiști“.

S-ar putea ca occidentalii, pentru care primul război mondial n-a fost decît unul din cele două mari războaie care au avut loc în secolul nostru, să fie surprinși descoperind că pentru mulți lideri neoccidentali, care idealizaseră mai înainte Occidentul, acest război a însemnat un eveniment definitiv — prăbușirea comunității morale europene (și americane). Astfel, pentru ei, „sinteza religie-cultură-societate-ordine politică“ occidentală nu mai era modelul paradigmatic după care trebuia să se ghideze lumea neoccidentală. Problema lor devenise cum să se elibereze de jugul occidentalilor, cum să

fie selectivi față de caracteristicile occidentale (ei dorind sau avînd nevoie de unele dintre acestea) și cum, în cele din urmă, să concureze Occidentul.

A existat o mare varietate de reacții față de impactul Occidentului în lumea neoccidentală. Chiar și în lumea islamului, Turcia, foarte orientată (în ansamblu) către Occident, și Pakistanul, mai curînd tradițional religios, au manifestat un interesant contrast în reacțiile lor la impactul cu Occidentul.<sup>77</sup> (Nu trebuie, de asemenea, să neglijăm o serie de lucrări literare ale misticilor musulmani și efortul lor sincer de a încuraja unitatea omenirii printre complexe diviziuni ale comunității planetare.) În Asia de Est, Japonia s-a străduit să controleze apropierea de Occident într-un asemenea mod încît să devină efectiv o altă putere colonială în Asia de Est<sup>78</sup>, în vreme ce China, care din timpul revoluției lui Sun Yat-sen, din 1912, a avut o atitudine duplicitară între forma americană de democrație politică și democrație economică *à la* URSS, a dezvoltat în cele din urmă propria sa „sinteză religie-cultura-societate-ordine politică“ (care este independentă de Moscova) sub conducerea lui Mao Zedong.<sup>79</sup> Sînt convins de necesitatea de a înțelege cum operează chinezii cu concepția lor specială despre istorie, despre bine și rău, despre semnificația vieții și a universului pentru a putea aprecia reacțiile lor față de Occident sau față de URSS. Categoriile și conceptele chineze sînt foarte diferite de cele identificate de străini. Pînă și concepțiile budiștilor din India sînt într-un contrast evident cu cele ale budiștilor din China.<sup>80</sup> De partea cealaltă a Pacificului, America Latină pare a avea probleme interne serioase care complică reacția ei la impactul cu vecinii din America de Nord și cu națiunile din zona Atlanticului de Nord.<sup>81</sup> De asemenea, deși cunoașterea mea despre Africa este extrem de limitată, am impresia că oamenii de pe acest continent se află și ei într-un proces de dezvoltare a unei serii de sinteze proprii religie-cultură-societate-ordine politică, foarte diferite de modelele occidentale.<sup>82</sup>

Faptul fascinant este că aceste sinteze religie-cultură-societate-ordine politică neoccidentale pătrund în lumea occidentală. Pentru mulți occidentali, întâlnirea cu concepțiile despre lume și categoriile neoccidentale este încă o experiență ciudată și nouă. Acest lucru este valabil mai ales pentru americani, care au trăit multă vreme cu mitul „creuzetului“, de unde, presupun ei, aceste forme de gândire străine vor fi, în cele din urmă, convertite la modul de gândire american și europocentrist. O parte din neînțelegere se bazează pe faptul că toate sintezele religie-cultură-societate-ordine politică neoccidentale care sosesc pe țărmurile occidentale resimt impactul cu Occidentul numai în măsura în care ele au îmbrățișat unele trăsături occidentalizate. De fapt, s-ar putea ca unii occidentali să ia aceste sinteze neoccidentale drept niște prelungiri ale ideologiilor occidentale. Dar spiritele pătrunzătoare din Occident știu cât de diferite sînt aceste sinteze neoccidentale, așa cum se vede din remarcile lui Henri de Lubac și ale lui Hendrik Kraemer privind „colonizarea spirituală făcută de Orient“ (*pénétration pacifique*).

Însă pătrunderea artei, religiei, filozofiei și literaturii neoccidentale a încurajat o anume slăbiciune a occidentalilor pentru *exotica*, dezaprobînd tot ceea ce e occidental — de la obiceiurile sociale, organizarea societății și sistemul educațional pînă la artă și religie. În ultima parte a secolului trecut, o parte a inteligenței din Noua Anglie, pentru care tradiția spirituală occidentală își pierduse forța, căuta liniștea, consolarea și evadarea — „în căutarea Nirvanei“, pentru a cita expresia favorită a lui John La Farge — în filozofii, religiile și culturile din Orient.<sup>83</sup> În vremea noastră, o masivă invazie de practici de meditație orientale, ca Zen, Yoga și Meditația transcendențială, tind să creeze o impresie unilaterală că meditația este un fenomen oriental de care este nevoie într-o lume occidentală în care se constată un vid spiritual. Acest punct de vedere uită faptul istoric că meditația este una din practicile religioase universal acceptate, atît în Orient cît și în Occident.



Pentru a complica și mai mult lucrurile, componentele „religioase” de acum ale diferitelor sinteze religie-cultură-societate-ordine politică se desprind adesea de contextul lor istoric și se atașează cu dibăcie altor sinteze. De exemplu, grupurile Musulmanilor Negri, Zen, Budiștii Tibetani sau Hare Krishna din America de Nord sau din Europa au devenit tot atât de banale ca și presbiterienii în Coreea sau metodiștii în India. Răspîndirea religiilor orientale în Occident, la fel ca și răspîndirea creștinismului sau islamismului în Asia și în Africa, a ridicat problema eternă, familiară cercurilor de misionari, și anume: cât de mult bagaj cultural-social (și chiar politic) trebuie să însoțească expansiunea religioasă. Și mai important, sîntem confrunțați cu problema, dramatic articulată de Oswald Spengler, în ce sens este cu adevărat posibilă expansiunea unei religii de la un context la altul; sau, așa cum a exprimat-o el: „Ceea ce contează în toate aceste cazuri nu este semnificația originală a formelor, ci formele ca atare, în măsura în care deschid sensibilității și înțelegerii native a observatorului modalități potențiale ale propriei lui creativități.”<sup>84</sup>

Ne aflăm, în America de Nord, în fața unor probleme dificile cum ar fi încordarea dintre practicile sexuale ale laicilor romano-catolici și pozițiile oficiale ale bisericii lor, sau autoritatea Vaticanului față de autoritatea nelimitată a universităților americane, pentru a nu mai vorbi de critica adusă de multe grupări creștine politicii externe americane sau de aprecierea episcopilor romano-catolici față de sistemul economic american.<sup>85</sup> Și evreii americani au partea lor de nemulțumire față de politica americană în Orientul Mijlociu și față de statul Israel.<sup>86</sup>

Chiar dacă avem o cunoaștere limitată a istoriei, aflăm totuși două lucruri. Primul, încă din zorii civilizației, ființele umane au fost atrase de două direcții diametral opuse, din pricina tendinței lor spre etnocentrism sau particularism, pe de o parte, și din pricina sentimentului lor visceral și aspirației conștiente spre universalitate și unitatea omenirii,

pe de alta. Oameni ai acestui secol, care au făcut deja experiența ororilor a două războaie sîngeroase, cugetă și sînt sensibili la starea tragică de decădere a umanității, încercînd să facă toate eforturile pentru a pune în practică concepția lor despre unitatea omenirii. Ei știu dintr-o experiență amără că problema reală cu care se confruntă omenirea nu poate fi rezolvată în cadrul limitat al națiunilor suverane și egocentrice sau prin crearea de alte blocuri de putere regională aflate în dispută și nici chiar în cadrul obișnuit al Organizației Națiunilor Unite, atît de frămîntată de suspiciuni. Marile puteri, care dețin încă puterea militară sau comercială, trăiesc cu fericita iluzie că vor putea într-un fel oarecare să formeze o comunitate supranațională necesară unei omeniri unificate sau reunificate numai că, în acest sens, ele își pierd rapid credibilitatea și influența<sup>87</sup>

Prinși într-o asemenea situație intolerabilă, unii încearcă să se retragă în mica lor lume de mici satisfacții, iar alții încearcă să rezolve problemele complexe ale prezentului cu răspunsurile simple ale trecutului.<sup>88</sup> În fine, alții se agață de concepția de „progres” — fie în sensul ei iudeo-creștin, fie în sensul ei modern (antireligios), incluzînd și abordarea ei de către marxism.<sup>89</sup> Mulți occidentali, descendenți ai celor care s-au considerat creatorii și transmițătorii singurei civilizații „adevărate” — adică „occidentale” — cad adesea în greșeala de a afirma că unitatea omenirii și comunitățile umane depind de acceptarea de către neoccidentali a ideilor, credințelor și tehnologiilor occidentale. Mulți occidentali doresc să-și găsească un loc în univers, dar sînt convinși că ei ocupă locul central. Unii dintre ei știu că mai devreme sau mai tîrziu modurile de gîndire și de viață occidentale se vor întîlni cu cele neoccidentale, dar deocamdată privesc lucrurile în sens invers. Ei au tendința de a se face ecoul slabei justificări susținute de Robert Maynard Hutchins, anume că mai avem îndeajuns de făcut pentru a ne înțelege pe noi înșine. Logica lui Hutchins este foarte clară: occidentalii trebuie să-și înțeleagă suficient de bine propria tradiție,

deoarece tradiția occidentală trebuie să devină, indiscutabil, normă și reper pentru înțelegerea și aprecierea tradițiilor neoccidentale. O atare logică nu este decât un teren fertil pentru provincialism și, în cele din urmă, pentru rasism.

Mulți intelectuali occidentali își dau seama că o nouă ordine internațională e pe cale de a se constitui și că ei trebuie să înțeleagă dinamica popoarelor și a evenimentelor din acele părți ale lumii care nu sînt occidentale. Însă ei nu sînt întotdeauna pregătiți emoțional pentru întîlnirea cu alteritatea altor popoare sau sînt rău îndrumați de o gîndire care dorește să minimalizeze diferențele religioase, culturale și de alt tip ale acelor popoare. Mircea Eliade, scriitor și istoric al religiilor, observă cu pertinentă că în întîlnirile occidentalilor cu ceilalți, primii au tendința de a acorda încredere reprezentanților celor mai occidentalizați ai popoarelor neoccidentale sau să aibă relații cu, să zicem, Orientul numai în domenii atît de neesențiale cum sînt economia și politica. După el, „lumea occidentală nu s-a întîlnit încă, sau nu încă la modul general, cu reprezentanții autentici ai tradițiilor neoccidentale «adevărate».”<sup>90</sup> Eliade, care a avut, de-a lungul întregii sale vieți, o convingere nestrămutată în unitatea omenirii și care a fost profund preocupat de „noul umanism” care o legitima, a subliniat în ultima sa conferință publică necesitatea unei mai bune înțelegeri reciproce între *homo faber* (omul de știință și tehnologul) și *homo religiosus* (omul religios), deoarece amîndoi, la diferite niveluri și din diferite perspective, resimt aceleași temeri, speranțe și convingeri, chiar dacă, din necesitate, conceptele, metodele și procedeele lor par a lua forme diferite.<sup>91</sup> El era suficient de realist pentru a ști că această înțelegere reciprocă și apreciere profundă nu se va produce curînd sau ușor, de atitudinea lui, esențial optimistă, a fost elocvent zugrăvită de acel „Așteptînd zorile” care-l caracteriza.<sup>92</sup>

De fapt, mulți oameni sînt gata să facă experiența unor religii istorice și empirice distincte înainte de a descoperi o „religie” à la Eliade, și părerile diferă mult în ceea ce

privește natura religiilor empirice. (În mod ciudat, numeroși oameni care sînt gata să-și recunoască ignoranța în materie de știință, artă și alte domenii umaniste sînt adesea convinși de adevărul opiniilor lor în probleme religioase.) De exemplu, există o părere, larg răspîndită, că structura sintezei religie-cultură-societate-ordine politică a fost fixată o dată pentru totdeauna. Să admitem că majoritatea celor născuți în Irlanda sau în Filipine sînt probabil romano-catolici și că majoritatea celor născuți în Pakistan sau în Egipt sînt crescuți în religia musulmană. Numai că religia este componenta cea mai mobilă a sintezei religie-cultură-societate-ordine politică. Pe lîngă aceasta, impactul sintezelor neoccidentale începe să fie puternic resimțit în Occident.

Așa-numitele „dialoguri“ interreligioase sau interculturale au devenit tot mai cunoscute. Cineva a subliniat că ideea de „dialog“ a devenit acceptabilă din momentul în care bisericile creștine din Occident și-au pierdut stimulentele misionar. Indiferent dacă această remarcă este prea cinică sau nu, cel puțin un cercetător american are impresia netă că

o bună parte din dialogul exterior care are loc astăzi se datorează inițiativei unor indivizi și organizații creștine. Deși este adevărat că mulți filozofi și gînditori religioși din Asia au studiat în Europa și în America, sau și-au petrecut mulți ani cercetînd filozofia și teologia occidentală, ei au acționat astfel în primul rînd pentru a cunoaște experiența și metodele occidentale cu scopul de a reexamina propriile lor tradiții. O bună parte din deschiderea către noi niveluri de înțelegere religioasă ... „transformarea reciprocă“ a venit din partea occidentalilor și a creștinilor. Fără îndoială, stimulentele pentru un dialog extern este în primul rînd occidental.<sup>93</sup>

Fie că are sau nu dreptate, autorul articolului citat mai sus este de părere că europenii au privit la început America ca pe o etapă a „occidentalizării“ lor, adică a revitalizării lor. Americanii s-au alăturat acum mișcării de occidentalizare

din Asia, alimentînd și participînd la dialogul dintre creștinii occidentali și tradițiile religioase din Asia.<sup>94</sup>

Dacă dialogul interreligios sau intercultural a avut la început o inspirație occidentală, nu trebuie să ne surprindă faptul că cercetătorii și gînditorii occidentali, care depînd de conceptele, metodele, logica și retorica occidentale, sînt cei care propun întîlnirile cu omologii lor neoccidentali. Ei sînt gata să aibă monologuri „occidentale“ unilaterale cu oaspeții lor neoccidentali, care ar trebui să prezinte experiența și expresia lor religioasă și culturală în primul rînd ca „date“ pentru folosul amfitrionilor lor occidentali. Acest tip de orientare a fost urmat în 1893 de Parlamentul Mondial al Religiiilor. Evident, multe din dialogurile interreligioase Orient-Occident sînt încă inspirate de Occident, așa încît un participant din America la un dialog recent între creștinism și budism a avut impresia că „o bună parte din interesul reînnoit al budiștilor pentru propria lor tradiție [în contextul unui asemenea dialog] este probabil rezultatul interesului pentru budism manifestat de occidentali.“<sup>95</sup> Totuși, nu acesta este modul specific de abordare al cercetătorilor creștini din Occident. Pentru mulți cercetători occidentali ai religiei/religiilor neoccidentale, inclusiv sociologi, chiar și pentru cei care în Occident „nu sînt preocupați de pierderea încrederii în religie, sau care nu sînt preocupați de revitalizarea tradiției occidentale, este tentant să ia drumul cel mai ușor și să urmărească religiile și culturile necreștine — așa cum au făcut predecesorii lor cu tradițiile americanilor băștinași — ca pe o serie de „date“ ce trebuie analizate cu metodele de cercetare occidentale.

Dacă un „dialog“ mai autentic trebuie să aibă loc, el trebuie să se bazeze pe simpla acceptare a realității, adică a pluralismului religios din lume. Mai mult, trebuie să recunoaștem, într-un mod mai sincer și mai realist, că fiecare sinteză religie-cultură-societate-ordine politică se bazează pe modul ei distinct de a demarca viața și experiența umană. Nu putem evita, cu o retorică facilă, ca aceste diferențe

fundamentale să nu fie cuprinse în efortul nostru de a face să avanseze cât de puțin scopul comun de unitate a omenirii și de a realiza o adevărată comunitate planetară. În acest sens, nu văd în viitor, așa cum fac unii romantici, apariția unei noi suprareligii. Cred că diferitele religii vor continua să evolueze conform propriei lor dinamici, încrucișându-se pe suprafața globului. Mai mult, sînt convins că modernitatea, în pofida trăsăturilor ei antireligioase, tolerează o infinită varietate de forme religioase, astfel că în viitor sîntem sortiți să avem mai multe tradiții religioase și nu mai puține.

Cum vom fi noi capabili, între timp, să reconciliem toate aceste diferite sensibilități și temperamente religioase și culturale? Trebuie să acceptăm faptul că printr-o misterioasă distribuție am fost născuți pe diverse orbite religioase, culturale, sociale, politice, naționale și rasiale, într-o epocă de pluralism planetar tot mai mare, după o perioadă de dominație occidentală asupra întregii lumi. Inevitabil, reacționăm diferit la situația noastră paradoxală și contradictorie. Nu putem crea, în mod artificial, unitatea, coborînd la cel mai mic numitor comun — modificîndu-ne rapid particularitățile.

Este imposibil ca o singură religie sau o ideologie dominantă să le cuprindă pe toate celelalte sau ca diferite tradiții să-și abandoneze particularitățile pentru a da naștere unității omenirii. Trebuie să recurgem la opțiunea cea mai puțin spectaculoasă, dar mult mai realistă, aceea de a ține un echilibru între semnificația „interioară” și cea „exterioară” a religiei. De exemplu, putem reflecta la planul urmărit de regele budist Aśoka din India secolului al III-lea a. Chr., de Apostolul Pavel și de grupările de evrei și de creștini din America secolului al XVIII-lea. Pe scurt, regele Aśoka a fost credincios celor Trei Giuvaiere (Buddha, Dharma sau legea de eliberare descoperită de Buddha, și Saṃgha sau comunitatea budistă), socotindu-le semnificația „interioară” a budismului, dar, ca rege domnind peste un imperiu plurireligios, el a realizat o altă triadă (constînd din regalitatea sacră, princi-

piul moral panindian inspirat din budism și cunoscut sub numele de Dharma, și statul care trebuia să fie condus prin influență budistă) ca semnificație „exterioară“ a budismului pentru India aceluși timp.<sup>96</sup> Apostolul Pavel, convins de semnificația „interioară“ a creștinismului, adică suprema loialitate față de Isus Cristos ca Fiu al lui Dumnezeu și mîntuitor al omenirii, a formulat, cu toate acestea, modul său de înțelegere a semnificației „exterioare“ a creștinismului, adică acesta fiind una din multele religii aflate în concurență, fiecare pretinzînd a avea suprema adeziune a mulțimilor din Imperiul roman. Potrivit acestei formulări, așa cum am mai spus și înainte, el declara: „Căci deși sînt așa-zisi dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt — precum și sînt dumnezei mulți și domni mulți — totuși, *pentru noi*, este un singur Dumnezeu, Tatăl... și un singur Domn, Iisus Hristos...“ (I Cor., 8, 5-6, sublinierea îmi aparține).

Nici una din grupările evreiești și creștine din America secolului al XVIII-lea nu dorea să-și abandoneze semnificația „interioară“ a religiei — afirmațiile lor religioase absolute, dar toți recunoșteau că cealaltă grupare concurentă face afirmații similare, chiar dacă fiecare grupare aspira la libertatea de a-și păstra semnificația „interioară“. Astfel, principiul de „libertate religioasă“, recunoscut de diferite grupări evreiești și creștine ca fiind semnificația „exterioară“ a religiei lor, permitea diferitelor tradiții religioase „să conviețuiască într-o pace relativă — la început învățînd să se tolereze reciproc iar apoi să gîndească la o libertate [religioasă] pentru toți ca la un drept inerent sau natural.“<sup>97</sup> Sigur, pluralismul contemporan religios și cultural este infinit mai complex, dar trebuie să facem aceleași eforturi pentru a face diferența dintre semnificația „exterioară“ a religiei noastre și semnificația ei „interioară“, astfel încît să putem conviețui ca parteneri egali *de facto*.

Una din trăsăturile frapante ale tuturor religiilor este înclinarea lor „imperialistă“ și spiritul „misionar“. Acest lucru nu implică în mod necesar faptul că fiecare religie încearcă să

domine alte popoare, deși lucrul s-a întâmplat de-a lungul istoriei, ci faptul că fiecare religie *definește*, în folosul sintezei religie-cultură-societate-ordine politică, natura și nivelul realității, inclusiv realitatea ultimă, care este sursa ordinilor cosmice, sociale și umane. În legătură cu diferitele concepții istorice despre unitatea omenirii, trebuie să spunem că pînă și concepția religioasă cea mai tolerantă este de obicei ancorată în perspectiva specifică a respectivei religii și în modul în care ea definește natura realității, a lumii și a destinului omului.

Nu este intenția mea să-mi închei remarcile cu o retorică pioasă banală și stereotipă. Dilemele și problemele care ne confruntă astăzi sînt mult prea complexe și ambigue. Dificultățile noastre se datorează faptului că există, pare-se, o prăpastie largă și adîncă între speranțele noastre mult prea convenționale și realitățile istorice din ultima partea a secolului al XX-lea. În legătură cu aceasta, citez ceea ce declara Walter Lippman acum douăzeci de ani în articolul său de fond „Scoși afară din Vietnam“. El spunea atunci:

Președintele Johnson este un om care, apucînd-o pe un drum greșit, s-a rătăcit. Pînă ce nu își va îndrepta ... greșeala, el nu va ajunge la destinație apăsînd pe accelerator și gonind. Problema căreia trebuie să-i facem față, noi cei din America, este de a ne găsi direcția pe drumul cel bun.<sup>98</sup>

Lippman se referea la faptul că Statele Unite, în loc să urmărească obișnuita și cunoscuta metodă de „revizuire“ a strategiilor, ar trebui să urmeze o opțiune care este mult mai fundamentală și probabil mai riscantă, aceea de a „re-vedea“ situația mondială mai realist și dintr-o perspectivă nouă. La fel, noi, ca ființe umane, trăind în acest sfîrșit de secol al XX-lea, putem fi stimulați de a ne „re-vedea“ situația în loc de a ne „revizui“ modul nostru vechi și uzat de abordare a experienței umane, a lumii și a istoriei — abordare care utilizează o percepție statică și provincială, în bună parte centrată pe Occident, a felului în care ordinea planetară ar trebui să fie.



A fost o vreme — și nu atât de demult — când mulți neoccidentali credeau că singura lor alternativă era aceea de a înghiți aserțiunea exagerată a lui Hegel că gândirea occidentală este „măsura tuturor lucrurilor“ și că numai „gândirea europeană [poate] oferi contextul și categoriile pentru explorarea tuturor tradițiilor“ din lume.<sup>99</sup> Nu e de mirare că o bună parte din intelighenția orientală lua în serios, în acele zile, pretențiile occidentale de obiectivitate, neutralitate și universalitate în ceea ce privește știința și tehnologia ei, capitalismul planetar (comerțul), adevărul etern (religia), unitatea psihică a omenirii (științele sociale)<sup>100</sup> și totalitatea (marxismul)<sup>101</sup>. Chiar și astăzi, mulți occidentali, în special intelectuali, mai susțin că disciplinele intelectuale ample, atotcuprinzătoare — nu numai cele evidente ca metachimia sau metageometria, dar și metasociologia, metaantropologia și alte cercetări ținând de artă, cultură, științele umaniste — sînt posibile numai „într-o lume occidentalizată, în condiții formate de modul de gândire occidental“<sup>102</sup>. Această supraîncredere a occidentalilor în civilizația lor a stat fără îndoială la baza ciudatului „succes“ al colonialismului modern occidental. După Ashis Nandy:

Colonialismul modern a obținut mari victorii nu atât datorită bravurii lui militare și tehnologice, cît datorită abilității sale de a crea ierarhii seculare incompatibile cu ordinea tradițională [în lumea neoccidentală]. Aceste ierarhii au deschis pentru mulți perspective noi, în special pentru cei exploatați sau încolțiți de ordinea tradițională. Pentru ei, noua ordine — și în aceasta stătea avantajul ei psihologic — părea a fi primul pas spre o lume mai dreaptă, bazată pe egalitate.<sup>103</sup>

De altfel, civilizația occidentală a promis lumii neoccidentale, în cursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea (cel puțin înainte de al doilea război mondial), alte două produse anesteziante — progresul și modernizarea.

Astăzi trăim într-o lume total diferită. Mulți oameni au făcut experiența a două războaie mondiale, a apariției Rusiei

Sovietice, a apariției și declinului fascismului, nazismului și militarismului japonez, a războaielor din Coreea și din Vietnam etc. *Pax Britannica* a fost înlocuită de aureola a ceea ce oamenii numesc „imperiul american”<sup>104</sup> care a dominat întreaga lume economic, politic și militar. Dar, după cum spun unii pandiți\*, imperiul american a început să intre în declin, mai ales de la Ofensiva Tet\*\* încoace, chiar dacă unii mai vor să creadă că impactul Occidentului modern a reușit să creeze o singură rețea planetară, indicând tehnologia, știința, comerțul, comunicațiile și sistemele de transport ca semne vizibile ale acestei comunități planetare pe cale de realizare. Cinstit vorbind, trebuie să admitem că lumea de astăzi este o lume fragmentată. Majoritatea oamenilor din zonele rurale din Europa și America de Nord, trăind în strânsă legătură cu valorile, credințele și moravurile lor moștenite, au vederi foarte diferite de ale celor care trăiesc în zonele urbane, mai ales ale celor care trăiesc în „orașele-curcubeu”, care se înmulțesc întruna. În prezent, tot mai mulți oameni de pe fiecare continent se simt ca prinși în capcană de tragedia sărăciei extreme, a războiului drogurilor, a victimelor maladiei SIDA, a problemelor de mediu înconjurător etc. Stabilitatea vechii ordini, familiară oamenilor din generația trecută și idealizată de ei, se prăbușește în fața schimbărilor revoluționare caracterizate prin fenomene ca perestroika, glasnost, revoluția islamică, manifestațiile studenților chinezi și schimbările politice din Blocul de est. Este o ironie că societățile din Europa și America de Nord au o „populație cu părul cărunt”, iar Lumea a treia are o populație mult mai tânără. De exemplu, Jinwung Kim amintește:

Astăzi, aproximativ 62% din alegătorii din Coreea de Sud au între 20 și 39 de ani. Generația mai tânără este tot mai bine

\* pandit — titlu dat savanților, învățaților etc. brahmani din India (n. t.).

\*\* Ofensiva Tet — ofensivă declanșată de forțele nord-vietnameze în ianuarie 1968 (n. t.).

instruită și mai mobilă. Studenții constituie 2,27% din populație în comparație cu 2% în Statele Unite și 1,47% în Germania occidentală ... [De asemenea], tinerii coreeni nu au cunoscut nici rolul americanilor în eliminarea dominației coloniale japoneze din țara lor și nici „sacrificiul” americanilor în timpul războiului din Coreea. În consecință, ei nu cred că țara lor are vreo legătură specială cu Statele Unite și critică aspru generația mai bătrână pentru a fi fost servil dependentă de America.<sup>105</sup>

Toți cei care trăim în ultimul deceniu al secolului al XX-lea sîntem chemați să ne „re-vedem” situația contemporană, cu atît mai mult dacă sîntem interesați de concepția perenă a unității omenirii. Ceea ce se întîmplă în lume sub ochii noștri ar putea să nu intereseze multă lume, din diverse motive. Trebuie să fie deosebit de greu pentru cei care au crezut în remodelarea lumii întregi după imaginea occidentală să se împace cu realitatea noastră care se schimbă atît de rapid. Un număr surprinzător de oameni afirmă încă, din păcate, ceea ce susținea Husserl acum cîțiva zeci de ani. Ca să-l cităm:

Numai Europa poate oferi altor tradiții un cadru universal de semnificație și înțelegere. Ei vor trebui să „se europenizeze singuri, pentru că noi ..., de exemplu, nu ne vom indianiza niciodată”. „Europenizarea tuturor celorlalte părți ale omenirii” este destinul pămîntului.<sup>106</sup>

Cu toate acestea, spre marea lor dezamăgire, realitatea lumii de astăzi a „schimbat deja macazul” în această privință. „Toate celelalte părți ale omenirii”, ca să folosim expresia lui Husserl, sînt acum mult mai sceptice în ceea ce privește pretinsele promisiuni ale civilizației occidentale — dreptate, egalitate, fraternitate, modernizare și progres — în felul în care le-au fost acestea practic prezentate. Mulți oameni din Lumea a treia au același mod de a vedea „progresul” ca și Octavio Paz:

... în cele din urmă filozofia progresului își arată adevărata față: un gol total. Acum știm că regatul progresului nu ține de lumea

aceasta: paradisul pe care ea ni l-a promis se află în viitor, un viitor care nu poate fi atins, la care nu se poate ajunge ... [Ideea de progres] ne-a dat lucruri, dar nu mai multă viață ... Cum să nu ne îndepărtăm de el și să nu căutăm un alt mod de evoluție?<sup>107</sup>

Aceia dintre noi pe care-i interesează bunăstarea spirituală și concepția despre unitatea omenirii au sarcina urgentă de a „re-vedea” situația mondială, mai ales relațiile interreligioase, interculturale și interumane. Mai mult decât orice, trebuie să articulăm atât semnificația „interioară” a religiei/religiilor, mai ales relațiile dintre omenire și realitatea ultimă, cât și semnificația „exterioară”, care leagă afirmațiile noastre și ale altora despre adevăr, ca tradiții diferite ce sînt sortite să conviețuiască pe această planetă. Pretutindeni, religiile sînt obligate să devină o parte din sintezele religie-cultură-societate-ordine politică. Trebuie să recunoaștem cu tristețe că, istoricește vorbind, nici o sinteză nu a dovedit a avea suficientă înțelepciune pentru a conduce o omenire divizată spre unitate. Dar ca persoane religioase sperăm și avem încredere că diferite tradiții religioase posedă suficiente resurse pentru a oferi omenirii divizate credința, curajul și speranța necesare pentru a îndura și a depăși lipsa de semnificație și ambiguitatea care ne înconjoară.

## Răspuns autorului

F. STANLEY LUSBY

*Universitatea din Tennessee, Knoxville*

Așa cum a arătat și autorul, această lucrare nu ține strict de disciplina sa de cercetare, adică de istoria religiilor. Ea este o explorare incisivă și o amplă clarificare a „concepțiilor religioase despre unitatea omenirii“, pe de-a întregul inspirată de marea sa competență în istoria religiilor, ca și de subtilitatea cu care înțelege „ființa umană“ ca „ființă religioasă“, indiferent de deosebirile de climă, epocă și cultură în care s-a manifestat pornirea religioasă a acestei ființe umane.

Pluralismul religios este de multă vreme o realitate istorică; cu toate acestea, el nu a fost niciodată mai evident, atât la nivel planetar cât și societal, ca în ultimele decenii ale secolului al XX-lea. În majoritatea societăților din lume există o multitudine de comunități și tradiții religioase, iar evenimentele istorice au adus la suprafață circumstanțele în care tradițiile religioase-culturale-sociale-politice se combat necentenit.<sup>1</sup> Din tot ceea ce s-a întâmplat în vremea noastră — și s-au întâmplat multe lucruri impresionante (de exemplu, explorarea spațiului, dezvoltarea energiei nucleare, progresul în comunicații și transportul electronic, impactul tehnologiei ordinatorilor) — aceste evoluții de care vorbeam mai sus vor părea, pînă la urmă, episodice în funcție de importanța lor pentru viitorul omenirii și de importanța copleșitoare a confruntării dintre tradițiile religioase-culturale.

Așa cum a descifrat autorul, un motiv persistent din religiile și culturile umane este aspirația către unitatea omenirii — o unitate despre care se speră că va fi evidentă,

în cele din urmă, în experiența comunității umane. Ca o ironie, tradițiile religioase ale omenirii au fost un mijloc de susținere, de formare și de vitalizare a acestei dorințe, dar și tot atâtea bariere în calea experimentării acestei unități dincolo de granițele tradițiilor religioase specifice. Aceia dintre noi care sîntem sensibili la atîtea evoluții tragice din zilele noastre sîntem conștienți că angajarea și loialitatea religioasă au adesea un rol fundamental în înstrăinarea care se produce între diferitele grupuri și societăți și care ajunge uneori la o violență extremă. O dorință tenace de unitate a omenirii paralelă cu experiența continuă a înstrăinării, iată problema pe care ne-o pune autorul, explicitîndu-ne aprecierile noastre actuale prin așezarea lor într-o perspectivă istorică.

Distincția dintre semnificația „interioară” și cea „exterioară” a religiei și religiilor reprezintă punctul central al discuției autorului. „Deoarece existăm într-o lume, observă Merleau-Ponty, sîntem condamnați la o semnificație.”<sup>2</sup> Religia modelează și susține viața unui popor, oferindu-i, prin diverse modalități de expresie religioasă<sup>3</sup>, un penetrant sens de semnificație care face posibilă o afirmare a adevărului, o înțelegere a naturii omului și a realității și o stabilire a unei relații între ele. Toate acestea sînt legitimate prin consecințele lor de mîntuire și prin consecința lor cosmică. Astfel, semnificația „interioară” a unei tradiții religioase reprezintă centrul ei simbolic, ceea ce este pentru ea esențial.

Tot atît de important pentru discutarea concepțiilor religioase despre unitatea omenirii sînt semnificațiile fenomenologice „exterioare” ale tradițiilor religioase, „care sînt derivate din experiența umană atît ca umanul-într-o-anume-societate-și-cultură cît și ca umanul-în-comunitatea-planetară.”<sup>4</sup> Cel mai des neglijată de persoanele și comunitățile religioase este semnificația „exterioară” a unei religii date, fapt care duce la îngustarea viziunii unui popor religios. Astfel se deteriorează vederea clară în ceea ce privește problema unității omenirii.

Semnificațiile „exterioare“ ale religiilor implică conștiința existenței unei pluralități de religii și faptul că mai există și alți oameni care sînt religioși. Aceste rare momente din istorie cînd conștiința unei semnificații „interioare“ și a uneia „exterioare“ a dus la eforturi constructive și exemplare pentru înțelegerea unității omenirii constituie modele. Aceste modele, căror autorul le acordă o atenție specială, cuprind:

1. „Colonialismul cultural“ al lui Alexandru cel Mare bazat pe civilizația elenistică din cursul ultimei treimi a secolului al IV-lea a. Chr. Autorul observă că viziunea lui Alexandru despre unitatea omenirii „nu a fost ușor înțeleasă de contemporanii săi“, dar „după moartea sa, ideea lui de *oecumene* a pătruns adînc în sufletele multora.“<sup>5</sup>

2. Domnia lui Aśoka din dinastia Maurya din India, la mijlocul secolului al III-lea a. Chr. Aśoka, a fost un „apărător energic al noii credințe (budiste)“, care și-a însușit „etica umanitară a budismului“<sup>6</sup> și a susținut practicarea lui pe tot cuprinsul întinsului său regat. Aceasta i-a îmbogățit concepția despre unitatea omenirii. Aśoka a găsit un echilibru între semnificația „interioară“ a budismului (cele „Trei Giuvaiere“: Buddha, Dharma sau legea de eliberare descoperită de Buddha, și Saṃgha sau comunitatea budistă) și semnificația „exterioară“ (regalitatea sacră, principiile morale panindiene inspirate din budism bazate pe Dharma și statul de inspirație budistă cu el însuși ca rege universal).<sup>7</sup>

3. Apostolul Pavel care a afirmat „semnificația «interioară» a creștinismului, adică loialitatea supremă față de Isus Cristos ca Fiu al lui Dumnezeu și mîntuitor al omenirii“ și a înțeles acest lucru în relație cu „semnificația «exterioară» a creștinismului, adică una din multele religii aflate în competiție“ din lumea greco-romană.<sup>8</sup>

4. Configurarea libertății religioase în perioada colonială și în perioada de formare a Statelor Unite cînd ele au devenit o națiune. Autorul arată că ceea ce a contribuit în bună măsură la apariția și instituționalizarea libertății religioase a

fost faptul că gruparea evreiască și gruparea creștină erau conștiente că, pe lângă semnificația „interioară” a afirmațiilor monoteiste din fiecare tradiție teologică, mai exista și semnificația „exterioară”, „monolatria”, potrivit căreia „fiecare grupare credea într-o divinitate supremă, recunoscând tacit că cealaltă grupare, creștină sau evreiască, credea în felul ei specific, într-o divinitate supremă.”<sup>9</sup>

Existența și răspîndirea pluralismului religios ridică o serie de probleme pentru fiecare comunitate religioasă. H. Richard Niebuhr, în lucrarea sa *The Meaning of Revelation*, sugerează că, dacă știința și concepția mondială științifică au definit problema de bază a teologilor occidentali în secolul al XIX-lea, corespondenta acestei probleme în secolul al XX-lea este relativismul, strîns legat de o conștiință tot mai răspîndită a pluralismului religios.<sup>10</sup> Pluralismul este caracterizat de Joseph L. Blau ca „manifestarea religioasă ale cărei puncte de pornire sînt valabile în egală măsură.”<sup>11</sup> Pluralismul religios a iritat multă lume erodînd afirmațiile definitive și punînd sub semnul întrebării efortul misionarilor. (Să fie oare aceștia factorii incriminați de autor de a fi contribuit la pierderea stimulului misionar al creștinismului, adică un rezultat ne-sănătos și un eșec în a discuta problemele pluralismului?)

Este bine să sugerăm, în spiritul lui H. Richard Niebuhr, că pluralismul nu trebuie considerat un factor de discriminare. În această perioadă de pluralism, cu relativismul său corelativ, nu este indicat ca cineva să proclame că deține întreg adevărul, însă el nu trebuie să elimine posibilitatea — responsabilitatea — ca, proclamînd adevărul, oricare ar fi el în totalitatea lui, acest aspect de adevăr și de realitate desprinse dintr-o tradiție și o experiență comune să fie, în cele din urmă, un aspect al „adevărului”.<sup>12</sup>

Amplul spectru de remarci ale autorului ne invită la o reflecție mai profundă. Este imposibil să evaluezi complet toate aceste remarci, dar poate că următorul comentariu va putea da o idee.



În primul rînd, orice am face în momentul de față pentru a da expresie profundeii dorințe de unitate a omenirii trebuie făcut cu acceptarea deplină a marii, mereu crescîndei, variații de religii. Autorul are dreptate cînd dezaprobă speranța că într-o zi va apărea o „suprareligie“ nouă, universală și planetară.<sup>13</sup> Pluralismul religios, planetar și societal, este contextul înlăuntrul căruia trebuie să continue pelerinajul nostru. Deși pare o ironie, modernitatea și secularismul, oricît de antitetice ar fi ele în raport cu religia, favorizează însă, în momentul de față, apariția unor noi religii. Din perspectiva observației lui W.C. Smith, inclusă în discuția sa despre islam, nu trebuie să ne surprindă ideea că religia „este deschisă la un capăt către nesfîrșita măreție a Divinului, iar ... la celălalt capăt către nesfîrșita diversitate a umanului.“<sup>14</sup>

În al doilea rînd, libertatea religioasă, care trebuie, evident, și întreținută și consacrată, n-a fost de obicei decît parțial realizată. În general, nu a existat un context pentru o evoluție nelimitată a unor tradiții și popoare religioase. Experiențele religioase ale popoarelor din Statele Unite dovedesc acest lucru. Circumstanțele istorice și dimensiunile credinței au contribuit la apariția libertății religioase în Statele Unite, care a fost mai tîrziu instituționalizată prin constituție și evidentă prin cultură. Libertatea religioasă a apărut în creuzetul istoriei noastre; sîntem acum legați de ea cu ardoare ca de o valoare mult dorită. Însă, chiar avînd libertatea religioasă, știm că în societatea noastră viața are ambiguitățile ei tragice — culturale, structurale, lingvistice, juridice, sociale, economice și religioase. Noi, cei care sîntem euroamericani, am privit cultura euroamericană ca fiind cultura predominantă a țării și a națiunii noastre. Tradițiile, limbajele, „centrul“ simbolic, acel *episteme* care ne-au format percepția și gîndirea aveau toate rădăcini europene și englezești. Caracteristica predominantă a unei bune părți a istoriei noastre a fost preponderent creștin protestantă. Un rezultat a fost „ascunderea“, „ștergerea“, ba chiar invizibilitatea unor grupuri întregi de oameni de pe acest pămînt și a

religiilor lor.<sup>15</sup> Consecințe tragice au rezultat din eșecul nostru de a menține în echilibru semnificația „interioară“ a culturii noastre euroamericane și semnificația „exterioară“ care recunoaște prezența și multidimensionalitatea experiențelor tuturor popoarelor din Statele Unite. Dialectica latentă a americanilor băștinași, dialectica evidentă a americanilor africani și dialectica în curs de răspândire a americanilor hispanici și a americanilor asiatici au devenit atât de clare în ultimele decenii încât începem să ne dăm seama că, în cele din urmă, avem o cultură aborigenă-africană-europeană-hispanică-asiatică. Mai avem încă de rezolvat toate implicațiile pe care le are această realitate pentru viața noastră societală, dar multe din ambiguitățile istoriei noastre au fost rezultatul prăbușirii unei concepții religioase despre semnificația „interioară“ a tradiției euroamericane care neglija semnificația „exterioară“ a acestei tradiții. Discursurile americanilor despre egalitate, libertate și unitatea omenirii au avut serioase deficiențe atât la bază, cât și în structură. Constatăm iarăși că avem încă multe de îndeplinit înainte ca idealul de libertate religioasă să fie și mai bine realizat în viața națiunii.

Tentația de a ne retrage în certitudine, de a puncta exclusiv pe o semnificație „interioară“ este de înțeles, date fiind problemele complexe pe care ni le pun în față pluralismul religios și libertatea religioasă. Dar orice concepție patetică despre unitatea omenirii trebuie să ne facă să rezistăm la o astfel de tentație. Rezistența la tentația de a ne retrage trebuie să fie întărită de dinamica propriei noastre istorii și de recentul proces de „orientalizare“, despre care autorul crede că ar fi fost influențat de Parlamentul Mondial al Religiilor din Chicago, instituit în anul 1893, și de perspectiva planetară inevitabilă ca urmare a celui de-al doilea război mondial.

În al treilea rând, trebuie să spunem că a neglija semnificația „exterioară“ a religiilor nu numai că duce la diminuarea concepției despre unitatea omenirii, dar duce și

la eșecul dezvoltării complete a semnificației „interioare“ a religiilor. Semnificația „interioară“ a unei tradiții este fundamentală pentru orice afirmație a unui adevăr religios; dar această semnificație „interioară“ este dusă pînă la expresia și dezvoltarea ei deplină cînd este înțeleasă în relație cu o „alta“ sau cu „altele“. Atunci poate un popor religios să facă experiența maturizării sentimentului său de identitate. Astfel, Apostolul Pavel, conștient de existența celorlalți zei ai lumii greco-romane, a putut să facă declarația creștină „Acesta este Dumnezeu pe care-l aduc eu vouă“, Dumnezeu, spunea el, lui Isus Cristos. Tot așa și Aśoka a putut să recomande valorile și practica budismului unor cetățeni de diferite tradiții din diverse regiuni.

În al patrulea rînd, concepțiile religioase despre unitatea omenirii sugerează adesea, ca un corolar, posibilitatea unei comunități umane. Trăim într-o vreme cînd evenimentele includ mult prea des explozii de violență ca aspecte ale unor revoluții ritmice. Vor fi oare violența și înstrăinarea predominante și vor continua ele experiența umană? Sau se va manifesta concepția religioasă despre unitatea omenirii, alimentînd posibilitatea unei comunități umane? Îmi amintesc impresia dominantă pe care am avut-o citind excelentul tratat *On Revolution* al lui Hannah Arendt; anume că, în treburile umane, opusul violenței nu este nonviolența, ci, mai curînd, comunitatea umană.<sup>16</sup> Propunînd aceasta nu înseamnă a minimaliza valoarea și importanța nonviolenței ca procedeu sau strategie adecvate, care ar putea contribui la formarea comunității umane și la concepția despre unitatea omenirii.

În sfîrșit, importanța discursului autorului stă, în parte, în înțelepciunea cu care propune ca persoanele religioase să se străduiască să mențină un echilibru între semnificația „interioară“ și cea „exterioară“ a religiei. Dacă persoanele și comunitățile religioase pot ajunge la acea maturitate care să le dea puterea să reziste tentației înguste de a privi semnificația „interioară“ a unei religii ca fiind singura semnifi-

cație, dacă pot accepta responsabilitatea de a dovedi și a exprima semnificația cea mai profundă a tradiției lor într-un mod care să consune cu caracterul și integritatea ei distincte și, astfel, să devină și mai conștiente de semnificația „exterioară“ a tradiției respective în raport cu alte religii, atunci, probabil, ar putea începe pelerinajul religios al omenirii într-un mod care să alimenteze unitatea omenirii.

Este remarcabil că autorul, cercetător al istoriei religiilor, a fost și decan al facultății Divinity School de la Universitatea din Chicago. Iar aceasta, în pofida faptului că, istoric vorbind, domeniul istoriei religiilor a fost considerat ca fiind în raport tensionat cu activitatea teologilor. Rezultatele obținute de autor ca decan al unei școli de teologie importante și ca istoric al religiilor sînt excepționale. Activitatea de cercetare a autorului și a colegilor săi, istorici ai religiilor, ne-a clarificat sensul semnificației „interioare“ a tradițiilor religioase, făcînd să nu mai putem uita sau neglija semnificația „exterioară“ a religiei. Teologul și istoricul religiilor se află într-un fel de relație simbiotică; fiecare dintre ei necesită să fie informat de către celălalt și, la rîndul lui, să-l informeze pe celălalt.

Am participat de curînd la o cercetare privind relația dintre studiile religioase și studiile teologice din instituțiile de învățămînt superior. Am remarcat o tendință de a neglija semnificația „exterioară“ a religiei/religiilor și de a face din semnificația „interioară“ punctul central al studiilor teologice. Acest lucru poate fi remarcat cu precădere în programele de studiu ale seminariilor teologice, ale școlilor teologice și în programele de învățămînt ale clerului. Cînd reflectez la adevărul din scrierile cele mai recente ale autorului, ajung să deplîng tot mai mult „cotitura către interior“ care caracterizează prea multe din programele obișnuite ale învățămîntului teologic și clerical. Acest fapt subliniază importanța lucrării autorului consacrate concepțiilor religioase despre unitatea omenirii.

# Note

## Prefață

1. Denis de Rougement, *Man's Western Quest*, Westport, CT, Greenwood, 1973. [Titlul original: *L'Aventure occidentale de l'homme* (1957)].

2. J. Donald Curless, *An Almanac for Moderns*, New York, A. Putnam's Sons, 1935, p. 367.

3. Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*, New York, Oxford University Press, 1948, p. 90.

4. *Ibid.*, p.V.

## Introducere

1. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, Prefața. [Vezi și M. Eliade, *Nostalgia originilor*, trad. de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 5 (n. t.)]

2. G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trad. de J.E. Turner, Londra, G. Allen and Unwin, 1938, pp. 242–243.

3. I Cor. 8, 5–6. Toate citatele din Biblie sînt luate din *Biblia sau Sfînta Scriptură*. Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

4. Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, New York, Barnes & Noble, 1954, vol. 1, p. 265.

5. Luca, 24, 13–35.

6. Paul Tillich, *Theology of Culture*, ed. de R.C. Kimball, New York, Oxford University Press, 1959, p. 204.

7. James W. Heisig, *Fore-Words*, în „Inter-Religio“, nr. 14 (Toamna 1988, p. 37).

8. Vezi, de exemplu, articolul lui Akizuki Ryōmin, *Christian-Buddhist Dialogue*, în *ibid.*, pp. 38–54.

## Capitolul I O concepție despre unitate

1. Gerardus van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, trad. de David E. Green, New York, Rinehart and Winston, 1962, p. 11.

2. Pentru mai multe date despre concepția lui Wach, vezi articolul meu, „*Verstehen and Erlösung: Some Remarks on Joachim Wach's Work*“, în *History of Religions*, vol. 11, nr. 1 (august 1971), pp. 31–53.

3. Vezi mai ales primele două capitole ale lui John E. Pfeiffer, *The Creative Explosions: An Inquiry into the Origins of Art and Religion*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1982, pp. 1–39.

4. Vezi A. Irving Hallowell, „*Bear Ceremonies in the Northern Hemisphere*“, teză de doctorat susținută la Universitatea din Pennsylvania, 1926, p. 234.

5. Vezi Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, trad. de Willard R. Trask, vol. 1, cap. 1 și 2, Chicago, University of Chicago Press, 1978, și „*Critical Bibliographies*“, pp. 376–378. [Vezi și M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, vol. 1, cap. 1 și 2, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981 (n. t.)].

6. Thorkild Jacobsen, „*Mesopotamia–Cosmos as a State*“ și „*The Function of the State*“, în H. and H.A. Frankfort ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, pp. 125–201.

7. *Ibid.*, p. 6.

8. *Ibid.*, p. 213.

9. Jack Finegan, *Light from the Ancient East*, Princeton, Princeton University Press, 1946, p. 41.

10. *Ibid.*, p. 61.

11. *Ibid.*, p. 173.

12. R.C. Zaehner, „*Zoroastrianism*“, în R.C. Zaehner ed., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, New York, Hawthorne Books, 1959, p. 209.

13. Luigi Pareti, *The Ancient World: 1200 B.C. to A.D. 500*, trad. G.R.F. Chilver și S. Chilver, vol. 2, *History of Mankind*, New York, Harper and Row, 1965, p. 28.

14. *Ibid.*, p. 23.

15. *Ibid.*, p. 232.

16. *Ibid.*, p. 236.

17. D.R. Cartlidge and D.L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 144.
18. Finegan, *Light*, p. 206.
19. Pareti, *The Ancient World*, p. 339.
20. Vezi Cartlidge and Dungan, *Documents*, pp. 13–22.
21. John A. Wilson, „Egypt“, în Frankfort and Frankfort, *The Intellectual Adventure*, p. 35.
22. *Ibid.*, p. 60.
23. *Ibid.*, pp. 64–65.
24. Citat în George Foot Moore, *History of Religions*, vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, p. 144.
25. Finegan, *Light*, p. 89.
26. Pentru probleme legate de datarea din Ieşire, vezi și Finegan, *Light*, pp. 105–108.
27. S.G.F. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Toronto, University of Toronto Press, 1962, pp. 31–32.
28. S.A.B. Mercer, „The Religion of Ancient Egypt“, în Vergilius Ferm ed., *Forgotten Religions*, New York, The Philosophical Library, 1950, p. 40.
29. Mircea Eliade, „*Homo Faber and Homo Religiosus*“ în Joseph M. Kitagawa ed., *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York, Macmillan, 1985, p. 6.
30. Moore, *History of Religions*, p. 159.
31. Wilson, „Egypt“, p. 106.
32. Vezi Finegan, *Light*, p. 110–113.
33. Citat în Wilson, „Egypt“, pp. 114–115.
34. O piatră în onoarea lui, în trei limbi — vechile hieroglifice sacre, egipteană populară din secolul al II-lea a. Chr. și greacă, a fost găsită la Rosetta (Rashid), lângă gurile Nilului, în 1799, în timpul expediției lui Napoleon.
35. Wilson, „Egypt“, p. 119.
36. Mercer, „The Religion of Ancient Egypt“, p. 28.
37. Vezi Wilson, „Egypt“, p. 106.
38. Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Encino, Dickenson, 1971, p. 3.
39. Eliade, *A History of Religious Ideas*, p. 126. [Vezi și M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 132 (n. t.)]
40. A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York, Grove Press, 1954, p. 18.
41. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, p. 9.
42. Basham, *The Wonder*, p. 25.

43. Două dintre studiile lui Dumézil au o deosebită importanță pentru această problemă, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, și *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

44. Vezi Louis Renou ed., *Hinduism*, New York, George Braziller, 1961, pp. 15–25.

45. Vezi Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell, New York, Pantheon Books, 1951, pp. 467–690.

46. Vezi Clarence H. Hamilton, *Buddhism: A Religion of Infinite Compassion*, New York, The Liberal Arts Press, 1952, pp. XXV–XXVII.

47. Există o serie de excelente lucrări introductive despre Buddha, despre doctrinele budiste și despre religia budistă, printre care Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, New York, Grove Press, 1959.

48. Basham, *The Wonder*, p. 54.

49. Cf. J. M. Kitagawa, „Buddhism and Social Change: An Historical Perspective“, în *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula*, ed. S. Balasooriya et al., Londra, Gordon Frazer, 1980, pp. 84–102 și mai ales p. 91.

50. Vezi Amulyachandra Sen, *Aśoka's „Edicts“*, Calcutta, The Indian Publicity Society, 1956.

51. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, George Allen and Unwin Ltd., 1955.

52. Vezi Th.W. Rhys Davids, trad., *The Questions of King Milanda*, 2 vol., New York, Dover, 1963; apărută întâi în *The Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller, Oxford, Clarendon Press, 1890 și 1894, vol. 35, 36.

53. Vezi Edward Conze, „Buddhism: The Mahayana“, în Zaehner, *The Concise Encyclopedia*, p. 296.

54. Betty Heimann, *Indian and Western Philosophy: A Study in Contrasts*, Londra, George Allen and Unwin, 1937, pp. 13, 17.

55. Vezi H.C. Warren, *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1896, p. 388.

56. Harold Isaacs, *Scratches on the Mind*, New York, John Day, 1958, p. 39.

57. D.L. Overmyer, *Religions of China*, San Francisco, Harper and Row, 1986, p. 3.

58. Vezi I. Gunnar Andersson, *Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1934; Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1934, pp. 94–126.



59. Dun J. Li, *The Ageless Chinese: A History*, New York, Scribner's, 1965, p. 46.
60. *Ibid.*, p. 88.
61. Vezi Hyman Kublin ed., *Ghina: Selected Readings*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1968, pp. 43-48.
62. Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, Belmont, Dickenson, 1969, pp. 90-91.
63. K.S. Latourette, *The Chinese: Their History and Culture*, 2 vol., New York, Macmillan, 1934, vol. 1, p. 109.
64. Frederick J. Taggart, *Rome and China: A Study of Correlations in Historical Events*, Berkeley, University of California Press, 1939, p. VII.

## Capitolul II

### Concepțiile ebraice, greco-romane și creștine

1. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trad. W. R. Trask, New York, Pantheon Books, 1954, p. 110.
2. Vezi articolul lui Martin Buber, *The Suspension of Ethics*, în *Moral Principles of Action*, ed. Ruth Nanda Anshen, New York, Harper, 1952, pp. 223-227.
3. Vezi J.M. Kitagawa ed., *Understanding Modern China*, Chicago, Quadrangle Books, 1969, pp. 215-216.
4. Biblia evreiască înregistrează cele două modalități de a ajunge în Pământul făgăduinței. Pe de o parte, este înfățișat Moise, care reprezenta fără îndoială pe israeliți, pe muntele Pisgah, rugându-l pe Atotputernicul să-i acorde privilegiul să pășească într-adevăr în țara făgăduinței, pe pământul bun de dincolo de Iordan. Totuși, i se spusese că o va putea vedea numai în închipuire, prin credință; el nu poate trece Iordanul (Deut. 3, 27). Pe de altă parte, scriitorii biblici fac o descriere a cuceririlor militare ale israeliților în Canaan și a stabilirii lor în această țară, deși mai mulți istorici sînt de părere că acești invadatori au reprezentat numai un mic segment al grupului evreiesc. Cartea Judecătorilor și alte pasaje din Biblie ne descriu și ele înființarea de sanctuare și ridicarea clasei preoților Leviți, impactul puternic dintre religia canaanenilor, în special cultul lui Baal, și israeliți, care, așa cum am văzut, aparțineau numai zeului lor național, YHWH.
5. I s-a datorat lui Solomon, fiul lui David, introducerea cultelor păgîne în comunitatea ebraică; și totuși, el a fost împuțernicit cu ridicarea templului lui Dumnezeu.
6. În Vechiul Testament este lăudată femeia moabită și fidelitatea ei față de mama moartă a soțului ei evreu, ea fiind dată de exemplu pentru perfecțiunea femeilor evreice care fac să strălucească dinastia regelui David.

7. Judah Goldin, „Early and Classical Judaism“, în *A Reader's Guide to the Great Religions*, ed. C.J. Adams, New York, Macmillan-Free Press, 1965, p. 300.

8. Se spune că mulți evrei părăsiseră Legea Orală (*halakha*) din pricina credinței lor în inspirația divină din Septuaginta.

9. E.J. Bickerman, *The Maccabees*, New York, Schocken Books, 1947.

10. Goldin, în Adams, *A Reader's Guide*, p. 302.

11. Goldin, în Adams, *A Reader's Guide*, p. 310.

12. Deoarece comunitatea evreiască se bucura în Persia din vremea conducerii sasanide (224–651) de un statut *de facto* cvasi-oficial, unii scriitori evrei credeau că era de preferat să trăiești în comunitatea evreiască din Persia decât în comunitatea din Palestina.

13. *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, ed. 1985, vezi cap. „Judaism“, vol. 20, p. 413B.

14. Vezi F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967, vezi cap. „logos“, pp. 110–112.

15. Vezi Philo Judaeus, *Allegorical Interpretation of Genesis*, Loeb Classical Library, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1949.

16. Folosesc aici cunoscuta distincție a lui Kant.

17. Vezi Peters, *Greek Terms*, vezi cap. „nous“, pp. 132–139.

18. *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, ed. 1985, vezi cap. „The Greco-Roman Civilization“, vol. 20, p. 289A.

19. Charles A. Robinson, Jr., „The Inhabited World“, în Ferm, *Forgotten Religions*, New York, The Philosophical Library, 1950, p. 199.

20. *Ibid.*, p. 201.

21. Cf. Harold C. Baldry, *Ancient Utopias*, Southhampton, Anglia, University of Southhampton, 1956.

22. Pareti, *The Ancient World*, p. 470.

23. Robinson, în Ferm, *Forgotten Religions*, p. 200.

24. Acest consulat format din doi consuli se transforma adesea în dictatură — de obicei pe o perioadă de șase luni — în cazurile de pericol național.

25. „Greco-Roman Civilization“, p. 235A.

26. Irach J.S. Taraporewala, „Mithraism“, în Ferm, *Forgotten Religions*, p. 213.

27. Citat în Pareti, *The Ancient World*, p. 549.

28. Este interesant că atât Traian, cât și Hadrian veneau din Spania, că Antoninus Pius era căsătorit cu o spaniolă și că Marc Aureliu avea o ascendență spaniolă.

29. „Greco-Roman Civilization“, p. 349B.

30. Pareti, *The Ancient World*, p. 702.

31. Cred că Sir Hamilton Gibb e cel care a spus că pentru nemusulmani islamul este religia musulmanilor, în vreme ce pentru musulmani islamul este religia adevărului.

32. Pot să adaug că departamentele de religie sau departamentele de studii religioase din multe colegii și universități au făcut foarte mult pentru cercetarea în acest domeniu, făcând diferențierea între semnificația interioară și cea exterioară din diferitele religii. Dar chiar și așa, vechile modalități de a gândi dispar cu greu, iar fanatismul religios este o realitate ce nu poate fi înlăturată ușor, mai ales de când este atât de des justificată și cu atîta convingere în numele religiei.

33. Bertram Woolf, trad., *From Tradition to Gospel (Die Formgeschichte des Evangelium* de Martin Dibelius), Londra, I. Nicholson and Watson, 1934, p. 14.

34. Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, p. 134.

35. Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, New York, Barnes and Noble, 1933, 1951.

36. D.D. Williams, *What Present-Day Theologians Are Thinking*, New York, Harper, 1952, p. 12; sublinierea îmi aparține.

37. Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, p. 264.

38. J. Muilenburg, „Ethics of the Prophet“, în Anshen, *Moral Principles of Action*, p. 536.

39. Frederick C. Grant, *Ancient Roman Religion*, New York, Liberal Arts Press, 1957, p. 174; citat în Cartlidge and Dungan, *Documents for the Study of the Gospels*, pp. 13–14.

40. Cartlidge and Dungan, *Documents*, pp. 17, 18, 21.

41. Peters, *Greek Terms*, p. 112.

42. Ernst Benz, „Theological Meaning of History of Religion“, în *Journal of Religion* 51, nr. 1 (ianuarie 1961), p. 5.

43. Cartlidge and Dungan, *Documents*, p. 21.

44. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 214.

### Capitolul III

#### Conceptii din Răsărit, din Apus și din islam

1. Vezi William S. Haas, *The Destiny of the Mind: East and West*, Londra, Faber and Faber, 1956.

2. Clifford Geertz, „Ritual and Social Change: A Javanese Example“, în *The Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa și E.Z. Vogt, Evanston, IL, Row, Peterson, 1958, p. 501.

3. Vezi Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

4. G. Gnoli, „Zoroastrianism“, în M. Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987–88, vol. 15, p. 589.

5. Pareti, *The Ancient World*, p. 682.

6. Khosrow al II-lea a fost condamnat la moarte în 628, iar în 630 crucea a revenit la Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim.

7. După moartea lui Hadige, Mahomed a mai avut câteva soții.

8. Calendarul musulman se bazează pe luni lunare, iar un an de douăsprezece luni are 354 de zile. Pentru a traduce calendarul din era creștină în calendarul musulman și invers este nevoie de o formulă matematică complicată.

9. Vezi Sir William Muir, *The Life of Mohammed*, Edinburgh, John Grant, 1923, p. 118.

10. M. Mahdi, „Modernity and Islam“, în J.M. Kitagawa ed., *Modern Trends in World Religions*, LaSalle, IL, The Open Court, 1959, pp. 11–12.

11. G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, p. 3.

12. *Ibid.*, p. 43.

13. *Ibid.*, p. 44.

14. Sir Hamilton A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, ediție revizuită, 1953, p. 6.

15. G.E. von Grunebaum ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, p. 21.

16. Reuben W. Smith, *Islamic Civilization in the Middle East: Course Syllabus*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 27.

17. Mahomed nu a lăsat urmași de parte bărbătească, deși unii dintre primii califi erau legați de el prin căsătorie.

18. Mahdi, „Modernity and Islam“, pp. 12–13.

19. Grunebaum, *Medieval Islam*, pp. 11–12.

20. Philip K. Hitti, *The Arabs: A Short History*, Princeton, Princeton University Press, 1949, p. 39.

21. Hendrik Kraemer, *World Cultures and World Religions*, Philadelphia, Westminster Press, 1960, p. 38.

22. Unii cercetători cred că asupra evoluției sufismului a existat și o posibilă influență a zoroastrismului, iudaismului, creștinismului monofizit, hinduismului și budismului.

23. Kraemer, *World Cultures*, p. 46.

24. În cursul secolului al IX-lea, forțele islamului au atacat Roma și au cucerit Sicilia care aparținea Imperiului bizantin. Carolingienii s-au luptat cu forțele islamice în Italia, iar împăratul grec Vasile i-a alungat în

cele din urmă pe musulmani din Italia. Astfel, contactele directe dintre comunitatea islamică — care primise mulți erudiți evrei — și Occidentul latin, în timpul Evului Mediu, s-a limitat la Peninsula iberică și la Sicilia. În comparație cu apropierea dintre Occidentul latin și Spania și Sicilia, contactele Cruciștilor cu elemente din comunitatea islamică din Palestina și Siria au fost din punct de vedere cultural mai puțin importante.

25. Grunebaum, *Medieval Islam*, p. 42.

26. *Ibid.*, pp. 234–235.

27. Kraemer, *World Cultures*, pp. 46–47.

28. Aceasta este în contradicție cu accentul pe care-l pune Augustin asupra importanței voinței care trebuie să fie luminată de Dumnezeu pentru a ajunge la certitudine în credință și cunoaștere.

29. Cf. Helene Wieruszowski, *The Medieval University*, Princeton, van Norstrand, 1966.

30. Spre sfârșitul secolului al XII-lea, creativitatea culturală a comunității islamice s-a sfârșit brusc.

31. Turcii selgiucizi l-au prins pe împăratul bizantin Romanus al IV-lea Diogenes (mort în 1072). Maltratările la care i-au supus pe creștinii în pelerinaj la Ierusalim au oferit creștinătății latine un pretext facil pentru a începe Cruciadele.

32. Hichem Djait, *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 109.

33. Frederick I se considera succesorul uns prin ordin divin al cezarilor, al lui Iustinian, Carol cel Mare, Otto cel Mare. El n-a avut nevoie de un papă pentru a adăuga o aură sacră monarhiei sale.

34. Urban al II-lea a înființat *curia* și a întărit centralizarea bisericii latine.

35. Este semnificativ că Sfântul imperiu roman al lui Frederick a fost amenințat în 1241 de invazia trupelor mongole care au luat mai târziu capitala comunității islamice, Bagdad.

36. „Byzantine Empire“, în *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, ed. 1985, vol. 15, p. 404.

37. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, vol. 2, p. 3.

38. Armatele lui Saladin au cucerit Ierusalimul, provocând astfel cea de a Treia Cruciadă.

39. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, p. 82.

40. Heimann, *Indian and Western Philosophy*, pp. 29–30.

41. Rg *Vedele* aveau patru *varnas-Brahmins*, sau preoți; *Kṣatriya*, sau războinici; *Vaiśya*, sau negustori; și *Śūdra*, sau paria ca prime diviziuni ale societății.

42. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, p. 85.
43. Vezi Zimmer, *Philosophies of India*.
44. *Ibid.*, p. 155.
45. *Ibid.*, p. 44.
46. *Sāṃkhya, Yoga, Vedānta, Nyāya, Vaiśeṣika și Pūrva Mīmāṃsā* sînt cunoscute ca cele șase puncte de vedere filozofice „ortodoxe“ (vezi S. Radhakrishnam și C.A. Moore ed., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 349–571.
47. *Ibid.*, pp. 181ff.
48. Heimann, *Indian and Western Philosophy*, p. 53; italicele îmi aparțin.
49. William T. de Bary et al., compl., *Sources of Indian Tradition*, New York, Columbia University Press, 1958, p. 307.
50. Basham, *The Wonder*, p. 333.
51. Murti, *The Central Philosophy*, p. 10.
52. *Ibid.*, p. 11.
53. Basham, *The Wonder*, p. 344.
54. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, p. 86.
55. John A. Hutchison, *Paths of Faith*, New York, McGraw-Hill, 1969, p. 475.
56. Vezi Haas, *The Destiny of the Mind*.
57. Vezi Melford E. Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York, Harper and Row, 1970.
58. *Ibid.*, p. 12.
59. H.G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 181.
60. G.B. Sansom, *A History of Japan to 1334*, Stanford, Stanford University Press, 1958, p. 72.
61. *Ibid.*, p. 98.
62. Vezi Arthur Waley, „The Fall of Lo-yang“, în *History Today*, nr. 4, 1951, pp. 7–10.
63. Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959, p. 52.
64. K. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1946, p. 66.
65. Vezi E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E.J. Brill, 1959, pp. 204–239, în special p. 238.
66. *Ibid.*, pp. 217–219.
67. Vezi Wright, *Chinese History*, p. 48.
68. *Ibid.*, p. 58.
69. Vezi René Grousset, *Chinese Art and Culture*, New York, Grove Press, 1959, p. 130, FN 41.

70. *The Cambridge Encyclopedia of China*, Brian Hook ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 321.
71. Grousset, *Chinese Art and Culture*, p. 150.
72. Zenryū Tsukamoto, *Schima Bukkyō-shi Kenkyū: Hokugi-hen* (Studii despre istoria budismului chinez, Secțiunea despre Wei din Nord), Tokyo, Kōbun-dō, 1942, pp. 364–384.
73. Wright, *Chinese History*, pp. 61–62.
74. Vezi A.F. Wright, „The Formation of Sui Ideology, 581–604“, în J.K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, pp. 71–104.
75. Grousset, *Chinese Art and Culture*, p. 185.
76. I-Tsing (I-Ching), *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago (671–695 p. Chr.)*, tradusă de Junjiro Takakusu, Oxford, Oxford University Press, 1896.
77. Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, New Haven, Yale University Press, 1964, p. 282.
78. Citat în *ibid.*, p. 288.
79. *Ibid.*, p. 289.
80. Citat în Yu-lan Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Macmillan, 1950, p. 297.
81. Li, *The Ageless Chinese*, p. 224.
82. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, p. 80.
83. René Grousset, *The Rise and Splendor of the Chinese Empire*, Berkeley, University of California Press, 1952, p. 247.
84. Hook, *Cambridge Encyclopedia*, p. 218.
85. L. Warner, *The Enduring Art of Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, p. 6; italicele îmi aparțin.

#### Capitolul IV

#### Întâlniri între popoare, civilizații și religii

1. Bryan Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 10.
2. Arnold Toynbee, *A Study of History*, ediție prescurtată de D.C. Somerwell, New York, Oxford University Press, 1947, p. 249.
3. Wieruszowski, *Medieval University*, p. 40.
4. J.O. Thorne & T.C. Collocott ed., *Chambers Biographical Dictionary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 47.
5. Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1979, p. 17.
6. Vezi *ibid.*, pp. 19–20.
7. Wach, *Sociology*, p. 326.

8. Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Church*, Glencoe, Free Press, 1949, vol. 1, p. 251.
9. Charles A. Beard, *The Idea of National Interest*, New York, Macmillan, 1934, p. 8.
10. Edward Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Londra, Macmillan, 1908, vol. 2, p. 179.
11. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 2, p. 479.
12. Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation*, Glencoe, The Free Press, 1950, p. 26.
13. *Ibid.*, p. 50.
14. Wach, *Sociology*, p. 328.
15. Edgar M. Carlson, „Luther's Conception of Government“, în *Church History*, vol. 15, nr. 4, 1946, p. 260.
16. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 2, p. 479.
17. Nils Ehrenström, *Christian Faith and the Modern State: An Ecumenical Approach*, New York, Willett, Clarke & Co., 1937, p. 99.
18. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 2, p. 591.
19. Lars P. Qualbern, *A History of the Christian Church*, New York, Thomas Nelson and Sons, 1936, p. 271.
20. Ehrenström, *Christian Faith*, p. 116.
21. *Ibid.*, p. 129.
22. Troeltsch, *Social Teachings*, vol. 1, p. 652.
23. Stephen Neill, *The Christian Society*, New York, Harper and Brothers, 1952, p. 134.
24. Burnett H. Streeter, *The Buddha and the Christ*, Londra, Macmillan, 1932, p. 137.
25. Edward G. Selwyn ed., *A Short History of Christian Thought*, Londra, Geoffrey Bles, 1949, p. 106.
26. F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York, Macmillan, 1946, p. 173.
27. Citat în Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, pp. 193–194.
28. Vezi „Christian Councils“, în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, pp. 129–130.
29. „Charles V“, în *The New Encyclopaedia Britannica: Micropaedia*, ed. 1985, vol. 3, p. 111.
30. de Bary, *Sources of Indian Tradition*, p. 438.
31. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 3, pp. 59–60.
32. K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Londra, G. Allen and Unwin, 1953, p. 31.
33. Grousset, *Chinese Art and Culture*, p. 290.
34. Li, *Ageless Chinese*, p. 386.



35. Paul E. Eckel, *The Far East Since 1500*, New York, Harcourt, Brace and World Inc., 1949, pp. 53–54.
36. Vezi J.M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. XIII–XIV.
37. William Earle, *Public Sorrows and Private Pleasures*, Bloomington, Indiana University Press, 1976, p. 75.
38. Panikkar, *Western Dominance*, p. 24.
39. Hodgson, *Venture of Islam*, vol. 2, p. 430.
40. Panikkar, *Western Dominance*, p. 27.
41. „Judaism in the Middle East and North Africa since 1492“, în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, p. 158a.
42. „Marranos“, în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 9, p. 217.
43. „Portugal“, în *Encyclopaedia Britannica*, ed., 1971, vol. 18, p. 279a.
44. „European Overseas Exploration and Empires“, în *The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia*, ed. 1985, vol. 18, p. 868a.
45. „Spania“, în *Encyclopaedia Britannica* ed. 1971, vol. 20, p. 1094b.
46. William W. Sweet, „Christianity in the Americas“, în A.G. Baker ed., 1940, p. 227.
47. D.F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, vol. 1, pp. 246–248.
48. Vezi *ibid.*, p. 242.
49. Vezi *ibid.*, vol. 2, p. 709.
50. *Ibid.*, vol. 1, p. 302.
51. Vezi Charles H. Robinson, *History of Christian Missions*, New York, Charles Scribner's, 1915, pp. 42–43.
52. Vezi *ibid.*, p. 44.

## Capitolul V

### În căutarea unei noi sinteze

1. Henry W. Littlefield, *New Outline-History of Europe, 1815–1949*, New York, Barnes and Noble, 1949, p. 145.
2. *Ibid.*, p. 137.
3. R. Drinnon, *Keeper of Concentration Camps*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. XXVII.
4. Citat în Panikkar, *Western Dominance*, p. 166.
5. *Ibid.*, p. 104.
6. Vezi Milton R. Konvitz, *Alien and the Asiatic in American Law*, Ithaca, Cornell University Press, 1946 și J.M. Kitagawa ed., *American Refugee Policy: Ethical and Religious Reflections*, Minneapolis, Winston Press, 1984.

7. Citat de Peter I. Rose, „The Politics and Morality of United States Refugee Policy“, în *The Center Magazine*, Santa Barbara, R.M. Hutchins Center, septembrie/octombrie, 1958, p. 3.

8. N.E. Fehl, *History and Society*, Hong Kong, Chung Chi College, 1964, p. 18.

9. A.J. Macdonald, *Trade Practice and Christianity in Africa and the East*, Londra, Longman, Green and Company, 1916, p. 270.

10. J.H. Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1940, p. 283.

11. Fehl, *History and Society*, pp. 14–15. Vezi și Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan, 1985.

12. C. Dawson, *Enquiries into Religion and Culture*, Londra, Sheed and Ward, 1933, p. 150.

13. Randall, *Making of Modern Mind*, p. 403.

14. Dawson, *Enquiries into Religion*, p. 150. Vezi și mica dar foloșitoarea lucrare a lui Peter France, *Rousseau's Confessions*, New York, Cambridge University Press, 1987.

15. Leeuw, *Religion in Essence*, 1938, pp. 691–694.

16. Vezi Klaus-Peter Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*, St. Loucia, University of Queensland Press, 1983.

17. Haas, *Destiny of The Mind*, p. 303.

18. „Pietism“, în M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, pp. 324–326.

19. Bengt Sundkler, *The World Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 105.

20. Macdonald, *Trade Practice*, pp. IX–X.

21. Neill, *The Christian Society*, p. 203.

22. Haas, *Destiny of the Mind*, p. 301.

23. Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 70, 133.

24. Sweet, „Christianity in the Americas“, p. 207.

25. Citat în A.E. Christy ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day Co., 1942, p. 22.

26. Glenn Miller, *Piety and Intellect*, Atlanta, Scholars Press, capitolul 6, „Old England in the New Republic“, p. 4.

27. F.J. Turner, *The Frontier in American History*, Chicago, Henry Holt, 1948.

28. Boorstin, *Genius of American Politics*, p. 157.

29. C.A. and Mary Beard, *The Rise of American Civilization*, New York, Macmillan, 1945, vol. 2, p. 480.

30. Wach, *Types of Religious Experience*, 1951, p. 189.

31. Troeltsch, *Social Teachings*, 1949, vol. 2, p. 461.
32. *Ibid.*
33. Vezi L. von Wiese, *Systematic Sociology*, adaptată și adăugită de H. Becker, New York, J. Wiley and Sons, 1932, pp. 624 ș. urm.
34. Cu privire la această problemă a se consulta Wach, *Types of Religious Experience*, 1951, capitolul 9, „Church, Denomination and Sect”, pp. 187–208.
35. Boorstin, *Genius of American Politics*, p. 136.
36. Citat în *ibid.*, p. 146.
37. *Ibid.*, p. 141.
38. S.E. Mead, „Theological School Address”, Commencement, Meadville Theological School, Chicago, 8 iunie 1954.
39. Citat în Boorstin, *Genius of American Politics*, p. 145.
40. E.T. Clarke, *The Small Sects in America*, Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1949, p. 9.
41. *Ibid.*, pp. 7–8.
42. S.E. Mead, „Christendom, Enlightenment, and The Revolution”, în J.C. Brauer ed., *Religion and the American Revolution*, p. 30.
43. S.E. Mead, „The American People: Their Space, Time and Religion”, în *Journal of Religion*, vol. 34, nr. 4 (octombrie 1954) p. 253.
44. Wilhelm Pauck, „Theology in the Life of Contemporary American Protestantism”, în *Shane Quarterly*, vol. 13 (aprilie 1952), p. 49.
45. Mead, „The American People”, 1954, p. 245.
46. Vezi J.M. Kitagawa, „The 1893 World's Parliament of Religions and Its Legacy”, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
47. The World's Religious Congress, *General Programme*, ediție preliminară, Chicago, 1893, p. 20.
48. Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londra, The Edinburgh House, 1938, p. 36.
49. C.S. Goodspeed, ed., *The World's First Parliament of Religions*, Chicago, Hill and Schuman, 1895, p. 56.
50. Arnold Toynbee, *The World and the West*, New York, Oxford University Press, 1953, p. 4.
51. Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, New York, John Day, 1956, p. 579.
52. Irving Kristol, *The 20th Century Began in 1945*, în *The New York Times Magazine*, 2 mai, 1965, p. 25.
53. Vezi Nasir Shansab, *Soviet Expansion in the Third World: Afghanistan, A Case Study*, Silver Spring, Bartleby Press, 1987.

54. W. MacMahon Ball, *Nationalism and Communism in East Asia*, Melbourne, Melbourne University Press, 1952, p. 2.
55. N. Mansergh, „The Impact of Asian Membership“, în *The Listener*, 8 decembrie, 1954, p. 1001.
56. Ball, *Nationalism*, p. 198.
57. P.D. Devanandan and M.M. Thomas, ed., *Communism and Social Revolution in India*, Calcutta, YMCA, 1953, p. 7.
58. W.E. Hocking, „Living Religions and a World Faith“, în A.E. Christy, ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day, 1942, p. 197.
59. *Ibid.*, p. 207.
60. C.H. Robinson, *History of Christian Missions*, p. 134.
61. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper and Borthers, 1951, p. 207.
62. Neill, *The Christian Society*, p. 250.
63. IMC, *The Relation Between the Younger and the Older Churches*, The Jerusalem Meeting of the IMC, vol. 3, New York, International Missionary Council, 1928, p. 167.
64. IMC, *The Growing Church*, Madras Series, vol. 2, Londra, International Missionary Council, 1939, p. 276.
65. „Responsible Society“, în *The Indian Journal of Theology*, vol. 1, nr. 2, noiembrie 1952, p. 55.
66. „Christian Hope“, *Ibid.*, p. 48.
67. IMC, *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems of Thought and Life*, New York, International Missionary Council, 1928, pp. 71–73.
68. Robert Maynard Hutchins, *The Great Conversation*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, pp. 71–73.
69. H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1952, p. 274.
70. Kraemer, *World Cultures and World Religions*, p. 18.
71. Christy, *The Asian Legacy*, p. 43.
72. Vezi „Gloucester Fears Moonies Seek to Net Fish Industry“, în *Chicago Sun-Times*, 1979, 1 aprilie, p. 24.
73. Vezi studiul meu „The Asian's World of Meaning“, în Gerhard Müller și W. Zeller, ed., *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden, E.J. Brill, 1967, pp. 470–471.
74. Eșeu concludent al lui James Luther Adams (care a și tradus) Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, p. 195.
75. Paul Tillich, *The Future of Religion*, ed. de J.C. Brauer, New York, Harper and Row, 1966, pp. 64, 68.

76. Tillich (trad. Adams), 1948, p. 295.
77. Vezi W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
78. Vezi Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, 1987, în special capitolul 16, „The Religious Ethos of Present-Day Japan“, pp. 273–285.
79. Vezi Kitagawa, *Understanding Modern China*, 1969.
80. Vezi Zimmer, *Philosophies of India*, 1951, și Heimann, *Indian and Western Philosophy*, 1937.
81. Vezi E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1980, și articolul informativ al lui Julio de Santa Ana „The Common Struggle of Christians and Marxists in Latin America“, în S.J. Samartha, ed., *Living Faiths and Ultimate Goals*, Geneva, World Council of Churches, 1974, pp. 90–107.
82. Vezi Peter Worsley, *The Third World*, ed. a 2-a, Chicago, University of Chicago Press, 1964; pentru sudul Saharei a se consulta Adda B. Bozeman, *Conflict in Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
83. Citat de Christy, *The Asian Legacy*, pp. 43–44.
84. O. Spengler, *The Decline of the West*, New York, A.A. Knopf, 1930, vol. 2, p. 57.
85. Vezi în special Thomas M. Gannon, ed., *The Catholic Challenge to the American Economy*, New York, Macmillan, 1987.
86. Vezi pătrunzătoarea predică a lui Howard A. Berman intitulată *The Pollard Affair — Has American Jewry Learned the Lesson?*, în *Sinai Congregation Bulletin*, 16, 1 iunie, 1987.
87. Vezi Walter Lippmann, „Why the Mighty Fail to Prevail“, în *Chicago Sun-Times*, 20 august 1964.
88. Vezi soluția propusă de Evangheliștii Americani într-un articol intitulat „Evangelists Seek Political Clout“, în *Chicago Sun-Times*, 13 ianuarie 1980.
89. Vezi remarca lui John Fountain din articolul său „NU President Urges Grads to Use Optimism as a Lever for Progress“, în *Chicago Sun-Times*, 21 iunie 1987.
90. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, New York, Harper and Brothers, 1960, pp. 8–9.
91. Eliade, *Homo Faber and Homo Religiosus*, p. 11.
92. *Waiting for the Dawn* a fost titlul unei cărți despre „Mircea Eliade așa cum este el“, editată de David Carrasco și Jane Marie Swanberg, Boulder, Westview Press, 1985.
93. R.S. Wentz, „The Prospective Eye of Interreligious Dialogue“, în *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 14, nr. 1, martie 1987, p. 6.

94. *Ibid.*, p. 15.
95. Citat în *ibid.*, p. 11.
96. Kitagawa (în volumul editat de Balasooriya et al.), 1980, pp. 84–102.
97. Mead, „The American People“, 1954, p. 245.
98. Walter Lippmann, „Pull Out of Vietnam“, în *Chicago Sun-Times*, 22 octombrie 1967.
99. Vezi Wilhelm Halbfass, *India and Europe*, Albany, SUNY Press, 1986, pp. 84, 96.
100. Vezi Klaus-Peter Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1983.
101. Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press, 1984.
102. Halbfass, *India and Europe*, p. 440.
103. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983, p. IX.
104. Vezi Walter Russell Mead, *Moral Splendor: The American Empire in Transition*, Boston, Houghton Mifflin, 1987.
105. Jinwung Kim, „Recent Anti-Americanism in South Korea: The Causes“, în *Asia Survey*, vol. 29, nr. 8, august 1989, p. 752.
106. Citat în Halbfass, *India and Europe*, p. 437.
107. Citat în Burns, *The Poverty of Progress*, pagina de titlu. Vezi, ca o alternativă posibilă, Robert S. Ozaki, „The Humanistic Enterprise System in Japan“, în *Asian Survey*, vol. 28, nr. 8, august 1988, pp. 830–848.

### Apendice: răspuns autorului

1. Huston Smith, „Accents of the World's Philosophies“, în *Philosophy East and West*, aprilie-iulie, 1957, p. 7.
2. Merleau-Ponty, citat de Huston Smith, *Condemned to Meaning*, New York, Harper and Row, 1965, p. 17.
3. Wach, *Types of Religious Experience*, pp. 30–47.
4. Joseph M. Kitagawa, *The Quest for Human Unity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, Introducere, pp. 2–4.
5. *Ibid.*, capitolul 2, p. 69.
6. *Ibid.*, capitolul 1, p. 40, unde-l citează pe A.L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York, Grove Press, 1954, p. 18.
7. Kitagawa, *op. cit.*, capitolul 5, p. 233; capitolul 1, p. 40.
8. *Ibid.*, capitolul 5, p. 233.
9. Vezi *ibid.*, Introducere, p. 6; cf. p. 4.

10. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York, The Macmillan Company, 1941, capitolul 1, în special pp. 7 ș. urm.
11. Joseph L. Blau, *Judaism in America: From Curiosity to Third Faith*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. 8.
12. Niebuhr, *op. cit.*, în special capitolele 2 și 3.
13. Kitagawa, *op. cit.*, capitolul 5, p. 232.
14. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 17.
15. Vezi Vine Deloria, Jr., *God is Red*, New York, Grosset and Dunlap, 1973; Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952; și Charles H. Long, „A New Look at American Religion“, în *Anglican Theological Review*, iulie 1973, nr. 1, pp. 117–125 și „The Study of Religion in the United States of America: Its Past and Its Future“, în *Religious Studies and Theology*, vol. 5, nr. 3, septembrie 1985, pp. 30–44.
16. Vezi Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, ed. 1965.

# Bibliografie

## A. Cărți

- Adams, Charles J., ed., *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York, Macmillan-Free Press , 1965.
- Andersson, I. Gunnar, *Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China*, Londra, K. Paul, Trench, Trubner, 1934; și Cambridge, MIT Press , 1934.
- Anshen, Ruth Nanda, ed., *Moral Principles of Action*, New York, Harper, 1952.
- Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, Viking Press , 1965.
- Baker, A.G., ed., *A Short History of Christianity*, Chicago, University of Chicago Press , 1940.
- Balasoorya, S., et. al., ed. *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula*, Londra, Gordon Frazer, 1980.
- Balazs, Etienne, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, New Haven, Yale University Press , 1964.
- Baldry, Harold C., *Ancient Utopias*, Southampton, University of Southampton, 1956.
- Ball, W. MacMahon, *Nationalism and Communism in East Asia*, Melbourne, Melbourne University Press , 1952.
- Basham, A.L., *The Wonder That Was India*, New York, Grove Press, 1954.
- Beard, Charles A., *The Idea of National Interest*, New York, Macmillan, 1934.
- Beard, C.A. and Mary, *The Rise of American Civilization*, vol. 2, New York, Macmillan, 1945.
- Bickermann, E.J., *The Maccabees*, New York, Schocken Books, 1947.
- Blau, Joseph L., *Judaism in America: From Curiosity to Third Faith*, Chicago, University of Chicago Press , 1976.
- Boorstin, Daniel J., *The Genius of American Politics*, Chicago, University of Chicago Press , 1953.
- Bozeman, Adda B., *Conflicts in Africa*, Princeton, Princeton University Press , 1976.



- Brandon, S.G.F., *Man and His Destiny in the Great Religions*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.
- Brauer, Jerald C., ed., *Religion and the American Revolution*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.
- Brown, Peter, *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- , *The Cult of the Saints: The Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Buber, Martin, *The Suspension of Ethics*, în R.N. Anshen, ed., *The Moral Principles of Action*.
- Burns, E. Bradford, *The Poverty of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Carrasco, David and Jane Marie Swanberg, ed., *Waiting for the Dawn de M. Eliade*, Boulder, Westview Press, 1985.
- Cartlidge, D.R. și D.L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels* Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1946.
- Christy, Arthur E., ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day, 1942.
- Clarke, E.T., *The Small Sects in America*, Nashville, Abingdon-Cokesbury, 1949.
- Conze, Edward, „Buddhism: The Mahayana“, în Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*.
- Creel, H.G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- Curless, J. Donald, *An Almanac for Moderns*, New York, A. Putnam's Sons, 1935.
- Dawson, C., *Enquiries into Religion and Culture*, Londra, Sheed and Ward, 1933.
- de Bary, William T. et al. compl., *Sources of the Indian Tradition*, New York, Columbia University Press, 1958.
- Deloria, Vine, Jr., *God is Red*, New York, Grosset and Dunlap, 1973.
- Devannadan, P.D. and M.M. Thomas, ed., *Communism and Social Revolution in India*, Calcutta, YMCA, 1953.
- Djait, Hichem, *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- Drinnon, R., *Keeper of Concentration Camps*, University of California Press, 1987.
- Dumézil, G., *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- , *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

- Earle, William, *Public Sorrow and Private Pleasures*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.
- Eckel, Paul E., *The Far East Since 1500*, New York, Harcourt, Brace and World, 1949.
- Ehrenström, Nils, *Christian Faiths and the Modern State: An Ecumenical Approach*, Chicago, Willett, Clark & Co., 1937.
- Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, New York, Pantheon Books, 1954.
- , *Myths, Dreams and Mysteries*, New York, Harper, 1960.
- , *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- , *A History of Religious Ideas*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- , *Waiting for the Dawn*, ed. de David Carrasco și Jane Marie Swanberg, Boulder, Westview Press, 1985.
- , ed., *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., New York, Macmillan, 1987-88.
- , *Homo Faber and Homo Religiosus*, în J.M. Kitagawa, ed., *The History of Religions: Retrospect and Prospect*.
- Eliot, Sir Charles, *Hinduism and Buddhism*, New York, Barnes & Noble, 1954.
- Ellison, Ralph, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952.
- Fairbank, J.K., ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1957.
- Fehl, Noah E., *History and Society*, Hong Kong, Chung Chi College, 1964.
- Ferm, Virgillus, ed., *Forgotten Religions*, New York, Philosophical Library, 1950.
- Finegan, Jack, *Light from the Ancient East*, Princeton, Princeton University Press, 1946.
- France, Peter, *Rousseau's Confessions*, New York, Cambridge University Press, 1987.
- Frankfort, H. and H.A., ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.
- Fung, Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Macmillan, 1950.
- Gannon, Thomas M., ed., *The Catholic Challenge to the American Economy*, New York, Macmillan, 1987.
- Geertz, Clifford, „Ritual and Social Change: A Javanese Example“, în W.A. Lessa and E.Z. Vogt, ed., *The Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Evanston, Row, Peterson, 1958.
- Gibb, Sir Hamilton A.R., *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, ediție revizuită, 1953.

- Goldin Judah, „Early and Classical Judaism“, în C.J. Adams, ed., *A Reader's Guide to the Great Religions*.
- Goodspeed, C.S., ed., *The World's First Parliament of Religions*, Chicago, Hill and Schuman, 1895.
- Grant, Frederick C., *Ancient Roman Religion*, New York, Liberal Arts Press, 1957.
- Grant, Robert M., *Religion and Politics at the Council of Nicaea*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- Grousset, René, *The Rise and Splendor of the Chinese Empire*, Berkeley, University of California Press, 1952.
- , *Chinese Art and Culture*, New York, Grove Press, 1959.
- Grunebaum, G.E. von, *Medieval Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.
- , ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.
- Haas, William S., *The Destiny of the Mind: East and West*, Londra, Faber and Faber, 1956.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe*, Albany, SUNY Press, 1986.
- Halbfass, A. Irving, „Bear Ceremonials in the Northern Hemisphere“, teză de doctorat, University of Pennsylvania, 1926.
- Hamilton, Clarence H., *Buddhism: A Religion of Infinite Compassion*, New York, The Liberal Arts Press, 1952.
- Heimann, Betty, *Indian and Western Philosophy: A Study in Contrasts*, Londra, G. Allen and Unwin, 1937.
- Hitti, Philip K., *The Arabs: A Short History*, Princeton, Princeton University Press, 1949.
- Hocking, William E., *Living Religions and a World Faith*, în Arthur E. Christy, ed., *The Asian Legacy and American Life*, New York, John Day, 1942.
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- Hook, Brian, ed., *The Cambridge Encyclopedia of China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Hopkins, Thomas J., *The Hindu Religious Tradition*, Encino, Dickenson, 1971.
- Hutchins, Robert Maynard, *The Great Conversation*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Hutchison, John A., *Paths of Faith*, New York, McGraw-Hill, 1969.
- International Missionary Council, *The Relation Between the Younger and Older Churches*, The Jerusalem Meeting of the IMC, New York, International Missionary Council, 1928.
- , *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems of Thought and Life*, The Jerusalem Meeting of the IMC, New York, International Missionary Council, 1928.

- , *The Growing Church*, Madras Series, vol. 2, Londra, International Missionary Council, 1939.
- Isaacs, Harold, *Scratches on the Mind*, New York, John Day, 1958.
- I. Tsing (I-Ching), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (671-695)*, trad. de Junjiro Takakusu, Oxford, Oxford University Press, 1896.
- Jacobsen, Thorkild, „Mesopotamia — Cosmos as a State“ și „The Function of the State“, în H. și H.A. Frankfort, ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*.
- Jay, Martin, *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Kitagawa, Joseph M., „The 1893 World's Parliament of Religions and Its Legacy“, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- , *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- , ed., *Modern Trends in World Religions*, Lasalle, Ill., The Open Court, 1959.
- , ed., *Understanding Modern China*, Chicago, Quadrangle Books, 1969.
- , ed., *American Refugee Policy: Ethical and Religious Reflections*, Minneapolis, Winston Press, 1984.
- , ed., *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York, Macmillan, 1985.
- , „The Asian's World of Meaning“, în Gerhard Müller și W. Zeller, ed., *Glaube, Geist, Geschichte*.
- , „Buddhism and Social Change: An Historical Perspective“, în Balasooriy, S, et al., *Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula*.
- , *Reflections on the Work Ethic in the Religions of East Asia*, în *Comparative Work Ethics*, Washington, D.C., Library of Congress, 1985.
- Koepping, Klaus-Peter, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1983.
- Konvitz, Milton R., *Alien and the Asiatic in American Law*, Ithaca, Cornell University Press, 1946.
- Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londra, The Edinburgh House, 1938.
- , *World Cultures and World Religions*, Philadelphia, Westminster Press, 1960.
- Kublin, Hyman, ed., *China: Selected Readings*, Boston, Houghton Mifflin, 1968.
- Lach, Donald F., *Asia in the Making of Europe*, 2 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1965.

- Latourette, K.S., *The Chinese: Their History and Culture*, 2 vol., New York, Macmillan, 1934.
- Leeuw, G. van der, *Religion in Essence and Manifestation*, Londra, G. Allen and Unwin, 1938.
- , *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, New York, Rinehart and Winston, 1962.
- Li, Dun J., *The Ageless Chinese: A History*, New York, Scribner's, 1965.
- Littlefield, Henry W., *New Outline-History of Europe, 1815-1949*, New York, Barnes and Noble, 1949.
- Lubac, H. de, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, Editions Mouton, 1952.
- Macdonald, A.J., *Trade Practice and Christianity in Africa and the East*, Londra, Longman, Green and Co., 1916.
- Mahdi, M., „Modernity and Islam“, în J.M. Kitagawa, ed., *Modern Trends in World Religions*.
- McGinn, Bernard, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan, 1985.
- Mead, Sidney E., „Christendom, Enlightenment, and the Revolution“, în Jerald C. Brauer, ed., *Religion and the American Revolution*.
- Mead, Walter Russell, *Moral Splendor: The American Empire in Transition*, Boston, Houghton Mifflin, 1987.
- Mercer, S.A.B., „The Religion of Ancient Egypt“, în V. Ferm, ed., *Forgotten Religions*.
- Miller, Glenn T., *Piety and Intellect*, Atlanta, Scholars Press, în special capitolul 6, „Old England in the New Republic“.
- Moore, George Foot, *History of Religions*, vol. 1, New York, Scribner's, 1948.
- Muilenberg, J., „Ethics of the Prophet“, în Anshen, *Moral Principles of Action*.
- Muir, Sir William, *The Life of Mohammed*, Edinburgh, John Grant, 1923.
- Müller, Gerhard and W.Zeller, ed., *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden, E.J. Brill, 1967.
- Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, G. Allen and Unwin, 1955.
- Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- Neill, Stephen, *The Christian Society*, New York, Harper, 1952.
- Nehru, J., *The Discovery of India*, New York, John Day, 1956.
- Niebuhr, H. Richard, *The Meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1941.
- , *Christ and Culture*, New York, Harper, 1951.
- Northrop, F.S.C., *The Meeting of East and West*, New York, Macmillan, 1946.

- Oakley, Francis, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.
- Overmyer, D.L., *Religions of China*, San Francisco, Harper, 1986.
- Panikkar, K.M., *Asia and Western Dominance*, Londra, G. Allen and Unwin, 1953.
- Pareti, Luigi, *The Ancient World: 1200 B.C. to A.D. 500*, vol. 2 din *History of Mankind*, New York, Harper, 1965.
- Pauck, Wilhelm, *The Heritage of the Reformation*, Glencoe, The Free Press, 1950.
- Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967.
- Pfeiffer, John E., *The Creative Explosion: An Inquiry into the Origins of Art and Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- Philo Judaeus, *Allegorical Interpretation of Genesis*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1949.
- Qualbem, Lars P., *A History of the Christian Church*, New York, Thomas Nelson and Sons, 1936.
- Radhakrishnan, S. and C.A. Moore, ed., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, New York, Grove Press, 1959.
- Randall, J.H., Jr., *The Making of the Modern Mind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1940.
- Renou, Louis, ed., *Hinduism*, New York, George Braziller, 1961.
- Rhys, Davids, T.W., trad., *The Questions of King Milanda*, 2 vol., New York, Dover, 1963; apărută întâi în *The Sacred Books of the East*, vol. 35 și 36, editată de F. Max Müller, Oxford, Clarendon Press, 1890 și 1894.
- Robinson, Charles A., Jr., „The Inhabited World“, în V. Ferm, ed., *Forgotten Religions*.
- Robinson, Charles H., *History of Christian Missions*, New York, Scribner's, 1915.
- Rougemont, Denis de, *Man's Western Quest*, Westport, Conn., Greenwood, 1973.
- Samartha, S.J., ed., *Living Faiths and Ultimate Goals*, Geneva, World Council of Churches, 1974.
- Sansom, George B., *A History of Japan to 1334*, Stanford, Stanford University Press, 1958.
- Santa Ana, Julio de, „The Common Struggle of Christians and Marxists in Latin America“, în S.J. Samartha, ed., *Living Faiths and Ultimate Goals*.
- Selwyn, Edward G., ed., *A Short Story of Christian Thought*, Londra, Geoffrey Bles, 1949.

- Sen, Amulyachandra, *Aśoka's „Edicts“*, Calcutta, The Indian Publicity Society, 1956.
- Shansab, Nasir, *Soviet Expansion in the Third World: Afghanistan, A Case Study*, Silver Spring, Bartleby Press, 1987.
- Smith, Huston, *Condemned to Meaning*, New York, Harper, 1965.
- Smith, Reuben W., *Islamic Civilization in the Middle East: Course Syllabus*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- Smith, W.C., *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- Spengler, O., *The Decline of the West*, 2 vol., New York, A.A. Knopf, 1930.
- Spiro, Melford E., *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York, Harper, 1970.
- Streeter, Burnett H., *The Buddha and the Christ*, Londra, Macmillan, 1932.
- Sundkler, Bengt, *The World of Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965.
- Sweet, William W., *Christianity in the Americas*, în A.G. Baker, ed., *A Short Story of Christianity*.
- Taggart, Frederick J., *Rome and China: A Study of Correlations in Historical Events*, Berkeley, University of California Press, 1939.
- Taraporewala, Irach J.S., „Mithraism“, în V. Ferm, ed., *Forgotten Religions*.
- Thomas, Edward J., *The History of Buddhist Thought*, New York, Barnes and Noble, 1951.
- Thompson, Laurence G., *Chinese Religion: An Introduction*, Belmont, Dickenson, 1969.
- Thorne, J.O. and T.C. Collocott, ed., *Chambers Biographical Dictionary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Tillich, Paul, *The Protestant Era*, trad. de J.L. Adams, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- , *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959.
- , *The Future of Religion*, ed. de J.C. Brauer, New York, Harper, 1966.
- Toynbee, Arnold, *A Study of History*, prescurtat de D.C. Somerwell, New York, Oxford University Press, 1947.
- , *Civilization on Trial*, New York, Oxford University Press, 1948.
- , *The World and the West*, New York, Oxford University Press, 1953.
- Troeltsch, Ernst, *The Social Teachings of the Christian Church*, 2 vol., Glencoe, The Free Press, 1949.
- Tsukamoto, Zenryū, *Schima Bukkyō-shi Kenkyū: Hokugi-hen* (Studii despre istoria budismului chinez: secțiunea privind Wei din nord), Tokyo, Kōbun-dō, 1942.

- Turner, F.J., *The Frontier in American History*, Chicago, Henry Hold, 1948.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.
- , *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
- Warner, Langdon, *The Enduring Art of Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.
- Warren, H.C., *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1896.
- Westermarck, Edward, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Londra, Macmillan, 1908.
- Whitehead, Alfred North, „Appeals to Sanity“, în *Essays in Science and Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1948.
- Wieruszowski, Helene, *The Medieval University*, Princeton, van Nostrand, 1966.
- Wiese, L. von, *Systematic Sociology*, adaptată și adăugită de H. Becker, New York, J. Wiley and Sons, 1932.
- Williams, Daniel Day, *What Present-Day Theologians Are Thinking*, New York, Harper, 1952.
- Wilson, Bryan, *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Wilson, John A., „Egypt“, în Frankfort and Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*.
- Woolf, Bartram L., trad., *From Tradition to Gospel (Die Formgeschichte des Evangelium de Martin Dibelius)*, Londra, I. Nicholson and Watson, 1934.
- The World's Religious Congress, *General Programme*, ediție preliminară, Chicago, The World's Religious Congress, 1893.
- Worsley, Peter, *The Third World*, Chicago, University of Chicago Press, ed. a 2-a, 1964.
- Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959.
- , „The Formation of Sui Ideology, 581–604“, în J.K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*.
- Zaehner, R.D., ed., *The Encyclopedia of Living Faiths*, New York, Hawthorne Books, 1959.
- , „Zoroastrianism“, în ed. autorului, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*.
- Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, New York, Pantheon Books, 1951.
- Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China*, 2 vol., Leiden, E.J. Brill, 1959.



## B. Articole

- Berman, Howard A., *The Pollard Affair — Has American Jewry Learned the Lesson?*, Sermon, Chicago, *Sinai Congregation Bulletin*, 16, 1 iunie, 1987.
- Carlson, Edgar M. „Luther's Conception of Government“, în *Church History*, vol. 15, nr. 4, 1946.
- Chicago Sun-Times*
- Lippman, Walter, „Why the Might Fail to Prevail“, 20 august 1964.
- „Glouster Fears Moonies Seek to Net Fish Industry“, 1 aprilie, 1979.
- „Evangelists Seek Political Clout“, 13 ianuarie 1980.
- Fountain, John, „NU President Urges Grads to Use Optimism as a Lever for Progress“, 21 iunie 1987.
- „Pull Out of Vietnam“, 22 octombrie 1967.
- Encyclopaedia Britannica*, ediția 1971.
- „Portugal“, vol. 18.
- „Spain“, vol. 20.
- Encyclopedia of Religion*, editată de M. Eliade (1987-1988).
- „Christian Councils“, vol. 4.
- „Judaism in the Middle East and North Africa“, vol. 8.
- „Marranos“, vol. 9.
- „Pietism“, vol. 11.
- „Zoroastrianism“, vol. 15.
- Hess, John L., „French Anthropologist at Onset of '70's Deplores the 20th Century“, în *New York Times*, 31 decembrie 1969.
- Indian Journal of Theology*
- „Christian Hope“, vol. 1, nr. 2, noiembrie 1952.
- „Responsible Society“, vol. 1, nr. 2, noiembrie 1952.
- Inter-Religio*
- Akizuki, Ryōmin, „Christian-Buddhist Dialogue“, nr. 14, toamna 1988.
- Heisig, James W., „Fore-Words“, nr. 14, toamna, 1988.
- Journal of Religion*
- Benz, Ernst, „Theological Meaning of History of Religion“, vol. 51, nr. 1, ianuarie 1961.
- Mead, Sidney E., *The American People: Their Space, Time, and Religion*, vol. 34, nr. 4, octombrie 1954.
- Kitagawa, Joseph M., „*Verstehen* and *Erlösung*: Some Remarks on Joachim Wach's Work“, în *History of Religions*, vol. 11, nr. 1, august 1971.
- Kim, Jinwung, „Recent Anti-Americanism in South Korea: The Causes“, în *Asian Survey*, vol. 29, nr. 8, august 1989.
- Kristol, Irving, „The 20th Century Began in 1945“, în *The New York Times Magazine*, 2 mai 1965.

- Long, Charles H., „A New Look at American Religion“, în *Anglican Theological Review*, nr. 1, iulie 1973.
- , „The Study of Religion in the United States of America: Its Past and Its Future“, în *Religious Studies and Theology*, vol. 5, nr. 3, septembrie 1985.
- Mansergh, N., „The Impact of Asian Membership“, în *The Listener*, 8 decembrie 1954.
- Mead, Sidney E., „Theological School Address“, discurs introductiv, Chicago, Meadville Theological School, 8 iunie, 1954.
- , „The American People: Their Space, Time, and Religion“, în *The Journal of Religion*, vol. 34, nr. 4, octombrie 1954.
- The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia*, ediția 1985.
- „Charles V“, vol. 3.
- „Byzantine Empire“, vol. 15.
- „European Overseas Exploration and Empires“, vol. 18.
- „Greco-Roman Civilization“, vol. 20.
- „Judaism“, vol. 20.
- Ozaki, Robert S., „The Humanistic Enterprise System in Japan“, în *Asian Survey*, vol. 28, nr. 8, august 1988.
- Pauck, Wilhelm, „Theology in the Life of Contemporary America Protestantism“, în *Shane Quarterly*, vol. 13, aprilie 1952.
- Rose, Peter I., „The Politics and Morality of United States Refugee Policy“, în *The Center Magazine*, Santa Barbara, R.M. Hutchins Center, septembrie/octombrie, 1958.
- Smith, Huston, „Accents of the World's Philosophies“, în *Philosophy East and West*, aprilie-iulie 1957.
- Waley, Arthur, „The Fall of Lo-yang“, în *History Today*, nr. 4, 1951.
- Wentz, Richard S., „The Prospective Eye of Interreligious Dialogue“, în *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 14, nr. 1, martie 1987.

# Indice

- Adam, 112  
Ahura Mazda, 34-35  
Ājīvikas, 55, 60  
Akbar, 194-195  
Akhnaton, 44,48  
Albert cel Mare, 141, 180  
Alexandru cel Mare, 36, 285  
    ca salvator, 38-39, 49, 57-58,  
    72, 89-90, 96  
    comparat cu Akbar, 195  
    cuceririle lui, 38-39, 68, 82, 89  
    și romanii, 94  
Al-Ghazālī, 138  
Alianța  
    creștină, 106, 108  
    ebraică, 74, 76, 77, 106-108  
Amenemop, înțelepciunea lui, 48  
Amenhotep, 44  
America  
    bisericile din, 235-242  
    cultele din, 243  
    evreii din, 243-244  
    libertatea religioasă în, 243-247  
    misionarii din, 237-239  
    primii evrei în, 205  
Amitābha, 61, 166  
*Analectele lui Confucius*, 65, 172  
Angra Mainyu, 34  
Apostolii, 104, 106  
Aquino, Toma din, 141, 180  
Arendt, Hannah, 289  
Aristotel, 37, 89, 90, 180  
    și islamul, 139, 140  
Artaxerxes, 82  
Ascetism hindus, 150-151  
Asia  
    clasele sociale în, 250-254, 299  
    n. 41  
    creștinătatea în, 254-260  
    europenii în, 249,259  
    modernizarea, 260-261  
    revoluțiile din, 250-254  
Asia Minor. *Vezi* Mesopotamia  
Aśoka, 19, 57-60, 72, 151, 159, 276,  
285, 289  
    Edictele lui, 58  
Asiria, iudaismul în, 78-79  
Askenazi, 204-208  
Augustin din Hippo, 81, 116, 117,  
140, 229  
Augustus Caesar, 92-97, 113, 121  
    ca salvator, 96  
    evreii sub, 96  
Averroes, 137, 140  
*Avesta*, 35, 128

- Avicenna, 137, 140
- Avraam*, 32, 43, 73-74, 79-80, 108-110  
și moștenirea lăsată islamului, 129-130
- Ba*, 47
- Babel, turnul lui, 108
- Babilon, 31-33, 40, 45, 62  
iudaismul în, 79-86, 109  
și Sasanizii, 125
- Ball, W. MacMahon, 252
- Bapțiștii, 237, 241
- Basham, A.L., 52, 57, 153
- Beard, C.A., 238
- Beard, Mary, 238
- Backer, Howard, 240
- Benz, Ernst, 116
- Bhagavad Gitā*, 153
- Bhakti-yoga, 153-154
- Biblia  
evangheliile sinoptice, 108-109, 112  
Faptele Apostolilor, 106-107, 111-112  
Ieremia, 48, 79  
Isaia, 78-81  
înțelepciunea lui Solomon, 87  
Miheia, 78  
Proverbe, 48  
Psalmi, 48  
religia egipteană și, 48  
Rut, 82  
scrisorile lui Pavel, 107, 111, 114, 246, 276  
și autoritatea, 104
- Bickerman, E.J., 83
- Biserica Unificării, 263
- Biserici naționale europene, 186-190
- Bizanț, 122-124, 137,  
și cruciadele, 145-148  
și vechea Chină, 166-167
- Blau, Joseph, 286
- Bonney, C. C., 247
- Boorstin, Daniel, 235, 241
- Brahmanismul, 149, 152  
originile, 52-54  
și budismul, 54-55, 59-60, 159
- Brandon, S.G.F., 45
- Breasted, James H., 43
- Brown, Peter, 117, 120
- Buddha  
ca mîntuitor, 61  
și Isus, 55  
și religia „întemeiată“, 103  
viața lui, 55-56, 103
- Budismul  
Ch'an, 71  
Han, 160-167  
în China, 70-71  
în India, 54-62, 155-156, 276  
în Japonia, 176-177  
Mahāyāna, 61, 71, 160  
misionarii în, 19-20, 57-58  
mitologia în, 60-61, 158  
monastic, 159  
nemurirea în, 56  
nordic, 158-159, 164-166  
popular, 71  
principiile, 56-57  
sudic, 158-159  
Sui-T'ang, 167-169  
și datorita față de daoism, 162  
și islamul timpuriu, 135  
tantric, 160  
tema mîntuitorului în, 165  
Zen, 71

- Caesar Augustus. *Vezi* Augustus  
Caesar
- Cakravārtin, 60-61, 159
- Calvinism, 187-188, 217, 228, 241
- Carlson, Edgar, 187
- Cartea Morților*, 46
- Cartea Schimbărilor. Vezi I-Ching*
- Carol cel Mare, 120-121, 123, 139
- Carol al V-lea al Spaniei, 191-192,  
208-209
- Cartlidge, D.R., 114
- Catolicismul  
contrareforma, 190-192  
în Statele Unite contemporane,  
271  
rezistența americană la, 244-245  
și misiunile, 211-217
- Cele Zece Porunci*, 76
- Ch'an, budismul. *Vezi* Zen
- Ch'en, Kenneth, 163
- Chih Tun, 163
- China  
dinastia Han, 68, 160-168  
religiile din, 63  
sub dinastia Ming, 174-176  
religiile în, 46  
și comerțul european, 69  
și originile budismului, 70-71
- Chu Hsi, 171, 174-175
- Clarke, E.T., 242
- Clement din Alexandria, 116
- Colonialism  
definiție, 205  
egiptean, 43  
european, 16, 21, 22, 174, 221-226  
evreiesc, 85-86  
Greciei antice, 36-40  
în Asia, 197-198, 249, 258  
pārsī, 156  
*raj* în, 224-225  
spaniol, 206-217  
și misionarii, 231-235
- Columb, Cristofor, 21, 178
- Comte, Auguste, 229
- Comunism, 253
- Conciliul din Niceea, 101
- Conciliul din Trento, 191
- Confucius, Analectele lui, 66, 172
- Confucianismul, 64-71  
Han, 70, 160-170  
în Japonia, 176-177  
sinteza neoconfucianistă,  
169-177, 196-199
- Congregația pentru Propaganda  
Credinței, 216-217, 233
- Congregaționalism, 241
- Constantin, 100-101, 116-117
- Constantinopol, întemeierea,  
100-101
- Contrareforma, 190-192
- Controversa iconoclastă, 102,  
122-124
- Conze, Edward, 61
- Corpus Christianum*, 16, 20, 21,  
142-148, 188
- Corpus Islamicum*, 20, 137, 139
- Creel, Herrlee, 160
- Creștinătatea  
evangelismul în, 19-21, 113  
în Asia, 254-260  
în India, 257-260  
moștenirea evreiască a, 113  
nestorianismul, 21, 127, 136,  
168, 172  
și budismul Mahāyāna, 61  
și islamul, 130-133

Cruciadele, 141-148, 202, 205

### Culte

grecești, 37, 91-92

în America, 242, 263

romane, 95

ursului, 29

Cultură înființată, 28-29

da Gama, Vasco, 21, 176, 178,  
197, 203

Daoism, 30, 66, 70-71  
în China din perioada Han,  
160-166

în Japonia, 177

Dao-te-Ching, 66

Darius cel Mare, 34-36

David, regele, 77, 109, 295 n.s.

Dawson, C., 229

Dea Roma, 95-96

Decalog, 76

Deism, 228, 235-236

de Lubac, Henri, 262, 270

Denominație, 239-243

Dharma, 276-277

Dharmapāla, 251

Dialogul interreligios, 24-26

Diaspora, 84-88, 204-205

și creștinătatea, 111-112

Dibelius, Martin, 104, 129

Dinastia asiriană, 32

Dinastia Han

în China unificată, 67-71

în confucianism, 70

Dinastia sasanidă, 125-129

evreii în timpul, 87-88

relațiile cu Roma, 127

Dinastia Sui, 166-167

Dinastia T'ang, 167-173

Dionysos, 37, 95

Discipolii lui Isus, 107

Djait, Hichem, 142

Dualism. *Vezi* Zoroastrism,  
Maniheism

Dumézil, George, 52

Dungan, D.L., 114

Durkheim, Emile, 27

Eckel, Paul, 199

Edictul din Salonic, 101

Edictul lui Aśoka, 58

Egiptul vechi, 41-50

Cartea Morților, 46

iudaismul în, 86

monoteismul, 44, 49

nemurirea în, 45-49

politeismul în, 42, 45, 49

Ptolemeii în, 40-41, 49, 82,

91-92, 96

și mitologia romană, 49

totemismul în, 41

Elenismul

și Orientul Mijlociu, 35-37

Eliade, Mircea, 12, 46, 51, 74, 273

Eliot, Sir Charles, 19

Enuma, Elish, 31

Ermetism, 35

Esau, 74, 75

Etnocentrism, 14, 222-227

Evangeliiile sinoptice, 108-110, 112

Evangelismul,

budist, 19-20, 57

creștin, 19-24

lui Favel, 112

*Vezi* și Misionarii

- Exilul, israeliților, 44-45  
 Exploratori, ai Renașterii, 178, 203
- Falsafab*, 137-138
- Faptele Apostolilor, 106-108,  
 111-112
- Farisei, 83
- Filip al II-lea al Spaniei, 209
- Finegan, Jack, 32
- Francis Xavier, 201, 214
- Frederick al II-lea, 144
- Fu-hsi, 63-64
- Gabriel, arhanghelul, 129
- Gautama, Siddhārtha. *Vezi* Buddha
- Gibb, Sir Hamilton, 14, 132
- Ghilgameș, 31
- Gioacchino da Fiore, 229
- Gnoli, G., 125
- Gnoza*, 127
- Gnosticism, 35
- Goa, 207, 213
- Goldin, Judah, 82, 84
- Grant, Frederick, 113
- Grecia veche  
 colonialismul în, 36-40  
 cultele în, 91-92  
 Liga pelenică, 38-40  
 politeismul în, 36  
 și iudaismul, 14-15, 111-112
- Grousset, René, 173
- Haas, William, 158
- Hammurabi, 32, 62  
 Legile lui, 76
- Han, sinteza, 160-167
- Harappā, 51-52
- Hegel, G.W.F., 279
- Heilsgeschichte*, 116
- Heimann, Betty, 61, 149
- Henric Navigatorul, 203
- Herford, R.T., 84
- Hinduism  
 ascetismul în, 150-152  
*Bhagavad Gīta*, 153  
 „clasic”, 60  
 creștinătatea și, 153  
 europenii și, 61  
 în China, 168  
 în India, 192-196  
 Mahābhārata, 60, 153  
 mitologia în, 60-61, 153  
 principiile, 151-154  
 Rāmāyana, 60, 153  
 și Harappā, 51-52  
 și islamul timpuriu, 135  
 tantrismul în, 154  
 teistica, 153-155
- Hippias din Elis, 89
- Hippocrate, 88
- Hocking, William, 255
- Hodgson, Marshall, 147, 195, 202
- Hooker, Richard, 189
- Hopkins, Thomas, 51, 151
- Horus, 42
- Hui-yüan, 164
- Husserl, Edmund, 281
- Hutchins, Robert Maynard, 262,  
 272
- Hutchinson, John, 157

Iacov, 75-76, 109-110

*I-Ching*, 64, 66, 141

Ieremia, 48, 79

Ieșirea, 75, 76, 106, 109

Iezuiții, 101, 176, 214

Ignațiu de Loyola, 192

Iluminismul

american, 235

european, 229, 235-236

Imperialism. *Vezi* Colonialism

Imperiul otoman, 146-148

Imperiul roman

cultele în, 95

primii creștini în, 114-115

și iudaismul, 83, 84, 88, 111-112

și Persia sasanidă, 127

și religia egipteană, 49

Sfânt. *Vezi* Sfântul imperiu roman

*Imperium*, 16, 21, 180, 182-183

Inchiziția, 204

India

creștinătatea în, 257-259

islamul în, 156-157, 192-196

Ioan Damaschinul, 131

Irod, 83

Isaac, 73-74

Isaacs, Harold, 62

Isaia, 78-81

Isaia Deutero, 80-81

Isis, 49, 92, 95

Islam, 129-138

dezvoltarea, 133-134

în China, 167-168

în India, 156

principiile, 132

suniți, 121

și evreii, 204

și gândirea grecească, 138-141

și tradiția iudeo-creștină, 130-133

și iși, 134, 148

Israelii în Egipt, 44-45

Isus

acceptarea timpurie a lui, 106

ca mântuitor, 107, 110

și Buddha, 55

și sectele evreiești, 84

viața lui, 86-87

Iuda Prințul, 85

Iudaismul elenistic, 14-15, 82-87

și creștinismul timpuriu, 111-112

Iudaism

alianța în, 73, 76, 77, 106-109

apusean, 204-205

diaspora, 84-88

egiptean, 87

elenistic, 14-15, 82-87, 111-112

ideea de progres în, 260

islamul și, 130-133, 204

monoteismul și, 79

rabinic, 79-80, 84-86

roman, 83-88, 96, 111

simbologia creștină și, 113-114

structuri americane în, 243

Iudaismul rabinic, 79-80, 84-86

Iulian Apostatul, 127

Iustin Martirul, 117

Iustinian, 88

Îmbălsămarea, 47

Înțelepciunea lui Amenemop, 48

Înțelepciunea lui Solomon, 87

Jacobsen, Thorkild, 30

Jainism, 54-55, 60, 154-156



- Ka*, 47  
 Kaniska, 59  
 Karma, 161  
 Khosrow, 128  
 Kim, Jinwung, 280  
 Kipling, Rudyard, 226, 230  
 Koran. *Vezi* Qur'an  
 Kraemer, Hendrik, 137, 138, 140,  
 247, 262, 270  
 Kristol, Irving, 252  
  
 La Farge, John, 270  
 Lao zi, 66, 162  
 Legea. *Vezi* Tora  
 Legile lui Hammurabi, 76  
 Lenin, Vladimir Ilici, 251  
*Li*, 160-163, 171, 175, 196  
 Li, Dun J., 64, 66, 172  
 Liberalismul religios din America,  
 236-237  
 Liga panelenică, 38-40  
 Lippman, Walter, 278  
 Livingstone, David, 234, 237  
*Logos*, 38, 114-116  
 în filozofia grecească, 89  
 în iudaismul elenistic, 86-88  
 Luca, evanghelia lui, 109  
 Luther, Martin, 181-187, 190-192  
  
*Ma'at*, 30-47  
 Macabei, 83, 96  
 Madhva-Acārya, 153  
*Mahābhārata*, 60, 153  
 Mahāvira, 55  
 Mahdi, M., 130, 135  
 Mahomed. *Vezi* Muhammad  
 Maimonides, Moise, 137, 140  
 Maitreya, 61, 159, 166, 169  
 Manchu, dinastia, 198-199  
 Maniheism, 35, 117, 126-128  
 în China, 168  
 și budismul, 159-160  
 Mann, Thomas, 76  
 Mao Zedong, 269  
 Marcu, evanghelia lui, 109-110  
 Marduk, 31-34  
 Marani, 204  
 Marx, Karl, 27  
 Marxism, 253, 258, 279  
 Masada, 83  
 Matei, evanghelia lui, 109, 111  
 Mazdakism, 126, 128  
 Mead, S.E., 242, 244  
 Meiji, sinteza, 177  
 Mencius, 65, 172  
 Mercer, S.A.B., 50  
 Merleau-Ponty, Maurice, 284  
 Mesopotamia  
 Alexandru în, 38  
 dominația persană a, 33-35  
 istoria timpurie a, 29-34  
 monetismul în, 33-35  
 politeismul în, 30-31, 33  
 Mesopotamia persană, 33-36, 38  
 Midraș, 82  
 Miheia, 78  
 Miller, Glenn, 236  
 Miracole, 103-104  
 Misionarii

- americani, 237  
 budiști, 57, 70-71  
 catolici, 211-217, 232-233  
     franciscani, 174  
     iezuiți, 197, 213-216  
 creștinismul timpuriu, 112-115  
 evrei, 85  
 în Asia, 254-260  
 maniheeni, 126  
 protestanți, 217-219, 235, 237  
 și colonialismul, 231-235  
*Vezi și* Evangheliismul  
 Misiunea Evangheliei Sociale,  
     237-238  
 Misiunea Internațională  
     Consiliul, 257  
 Misiunea Internațională  
     Conferința, 237-241, 257  
 Misiunile fortificate, 256-257  
 Mithraism, 95, 125  
 Mitologie  
     budistă, 60-61, 158  
     creștină, 113  
     egipteană, 42  
     grecească, 36-37  
     hindusă, 153  
     romană, 49  
 Mituri de întemeiere, 104  
 Mîntuitorul, tema religioasă a,  
     38-39, 61, 96, 110, 114-115, 166  
 Mogol, dinastia, 149, 157, 211  
 Mogol, sinteza, 194-195  
 Mohism, 68  
 Moise, 76, 81, 295 n. 4  
     și filozofia grecească, 115  
 Monofizism, 102, 122  
 Mongoli, 201-203  
 Monolatrie, 15, 18, 114, 285  
 Monoteism, 62, 114, 285  
     islamic, 129  
     iudaic, 79  
     în Egiptul vechi, 44, 49  
     în religiile occidentale, 131  
     în zoroastrism, 35  
 Moore, George Foot, 47  
 Moravi, 218, 230-235  
 Muhammad  
     ca profet, 130-132  
     și religia „întemeiată”, 103  
     viața lui, 129  
 Muilenberg, J., 107  
*Mujarrabāt*, 140  
 Mumificare, 47  
 Murti, T.R.V., 58, 155  
 Musulmani. *Vezi* Islam,  
  
 Nabucodonosor, 33, 45, 79  
 Nandy, Ashis, 279  
 Naționalism  
     chinez, 174  
     european, 16  
     *Vezi și* Colonialism  
 Nehru, Jawaharlal, 251  
 Neill, Stephen, 188, 256  
 Nemurirea  
     în budism, 55  
     în vechiul Egipt, 45-47  
 Neoconfucianism, sinteza, 163,  
     170-176, 196-201  
 Neodaoism, 163-166  
 Neoplatonism, 137, 138, 141

- Nestorianism, 21, 127, 136  
 în China, 168, 172
- Niceea, Conciliul din, 101
- Niebuhr, H. Richard, 103, 256, 286
- Nirvāna, 57
- Nomadism, 28-30
- Non-denominaționalism, 241-243
- Oakley, Francis, 182
- Octavian. *Vezi* Augustus Caesar
- Oecumene*, 90, 195, 285
- Orfism, 92
- Origene, 116
- Osiris, 46-49, 95
- Overmyer, D.L., 62
- Panikkar, K.M., 196
- Pannenberg, Wolfhart, 25
- Panteism  
 în vechiul Egipt, 42, 49  
 în vechea Grecie, 36, 91  
 în vechea Indie, 51-52  
*Vezi și* Politeism,
- Papa  
 comparat cu un calif, 136  
 împotriva puterilor seculare,  
 120, 139, 144
- Pareti, Luigi, 101
- Parlamentul Mondial al Religiiilor,  
 245, 246, 251, 260, 275, 288
- Pārsī, 156
- Parți, 125, 126
- Pauck, Wilhelm, 185
- Paul al III-lea, Papa, 191
- Pavel, Apostolul, 15, 97, 108,  
 112-115, 246, 276, 289
- Pax Romana*, 97, 102
- Paz, Octavio, 281
- Pentateuh, 80, 82, 87  
*Vezi și* Septuaginta
- Persia sasanidă, 125-129
- Petru, Apostolul, 111
- Philon Iudeul, 87, 99, 115-116
- Piatra de la Rosetta, 293 n. 34
- Pietism, 18, 218, 230-238
- Pilat, Pontius, 83
- Platon, 37, 89, 136, 139
- Plotin, 140
- Polis*, 36
- Politeism  
 hindus, 154  
 în vechiul Egipt, 42, 44, 49  
 în vechea Grecie, 36  
 în vechea Persie, 34  
*Vezi și* Panteism
- Polo, Marco, 172, 202
- Pompei, 83
- Profeții  
 creștini, 112, 131  
 evrei, 77-80, 106
- Protestantism  
 continental, 181-188  
 în Anglia, 188-189  
 puritani, 241  
 și misiunile, 217-219, 235
- Proverbe, 48
- Prozelitism. *Vezi* Misionari;  
 Evanghelistism
- Psalmi, 48

- Ptolemei, 40-41, 49, 82, 91-92, 96  
 Puritani, 241
- Qur'an*, 129
- Rahner, Karl, 25  
*Raj*, 224  
 Ramses al II-lea, 44  
 Randall, J.A., Jr., 228  
 Rasism, 222-226  
 Rauschenbush, Walter, 237  
 Reforma protestantă, 21, 181-193, 240  
 Reîncarnarea în Egipt, 45-49  
 Religia „întemeiată“, 75, 104-105  
 Renașterea europeană, 21, 180-184  
 explorarea în, 178, 204-205  
 și creștinătatea evanghelică, 21  
 umanismul în, 227-229
- Ṛg Veda*, 53, 54  
 Ricci, Matteo, 176, 197, 214  
 Ritsuryō, sinteza, 177  
 Robinson, Charles A., Jr., 90, 255  
 Romanizarea în Europa, 98  
 Romantismul, 229-230  
 Ṛta, 30  
 Ruth, Cartea lui, 82
- Sacerdotium*, 16, 21, 180-186  
 Samariteni, 82, 110  
 Saṃkara, 152  
 Sannyāsin, 150  
 Sansom, George, 161  
 Saošyant, 35, 61
- Schisma  
 din 1054, 124  
 din 1378, 145, 182
- Sclavia, 222-227 Scolastica, 180-181
- Secte, 239-242  
 Sefarzii, 204  
 Septuaginta, 82, 86, 108  
 Serapis, 49, 92  
 Sfântul imperiu roman, 121  
 dezmembrarea, 145  
 și Reforma, 185
- Shaku Sōyen, 251  
 Shinto, 176-177, 199-202
- Siddhārta Gautama. *Vezi* Buddha
- Sikhism, 157-158
- Sinteza  
 Han, 70, 160-170  
 hindusă, 149-150  
 Meiji, 177  
 neoconfucianistă, 169-176, 196-202  
 Ritsuryō, 176-177  
 sasanidă, 125-129  
 Sui-T'ang, 168-177  
 Tokugawa, 177, 202-201
- Sion. *Vezi* Țara făgăduinței
- Śiva, 60, 152, 153  
 Smith, W. C., 287
- Socrate, 37, 89  
 Sofiști, 89, 92  
 Solomon, 295 n. 5  
 înțelepciunea lui, 87
- Spener, Philip Jakob, 218, 230-231  
 Spengler, Oswald, 271

- Spenta Mainyu, 34  
 Spiro, Melford, 159  
 Streeter, Burnett, 188  
*Studium*, 16, 21, 180, 182  
 Sufism, 138, 147, 157, 298 n. 22  
 Sunniți, 134
- Școala Mu'tazilite, 137  
 Șiiți, 134, 146
- Taggart, Frederick, 69  
 Talmud, 85  
 Tamerlan, 202  
 Tantrism  
   budist, 160, 168  
   hindus, 155  
 Tao-an, 165  
 Teodosiu, 101  
 Textele din Piramide, 46  
 Textele de pe sicrie, 46  
 Themis, 30  
 Theophanes Confesorul, 132  
 Thomas, Edward, 104  
 Thompson, Laurence, 67  
 Tillich, Paul, 22, 25, 265, 267  
 Timur Lang, 22  
 Tokugawa, sinteza, 177, 200-201  
 Tora, 77-86, 110-111  
 Totemismul în Egipt, 41  
 Toynbee, Arnold, 179, 248  
 Trento, Conciliul din, 191  
 Troeltsch, Ernst, 185, 240  
 Turcii selgiucizi, 145-148
- Turner, Frederick Jackson, 237  
 Turnul Babel, 108
- Țara făgăduinței, 73-76, 81-82,  
 109, 295 n. 4
- Umanismul Renașterii, 179-181,  
 227-229
- Upanișade, 53, 54, 59, 153, 155  
 Valignano, Alessandro, 213-215  
 van der Leeuw, Gerardus, 13, 28,  
 107, 229  
*Vaṛṇāśramā-dharma*, 150-153  
*Vedele*, 53-54  
 Vedism, 60, 150  
   originile lui, 52-60  
   *Vezi și* Brahmanism
- Vimalakīrti, 163  
 Vișṇu, 60, 153  
 Vivekānanda, Swami, 251  
 Voltaire, F.M.A. de, 236  
 von Grunebaum, G.E., 132, 136,  
 139, 140
- Wach, Joachim, 28, 104, 119, 186  
 Warner, Langdon, 176  
 Wei, regii, 166  
 Wen-ti, 167  
 Williams, D.D., 105  
 Wilson, Bryan, 179  
 Wilson, John, 41, 42, 48, 50  
 Wilson, Woodrow, 251  
 Wright, Arthur, 163, 165, 167

Yahweh, 34, 80, 107, 295 n. 4

Yin-Yang, școală, 67, 70, 160

în Japonia, 177

Zaehner, R.C., 35

Zarathustra, 34-35

*Vezi și* Zoroastrism

Zen, 71, 164, 168, 260

Zimmer, Heinrich, 152

Zinzendorf, conte de, 231

Zoroastrism, 34-35, 125-128

*Avesta*, 35, 128

ebraic, 78-79

ideea de progres în, 267

islamul și, 135

în China, 168

în India, 156

și budismul, 159, 168

# Cuprins

<b>PREFAȚĂ</b>	<b>7</b>
<b>INTRODUCERE</b>	<b>12</b>
<b>CAPITOLUL I O CONCEPȚIE DESPRE UNITATE</b>	<b>27</b>
Tendențe comune	28
Civilizațiile timpurii	29
Mesopotamia	30
Egiptul	41
India	50
China	62
Cîteva considerații	71
<b>CAPITOLUL II CONCEPȚIILE EBRAICE, GRECO-ROMANE ȘI CREȘTINE</b>	<b>73</b>
Concepția ebraică	73
Concepția greco-romană	88
Concepția creștină	103
<b>CAPITOLUL III CONCEPȚII DIN RĂSĂRIT, DIN APUS ȘI DIN ISLAM</b>	<b>118</b>
Creștinătatea apuseană	119
Creștinismul bizantin	122
Sinteza Sasanizilor	125

Civilizația islamică	129
Evul Mediu, în Apus și în Răsărit	138
Sinteza hindusă	148
Sistemul Varnāśrama-dharma	150
Patru scopuri ale vieții și șase sisteme ortodoxe	151
Islamul în India	156
Budismul ca religie panasiatică	158
Întemeietorii sintezelor chineze	160
Sinteza Sui-T'ang — sistemul multivalent	167
Sinteza neoconfucianistă: Faza I	170
China mongolilor: un interludiu	172
Sinteza neoconfucianistă: Faza a II-a	174
Sinteza japoneză	176
<b>CAPITOLUL IV ÎNTÎLNIRI ÎNTRE POPOARE, CIVILIZAȚII ȘI RELIGII</b>	<b>178</b>
Deteriorarea sintezei medievale și consecințele ei	178
Scolastica, Universitatea și Renașterea	180
Reforma, bisericile naționale, Contrareforma	181
Dezagregarea internă a civilizațiilor din Răsărit	192
Note despre sinteza Tokugawa	199
Dezbinarea comunității islamice	201
Note despre comunitatea evreiască	203
Expansiunea colonială europeană (1500-1600)	205
<b>CAPITOLUL V ÎN CĂUTAREA UNEI NOI SINTEZE</b>	<b>220</b>
Colonialismul (1750-1850)	221
Civilizația europeană ca religie de mîntuire secularizată	226
Misiunile creștine internaționale	230
Caracteristici combinate ale tradiției americane	235
Revoluția contemporană și tradiția în lumea neoccidentală	247
Bisericile mai tinere și orientalizarea lumii	254
Sinteza planetară și unitatea omenirii	264



APENDICE — RĂSPUNS AUTORULUI, F. Stanley Lusby	283
NOTE	291
BIBLIOGRAFIE	310
INDICE	321

**Culegere și paginare HUMANITAS**





---

SERIA RELIGIE

---

**J. M. Kitagawa, reputatul profesor american de istorie a religiilor, prezintă în această carte aspirația către unitate a omenirii, căutându-i rădăcinile în concepțiile religioase ale înaintașilor. Autorul demonstrează că omenirea, împărțită în diferite grupări lingvistice, etnice, religioase, culturale, geografice și de alt fel, nu a renunțat niciodată la tentativa de a uni comunitățile umane într-un tot armonios.**

...ca persoane religioase sperăm și avem încredere  
că diferite tradiții religioase  
posedă suficiente resurse pentru a oferi  
omenirii divizate credința, curajul și speranța necesară  
pentru a îndura și a depăși lipsa de semnificație  
și ambiguitatea care ne înconjoară.

*JOSEPH MITSUO KITAGAWA*