RUDOLF STEINER

MISTICA ÎN ZORII VIEŢII SPIRITUALE A TIMPULUI NOSTRU ŞI LEGĂTURA EI CU O CONCEPŢIE MODERNĂ DESPRE LUME

GA 7

CREȘTINISMUL CA FAPT MISTIC ȘI MISTERIILE ANTICHITĂȚII

GA 8

CUPRINS

MISTICA ÎN ZORII VIEŢII SPIRITUALE A TIMPULUI NOSTRU ŞI LEGĂTURA EI CU O CONCEPŢIE MODERNĂ DESPRE LUME GA 7 5

CUVÂNT ÎNAINTE LA NOUA EDIŢIE 1923 7

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIŢIE 10

INTRODUCERE 14

MEISTER ECKHART 36

PRIETENIA LUI DUMNEZEU 48

CARDINALUL NICOLAUS CUSANUS 71

AGRIPPA VON NETTESHEIM ŞI THEOPHRASTUS PARACELSUS 92

VALENTIN WEIGEL ŞI JACOB BÖHME 109

GIORDANO BRUNO ŞI ANGELUS SILESIUS 119

ACORD FINAL 128

CREŞTINISMUL CA FAPT MISTIC ŞI MISTERIILE ANTICHITĂŢII GA 8 133

PREFAŢĂ 135

CUVÂNT ÎNAINTE LA EDIŢIA A DOUA 141

I. PUNCTE DE VEDERE 145

II. MISTERIILE ŞI ÎNŢELEPCIUNEA LOR 150

III. ÎNȚELEPȚII GRECI ÎNAINTE DE PLATON ÎN LUMINA ÎNȚELEPCIUNII MISTERIILOR....168
IV. PLATON CA MISTIC....182
V. ÎNȚELEPCIUNEA MISTERIILOR ȘI MITUL....200
VI. ÎNȚELEPCIUNEA MISTERIILOR EGIPTENE....220
VII. EVANGHELIILE....231
VIII. MINUNEA SĂVÂRȘITĂ CU LAZĂR....238
IX. APOCALIPSA LUI IOAN....248
X. IISUS ȘI FUNDALUL SĂU ISTORIC....260
XI. DESPRE ESENȚA CREȘTINISMULUI....263
XII. CREȘTINISMUL ȘI ÎNȚELEPCIUNEA PĂGÂNĂ....270
XIII. AUGUSTIN ȘI BISERICA....276

MISTICA ÎN ZORII VIEŢII SPIRITUALE A TIMPULUI NOSTRU ŞI LEGĂTURA EI CU O CONCEPŢIE MODERNĂ DESPRE LUME

GA 7

CUVÂNT ÎNAINTE
LA NOUA EDIŢIE 1923

În această scriere am vrut să răspund, în urmă cu mai bine de douăzeci de ani, la întrebarea: Din ce cauză, între secolele XIII–XVII, o anumită formă a misticii şi începuturile gândirii naturalist-ştiintifice actuale se întâlnesc?

N-am vrut să scriu o „istorie" a misticii din perioada amintită, ci doar să dau răspuns la această întrebare. Lucrările pe această temă care au fost publicate în ultimii douăzeci de ani nu constituie, după părerea mea, un motiv pentru a schimba ceva în răspunsul pe care l-am dat atunci. De aceea, lucrarea poate fi retipărită, fără modificări esenţiale.

Mistcii despre care e vorba aici sunt ultimii reprezentanţi ai unui mod de cercetare şi gândire care, în ceea ce priveşte aspectele de detaliu, i se înfăţişează stării actuale de conştienţă drept ceva străin. Singură dispoziţia sufletească ce trăia în acest mod de cercetare mai există în unele naturi cu suflet cald din epoca prezentă. Acel mod de a privi lucrurile din natură, de care era legată această dispoziţie sufletească înainte de epoca amintită, a dispărut aproape cu totul. Locul său l-a luat studierea ştiinţifică actuală a naturii.

Seria de personalităţi care sunt caracterizate în cartea de faţă n-au fost în stare să ducă în viitor vechiul mod de cercetare. El nu mai corespunde forţelor de cunoaştere care se dezvoltă în omenirea europeană cu începere din secolele XIV–XV: Ceea ce Paracelsus sau Jakob Böhme mai păstrează din acest mod de cercetare se prezintă doar ca nişte reminiscenţe din ceva ce aparţine trecutului. În esenţă, oamenilor care cugetă le rămâne

dispoziţia sufletească. Şi ei caută un impuls corespunzător acesteia în înclinaţiile sufletului însuşi, în timp ce, odinioară, această dispoziţie se aprindea în suflet când el observa natura. Mulţi dintre cei care în zilele noastre sunt atraşi de mistică nu vor voi să aprindă în ei trăirile mistice pornind de la datele ştiinţelor actuale ale naturii, ci de la ceea ce conţin scrierile apărute în perioada pe care o descriem aici. Dar un asemenea om devine un străin faţă de ceea ce preocupă cel mai mult epoca prezentă.

Ar putea să pară acum că, văzută în adevărul ei, cunoaşterea actuală a naturii nu indică nici o cale care să transpună sufletul în dispoziţia necesară pentru a găsi prin vedere mistică lumina spiritului. Oare din ce cauză sufletele predispuse spre mistică găsesc mulţumire, ce-i drept, la Meister Eckhart, la Jakob Böhme etc.; nu însă şi în cartea naturii, în măsura în care aceasta stă azi deschisă în faţa omului, prin cunoaştere?

În orice caz, felul în care se vorbeşte astăzi, de obicei, despre această carte a naturii nu ne poate transpune în dispoziţia sufletească mistică.

Dar, cartea de faţă vrea să atragă atenţia că nu trebuie să se vorbească aşa. Încercăm s-o facem prin faptul că ne ocupăm şi de unele spirite care, pe baza dispoziţiei sufleteşti a vechii mistici, dezvoltă o gândire aptă să preia şi rezultatele cunoaşterii moderne. E cazul lui Nicolaus Cusanus.

Din studierea unor asemenea personalităţi se poate vedea că şi cercetarea actuală a naturii e capabilă de o aprofundare mistică. Fiindcă un Nicolaus Cusanus ar putea să-şi transfere gândirea într-un asemenea mod de cercetare. În epoca sa ar fi fost posibil să se renunţe la vechiul mod de cercetare, să se păstreze dispoziţia mistică

şi să se adopte metoda modernă de studiere a naturii, dacă aceasta ar fi existat deja.

Dar, dacă sufletul uman găseşte că un lucru e compatibil cu un anumit mod de cercetare, el trebuie să şi poată dobândi acest lucru din sine însuşi, dacă e suficient de puternic pentru a face aşa ceva. Eu mi-am propus să descriu specificul misticii medievale, ca să arăt cum, desprinsă de solul ei matern – vechiul mod de a studia natura –, ea se dezvoltă sub formă de mistică independentă, fără a se putea însă menţine, pentru că, de acum înainte, îi lipseşte impulsivitatea sufletească pe care i-o dădea, în vremurile vechi, munca de cercetare.

Aceasta ne duce la gândul că trebuie căutate în cercetarea modernă elementele care duc la mistică. Din această cercetare se va putea naşte din nou acea impulsivitate a sufletului care nu se opreşte la viaţa sufletească mistică, întunecată, înrudită cu viaţa de sentiment, ci se înalţă de la punctul de plecare mistic la cunoaşterea spiritului. Mistica medievală s-a ofilit şi a pierit din cauză că a pierdut acea bază solidă pe care o oferă munca de cercetare şi care direcţionează forţele sufleteşti în sus, spre spirit. Mica scriere de fată ar vrea să fie un îndemn de a căuta în cercetarea /ştiinţifică/ modernă corect înţeleasă forţele care se îndreaptă în direcţia lumii spirituale.

Goetheanum, Dornach, lângă Basel
Toamna 1923
RUDOLF STEINER

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIŢIE

Cele descrise în această carte au constituit mai întâi conţinutul unor conferinţe pe care le-am ţinut iarna trecută în cadrul Bibliotecii Teosofice din Berlin. Contesa şi contele Brockdorff m-au invitat să vorbesc despre mistică în faţa unui auditoriu pentru care lucrurile dezbătute aici sunt o problemă de viaţă importantă.

Acum zece ani n-aş fi putut îndrăzni să împlinesc o asemenea dorinţă. Nu pentru că, în acea vreme, lumea de idei pe care o descriu astăzi n-ar fi trăit deja în mine. Această lume de idei există deja, în întregime, în cartea mea ***Filosofia libertăţii***. Dar pentru a exprima această lume de idei aşa cum o fac astăzi şi a o pune la baza unui studiu de felul celui întreprins în scrierea de faţă, pentru aceasta se mai cere şi cu totul altceva decât să fii ferm convins de adevărul ei ideatic. Pentru aceasta se cere să fi trăit în mod intim cu această lume de idei, lucru care se poate realiza doar de-a lungul multor ani din viaţa unui om. De-abia acum, după ce am avut parte de o asemenea convieţuire, îndrăznesc să vorbesc aşa cum cititorul va percepe în această carte.

Acela care abordează cu o gândire plină de prejudecăţi lumea mea de idei, va descoperi în ea o contradicţie după alta. Foarte recent am publicat o carte referitoare la concepţiile despre lume din secolul al XIX-lea (Berlin,1900) şi am dedicat-o marelui naturalist Ernst Haeckel, încheind-o printr-un fel de justificare a lumii sale de idei. În expunerile ce urmează vorbesc într-un mod plin de dăruire, aprobator, despre o serie de mistici, de la Meister Eckhart până la Angelus Silesius. Despre alte „contradicţii" pe care le enumeră unul sau altul, mai bine să nici nu amintesc. – Nu mă miră faptul că unii mă condamnă

drept mistic, alţii drept materialist. Dacă eu sunt de părere că părintele iezuit Müller a rezolvat o problemă de chimie grea şi sunt întru totul de acord cu el în această privinţă, nimeni nu are voie să mă condamne drept adept al iezuitismului, fără a risca să fie considerat prost de către cei care văd lucrurile în profunzime.

Acela care, ca mine, îşi urmează căile lui proprii, trebuie să lase să se abată asupra lui multe neînţelegeri. Dar, în fond, el poate să suporte uşor această situaţie. Fiindcă, în general, asemenea neînţelegeri sunt pentru el ceva de la sine înţeles, dacă are în vedere natura spirituală a celor care-l judecă. Privesc cu sentimente nu lipsite de umor spre unele judecăţi critice de care am avut parte în decursul carierei mele scriitoriceşti. La început, mergea. Am scris despre Goethe şi pornind de la el. Unora, afirmaţiile mele le-au sunat în aşa fel, încât le-au putut încadra în propriile lor şabloane de gândire. Şi chiar aşa s-a întâmplat, prin faptul că s-a spus: „O lucrare cum este ***Introduceri la scrierile de ştiinţe naturale ale lui Goethe*** scrisă de Rudolf Steiner poate fi desemnată cu adevărat drept cel mai bun studiu care a fost scris vreodată în acest domeniu". Când, ceva mai târziu, am publicat o carte independentă, devenisem deja cu mult mai prost. Căci acum un critic plin de bune intenţii m-a sfătuit: „Înainte de a continua să facă reforme şi de a-şi lansa în lume ***Filosofia libertăţii***, îl sfătuim în mod insistent să-şi ia osteneala de a încerca să-i înţeleagă pe cei doi filosofi (Hume şi Kant)". Din păcate, acest critic nu cunoaşte decât ceea ce e în stare el însuşi să citească în Kant şi Hume; deci, nu mă sfătuieşte, în fond, decât ca eu, în legătură cu aceşti doi gânditori, să nu-mi reprezint nimic altceva decât ceea ce îşi reprezintă el însusi. Când voi fi realizat acest lucru, va fi mulţumit de mine. – În momentul în care a apărut cartea mea ***Filosofia***

libertăţii, aveam nevoie de o apreciere, la fel ca debutantul cel mai neştiutor. Mi-a acordat-o un domn, pe care, probabil, nimic altceva nu-l sileste să scrie, în afară de faptul că, citind nenumărate cărţi ale altora, nu le-a înţeles. El îmi spune că mi-aş fi observat greşelile, dacă aş fi făcut „studii de psihologie, logică şi epistemologie mai aprofundate", şi-mi înşiră neîntârziat cărţile pe care ar trebui să le citesc, pentru a deveni la fel de inteligent ca şi el: „Mill, Sigwart, Wundt, Riehl, Paulsen, B. Erdmann". Delicios a fost pentru mine mai ales sfatul unui om căruia-i impune atât de mult felul cum îl „înţelege" el însuşi pe Kant, încât nici nu poate concepe ca cineva să-l fi citit pe Kant şi, totuşi, să judece altfel decît el. De aceea îmi indică de îndată capitolele respective din scrierile lui Kant din care pot scoate o înţelegere la fel de profundă a lui Kant cum este a lui.

Am inserat aici câteva dintre aprecierile tipice care se fac asupra lumii mele de idei. Cu toate că, în sine, sunt lipsite de importanţă, ele îmi par potrivite să atragă atenţia, ca simptome, asupra unor lucruri care se aşază în drumul celui ce desfăşoară o activitate scriitoricească în domeniul problemelor superioare ale cunoaşterii. Eu trebuie să merg pe drumul meu, chiar dacă unul îmi dă bunul sfat de a-l citi pe Kant, sau altul mă anatemizează din cauză că sunt de acord cu Haeckel. Şi aşa se face că am scris şi despre mistică, fără să-mi pese de judecata pe care o va emite un materialist convins. Aş vrea doar – ca să nu se mai consume în mod inutil atâta cerneală tipografică – să-i informez pe aceia care mă vor povăţui acum, probabil, să citesc *Enigmele lumii* de Haeckel, că în ultimele luni am ţinut vreo treizeci de conferinţe despre această carte.

Sper să fi arătat în scrierea mea că poţi să fii un adept fidel al concepţiei naturalist-ştiinţifice despre lume şi,

totuşi, să cauţi căile spre suflet pe care umblă mistica just înţeleasă. Merg chiar mai departe şi zic: Numai acela care cunoaşte spiritul în sensul misticii veritabile poate să ajungă la o înţelegere deplină a realităţilor din natură. Numai că nu avem voie să confundăm mistica veritabilă cu „misticismul" ce bântuie în unele capete confuze. Pe ce căi greşite poate s-o ia acest lucru am arătat în cartea mea ***Filosofia libertăţii***, p. 141 şi următoarele.

Berlin, septembrie 1901
RUDOLF STEINER

INTRODUCERE

Există formule magice care, de-a lungul secolelor istoriei spirituale a lumii, acţionează mereu altfel. În Grecia, o asemenea formulă magică era considerată a fi maxima lui Apollo: „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Asemenea propoziţii par să cuprindă în ele o viaţă infinită. Dai de ele când cutreieri cele mai diferite căi ale vieţii spirituale. Cu cât înaintezi mai mult, cu cât pătrunzi mai adânc în cunoaşterea lucrurilor, cu atât mai profund se dovedeşte a fi sensul acestor formule. În unele momente de cugetare şi gândire, ele se aprind fulgerător, strălucinând întreaga noastră viaţă lăuntrică. În asemenea momente, în noi se trezeşte ceva asemănător sentimentului că auzim bătaia de inimă a evoluţiei omenirii. Ce aproape ne simtim de unele personalităţi din trecut, atunci când, auzind o afirmaţie de-a lor, ne năpădeşte sentimentul că ei ne comunică a fi avut asemenea momente! Ne simţim atunci transpuşi într-o legătură intimă cu aceste personalităţi. Îl cunoaştem, de pildă, în mod intim, pe Hegel, atunci când, în volumul al III-lea din *Prelegeri asupra istoriei filosofiei*, întâlnim cuvintele: „Asemenea chestiuni, se spune, lucrurile abstracte pe care le examinăm când îi lăsăm pe filosofi, în cabinetul nostru, să se contrazică între ei şi să se certe, rezolvând lucrurile aşa sau aşa, sunt nişte abstracţiuni verbale. – Nu! Nu! Ele sunt fapte ale Spiritului cosmic şi, deci, ale destinului. Aici filosofii sunt mai aproape de Domnul decât aceia care se hrănesc cu firimiturile spiritului; am putea spune că ei citesc dispoziţiile de cabinet chiar în original; şi sunt chemaţi să le scrie, aşa cum le aud. Filosofii sunt neofiţii care au fost de faţă la zguduitura din sanctuarul cel mai lăuntric şi au luat parte la ea". Când a rostit aceste cuvinte, Hegel a vieţuit unul din

momentele descrise mai sus. El a rostit aceste fraze în momentul în care, în expunerile sale, ajunsese la capătul filosofiei greceşti. Şi prin ele a arătat că, fulgerător, i se revelase sensul înţelepciunii neoplatonice, despre care vorbeşte în acel loc. În momentul când acesta i s-a revelat, el a devenit intim cu spirite ca Plotin, *Proklus*. Iar noi devenim intimi cu el, când îi citim cuvintele.

Şi devenim intimi cu pastorul din Zschopau, adâncit în cugetări singuratice, M. Valentinus Wigelius (Valentin Weigel), când citim cuvintele introductive la cărticica sa *Cunoaşte-te pe tine însuţi*, scrisă în anul 1578. „Citim la vechii înţelepţi această maximă folositoare, «Cunoaşte-te pe tine însuţi», care, chiar dacă e întrebuinţată în sens moral laic, însemnând: priveşte-te bine pe tine însuţi, ca să afli ce eşti, caută în pieptul tău, judecă asupra ta însuţi şi lasă-i pe alţii nedojeniţi, chiar dacă, zic, ea a fost aplicată vieţii umane în sensul moralei obişnuite, totuşi, o asemenea maximă, «Cunoaşte-te pe tine însuţi», o putem aplica, de asemenea, foarte bine şi în mod îndreptăţit, cunoaşterii naturale şi supranaturale a omului întreg, în sensul că omul nu trebuie doar să se privească pe sine însuşi şi să-şi aducă aminte, prin aceasta, cum să se poarte în faţa oamenilor conform moravurilor, ci să cunoască, de asemenea, natura lui, pe dinăuntru şi pe dinafară, în spirit şi în natură; de unde vine şi din ce e făcut, cu ce menire". Pornind de la niste puncte de vedere proprii, Valentin Weigel a ajuns la cunoaşterea unor lucruri care, pentru el, sunt cuprinse în maxima lui Apollo.

Unui şir de spirite profunde, care începe cu Meister Eckhart (1250-1327) şi se încheie cu Angelus Silesius (1624-1677) şi din care face parte Valentin Weigel, i se poate atribui o cale de cunoaştere asemănătoare şi o

poziţie similară faţă de maxima „Cunoaşte-te pe tine însuţi”.

Aceste spirite au în comun un sentiment puternic al faptului că în cunoasterea de sine a omului răsare un soare care mai lumiează şi cu totul altceva decât personalitatea izolată, accidentală, a privitorului. Lucrul de care Spirioză a devenit conştient în înalurile eterice ale gândului pur, că „sufletul uman posedă o cunoaştere suficientă despre Fiinţa veşnică şi infinită a lui Dumnezeu”, trăia în ei ca sentiment nemijlocit; iar cunoaşterea de sine era pentru ei cărarea pe care se poate ajunge până la această Fiinţă veşnică şi infinită. Lor le era limpede faptul că, în forma ei adevărată, cunoaşterea de sine îl îmbogăţeşte pe om cu un simţ nou, are-i deschide o lume, şi că aceasta reprezintă în raport cu lumea cognoscibilă fără acest simţ ceea ce lumea celui văzător fizic este în comparaţie cu cea a orbului. Nu vom găsi uşor o descriere mai bună a importanţei acestui simţ nou decât cea dată de J.G. Fichte în prelegerile pe care le-a ţinut la Berlin în anul 1813: „Imaginaţi-vă o lume de orbi din naştere, cărora, din această cauză, nu le sunt cunoscute decât lucrurile şi raporturile dintre acestea care există prin simţul pipăitului. Mergeti printre aceştia şi vorbiţi-le despre culori şi despre alte raporturi, care există numai datorită luminii, pentru văz. Fie că le veţi vorbi despre nimic, şi cazul cel mai fericit ar fi acela în care ar mărturisi ei înşişi cum stau lucrurile; în acest fel aţi observa curând greşeala şi, în cazul că nu le puteţi deschide ochii, veţi înceta zadarnica vorbire. – Fie că, dintr-un motiv oarecare, vor voi să dea, totuşi, un sens învăţăturii voastre: atunci ei o pot înţelege numai cu ajutorul a ceea ce le e cunoscut prin simţul pipăitului: ei vor voi să pipăie, vor crede că pipăie lumina şi culorile şi celelalte raporturi ale lumii vizibile, îşi vor născoci ceva în sfera lumii

sentimentelor şi se vor minţi singuri în legătură cu ceea ce ei numesc culoare. În acest caz, ei înţeleg rău, întorc pe dos, răstălmăcesc". Ceva asemănător putem spune despre lucrul spre care au aspirat aceste spirite. Ele au văzut în cunoaşterea de sine un simţ nou, care se deschisese. Şi, după cum simţeau ei, acest simţ furnizează percepţii inexistente pentru acela care nu vede în cunoaşterea de sine ceea ce o deosebeşte de toate celelalte feluri de cunoaştere. Cel căruia acest simţ nu i s-a deschis, crede că o cunoaştere de sine ia naştere la fel ca şi cunoaşterea prin simţurile exterioare sau prin cine ştie ce alte mijloace care acţionează din afară. El spune aşa: „Cunoaşterea e cunoaştere". Numai că, într-unul din cazuri, obiectul ei este ceva aflat afară în lume, iar în celălalt caz, acest obiect e propriul nostru suflet. El aude numai nişte cuvinte sau, în cel mai bun caz, nişte gânduri abstracte, acolo unde, pentru aceia care văd mai adânc, se află temelia vieţii lor lăuntrice; şi anume, când se spune că, la toate celelalte feluri de cunoaştere, avem obiectul în afara noastră, pe când, la cunoaşterea de sine, ne aflăm înăuntrul acestui obiect; că orice alt obiect îl vedem apropiindu-se de noi ca ceva gata-făcut, încheiat, dar că în sinea noastră ţesem noi înşine, ca factor activ, creator, ceea ce observăm înăuntrul nostru. Acest lucru poate să pară o simplă explicaţie verbală sau o banalitate; dar, înţeles în mod just, el poate să apară ca lumină superioară, care proiectează o nouă claritate asupra oricărei alte cunoaşteri. Acela căruia lucrurile îi apar ca în primul caz este în situaţia unui orb, căruia îi spui: acolo se află un obiect strălucitor. Orbul aude cuvintele, dar, pentru el, strălucirea nu există. Cineva poate acumula suma cunoştinţelor unei epoci întregi; dacă nu simte, însă, importanţa cunoaşterii de sine, într-un sens mai înalt, toată ştiinţa lui e oarbă.

Lumea care există independent de noi trăieşte pentru noi prin faptul că se comunică spiritului nostru. Ceea ce ni se comunică astfel, trebuie să fie exprimat în limba pe care o înţelegem. O carte al cărei conţinut ni s-ar oferi într-o limbă necunoscută, n-ar avea nici un sens pentru noi. Tot aşa, lumea n-ar avea pentru noi nici un sens, dacă nu ne-ar vorbi în limba noastră. Aceeaşi vorbire care răzbate înspre noi din lucruri, o auzim din noi înşine. Dar atunci, noi suntem aceia care vorbim. Se cere doar să sesizăm în mod just transformarea ce are loc atunci când ne închidem pentru lucrurile exterioare facultatea de percepţie şi ne aţintim auzul numai spre ceea ce se mai face auzit atunci dinăuntrul propriei noastre fiinţe. Pentru aceasta e nevoie de noul simţ. Dacă nu l-am trezit, vom crede că în comunicările despre noi înşine auzim tot numai comunicări despre un lucru aflat în afara noastră; vom fi de părere că undeva este ascuns ceva care ne vorbeşte la fel cum vorbesc lucrurile exterioare. Dacă avem simţul cel nou, ştim că perceptiile lui se deosebesc în mod esenţial de cele care se referă la lucrurile exterioare. Atunci, ştim că acest simţ nu lasă în afara lui ceea ce percepe, aşa cum ochiul lasă în afara lui obiectul pe care l-a perceput, ci că el e în stare să-şi primească în sine obiectul în mod total. Când văd un lucru, lucrul rămâne în afara mea; când mă percep pe mine, intru eu însumi în percepţia mea. Acela care mai caută ceva din sinea lui în afara percepţiei, dovedeşte, prin aceasta, că în percepţie nu-i străluceşte conţinutul propriu-zis. Johannes Tauler (1300-1361) a exprimat acest adevăr în cuvinte foarte potrivite: „Dacă aş fi rege şi n-aş şti-o, atunci n-aş fi rege”. – Dacă nu îmi strălucesc în actul percepţiei de sine, atunci eu nu exist pentru mine. Dar dacă îmi strălucesc mie însumi, atunci mă şi am, în cadrul percepţiei mele, în entitatea mea cea mai

proprie. Nu rămâne nici un rest din mine în afara percepţiei mele. J.G. Fichte atrage atenţia în mod energic, prin cuvintele următoare, asupra deosebirii dintre percepţia de sine şi orice altă percepţie: „Cei mai multi dintre oameni s-ar lăsa mai lesne convinşi că sunt o bucată de lavă din Lună, decât că sunt un eu. Acela care încă n-a căzut de acord cu sine însuşi în această privinţă nu înţelege nici o filosofie temeinică şi nici nu are nevoie de vreuna. Natura, al cărei automat este el, îl va îndruma singură, fără participarea lui, în tot ceea ce are de făcut. Ca să filosofezi, e nevoie de independenţă: iar aceasta nu ţi-o poţi da decât tu însuţi. – Noi nu putem pretinde să vedem fără ochi; dar să nu afirmăm nici că ochiul vede". Percepţia de sine este, aşadar, totodată, trezirea sinei sale. În cadrul cunoaşterii noastre, noi unim fiinţa lucrurilor cu propria noastră fiinţă. Comunicările pe care lucrurile ni le fac în limba noastră devin părţi ale sinei noastre proprii. Un lucru aflat în faţa mea nu mai e despărţit de mine, după ce l-am cunoscut. Ceea ce pot primi în mine din el se integrează propriei mele fiinte. Şi, dacă trezesc acuma propria mea sine, dacă percep ceea ce se află înăuntrul meu, atunci eu trezesc la o existenţă superioară şi ceea ce am integrat din afară fiinţei mele. Lumina ce cade asupra mea însumi la trezirea mea cade şi asupra a ceea ce mi-am însuşit din lucrurile lumii. În mine se aprinde o lumină şi mă luminează pe mine şi, o dată cu mine, tot ceea ce eu cunosc din lume. Indiferent ce aş cunoaşte, ar rămâne cunoştinţă oarbă, câtă vreme asupra sa n-ar cădea această lumină. Aş putea să pătrund întreaga lume cu ajutorul cunoaşterii: ea n-ar fi ceea ce trebuie să devină în mine, dacă cunoaşterea n-ar fi trezită în mine la o existenţă superioară.

Ceea ce eu adaug lucrurilor prin această trezire nu este o idee nouă, nu e o îmbogăţire a cunoştinţelor mele în

ceea ce priveşte conţinutul; este o ridicare a cunoştinţelor, a cunoaşterii, pe o treaptă superioară, pe care tuturor lucrurilor li se conferă o strălucire nouă. Câtă vreme nu înalţ cunoaşterea pe această treaptă, într-un sens mai înalt, toate cunoştinţele rămân lipsite de valoare. Lucrurile există şi fără mine. Îşi au existenţa în ele însele. Ce importanţă ar putea să aibă faptul că eu mai leg de existenţa lor, pe care o au fără mine, în lumea de afară, şi o existenţă spirituală, care repetă lucrurile, înăuntrul meu? Dacă ar fi vorba de o simplă repetare a lucrurilor, nu ar avea nici un sens să o săvârsim. – Dar e vorba de o simplă repetare numai atâta timp cât eu nu trezesc la o existenţă superioară propria mea sine, conţinutul spiritual al lucrurilor pe care l-am primit în mine. Dacă fac aceasta, atunci n-am repetat în mine fiinţa lucrurilor, ci am născut-o din nou, pe o treaptă superioară. O dată cu trezirea sinei mele, are loc o renaştere spirituală a lucrurilor lumii. Ceea ce lucrurile arată în cadrul acestei renaşteri, nu le era propriu înainte de aceasta. Iată, afară e copacul. Eu îl sesizez în spiritul meu. Arunc lumina mea lăuntrică asupra a ceea ce am sesizat. Înăuntrul meu copacul devine mai mult decât este acolo afară. Ceea ce, din el, intră în mine prin poarta simţurilor, e primit în interiorul unui conţinut spiritual. Un revers ideatic al copacului se află în mine. Acesta spune despre copac infinit de mult, lucruri pe care copacul de afară nu mi le poate spune. De-abia din mine înspre copac străluceşte ceea ce este el. Acuma copacul nu mai e entitatea izolată care este el afară în spaiiu, ci devine o parte a întregii lumi spirituale care trăieşte în mine. Îşi uneşte conţinutul cu alte idei care există în mine. Devine o parte a întregii lumi de idei care îmbrăţişează întregul regn vegetal; se încadrează, mai departe, în suita în trepte a lumii vii. – Un alt exemplu: arunc o piatră în direcţia

orizontală. Ea se mişcă pe traiectoria unei linii curbe şi, după un timp, cade la pământ. În diferite momente succesive eu o văd în locuri diferite. Prin reflecţia mea ajung la următoarele: în timp ce piatra se mişcă, asupra ei se exercită diferite influenţe. Dacă s-ar afla numai sub influenţa aruncării mele, ea ar zbura veşnic în linie dreaptă, depărtându-se de mine, fără să-şi schimbe viteza. Dar pământul exercită o influenţă asupra ei. O atrage spre sine. Dacă i-aş fi dat drumul fără s-o arunc, ea ar fi căzut vertical pe pământ. Viteza ei ar fi crescut în permanenţă. Ceea ce văd eu cu ochii ia naştere din interacţiunea acestor două influenţe. – Să presupunem că n-aş putea despărţi, pe calea gândirii, cele două influenţe şi că n-aş putea reuni, prin gândire, pe baza legăturii lor legice, ceea ce văd: atunci totul s-ar reduce la cele văzute. Ar fi o atitudine a privirii, oarbă din punct de vedere spiritual, o percepere a poziţiilor succesive pe care le ia piatra. Dar, în realitate, lucrurile nu se reduc la aceasta. Întregul proces are loc de două ori. O dată afară; şi atunci îl vede ochiul meu; apoi spiritul meu face ca întregul proces să se nască încă o dată, în mod spiritual. Simţul meu lăuntric trebuie îndreptat asupra procesului spiritual pe care ochiul meu nu-l vede şi atunci lui i se arată că eu trezesc procesul, ca proces spiritual, prin propria mea putere. – Putem cita încă o frază a lui J.G. Fichte, care ne aduce acest lucru în faţa ochilor în mod clar. „Potrivit cu aceasta, noul simţ este simţul pentru spirit; acela pentru care există numai spirit şi absolut nimic altceva şi pentru care şi cealaltă existenţă, cea dată, ia forma spiritului şi se transformă în aceasta, pentru care, de aceea, existenţa în forma ei proprie a dispărut, într-adevăr... S-a văzut cu ajutorul acestui simţ că, de când există oameni şi toate lucrurile mari şi excelente care sunt în lume, singurele care fac ca omenirea să subziste, provin

din vederile acestui simţ. Dar ca acest simţ să se fi văzut pe sine însuşi, în opoziţia şi deosebirea lui faţă de celălalt simţ, cel obişnuit, aşa ceva încă nu s-a întâmplat. Impresiile celor două simţuri s-au contopit, viaţa s-a scindat, fără nici un element unificator, în aceste două jumătăţi". Elementul unificator este creat prin faptul că simţul lăuntrie sesizează în spiritualitatea sa spiritualul pe care-l trezeşte în relaţiile sale cu lumea exterioară. În acest fel, ceea ce noi preluăm din lucruri în spiritul nostru încetează să mai apară drept o repetare lipsită de importanţă. Apare ca ceva nou faţă de ceea ce poate da o percepţie pur exterioară. Simplul proces al aruncării pietrei şi perceptia acestui proces făcută de mine apar într-o lumină superioară atunci când eu am ajuns să înţeleg ce sarcină revine simţului meu lăuntric în cadrul acestei întregi situaţii. Ca să unesc prin gândire cele două influenţe şi modurile lor de a acţiona, e necesară o anumită cantitate de conţinut spiritual pe care eu trebuie să mi-l fi însuşit deja în momentul când pereep piatra ce zboară prin aer. Eu aplic, aşadar, un conţinut spiritual pe care l-am acumulat deja în mine asupra unui proces pe care-l întâlnesc în lumea exterioară. Acest proces din lumea exterioară se încadrează în conţinutul spiritual care există deja. El se dovedeşte a fi, în specificul său, o expresie a acestui conţinut. Prin înţelegerea simţului meu lăuntric mi se revelează astfel ce raport există între conţinutul acestui simţ şi lucrurile lumii exterioare. Fichte a putut să spună că fără înţelegerea acestui simţ lumea se scindează pentru mine în două jumătăti: nişte lucruri aflate în afara mea, şi nişte imagini din mine ale acestor lucruri. Cele două jumătăţi sunt unite atunci când simţul lăuntric se înţelege pe sine şi prin aceasta îi este, de asemenea, clar ce lumină dă el însuşi lucrurilor în procesul cunoaşterii. Şi lui Fichte i-a fost îngăduit să spună, de asemenea, că acest simţ

lăuntric vede numai spirit. Căci el vede cum spiritul clarifică lumea simţurilor prin faptul că o încadrează în lumea spiritualului. Simţul lăuntric face să învie în el, pe o treaptă superioară, ca entitate spirituală, existenţa sensibilă exterioară. Un lucru exterior este cunoscut în întregime atunci când nu mai există în el nici o parte care să nu fi trăit în acest fel o renaştere spirituală. Orice lucru exterior se încadrează, deci, într-un conţinut spiritual care, când e sesizat de simţul lăuntric, împărtăşeşte soarta cunoaşterii de sine. Prin lumina dinăuntru proiectată asupra lui, conţinutul spiritual care aparţine unui lucru s-a revărsat total, ca şi sinea mea proprie, în lumea ideilor. – Aceste consideraţii nu conţin nimic care poate sau trebuie să fie dovedit pe cale logică. Ele nu sunt altceva decât rezultatele experienţei lăuntrice. Cine pune la îndoială conţinutul lor, arată doar că n-a făcut această experienţă lăuntrică. Nu ne putem certa cu el; la fel de puţin cum ne certăm cu orbul în privinţa culorilor. – Nu e voie să afirmăm însă că această experienţă lăuntrică devine posibilă numai prin înzestrarea deosebită a câtorva aleşi. Ea este o însuşire general umană. Oricine poate ajunge pe drumul spre ea, dacă nu i se închide el însuşi. Această autoînchidere este, în orice caz, destul de frecventă. Şi la obiecţiile care se fac în această direcţie ai întotdeauna sentimentul: nu e vorba deloc de oameni care n-ar putea dobândi experienţa interioară, ci de unii care-şi barează accesul spre ea printr-o reţea de fantasmagorii „logice”. Este aproape ca în cazul cuiva care priveşte prin telescop, zăreşte o planetă nouă şi, totuşi, îi neagă existenţa, deoarece calculele lui i-au arătat că în acel loc nu poate fi nici o planetă.

Şi totuşi, de fapt, la majoritatea oamenilor este clar conturat sentimentul că, cu ceea ce cunosc simţurile

exterioare şi cu intelectul care disecă lucrurile, încă nu poate fi găsit tot ceea ce zace în fiinţa lucrurilor. Ei cred atunci că şi restul trebuie să se afle în lumea exterioară, exact la fel ca lucrurile percepţiei exterioare însăşi. Ei sunt de părere că trebuie să fie ceva care rămâne necunoscut cunoaşterii. Acel ceva pe care ar trebui să-l dobândească percepând încă o dată, cu simţul lăuntric, pe o treaptă superioară, lucrul perceput şi sesizat cu intelectul, e transpus de ei în lumea exterioară drept ceva inaccesibil, necunoscut. Pe urmă, vorbesc de existenţa unor limite ale cunoaşterii, care ne împiedică să ajungem la „lucrul în sine". Vorbesc de „esenţa" necunoscută a lucrurilor. Şi nu vor să admită că această „esenţă" a lucrurilor se aprinde atunci când simţul lăuntric îşi proiectează lumina asupra lor. Un exemplu deosebit de elocvent pentru eroarea ce zace ascunsă aici a fost furnizat de vestita cuvântare pe tema „ignorabimus", ţinută de naturalistul Du Bois-Reymond în anul 1876. Pretutindeni noi trebuie să ajungem numai până acolo încât să vedem în procesele din natură nişte manifestări ale „materiei". Ce este „materia" însăşi, aceasta n-o putem şti. Du Bois-Reymond susţine că nu vom putea pătrunde niciodată acolo unde materia bântuie în spaţiu. Motivul pentru care nu putem pătrunde până acolo constă însă în faptul că acolo nu poate fi căutat nimic. Acela care vorbeste ca Du Bois-Reymond, are un sentiment vag că cunoaşterea ştiinţifică obişnuită a naturii furnizează nişte rezultate care ne trimit la altceva, pe care ea însăşi nu-l poate oferi. Totuşi, el nu vrea să păşească pe calea ce duce la acest altceva, pe calea experienţei lăuntrice. De aceea stă descumpănit în faţa întrebării referitoare la „materie", ca enigmă obscură. În omul care păşeşte pe calea experienţei lăuntrice, lucrurile trăiesc o

renaştere; şi atunci se aprinde acel ceva al lor care experienţei exterioare îi rămâne necunoscut.

Fiinţa lăuntrică umană se lămureşte astfel nu numai asupra ei însăşi, ci şi asupra lucrurilor exterioare. Din acest punct, în faţa cunoaşterii umane se deschide o perspectivă infinită. În interior străluceşte o lumină care nu-şi limitează puterea de a lumina la acest interior. Este un Soare care luminează realitatea în totalitatea ei. În noi apare ceva care ne uneşte cu întreaga lume. Noi nu mai suntem doar omul izolat accidental, individul cutare sau cutare. În noi se revelează lumea întreagă. Ea ne dezvăluie propria ei unitate şi coerenţă; şi îi dezvăluie fiecăruia felul în care e legat el însuşi cu ea, ca individ. Din cunoaşterea de sine se naşte cunoaşterea lumii. Iar propria noastră fiinţă individuală limitată se integrează, ca spirit, în marele context al lumii, pentru că în ea învie ceva care depăşeşte această fiinţă individuală, care cuprinde în ea întregul, a cărui parte este, ca fiinţă individuală.

O gândire care nu-şi barează drumul spre experienţa lăuntrică prin prejudecăţi de logică, în cele din urmă ajunge întotdeauna să recunoască entitatea ce pulsează în noi, care ne uneşte, cu lumea întreagă, pentru că prin ea biruim opozitia lăuntru-afară, în ceea ce-l priveşte pe om. Paul Asmus, agerul filosof care a murit foarte tânăr, se exprimă în legătură cu această situaţie în felul următor (vezi scrierea sa *Eul şi lucrul în sine*, p.14 şi urm.): „Să ne explicăm printr-un exemplu, să ne reprezentăm o bucăţică de zahăr; ea este rotundă, dulce, opune rezistenţă dacă vrem s-o tăiem etc.; toate sunt numai însuşiri pe care le înţelegem; un singur lucru planează în faţa noastră drept ceva absolut diferit de noi, pe care nu-l înţelegem, care e atât de deosebit de noi, încât nu putem pătrunde în el fără a ne pierde pe noi înşine, de pe a cărui simplă suprafaţă

gândul dă înapoi speriat. Este purtătorul necunoscut al tuturor acelor însuşiri; în-sinele, care constituie sinea cea mai lăuntrică a acestui obiect. Astfel, Hegel spune, pe bună dreptate, că întreg conţinutul reprezentării noastre se raportează doar drept ceva accidental la acel subiect întunecat şi că noi, fără să pătrundem în adâncurile acestuia, nu facem decât să ataşăm nişte atribute acestui în-sine, care, la urma urmelor, pentru că nu-l cunoaştem pe el însuşi, n-au nici o valoare cu adevărat obiectivă, sunt subiective. Dimpotrivă, gândirea care înţelege nu are un asemenea subiect incognoscibil, pentru care atributele date de ea să fie doar accidentale, ci subiectul obiectului cade înăuntrul noţiunii. Când înţeleg un lucru, acesta îi e prezent noţiunii mele în întreaga lui plenitudine, eu mă simt la mine acasă în sanctuarul cel mai lăuntric al esenţei sale, nu pentru că n-ar avea un în-sine propriu, ci pentru că prin necesitatea ce planează deasupra noastră, a amândurora, a noţiunii, care în mine apare sub formă subiectivă, iar în el sub formă obiectivă, acel lucru mă constrânge să recreez în gândire noţiunea sa. După cum spune Hegel, prin această recreare în gândire – chiar dacă ea este activitatea noastră subiectivă – ni se revelează, totodată, natura adevărată a obiectului". – Aşa poate vorbi numai cineva care este în stare să lumineze cu lumina experienţei lăuntrice trăirile gândirii.

În cartea mea, ***Filosofia libertăţii***, pornind de la alte puncte de vedere, am atras atenţia, la rândul meu, asupra realităţii primordiale a vieţii lăuntrice (p. 50): „Este, deci, neîndoielnic: în gândire, noi ţinem procesul lumii de o pulpană, unde trebuie să fim de faţă dacă e să ia naştere ceva. Şi tocmai acesta este esenţialul. Tocmai acesta este motivul pentru care lucrurile lumii stau în faţa mea atât de enigmatice: faptul că eu nu particip deloc la naşterea lor. Le

găsesc, pur şi simplu, existând; în cazul gândirii însă, ştiu cum e făcută. De aceea, nu există nici un punct de plecare mai primordial pentru studierea a tot ce există în viaţa lumii decât gândirea". Celui care priveşte în acest fel trăirea lăuntrică a omului îi este clar, de asemenea, ce sens are, în cadrul întregii vieţi a lumii, cunoaşterea umană. Aceasta nu e un adaos lipsit de însemnătate reală la restul procesului lumii. Ea ar fi un asemenea adaos dacă ar reprezenta o simplă repetare sub formă de idei a ceea ce există în exterior. În cunoaştere se săvârşeşte însă ceea ce în lumea exterioară nu se săvârşeşte nicăieri: procesul lumii îşi pune el însuşi în faţă fiinţa sa spirituală. Acest proces al lumii ar fi în veci o jumătate, dacă nu s-ar ajunge la o asemenea întâlnire. Prin aceasta, trăirea lăuntrică a omului devine o parte integrantă din procesul obiectiv al lumii; fără această trăire el n-ar fi întreg.

Se poate vedea că numai o viaţă guvernată de simţul lăuntric îl ridică pe om într-un asemenea mod deasupra lui însuşi, şi anume, viaţa lui spirituală cea mai înaltă, în sensul cel mai propriu al cuvântului. Căci numai în cadrul acestei vieţi fiinţa lucrurilor se dezvăluie în faţa ei însăşi. Altfel stau lucrurile cu facultatea de percepţie inferioară. Ochiul, de pildă, prin mijlocirea căruia vedem un obiect, este scena unui proces care, în comparaţie cu viaţa lăuntrică, este absolut asemănător cu un alt proces exterior oarecare. Organele mele sunt nişte mădulare ale lumii spaţiale, la fel ca şi celelalte lucruri, iar percepţiile lor sunt nişte procese care se desfăşoară în timp, la fel ca oricare altele. Nici fiinţa lor nu se arată decât dacă le cufundăm în trăirea lăuntrică. Eu duc, prin urmare, o viaţă dublă: viaţa unui lucru printre alte lucruri, care trăieşte în cadrul corporalităţii sale şi percepe prin organele sale realităţile aflate în afara acestei corporalităţi; şi, deasupra acestei vieţi, o viaţă superioară,

care nu cunoaşte o asemenea separaţie între interior şi exterior, ci se extinde atât asupra lumii exterioare, cât şi a sa însăşi, formând un tot. Va trebui, deci, să spun: o dată eu sunt un individ, un Eu limitat; a doua oară sunt un Eu general, universal. Şi acest lucru Paul Asmus l-a exprimat în cuvinte cât se poate de potrivite (vezi cartea acestuia *Religia indogermanică în punctele principale ale evoluţiei ei*, vol. I, p. 29): „Acea activitate prin care ne cufundăm într-o altă entitate decât noi înşine o numim «gândire»; în actul gândirii, Eul şi-a realizat noţiunea, a renunţat de bunăvoie la sine însuşi ca entitate izolată; de aceea, când gândim ne aflăm într-o sferă care e aceeaşi pentru toţi, căci principiul separării, care constă în raportul Eului nostru faţă de acel «altul», a dispărut în activitatea de autosuspendare a Eului individual, aici nu mai există decât Eul comun tuturor".

Spinoza are în vedere exact acelaşi lucru, atunci când descrie activitatea cea mai înaltă de cunoaştere drept aceea care înaintează „de la reprezentarea suficientă a esenţei reale a câtorva atribute ale lui Dumnezeu la cunoaşterea suficientă a esenţei lucrurilor". Această înaintare nu e altceva decât actul prin care luminăm lucrurile cu lumina experienţei lăuntrice. Spinoza descrie în culori minunate viaţa în cadrul acestei experienţe lăuntrice: „Virtutea cea mai înaltă a sufletului este aceea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu sau de a înţelege lucrurile în cel de al treilea mod – cel mai înalt – de a cunoaşte. Această virtute devine cu atât mai mare, cu cât sufletul cunoaşte mai mult lucrurile în cadrul acestui mod de a cunoaşte; prin urmare, acela care sesizează lucrurile în cadrul acestui mod de a cunoaşte atinge suprema desăvârşire umană şi, ca urmare, se umple de suprema bucurie, şi anume însoţită de reprezentările despre sine însuşi şi despre virtute. Din acest mod de cunoaştere izvorăşte, totodată, suprema

linişte sufletească posibilă". Acela care cunoaşte lucrurile într-un asemenea mod, se transformă în sine însuşi; căci, în asemenea momente, Eul lui individual e aspirat de Eul universal; toate fiinţele apar nu subordonate unui singur individ izolat, într-o importanţă secundară; ele îşi apar lor însele. Pe această treaptă nu mai există nici o deosebire între Platon şi mine; căci ceea ce ne desparte aparţine unei trepte inferioare a cunoaşterii. Noi suntem despărţiţi numai ca indivizi; elementul universal care acţionează în noi este unul şi acelaşi. Dar nici în privinţa acestui fapt nu ne putem certa cu acela care nu poate avea o asemenea tărie. El va sublinia neîncetat: Platon şi cu tine sunteţi doi. Că această dualitate, că orice pluralitate se naşte din nou ca unitate, atunci când se aprinde cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii, acest lucru nu poate fi dovedit, el trebuie trăit. Oricât de paradoxal ar suna, este un adevăr: Ideea pe care şi-a reprezentat-o Platon şi aceeaşi idee pe care mi-o reprezint eu nu sunt două idei. Este una şi aceeaşi idee. Şi nu sunt două idei, una în capul lui Platon, cealaltă în capul meu; ci, într-un sens mai înalt, capul lui Platon şi al meu se întrepătrund; se întrepătrund toate capetele care concep aceeaşi idee, o idee; iar această idee există doar o dată, ca idee unică. Ea există; şi toate capetele se transpun într-unul şi acelaşi loc, pentru a primi în ele această idee.

La transformarea provocată de întreaga fiinţă a omului, atunci când el priveşte lucrurile în acest fel, face aluzie în frumoase cuvinte poemul indian *Bhagavad-Gita*, despre care Wilhelm von Humboldt a spus că e recunoscător destinului pentru faptul că l-a lăsat să trăiască până când a fost în situaţia de a cunoaşte această operă. Lumina lăuntrică este aceea care vorbeşte în acest poem: „O rază veşnică din mine, care a dobândit o existenţă deosebită în lumea vieţii personale, atrage la sine cele cinci

simţuri, precum şi sufletul individual, care fac parte din natură. – Când spiritul, care învăluie în lumina sa toate lucrurile, se întrupează în spaţiu şi timp, sau când se destrupează, el le ia şi le duce cu sine, după cum adierea vântului ia şi duce cu sine parfumul florilor. – Lumina lăuntrică stăpâneşte urechea, sentimentul, gustul şi mirosul, precum şi cugetul; ea creează legătura între sine şi lucrurile sensibile. – Proştii nu ştiu că se întâmplă aceasta, când lumina lăuntrică se aprinde şi se stinge, nici când se cunună cu lucrurile; numai cine are parte de lumina lăuntrică poate şti că aşa se întâmplă". Atât de viguros e modul în care *Bhagavad-Gita* atrage atentia asupra transformării omului, încât spune despre „înţelept" că el nu mai poate greşi, nu mai poate păcătui. Dacă, aparent, greşeşte sau păcătuieşte, el trebuie să-şi lumineze gândurile sau faptele cu o lumină, în faţa căreia nu mai apare drept greşeală şi păcat ceea ce apare astfel conştienţei obişnuite. Acel om însă care s-a înălţat sau omul a cărui cunoaştere este de natura cea mai pură, acela nu ucide şi nu se pătează, chiar dacă l-ar răpune pe altul. Cu aceasta se face aluzie doar la aceeaşi dispoziţie fundamentală a sufletului care izvorăşte din suprema cunoaştere şi despre care Spinoza, după ce a descris-o în *Etica* sa, rosteşte entuziastele cuvinte: „Cu aceasta s-a terminat ceea ce am vrut să arăt cu privire la dominaţia sufletului asupra afectelor şi libertăţii sufletului. De aici se vede în ce măsură înţeleptul e superior faţă de cel neştiutor şi mai puternic decât acesta, care e mânat doar de plăceri. Căci neştiutorul nu numai că e mânat în multe feluri de cauze exterioare şi nu atinge niciodată adevărata linişte sufletească, ci el trăieşte şi în necunoaşterea de sine, de Dumnezeu şi de lucruri, şi cum încetează suferinţa sa [probabil e vorba de a suferi pasiv să ţi se întâmple toate,

fără a desfăşura o activitate proprie – nota trad.], încetează şi existenţa sa; pe când înţeleptul, ca atare, de-abia dacă simte vreun afect în spiritul său, ci el nu încetează niciodată să existe, în cunoaşterea, aş zice necesară, a sa, a lui Dumnezeu şi a lucrurilor, şi se bucură fără încetare de adevărata linişte sufletească. Chiar dacă drumul pe care l-am însemnat, drept cel care duce într-acolo, pare fi foarte greu, el, totuşi, poate fi găsit. Şi, în orice caz, o fi anevoios, pentru că e găsit atât de rar. Căci cum ar fi posibil ca, dacă mântuirea ar fi la îndemână şi ar putea fi găsită fără mare osteneală, să fie neglijată aproape de toţi? Toate cele sublime sunt pe cât de grele, tot pe atât de rare."

Goethe a găsit cuvinte grandioase când a vorbit despre punctul de vedere al cunoaşterii supreme: „Când cunosc raportul meu faţă de mine însumi şi faţă de lumea exterioară îl numesc adevăr. Şi astfel, fiecare poate avea propriul lui adevăr şi este, totuşi, mereu acelaşi." Fiecare are propriul lui adevăr: pentru că este o fiinţă individuală, izolată, lângă şi împreună cu altele. Aceste alte fiinţe acţionează asupra lui prin mijlocirea organelor lui. De pe poziţia individuală pe care e situat şi în funcţie de constituţia facultăţii lui de percepţie, el plăsmuieşte, în contact cu lucrurile, adevărul lui propriu. Îşi câştigă raportul lui faţă de lucruri. Când intră apoi în starea de autocunoaştere, când face cunoştinţă cu raportul său faţă de sine însuşi, atunci adevărul lui se dizolvă în adevărul general; acest adevăr general este în toţi acelaşi.

Înţelegerea acestei suspendări a individualului, a Eului particular, care devine Eul universal în personalitate, e considerată de naturile mai profunde ca fiind misterul ce se revelează înăuntrul omului, misterul originar al vieţii. Şi pentru aceasta Goethe a găsit o maximă potrivită:

„Şi cât timp aceasta n-o ai,
Această: *Mori şi Devino!*,
Eşti doar un palid musafir
Pe acest întunecat Pământ."

Ceea ce are loc în viaţa lăuntrică umană nu e o repetare ideatică a procesului lumii, ci o parte reală a sa. Lumea n-ar fi ceea ce este, dacă această verigă care face parte din ea nu s-ar produce în sufletul uman. Şi, dacă realitatea supremă la care omul poate să ajungă o numim Divin, trebuie să spunem că acest Divin nu există ca ceva exterior, care să fie repetat în spiritul uman sub formă de imagine, ci că acest Divin este trezit în om. Angelus Silesius a găsit cuvinte potrivite pentru a exprima acest lucru: „Eu ştiu că Dumnezeu fără mine nu poate trăi nici o clipă măcar:/ El în impas trebuie să-şi dea suflarea, dacă eu dispar." „Dumnezeu nu poate face fără mine nici un vierme, oricât de mic:/ Dacă eu nu-l susţin împreună cu el, viermişorul pe loc ar pieri." Poate să facă o asemenea afirmaţie doar cineva care presupune că în om iese la iveală ceva fără de care o fiinţă a lumii exterioare nu poate exista. Dacă tot ceea ce ţine de fiinţa „viermişorului" ar exista şi fără om, atunci nu s-ar putea spune că acesta ar „pieri" în cazul în care omul nu l-ar menţine în viaţă.

În cunoaşterea de sine prinde viaţă sâmburele cel mai lăuntric al lumii. Vieţuirea cunoaşterii de sine este pentru om urzire şi activitate în cadrul sâmburelui fiinţial al lumii. Acela care e pătruns de autocunoaştere, îşi săvârşeşte, bineînţeles, şi propriile fapte în lumina autocunoaşterii. Modul de a acţiona al omului e determinat – în general – de motive. Poetul-filosof Robert Hamerling a spus, pe bună dreptate (*Atomistica voinţei*, p. 213 şi urm.): „Omul poate să facă, în orice caz, ce vrea, dar el nu poate să voiască ce vrea, pentru că voinţa lui e determinată de motive! Nu

poate să voiască ce vrea? Ia să ne uităm mai îndeaproape la aceste cuvinte. E un sens în ele? Libertatea voinţei ar trebui să constea, deci, în a putea să vrei ceva fără cauză, fără motive? Dar ce altceva înseamnă a voi, decât a avea un motiv să preferi o faptă sau să năzuieşti spre ea mai degrabă decât spre o alta? A voi ceva fără cauză, fără motiv, ar însemna să vrei ceva fără să-l vrei. Noţiunea de voinţă e indisolubil legată cu notiunea de motiv. Fără un motiv determinant voinţa este o potenţă goală: de-abia motivul o face activă şi reală. Este, deci, absolut just să se spună că voinţa umană nu e «liberă», în măsura în care direcţia ei e determinată întotdeauna de cel mai puternic dintre motive." Pentru orice faptă care nu e săvârşită în lumina cunoaşterii de sine, motivul, cauza faptei, e resimţit, în mod necesar, drept constrângere. Altfel stau lucrurile când cauza se află în sfera cunoaşterii de sine. Motivul a devenit, în acest caz, o parte a sinei. Voinţa nu mai e determinată din afară; se determină din sine însăşi. Legitatea, motivele, nu mai domnesc deasupra celui ce voieşte, ci sunt una cu această voinţă; A lumina legile modului nostru de a acţiona cu lumina autoobservaţiei înseamnă a depăşi orice constrângere exercitată de motive. Prin aceasta, voinţa se situează pe tărâmul libertăţii.

Nu toate faptele umane au caracterul libertăţii. Numai acea faptă care e străbătută în fiecare din părţile ei de focul autoobservaţiei este liberă. Şi, pentru că autoobservatia înalţă Eul individual în Eul general, fapta liberă izvorăşte din Eul universal. Vechea dispută, dacă voinţa omului e liberă sau supusă unei legităţi generale, unei necesităţi imuable, este o problemă pusă în mod greşit. Este neliberă fapta pe care omul o săvârşeşte ca individ; e liberă aceea pe care o săvârşeşte după renaşterea sa spirituală. Omul nu este, aşadar, liber sau neliber, în

general. El este atât una, cât şi alta. El e neliber înainte de renaşterea sa; şi poate deveni liber prin această renaştere. Dezvoltarea ascendentă a omului individual constă în transformarea voinţei nelibere într-una care posedă caracterul libertăţii. Omul care a pătruns legitatea faptei sale în aşa fel încât o simte ca fiind a sa proprie, a depăşit constrângerea acestei legităţi şi, implicit, starea de nelibertate. Libertatea nu este din capul locului un dat al existenţei umane, ci un ţel.

Prin fapta liberă, omul rezolvă o contradicţie care există între lume şi el însuşi. Propriile lui fapte devin fapte ale existenţei generale a lumii. El se simte în deplin acord cu această existenţă generală. Orice dezacord între sine şi un altul e resimţit de el ca fiind produsul unei sine care încă nu s-a trezit de tot. Dar aceasta e soarta sinei, ca să poată găsi legătura cu Universul numai fiind despărţită de acest Univers. Omul n-ar fi om dacă n-ar fi izolat, ca Eu, de tot restul; dar n-ar fi om în sensul cel mai înalt al cuvântului nici dacă, venind din sine însuşi, nu s-ar dilata iarăşi, ca eu izolat, la dimensiunea Eului universal. Esenţa omului îi cere acestuia să depăşească o contradicţie care a fost sădită iniţial în el.

Cel care erede că spiritul e judecata logică şi nimic altceva, va simţi cum sângele îi îngheaţă în vine auzind afirmaţia că lucrurile îşi trăiesc renaşterea în spirit. El va compara floarea vie, proaspătă, din lumea exterioară, în plinătatea culorii ei, cu ideea de floare, rece, palidă şi schematică. Va avea o senzaţie foarte dezagreabilă dacă va auzi spunându-se că omul care îşi scoate motivele faptelor din solitudinea conştienţei de sine este mai liber decât personalitatea genuină, naivă, care acţionează din impulsurile spontane, din plenitudinea naturii ei. Unui asemenea om, care nu vede decât logica unilaterală, cel

care se cufundă înăuntrul lui îi va părea o schemă noţională umblătoare, o stafie, în comparaţie cu acela care rămâne la individualitatea lui naturală. – Poţi auzi asemenea obiecţii împotriva renaşterii lucrurilor în spirit mai ales la aceia care, ce-i drept, sunt înzestraţi cu organe sănătoase în ceea ce priveşte precepţiile senzoriale şi cu instincte şi pasiunii vii, dar a căror facultate de observaţie se dovedeşte neputincioasă atunci când e vorba de obiecte cu conţinut spiritual. Când li se cere să perceapă ceva de natură pur spirituală, ei nu văd nimic; au de-a face cu nişte simple coji noţionale, dacă nu, chiar, cu cuvinte goale. De aceea, când e vorba de un conţinut spiritual, ei rămân „oamenii intelectului sec, abstract". Pentru acela, însă, care posedă facultatea de a face observaţii în spiritualul pur, la fel de bine ca şi în lumea sensibilă, viaţa nu devine, bineînţeles, mai săracă, prin faptul că o îmbogăţeşte cu conţinutul spiritual. Dacă privesc o floare din lumea exterioară: de ce să-şi piardă din prospeţime culorile pline de sevă, dacă nu numai ochiul meu vede culorile, ci şi simţul meu lăuntric vede, pe lângă acestea, fiinţa spirituală a florii? De ce să devină mai săracă viaţa personalităţii mele dacă eu nu dau curs patimilor şi impulsurilor mele, fiind orb din punct de vedere spiritual, ci le străluminez cu lumina unei cunoaşteri superioare? Viaţa restituită în spirit nu e mai săracă, ci mai plenară, mai bogată.

MEISTER ECKHART

Lumea de reprezentare a lui Meister Eckhart e străbătută în întregime de jarul sentimentului că în spiritul uman lucrurile renasc ca entităţi superioare. El a făcut parte din ordinul dominicanilor, la fel ca şi cel mai mare teolog creştin al evului mediu, Toma d'Aquino, care a trăit între 1225 şi 1274. Eckhart îl venera în mod necondiţionat pe Toma d'Aquino. Acest lucru trebuie să ne pară absolut firesc, dacă avem în vedere întregul mod de gândire a lui Meister Eckhart. Despre sine însuşi credea că este la fel de mult în acord cu învăţăturile Bisericii creştine, cum era, după părerea lui, şi Toma d'Aquino. Eckhart n-a vrut să elimine nimic din conţinutul creştinismului şi nici să-i adauge ceva. Dar a vrut să dea la iveală acest conţinut în felul său, sub o formă nouă. Nevoile spirituale ale unei personalităţi ca cea a lui Eckhart nu cer să se aducă nişte adevăruri noi, de o natură sau alta, în locul celor vechi. El se unise întru totul cu conţinutul pe care-l primise prin tradiţie. Dar voia să dea acestui conţinut o formă nouă, o viaţă nouă. El a vrut, fără îndoială, să rămână un creştin dreptcredincios. Adevărurile creştine erau adevărurile sale. El voia doar să le privească în alt fel decât o făcuse, de pildă, Toma d'Aquino. Acesta din urmă presupunea că există două izvoare ale cunoaşterii: revelaţia, în domeniul credinţei, şi raţiunea, în domeniul cercetării. Raţiunea cunoaşte legile lucrurilor, adică spiritualul din natură. Ea se poate ridica şi deasupra naturii, şi poate sesiza în spirit, entitatea divină care se află la baza întregii naturi dintr-o anumită pespectivă. Dar pe această cale ea nu ajunge la o cufundare în entitatea *plenară* a lui Dumnezeu. Trebuie să-i vină în întâmpinare un conţinut de adevăr superior. Acesta e dat în Sfânia Scriptură. Ea *revelează* ceea ce omul nu

poate să atingă prin propriile lui puteri. Omul trebuie să primească, pur şi simplu, conţinutul de adevăr al Scripturii; raţiunea poate apăra acest conţinut, se poate strădui, prin propriile ei forţe de cunoaştere, să-l înţeleagă cât mai bine; dar nu-l poate produce niciodată ea însăşi, din spiritul uman. Adevăr *suprem* nu este ceea ce spiritul *contemplă*, ci un anumit conţinut de cunoaştere care a venit spre spirit *din afară*. Sfântul Augustin se declară incapabil să găsească în el însuşi izvorul a ceea ce *trebuie să creadă*. El spune: „N-aş crede Evangheliei dacă nu m-ar determina la aceasta autoritatea Bisericii catolice." Această afirmaţie este pe linia acelui evanghelist care trimite la mărturia exterioară: „Cele ce am auzit, cele ce ochii noştri au văzut, cele ce am văzut noi înşine, ceea ce mâinile noastre au atins din Cuvântul Vieţii..., cele ce am văzut şi auzit, acestea vi le vestim, pentru ca să vă împărtăşiţi şi voi din ele împreună cu noi." Meister Eckhart însă ar vrea să înscrie în cugetul omului cuvintele lui Hristos: „Este de folos pentru voi că plec de la voi; căci dacă nu plec de la voi, nu puteţi avea parte de Sfântul Duh." Şi el explică aceste cuvinte spunând: „E chiar ca şi când ar zice: aţi pus prea multă bucurie în *imaginea mea actuală*, de aceea nu puteţi avea bucuria desăvârşită a Sfântului Duh." Eckhart crede că nu vorbeşte de un alt Dumnezeu, ci tot de acela despre care vorbesc Augustin şi evanghelistul şi Toma; şi totuşi, mărturia lor despre Dumnezeu nu e mărturia lui. „Unii oameni vor să-l vadă pe Dumnezeu cu ochii, la fel cum văd o vacă şi vor să-l iubească pe Dumnezeu la fel cum iubesc o vacă. Aşadar, ei îl iubesc pe Dumnezeu pentru a avea bogăţie exterioară şi mângâiere lăuntrică; dar aceşti oameni nu-l iubesc cu adevărat pe Dumnezeu... Oamenilor naivi li se pare că-l văd pe Dumnezeu ca şi cum El s-ar afla acolo şi ei aici. Dar nu este aşa. Dumnezeu şi cu mine suntem una în cunoaştere."

La baza unor asemenea mărturisiri ale lui Eckhart nu se află altceva decât faptul că el percepe cu simţul lăuntric. Şi această trăire îi arată lucrurile într-o lumină superioară. De aceea el crede că nu are nevoie de o lumină exterioară, ca să ajungă la înţelegerile supreme: „Un maestru grăieşte: Dumnezeu s-a făcut om, prin aceasta a fost înălţat şi întreg neamul omenesc. De aceasta să ne bucurăm, că Hristos, fratele nostru, a zburat, prin puterea proprie, peste toate corurile îngerilor şi stă de-a dreapta Tatălui. Acest maestru a grăit bine; dar, adevăr vă zic vouă, nu dau mult pe vorba lui. La ce mi-ar folosi un frate care să fie om bogat, dacă eu aş fi sărac? La ce mi-ar folosi să am un frate care să fie un înţelept, dacă eu aş fi un prost?... Tatăl cel ceresc îl naşte pe Fiul său unul născut în El însuşi şi în mine. De ce în El şi în mine? Eu sunt una cu El; şi EI nu mă poate exclude. În aceeaşi lucrare, Sfântul Duh primeşte Fiinţa Sa şi purcede de la mine ca şi de la Dumnezeu. De ce? Eu sunt în Dumnezeu şi dacă Sfântul Duh nu-şi ia Fiinţa de la mine, nu şi-o ia nici de la Dumnezeu. Eu nu sunt exclus în nici un fel." Când Eckhart aminteşte cuvântul lui Pavel: „Îmbrăcati-vă în Iisus Hristos", el vrea să pună în subtextul acestor cuvinte următorul sens: cufundaţi-vă în voi înşivă, adânciti-vă în autocontemplare: şi din adâncurile fiinţei voastre va străluci spre voi Dumnezeu; El va lumina pentru voi toate lucrurile; L-aţi găsit în voi; aţi devenit una cu Entitatea lui Dumnezeu. „Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca eu să devin Dumnezeu." În tratatul său *Despre retragerea în sine*, Eckhart îşi spune cuvântul în legătură cu raportul dintre percepţia exterioară şi cea interioară: „Aici să ştii că maeştrii spun că în fiecare om sunt doi oameni: unul se numeşte omul exterior, aceasta e senzorialitatea; omului îi slujesc cele cinci simţuri, totuşi, el acţionează prin puterea sufletului. Celălalt se numeşte omul lăuntric, acesta e

lăuntrul uman. Acuma tu să ştii că orice om care-l iubeşte pe Dumnezeu nu mai foloseşte forţele sufletului în omul exterior în mai mare măsură decât o cer, la nevoie, cele cinci simţuri; iar lăuntrul nu se întoarce către cele cinci simţuri, decât în măsura în care el este îndrumătorul şi conducătorul celor cinci simţuri şi le păzeşte, ca să nu urmeze înclinaţia lor spre animalitate." Cine vorbeşte în acest fel despre omul lăuntric, nu-şi mai poate îndrepta privirile spre o esenţă a lucrurilor aflată în afara lui, sub o formă senzorială. Căci lui îi este clar faptul că această esenţă nu-i poate ieşi în întâmpinare din nici un domeniu al lumii exterioare sensibile. I s-ar putea obiecta: Ce le priveşte pe lucrurile din lumea exterioară ceea ce tu le adaugi din spiritul tău? Întemeiază-te mai bine pe simţurile tale. Numai ele îţi dau ştiri despre lumea exterioară. Nu falsifica printr-un adaos spiritual ceea ce simţurile îţi dau în mod pur, fără nici un adaos, ca imagine a lumii exterioare, Ochiul tău îţi spune cum e culoarea; în culoare nu e nimic din ceea ce spiritul tău cunoaşte despre culoare. De pe poziţia lui Meister Eckhart, ar trebui să răspundem: Simţurile sunt nişte aparate fizice. De aceea, comunicările lor despre lucruri se pot referi numai la partea fizică a lucrurilor. Iar această parte fizică a lucrurilor mi se comunică prin faptul că în mine însumi e declanşat un proces fizic. Culoarea, ca proces fizic al lumii exterioare, declanşează un proces fizic în ochiul şi în creierul meu. Prin aceasta, eu percep culoarea. Dar pe această cale eu pot percepe din culoare numai ceea ce, în ea, e de natură senzorială. Percepţia senzorială exclude din lucruri tot ceea ce e nesenzorial. Ea dezbracă lucrurile de tot ceea ce este de natură nesenzorială. Dacă eu înaintez până la conţinutul spiritual, ideal, nu fac altceva decât să restabilesc ceea ce percepţia senzorială a stins în lucruri.

Aşadar, percepţia senzorială nu-mi arată fiinţa cea mai adâncă a lucrurilor; mai degrabă mă separă de această fiinţă. Perceperea spirituală, ideală, mă uneşte din nou cu această fiinţă. Ea îmi arată că înăuntrul lor, lucrurile sunt exact de aceeaşi fiinţă spirituală cu mine însumi. Perceperea spirituală a lumii face să dispară bariera dintre mine şi lumea exterioară. Eu sunt despărţit de lumea exterioară în măsura în care sunt un lucru de natură senzorială printre alte lucruri de natură senzorială. Ochiul meu şi culoarea sunt două entităţi diferite. Creierul meu şi planta sunt două lucruri diferite. Dar conţinutul ideatic al plantei şi al culorii aparţin, împreună cu conţinutul ideatic al creierului meu şi al ochiului, unei entităţi ideatice unitare. – Această concepţie nu trebuie confundată cu răspândita concepţie antropomorfică despre lume, umanizantă, care crede că înţelege lucrurile lumii exterioare prin faptul că le atribuie însuşirii de natură psihică, asemănătoare, după cum pretinde, cu însuşirile sufletului uman. Această concepţie spune: noi percepem la un om, dacă stăm faţă în faţă cu el în mod exterior, numai caracteristici de natură senzorială. Nu pot privi înăuntrul semenului meu. Din ceea ce văd şi aud la el, trag concluzii în privinţa sufletului său, a fiinţei sale lăuntrice. Prin urmare, sufletul nu e ceva pe care să-l percep vreodată în mod nemijlocit. Percep un suflet numai în propria mea fiinţă lăuntrică. Gândurile mele, plăsmuirile fanteziei mele, sentimentele mele, nu le vede nici un om. Dar, întocmai aşa cum eu am o viaţă lăuntrică, alături de ceea ce poate fi perceput pe cale exterioară, o asemenea viaţă trebuie să aibă şi toate celelalte fiinţe. Aşa conchide cel situat pe poziţiile concepţiei antropomorfice (umanizante) despre lume. Ceea ce eu percep pe cale exterioară la plantă, trebuie să fie, tot aşa, doar latura exterioară a ceva lăuntric,

a unui suflet, pe care trebuie să-l adaug cu gândirea mea, la ceea ce percep. Şi, de vreme ce pentru mine există o singură lume lăuntrică, şi anume a mea proprie, nu-mi pot reprezenta nici lumea lăuntrică a celorlalte fiinţe decât tot ca fiind asemănătoare cu lumea mea lăuntrică. Şi astfel se ajunge la un fel de înzestrare cu suflet a întregii naturi (panpsihism). Această concepţie are la bază necunoaşterea a ceea ce oferă în realitate simţul lăuntric dezvoltat. Conţinutul spiritual al unui lucru exterior, care mi se arată înăuntrul meu, nu e ceva adăugat de gândirea mea percepţiei exterioare. La fel de puţin ca spiritul unui alt om. Prin simţul lăuntric, eu percep acest continut spiritual, exact la fel cum, prin simţurile exterioare, percep conţinutul fizic. Iar ceea ce numesc, în sensul de mai sus, viaţă lăuntrică a mea, nu e deloc, într-un sens mai înalt, spiritul meu. Această viaţă lăuntrică e rezultatul unor procese pur senzoriale, îmi aparţine mie doar ca personalitate absolut individuală, care nu e altceva decât rezultatul organizării ei psihice. Dacă eu transfer asupra lucrurilor exterioare această fiinţă lăuntrică a mea, eu gândesc, într-adevăr, aiurea. Viaţa mea sufletească personală, gândurile, amintirile şi sentimentele mele sunt în mine pentru că eu sunt o fiinţă a naturii, organizată aşa şi aşa, cu un aparat de percepţie senzorială anume; cu un sistem nervos anume. Acest suflet uman al meu n-am voie să-l transfer asupra lucrurilor. Aş avea voie să fac aceasta numai dacă aş găsi undeva un sistem nervos cu o organizare similară. Dar sufletul meu individual nu e spiritualul cel mai înalt din mine. Acest spiritual cel mai înalt trebuie să fie trezit în mine acum de către simţul lăuntric. Iar acest spiritual care poate fi trezit în mine este, totodată, unul şi acelaşi cu spiritualul din toate lucrurile. În faţa acestui spiritual, planta apare, în mod nemijlocit, în

spiritualitatea ei. Nu e nevoie să-i confer o spiritualitate care să fie asemănătoare propriei mele spiritualităţi. Pentru această concepţie despre lume, toată vorbăria despre necunoscutul „lucru în sine" îşi pierde sensul. Căci tocmai „lucrul în sine" este acela care se dezvăluie simţului lăuntric. Toată vorbăria despre necunoscutul „lucru în sine" vine numai de la faptul că cei care vorbesc astfel nu sunt în stare să recunoască în conţinuturile spirituale ale fiinţei lor lăuntrice „lururile în sine". Ei cred că recunosc înăuntrul lor umbre şi scheme lipsite de fiinţă, „simple noţiuni şi idei" ale lucrurilor. Pentru că au, totuşi, o presimţire despre „lucrul în sine", ei cred că acest „lucru în sine" se ascunde şi că facultăţii de cunoaştere umane i-au fost puse limite. Oamenilor care sunt prizonierii acestei convingeri nu li se poate dovedi că trebuie să sesizeze acest „lucru în sine" înăuntrul lor, căci, chiar dacă le-ar fi arătat, ei tot nu i-ar admite niciodată existenţa. Dar tocmai această admitere este esenţialul. – Tot ce spune Meister Eckhart e plin de această admitere. „Pentru asta ia o alegorie. Într-o ţâţână, o uşă se deschide şi se închide. Dacă voi asemăna acum scândura din afară a uşii cu omul exterior, voi compara ţâţâna cu omul lăuntric. Când uşa se deschide şi se închide, scândura exterioară se mişcă încolo şi încoace, pe când ţâţâna rămâne constantă şi nemişcată şi nu e schimbată deloc prin aceasta. Tot aşa e şi aici." Ca fiinţă individuală concret-senzorială, eu pot cerceta lucrurile în toate directiile – uşa se deschide şi se închide; dacă nu fac ca percepţiile simţurilor să învie spiritul în mine, nu cunosc nimic din fiinţa lor – ţâţâna nu se mişcă. Iluminarea mijlocită de simţul lăuntric este, după părerea lui Eckhart, intrarea lui Dumnezeu în suflet. Lumina cunoaşterii, care se aprinde prin această intrare, e numită de el „scânteiuţa din suflet". Acel loc din fiinţa lăuntrică

umană în care se aprinde această „scânteiuţă” e „atât de pură şi atât de înaltă şi atât de nobilă în sine însăşi, încât în ea nu poate fi nimic din cele create, ci numai Dumnezeu locuieşte în ea, singur cu natura lui Dumnezeiască”. Cel care a făcut să se aprindă înăuntrul lui această „scânteiuţă” nu mai vede doar aşa cum vede omul cu simţurile exterioare şi cu intelectul logic, care ordonează şi clasifică impresiile simţurilor, ci el vede lucrurile aşa cum sunt. Simţurile exterioare şi intelectul ce ordonează îl separă pe omul individual de lucrurile din afara lui; ele fac din ele un individ situat în spaţiu şi timp, care percepe şi lucrurile din afara lui în spaţiu şi timp. Omul iluminat de „scânteiuţă” încetează să mai fie o fiinţă individuală. El îşi nimiceşte izolarea. Tot ceea ce provoacă deosebirea dintre el şi lucruri, încetează să existe. Faptul că el, ca fiinţă individuală, este acela care percepe, nu mai are nici o importanţă. Între el şi lucruri nu mai e despărţire. Lucrurile şi, deci, şi Dumnezeu se văd în el. „Această «scânteiuţă» este Dumnezeu, astfel încât ea este Unul unitar şi poartă în sine imaginea tuturor creaturilor, imagine fără imagine şi imagine mai presus de imagine.” Eckhart descrie în cuvintele cele mai minunate stingerea fiinţei individuale: „Trebuie să ştim, de aceea, că, după cum stau lucrurile, a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi a fi cunoscut de Dumnezeu e totuna. În aceasta îl cunoaştem pe Dumnezeu şi vedem că El ne face văzători şi cunoscători. Şi, precum aerul care luminează nu e altceva decât ceea ce îl luminează; căci el luminează fiindcă e luminat: tot astfel, noi cunoaştem prin faptul că suntem cunoscuţi şi că El ne face cunoscători ai săi”.

Pe o asemenea temelie îşi clădeşte Meister Eckhart raportul său faţă de Dumnezeu. E un raport pur spiritual şi nu poate fi format după o imagine împrumutată din viaţa

umană, individuală. Dumnezeu nu-şi poate iubi creatura aşa cum iubeşte un om individual un alt om; Dumnezeu nu poate să fi creat lumea aşa cum constructorul face casa. Toate gândurile de acest fel dispar în faţa văzului lăuntric. E în *natura* lui Dumnezeu că El iubeste lumea. Un Dumnezeu care ar putea să iubească şi, de asemenea, să nu iubească, e plăsmuit după imaginea omului individual. „Eu vă spun în adevăr bun şi în adevăr veşnic şi în adevăr nepieritor, că Dumnezeu trebuie să Se reverse dintr-o dată în orice om care s-a lăsat nimicit, după toată posibilitatea, să Se reverse atât de total şi deplin, încât nu păstrează nimic în viaţa şi în fiinţa Sa, în Natura şi Dumnezeirea Sa; El trebuie să reverse totul deodată, în mod rodnic." Iar iluminarea lăuntrică este ceva pe care sufletul trebuie să-l găsească *necesar*, dacă se cufundă în adâncul lui.

Deja de aici reiese că nu e voie să ne reprezentăm felul cum Dumnezeu Se reveleză omenirii după chipul în care un om *se revelează* altui om. Această *comunicare* poate şi să nu aibă loc. Un om se poate închide altuia. Dumnezeu *trebuie*, potrivit cu esenţa Sa, să Se comunice. „E un adevăr sigur acela că Dumnezeu are nevoie să ne caute, ca şi cum întreaga lui Dumnezeire ar atârna de aceasta. Dumnezeu Se poate lipsi de noi la fel de puţin cum ne putem lipsi noi de El. Chiar dacă noi ne-am întoarce de la Dumnezeu, El, totuşi, nu s-ar întoarce niciodată de la noi." În mod consecvent cu aceasta, nici atunci raportul omului faţă de Dumnezeu nu poate fi conceput în sensul că ar conţine ceva imagistic, luat din omenescul individual. Eckhart e conştient de faptul că ţine de desăvârşirea Fiinţei Originare a lumii să se găsească pe Sine în sufletul uman. Această Fiinţă Originară ar fi nedesăvârşită, ba chiar neterminată, dar i-ar lipsi acea parte componentă a plăsmuirii sale care iese la iveală în sufletul omului. Ceea ce se întâmplă în om,

ţine de Fiinţa Originară; şi dacă nu s-ar întâmpla, atunci Fiinţa Originară ar fi doar o parte a ei însăşi. În acest sens, omului îi e îngăduit să se simtă mădular necesar al Fiinţei Lumii. Eckhart exprimă acest lucru descriind sentimentul său faţă de Dumnezeu în felul următor: „Eu nu-I mulţumesc lui Dumnezeu pentru că mă iubeşte, deoarece nu m-ar lăsa, că o vrea sau nu, natura Lui îl constrânge totuşi. . . De aceea; nu vreau să-L rog pe Dumnezeu să-mi dea ceva, nici nu vreau să-L preamăresc pentru ce mi-a dat..."

Dar acest raport al sufletului uman faţă de Fiinţa Originară nu trebuie înţeles în sensul că am declara sufletul, în entitatea lui individuală, ca fiind identic cu această Fiinţă Originară. Sufletul care e întreţesut în lumea senzorială şi, deci, în ceea ce e limitat şi pieritor, încă nu are în sine, ca atare, conţinutul Fiinţei Originare. Mai întâi, trebuie să-l dezvolte în el. Trebuie să se distrugă pe sine ca fiinţă individuală. Meister Eckhart caracterizează într-un mod cât se poate de nimerit această distrugere drept „*des-devenire*" (germ. *Entwerden*). „Când ajung în temeiul Dumnezeirii, nu mă întreabă nimeni de unde vin şi unde am fost şi nimeni nu-mi duce lipsa, căci aici este o des-devenire". Despre acest raport vorbeşte în mod clar şi fraza următoare: „Iau un vas cu apă şi pun înăuntru o oglindă şi-l pun sub roata Soarelui. Soarele îşi aruncă în oglindă razele lui luminoase şi totuşi nu piere. Oglindirea oglinzii în Soare este Soare în Soare, iar oglinda este, totuşi, ceea ce este. La fel e cu Dumnezeu. Dumnezeu este în suflet cu Natura şi cu Fiinţa şi cu Dumnezeirea Sa, şi totuşi, El nu e sufletul. Oglindirea sufletului în Dumnezeu este Dumnezeu în Dumnezeu, iar sufletul este, totuşi, ceea ce este."

Sufletul care se dăruieşte iluminării lăuntrice nu cunoaşte doar în sine ceea ce a fost înainte de iluminare; ci cunoaşte ceea ce el devine de-abia prin această iluminare.

„Noi trebuie să ne unim cu Dumnezeu în mod fiinţial; noi trebuie să ne unim cu Dumnezeu în mod unitar; noi trebuie să ne unim cu Dumnezeu pe de-a-ntregul. Cum să ne unim cu Dumnezeu în mod fiinţial? Aceasta se va întâmpla prin contemplare şi nu prin fiinţare. Fiinta Sa nu vrea să devină fiinţa noastră, ci trebuie să devină viaţa noastră." Nu trebuie cunoscută, în sens logic, o viaţă care există deja – o fiinţare; ci cunoaşterea superioară – percepţia lăuntrică – trebuie să devină ea însăşi viaţă; spiritualul, ideaticul, trebuie să fie simţit de omul care vede în spirit la fel cum e simţită de către natura umană individuală viaţa obişnuită, de fiecare zi.

Pornind de la asemenea puncte de vedere, Meister Eckhart ajunge şi la o noţiune pură a libertăţii. În viaţa obişnuită, sufletul nu e liber. Căci el e încadrat în lumea cauzelor inferioare. El săvârşeşte lucrurile la care îl împing aceste cauze inferioare. Prin „percepţia spirituală", el e înălţat din sfera acestor cauze. Nu mai acţionează ca suflet individual. În el este dezgropată acea Entitate Originară care nu mai poate fi cauzată de nimic altceva decât de ea însăşi. „Dumnezeu nu sileşte voinţa, ci mai degrabă o pune în libertate, astfel încât ea nu mai vrea nimic altceva decât ce vrea Dumnezeu însuşi. Iar spiritul nu mai poate să vrea nimic altceva decât ce vrea Dumnezeu: şi aceasta nu e nelibertatea lui; este libertatea lui propriu-zisă. Căci libertatea este ca noi să nu fim legaţi, ci să fim la fel de liberi şi de puri şi de neamestecaţi cum am fost la întâia noastră revărsare (din Dumnezeu – *nota tr.*) şi când am fost peţiţi în Sfântul Duh." Despre omul iluminat putem spune că el însuşi este entitatea care determină din sine Binele şi Răul. El nu poate deloc altfel decât să săvârşească Binele. Căci el nu slujeşte Binele, ci Binele îşi duce viaţa în el. „Omul drept nu slujeşte nici lui Dumnezeu, nici creaturilor; căci el este liber

şi cu cât e mai aproape de dreptate, cu atât mai mult este el libertatea însăşi." Dar atunci ce poate fi, pentru Meister Eckhart, Răul? El nu poate fi decât fapta săvârşită sub influenia modului inferior de a vedea; fapta unui suflet care n-a trecut prin starea *des-devenirii*.

Un asemenea suflet e egoist, în sensul că se vrea numai pe sine. El nu şi-ar putea armoniza voinţa cu nişte idealuri morale decât în mod exterior. Sufletul văzător nu poate fi egoist în acest sens. Chiar dacă s-ar vrea pe sine, el ar vrea, totuşi, domnia idealului; căci a făcut în aşa fel încât a devenit el însuşi acest ideal. El nu mai poate voi scopurile naturii inferioare, căci nu mai are nimic comun cu această natură inferioară. Pentru sufletul văzător, a acţiona în sensul idealurilor morale nu înseamnă constrângere, privaţiune. „Pentru omul care stă în Voinţa lui Dumnezeu şi în Iubirea lui Dumnezeu, e o bucurie să facă toate lucrurile bune pe care Dumnezeu le voieşte şi să renunţe la toate lucrurile rele, care sunt împotriva lui Dumnezeu. Şi lui îi este imposibil să nu facă un lucru pe care Dumnezeu îl vrea să fie făcut. La fel cum i-ar fi imposibil să meargă unuia căruia i-au fost legate picioarele, tot astfel i-ar fi imposibil să facă o nevirtute unui om care este în voinţa lui Dumnezeu." Eckhart se mai apără în mod special de eventuala părere că, cu această concepţie a sa, s-ar acorda individului dreptul de a face tot ce vrea. Cel ce vede în spirit poate fi recunoscut tocmai din faptul că el nu mai vrea absolut nimic ca individ. „Unii oameni zic: Dacă-L am pe Dumnezeu şi libertatea lui Dumnezeu, pot face, desigur, tot ce vreau. Ei înteleg rău acest cuvânt. Câtă vreme poţi face un lucru care e împotriva lui Dumnezeu şi a poruncii Sale, tu n-ai iubirea lui Dumnezeu; tu poţi prea bine înşela lumea, ca şi cum ai avea-o." Eckhart e convins că sufletului care se cufundă până în străfundul său îi străluceşte în aceste străfunduri şi

moralitatea desăvârşită, că aici orice pricepere logică şi orice făptuire în sensul obişnuit încetează şi că apare o rânduială absolut nouă a vieţii umane. „Căci tot ceea ce va fi pricepând înţelegerea şi tot ceea ce poftește dorința, nu e Dumnezeu. Acolo unde priceperea şi dorinţa încetează, acolo e întuneric, acolo strălucește Dumnezeu. Acolo se deschide în suflet acea forţă care e mai largă decât cerul cel larg... Beatitudinea celor drepţi şi beatitudinea lui Dumnezeu este o singură beatitudine; căci aici cel drept e fericit, fiindcă Dumnezeu e fericit."

PRIETENIA LUI DUMNEZEU

În Johannes Tauler (1300–1361), Heinrich Suso (1295–1366) şi Johannes Ruysbroeck (1293–1381) facem cunoştinţă cu nişte personalităţi în a căror viaţă şi activitate se arată în modul cel mai evident mişcările sufleteşti pe care le provoacă în naturile profunde o cale spirituală ca cea a lui Meister Eckhart. Dacă Eckhart apare ca un om care, trăind fericirea renaşterii spirituale, vorbeşte despre alcătuirea şi esenţa cunoaşterii ca despre un tablou pe care a reuşit să-l picteze, ceilalţi se prezintă ca nişte călători cărora această renaştere le-a arătat o nouă cale pe care ei vor să meargă, dar al cărei ţel se află într-o depărtare nesfârşită de ei. Eckhart zugrăveşte mai ales splendorile tabloului său, ei descriu dificultăţile noului drum. Trebuie să ne lămurim pe deplin asupra felului cum omul se raportează la cunoştinţele sale superioare, dacă vrem ca în faţa sufletului nostru să apară deosebirea dintre nişte personalităţi ca Eckhart şi Tauler. Omul este întreţesut în lumea senzorială şi în legitatea naturală de care lumea senzorială e stăpânită. Este el însuşi un produs al acestei lumi. El trăieşte datorită faptului că forţele şi

substanţele ei lucrează în el, ba, el chiar percepe această lume senzorială şi emite judecăţi asupra ei, potrivit cu legile după care sunt clădiţi, atât ea, cât şi el. Când îşi îndreaptă ochiul spre un obiect, i se înfăţişează nu numai obiectul, drept sumă a unor forţe aflate în interacţiune şi guvernate de legile naturii, ci ochiul însuşi este un corp construit după asemenea legi şi, de asemenea, forţe; iar actul văzului are loc conform cu asemenea legi şi prin activitatea unor asemenea forţe. Dacă am fi ajuns deja la un capăt cu ştiinţele naturii, am putea urmări, fără îndoială, până în regiunile cele mai înalte ale activităţii de formare a gândurilor, acest joc al forţelor naturii, în sensul legilor naturii. – Dar, dacă deja facem asta, ne ridicăm deasupra acestui joc. Nu ne aflăm oare deasupra oricărei simple legităţi a naturii, atunci când cuprindem cu privirea în ansamblu felul cum ne încadrăm în natură? Noi vedem cu ochiul nostru, potrivit legităţilor naturii. Dar noi şi cunoaştem legile conform cărora vedem. Putem să ne situăm pe o poziţie de observaţie superioară şi să privim în ansamblu, deodată, lumea exterioară şi pe noi înşine, în intracţiunea lor. Nu acţionează oare atunci în noi o entitate superioară personalităţii sensibil-organice, care lucrează după legile naturii şi cu forţele naturii? Oare într-o asemenea activitate mai există vreun perete despărţitor între fiinţa noastră lăuntrică şi lumea exterioară? Cea care judecă aici şi se lămureşte asupra lucrurilor nu mai e personalitatea noastră individuală; este, mai degrabă, Entitatea Generală a lumii, care a dărâmat zidul dintre lumea dinăuntru şi lumea din afară şi care, de acum înainte, le cuprinde pe amândouă. Pe cât este de adevărat că, după ce am dărâmat în acest fel zidul despărţitor, eu rămân acelaşi om individual, în ceea ce priveşte forma exterioară, tot pe atât de adevărat este că, în ceea ce

priveşte esenţa, nu mai sunt acest om individual. De acum înainte, în mine trăieste sentimentul că în sufletul meu vorbeşte Fiinţa Universală, care mă cuprinde pe mine şi întreaga lume. – Asemenea sentimente trăiesc în Tauler, atunci când spune: „Omul este, de-a dreptul, de parcă ar fi trei oameni la un loc, omul său animalic, aşa cum este conform simţurilor, apoi omul său raţional şi, în sfârşit, omul său superior, în forma lui Dumnezeu, plăsmuit de Dumnezeu... Unul este omul din afară, animalic, senzorial; celălalt e omul lăuntric, raţional, cu forţele lui raţionale; cel de al treilea om este simţirea (în germ. das *Gemut*= cuget, simţire, inimă), partea cea mai de sus a sufletului." (Vezi W. Preger, *Istoria misticii germane*, vol. III, p. 161). Eckhart a arătat în următoarele cuvinte că acest al treilea om este mai presus de primul şi de al doilea: „Ochiul prin care-L văd pe Dumnezeu este acelaşi ochi cu care Dumnezeu mă vede pe mine. Ochiul meu şi ochiul lui Dumnezeu sunt un ochi şi o vedere şi o cunoaştere şi o simţire." Dar în Tauler trăieşte, o dată cu aceasta, un alt sentiment. El reuşeşte să ajungă până la o contemplare reală a spiritualului şi nu amestecă mereu între ele, cum fac falşii materialişti şi falşii idealişti, cele sensibil-naturale cu cele spirituale. Dacă Tauler ar fi devenit materialist, cu modul lui de a simţi şi gândi: el ar fi insistat asupra faptului că toate cele naturale, inclusiv omul întreg, primul şi cel de al doilea, trebuie explicate pe cale pur naturală. El n-ar fi transpus niciodată în natură nişte forţe „pur" spirituale. N-ar fi vorbit de o „finalitate" a naturii, gândită după modelul uman. El ştia că acolo unde percepem cu simţurile nu pot fi găsite nici un fel de „gânduri ce stau la baza Creaţiunii". În el trăia, mai degrabă, conştienţa deosebit de puternică a faptului că omul este o fiinţă pur naturală. Şi, pentru că nu se considera naturalist, ci cultivator al vieţii morale, el a

simtit opoziţia ce se cască între această fiinţă naturală a omului şi contemplarea lui Dumnezeu, care răsare în mijlocul realităţii naturale, pe cale naturală, dar ca spiritualitate. Tocmai în această opoziţie i s-a arătat sensul vieţii. Omul se trezeşte în lume ca fiinţă individuală, ca o creatură a naturii. Şi nici o ştiinţă nu-i poate spune altceva în legătură cu această viaţă, decât că el e o asemenea creatură a naturii. În calitate de creatură a naturii, el nu poate depăşi starea de creatură. Trebuie să rămână între limitele ei. Şi totuşi, viaţa lui lăuntrică îl scoate din această stare. El trebuie să aibă încredere în ceea ce nici o ştiinţă a naturii exterioare nu-i poate da şi arăta. Dacă acestei naturi îi dă numele de existenţă, atunci el trebuie să înainteze până la concepţia care recunoaşte nonexistenţa drept ceva superior. Tauler nu caută un Dumnezeu care să existe în sensul unei forţe a naturii; nu caută un Dumnezeu care să fi creat lumea în sensul creaţiilor umane. În el trăieşte cunoaşterea faptului că până şi noţiunea de Creaţiune pe care şi-o fac învăţătorii Bisericilor nu e altceva decât activitate creatoare umană idealizată. Lui îi e limpede că Dumnezeu nu poate fi găsit aşa cum sunt găsite de ştiinţă activitatea şi legitatea naturii. Tauler e conştient de faptul că nu ne e îngăduit să-i adăugăm nimic naturii cu gândirea noastră, considerând că acesta e Dumnezeu. El ştie că acela care, în sensul lui, Îl gândeşte pe Dumnezeu, nu are în gândirea lui mai mult conţinut de gândire decât acela care a cuprins natura sub fomă de gânduri. De aceea, Tauler nu vrea să-l gândească pe Dumnezeu, ci el vrea să gândească în mod Dumnezeiesc. Prin cunoşterea lui Dumnezeu, cunoaşterea naturii nu e îmbogăţită, ci transformată. Cunoscătorul lui Dumnezeu ştie nu altceva decât cunoscătorul naturii, ci el ştie altfel. Cunoscătorul lui Dumnezeu nu poate adăuga cunoaşterii naturii nici măcar

o literă, dar prin întreaga sa cunoaştere a naturii străluceşte o lumină nouă.

Ce sentimente fundamentale pun stăpânire pe sufletul unui om care priveşte lumea din asemenea puncte de vedere, aceasta va depinde de felul cum priveşte el acea trăire a sufletului care aduce renaşterea spirituală. În cadrul acestei trăiri, omul este cu totul o fiinţă a naturii, dacă se priveşte în interacţiune cu restul naturii; şi este cu totul o fiinţă spirituală, dacă priveşte la starea pe care i-o aduce transformarea sa. Putem spune, de aceea, cu egală îndreptăţire: temeiul cel mai adânc al sufletului este încă ceva aparţinând naturii, dar el este deja şi divin. Potrivit cu modul lui de a cugeta, Tauler a scos în evidenţă prima afirmaţie. El îşi spunea că, oricât de adânc am pătrunde în sufletul nostru, rămânem mereu nişte fiinţe individuale. Totuşi, în străfundul sufletului omului individual prinde să lumineze Fiinţa Universală. Tauler era stăpânit de sentimentul: tu nu te poţi desprinde de starea de fiinţă individuală, nu te poţi purifica de ea. De aceea, nici Fiinţa Universală nu se poate arăta în tine în puritatea ei, ci poate numai să-şi proiecteze lumina în adâncul sufletului tău. În acesta ia naştere, deci, numai o reflectare, o imagine a Fiinţei Universale. Tu îţi poţi transforma personalitatea individuală în aşa fel, încât ea să redea în imagine Fiinţa Universală; dar această Fiinţă Universală însăşi nu luminează în tine. Pornind de la asemenea reprezentări, a ajuns Tauler la ideea unei Dumnezeiri care nu se uneste niciodată cu lumea umană, care nu se revarsă niciodată total în ea. Ba el chiar are mare grijă să nu fie confundat cu aceia care declară că însăşi fiinţa lăuntrică umană e ceva divin. El spune că unirea cu Dumnezeu „oamenii nepricepuţi o iau în sens carnal şi spun că ar trebui să fie transformaţi în natură divină; dar acesta este un lucru

greşit şi o erezie. Căci chiar şi în cazul unirii celei mai înalte, mai apropiate, mai intime, cu Dumnezeu, natura divină şi Fiinţa lui Dumnezeu este înaltă, ba chiar mai înaltă decât orice înălţime; aceasta dă într-un abis divin, de care nu are parte niciodată vreo creatură." Tauler vrea să fie considerat, pe bună dreptate, în sensul epocii sale şi în sensul preoţiei sale, un catolic credincios. El nu ţine să opună Creştinismului o concepţie nouă. Prin concepţia sa, el vrea doar să adâncească, să spiritualizeze acest Creştinism. El vorbeşte ca un preot evlavios despre conţinutul Scripturii. Totuşi, această Scriptură devine în lumea sa de reprezentare un mijloc de exprimare pentru trăirile cele mai lăuntrice ale sufletului său. „Dumnezeu face toate lucrările sale în suflet şi le dă sufletului, şi Tatăl naşte pe Fiul său unul născut în suflet, pe cât de adevărat îl naşte în veşnicie, nici mai mult, nici mai puţin. Ce se naşte, atunci când se spune: Dumnezeu naşte în suflet? E o alegorie a lui Dumnezeu sau e o imagine a lui Dumnezeu sau e ceva al lui Dumnezeu? Nu, nu e nici imagine, nici alegorie a lui Dumnezeu, ci acelaşi Dumnezeu şi acelaşi Fiu, pe care Tatăl îl naşte în veşnicie şi nimic altceva, căci Cuvântul de iubire divin, care este cealaltă persoană a Sfintei Treimi, pe acesta îl naşte Tatăl în suflet... şi de la acesta are sufletul mare şi deosebită demnitate." (Vezi Preger, *Istoria misticii germane*, vol. III, p. 219 şi urm). Naraţiunile din Scriptură devin pentru Tauler veşmântul în care îmbracă procesele vieţii lăuntrice: „Irod, care a prigonit Pruncul şi a vrut să-L ucidă, e o imagine a lumii, care încă mai vrea să ucidă Pruncul într-un om credincios, de aceea trebuie şi e necesar să fugim de ea, dacă vrem să păstrăm viu în noi Pruncul, Pruncul e însă sufletul credincios iluminat al oricărui om."

Pentru că-şi îndreaptă privirea spre omul natural, lui Tauler îi pare mai puţin important să spună ce se întâmplă atunci când omul superior îşi face intrarea în cel natural, cât mai mult să găsească drumurile pe care s-o ia forţele inferioare ale personalităţii, dacă e ca ele să fie trecute în viaţa superioară. În calitate de cultivator al vieţii morale, el vrea să-i arate omului calea spre Fiinţa Universală. El are credinta neconditionaţă şi încrederea că Fiinţa Universală se aprinde în om, dacă acesta îşi orânduieşte viaţa în aşa fel încât înăuntrul lui să existe un lăcaş pentru Divin. Dar această Fiinţă Universală nu se poate aprinde niciodată, dacă omul se închide în simpla lui personalitate naturală, individuală. În limbajul lui Tauler, acest om închis în sine este doar un mădular al lumii; o creatură individuală. Cu cât omul se închide mai mult în această existenţă a sa ca mădular al lumii, cu atât mai puţin poate Fiinţa Universală să găsească loc în el. „Dacă e ca omul să devină într-adevăr una cu Dumnezeu, atunci trebuie să moară şi să tacă toate forţele, şi cele ale omului dinăuntru. Voinţa trebuie deposedată chiar de Bine şi de orice voinţă şi trebuie să devină nevoluntară." „Omul trebuie să fugă de toate simţurile şi să aducă înăuntru toate forţele sale şi să ajungă la o uitare a tuturor lucrurilor şi a lui însuşi." „Căci Cuvântul adevărat şi veşnic al lui Dumnezeu e rostit numai în pustie, atunci când omul a plecat de la sine însuşi şi de la toate lucrurile şi se află absolut gol, pustiu şi singur."

Când Tauler a atins apogeul gândirii sale, în centrul vieţii sale de reprezentare s-a ivit întrebarea: cum poate omul individual să distrugă, să învingă în el existenţa individuală, ca să trăiască în sensul Vieţii Universale? Pentru cel ce se află în această situaţie, sentimentele faţă de Fiinţa Universală se concentrează într-unul singur: veneraţie faţă de această Fiinţă Universală, drept cea care e

inepuizabilă, infinită. El îşi spune: Indiferent ce treaptă ai atins, există perspective şi mai înalte, posibilităţi şi mai sublime. Pe cât de precisă şi clară îi e direcţia în care trebuie să-şi îndrepte paşii, tot pe atât de clar îi este faptul că nu poate vorbi niciodată de un ţel. Un ţel nou nu e decât începutul unui drum nou. Printr-un asemenea ţel nou, omul a atins un *grad de evoluţie*; evoluţia însăşi se mişcă spre infinit. Şi ea nu ştie niciodată pe treapta actuală ce va atinge pe una mai îndepărtată. O *cunoaştere* a ţelului ultim nu există; ci doar o *încredere* în cale, în evoluţie. Pentru tot ceea ce omul a atins deja, există o cunoaştere. Ea constă în faptul că forţele propriului nostru spirit pătrund un obiect deja existent. Pentru viaţa superioară a fiinţei lăuntrice nu există o asemenea *cunoaştere*. Aici forţele spiritului nostru trebuie să transpună ele însele obiectul în starea de existenţă; ele trebuie să-i *creeze* mai întâi o existenţă care să fie la fel ca existenţa naturală. Ştiinţele naturii urmăresc evoluţia fiinţelor de la cea mai simplă până la cea mai desăvârşită, care e omul însuşi. Această evoluţie stă în faţa noastră ca ceva încheiat. Noi o cunoaştem prin faptul că o pătrundem cu forţele noastre spirituale. Când evoluţia a ajuns la om, acesta nu mai găseşte o continuare dată dinainte. El însuşi înfăptuieşte evoluţia în continuare. De acum înainte el *trăieşte* ceea ce pe treptele anterioare doar cunoaşte. El creează conform obiectului ceea ce pentru cele anterioare re-creează numai conform cu esenţa spirituală. Că adevărul nu este totuna cu ceea ce există în natură, ci el cuprinde ceea ce există şi ceea ce nu există sub formă naturală: de această convingere Tauler e pătruns pe de-a-ntregul, în toate sentimentele sale. Ni s-a transmis că el a ajuns să fie plin de această convingere datorită unui laic iluminat, unui „prieten al lui Dumnezeu din Oberland”. Avem de-a face aici cu o poveste misterioasă. Există numai

presupuneri în legătură cu locul unde a trăit acest prieten al lui Dumnezeu; în legătură cu identitatea lui, nu avem nici măcar presupuneri. Se pare că el a auzit multe despre felul cum predica Tauler, şi că, după aceea, s-a hotărât să se ducă la Tauler, care-şi desfăşura activitatea de predicator la Strasbourg, pentru a îndeplini o misiune pe lângă el. Legătura dintre Tauler şi prietenul lui Dumnezeu, precum şi influenţa pe care acesta din urmă a exercitat-o asupra celui dintâi sunt descrise într-o lucrare care a fost tipărită, alături de cele mai vechi ediţii ale predicilor lui Tauler, sub titlul *Cartea maestrului*. Aici, un prieten al lui Dumnezeu, în care se pare că trebuie să-l recunoaştem pe cel care a intrat în relaţii cu Tauler, povesteşte despre un „maestru", în care se pare că trebuie să-l recunoaştem pe Tauler însuşi. El povesteşte cum într-un „maestru" a fost determinată o transformare sufletească, o renaştere spirituală şi cum acesta, când a simţit că i se apropie ceasul morţii, l-a chemat la el pe prieten şi l-a rugat să aştearnă pe hârtie povestea „iluminării" sale, având totuşi grijă ca nimeni să nu afle vreodată despre cine este vorba în carte. El cere aceasta din cauză că toate cunoştinţele care vin de la el, nu sunt, totuşi, de la el. „Căci să ştiţi că Dumnezeu este acela care a făcut totul prin mine, biet vierme, şi aşa este, de aceea nimic nu e al meu, e al lui Dumnezeu." O dispută ştiinţifică ce s-a iscat pe marginea acestei probleme nu are nici cea mai mică importanţă pentru esenţa ei. Una dintre tabere (Denifle, *Creaţiile poetice ale prietenului lui Dumnezeu din Oberland*) a căutat să demonstreze că prietenul lui Dumnezeu n-a existat niciodată, că existenţa lui ar fi o născocire a poeţilor, iar cărţile ce i se atribuie ar proveni de la altcineva (Rulman Merswin). Wilhelm Preger (*Istoria misticii germane*) a căutat să sprijine cu multe dovezi existenţa, autenticitatea scrierilor şi justeţea

faptelor care se referă la Tauler. – Mie nu-mi revine aici sarcina de a aduce lumină, cu o cercetare inoportună, într-o relaţie umană despre care cel ce ştie să citească scrierile în discuţie înţelege prea bine că trebuie să rămână o taină. (Scrierile care intră în discuţie sunt, printre altele, *Von eime eiginwilligwn weltwisen Manne, der von eine heiligen Weltpriestere gewiset wart uffe demuetige Gehorsamme* (*Despre un înţelept încăpăţânat care a primit învăţătură de la un sfânt preot în legătură cu ascultarea smerită*), 1338; *Das Buch von den zwei Mannen* (*Cartea despre cei doi bărbaţi*); *Der gefangene Ritter* (*Cavalerul captiv*), 1349; *Die geistliche Stege* (*Cărarea duhovnicească*), 1350; *Von der geistlichen Leiter* (*Despre scara duhovnicească*), 1357; *Das Meisterbuch* (*Cartea maestrului*),1369; *Geschichte von zwei jungen 15 jährigen Knaben* (*Istoria celor doi băieţi de 15 ani*). E cu totul suficient să spunem despre Tauler că, pe o anumită treaptă a vieţii sale, în el a avut loc o transformare de felul celei pe care vreau s-o descriu acum. Aici nici nu mai intră în considerare personalitatea lui Tauler, ci o personalitate „în general". În ceea ce-l priveşte pe Tauler, pe noi ne priveşte numai să înţelegem transformarea sa, din punctul de vedere indicat în cele ce urmează. Dacă comparăm activitatea sa de mai târziu cu cea dinainte, vom ajunge la constatarea că această transformare a avut loc în mod neîndoielnic. Las deoparte toate faptele exterioare şi povestesc procesele sufleteşti lăntrice prin care „maestrul" a trecut sub „influenţa omului laic". Ce-şi reprezintă cititorul meu prin cuvintele „laic" şi „maestru", aceasta depinde în întregime de natura lui spirituală; despre ceea ce-mi reprezint eu însumi, nu pot şti pentru cine mai are valoare. – Un maestru îşi instruieşte auditorii în legătură cu raportul dintre suflet şi Fiinţa Universală a lucrurilor. El spune că atunci când coboară în abisul străfundurilor lui

sufleteşti, omul nu mai simte lucrând în el forţele naturale, limitate, ale personalităţii individuale. Acolo nu mai vorbeşte omul individual, acolo vorbeşte Dumnezeu. Acolo omul nu-L vede pe Dumnezeu, sau lumea; acolo Dumnezeu Se vede pe Sine însuşi. Omul a devenit una cu Dumnezeu. Însă maestrul ştie că această învăţătură n-a devenit încă absolut vie în el. El o gândeşte cu intelectul; dar încă nu trăieşte în ea cu fiecare fibră a personalităţii lui. El dă, deci, învăţături despre o stare prin care încă n-a trecut în întregime înăuntrul lui. Descrierea acelei stări corespunde adevărului; totuşi, acest adevăr nu are nici o valoare dacă nu capătă viaţă, dacă nu se produce pe sine însuşi în realitate, ca existenţă. „Laicul" sau „prietenul lui Dumnezeu" aude de maestru şi de învăţăturile lui. Nu e mai puţin păstruns decât acesta însuşi de adevărul pe care maestrul îl rosteşte. Dar el posedă acest adevăr nu ca pe ceva de domeniul intelectului. Îl posedă ca forţă întreagă a vieţii sale. El ştie că, dacă acest adevăr ar veni din afară spre un om, acesta îl poate rosti el însuşi, fără a trăi, totuşi, câtuşi de puţin în sensul lui. În acest caz, el nu posedă altceva decât cunoaşterea naturală a intelectului. Se vorbeşte atunci de această cunoaştere naturală ca şi cum ar fi cunoaşterea supremă, identică cu lucrarea Fiinţei Universale. Dar ea nu este cunoaşterea supremă, pentru că n-a fost cucerită în cadrul unei vieţi care să se fi apropiat de această cunoaştere ca viaţă transformată, renăscută. Ceea ce dobândim numai ca om natural, rămâne numai natural, chiar dacă după aceea exprimăm în cuvinte caracteristica fundamentală a cunoaşterii superioare. Transformarea trebuie să se facă din însăşi natura. Natura care s-a dezvoltat, trăind până la o anumită treaptă, trebuie dezvoltată prin viaţă mai departe; prin această dezvoltare continuată trebuie să ia naştere lucruri noi. Omului nu-i e

permis doar să privească înapoi la evoluţia parcursă, şi să considere că ceea ce se *replăsmuieşte* în spiritul său în legătură cu acestă evoluţie este suprema realitate; ci el trebuie să privească anticipativ la cele necreate încă; cunoaşterea lui trebuie să fie începutul unui nou conţinut, nu un sfârşit al conţinutului evoluţiei care se întinde deja în faţa lui. Natura înaintează de la vierme la mamifer, de la mamifer la om, nu în cadrul unui proces noţional, ci în cadrul unui proces real. Omul nu trebuie, în spirit, doar să repete acest proces. Repetarea spirituală este doar începutul unei noi evoluţii reale, care este însă o realitate spirituală. Atunci omul nu cunoaşte doar ceea ce natura a propus deja; el continuă natura; îşi transpune cunoaşterea sa în faptă vie. El dă naştere în sine însuşi spiritului; şi de aici încolo, acest spirit înaintează de la o treaptă de evoluţie la alta, aşa cum înaintează natura. Spiritul începe un proces natural, pe o treaptă superioară. Vorbirea despre Dumnezeu, care Se vede pe Sine însuşi înăuntrul omului, ia un alt caracter la acela care şi-a dat seama de asemenea lucruri. El pune puţin preţ pe faptul că o cunoaştere dobândită deja l-a dus în adâncurile Fiinţei Universale; în schimb, natura lui spirituală capătă o nouă pecete. Ea se dezvoltă în continuare în direcţia hotărâtă de Fiinţa Universală. Un asemenea om nu numai că *priveşte* lumea altfel decât cel care-şi foloseşte doar intelectul; el *trăieşte* viaţa altfel. El nu vorbeşte despre *sensul* pe care viaţa îl are deja în virtutea forţelor şi legilor lumii, ci el este acela care dă acestei vieţi un nou sens. Pe cât de puţin are peştele în el ceea ce, pe o treaptă de evoluţie ulterioară, iese la iveală ca mamifer, pe atât de puţin are deja în el şi omul care înţelege cu intelectul ceea ce urmează să se nască din el ca om superior. Dacă peştele s-ar putea cunoaşte pe sine şi lucrurile din jur: el ar considera că existenţa de peşte este

sensul vieţii. El ar spune: Fiinţa Universală este asemănătoare peştelui; în peşte Fiinţa Universală se vede pe sine. Aşa ar vorbi peştele, dacă ar rămâne la cunoaşterea sa intelectuală. În realitate, el nu rămâne la ea. Cu activitatea sa, el merge dincolo de cunoaşterea sa. Devine reptilă şi mai târziu mamifer. Sensul pe care şi-l dă în realitate merge dincolo de sensul pe care i-l insuflă simpla speculaţie intelectuală. Şi la om ar trebui să fie aşa. El îşi dă un sens în realitate; el nu se opreşte la sensul pe care-l are deja şi pe care i-l arată gândirea sa. Cunoaşterea, dacă se înţelege pe sine aşa cum trebuie, sare dincolo de sine însăşi. Cunoaşterea nu poate să deducă lumea dintr-un Dumnezeu ca entitate terminată, încheiată; ea nu poate decât să se dezvolte dintr-un germene în direcţia ce duce spre un Dumnezeu. Omul care a înţeles acest lucru nu vrea să-L privească pe Dumnezeu ca pe ceva care există în afara lui; el vrea să-L trateze pe Dumnezeu ca pe o fiinţă care umblă împreună cu el spre un ţel care la început este la fel de necunoscut, pe cât îi e de necunoscută peştelui natura de mamifer. El nu vrea să fie un cunoscător al Dumnezeului ascuns, sau care, existând deja, Se revelează, ci vrea să fie prietenul făptuirii şi activităţii divine, care e mai presus de existenţă şi nonexistenţă. Laicul care a venit la maestru era un „prieten al lui Dumnezeu" în acest sens. Şi, datorită lui, maestrul a devenit dintr-un om care contempla activitatea lui Dumnezeu, un „viu în spirit", care nu doar contempla, ci trăia în sensul superior al cuvântului. Acum acesta nu mai scotea dinăuntrul lui noţiuni şi idei ale intelectului, ci aceste noţiuni şi idei ţâşneau din el ca spirit viu, real. El nu-şi mai încânta, pur şi simplu, auditorii; el îi copleşea. El nu mai cufunda sufletele lor înăuntrul fiinţei lor; el îi conducea spre o viaţă nouă. Acest lucru ni se relatează în mod

simbolic: sub impresia predicii lui, vreo patruzeci de oameni au căzut la pământ şi au fost ca morţi.

Există o lucrare, despre autorul căreia nu se ştie nimic, care ni se prezintă ca o călăuză spre o asemenea viaţă nouă. Luther este primul care a făcut-o cunoscută prin intermediul tiparului. Lingvistul Franz Pfeiffer a retipărit-o după un manuscris ce datează din anul 1497, folosind şi o traducere în limba germană modernă cu care a confruntat textul originar. Prefaţa la această scriere ne indică intenţia şi scopul ei: „Aici începe frankfurtezul şi spune lucruri înalte şi frumoase despre o viaţă desăvârşită." După care urmează „Cuvântul înainte despre frankfurtez": „Această cărticică a rostit-o Dumnezeu cel veşnic şi atotputernic, printr-un bărbat înţelept, inteligent, drept şi cu simţul adevărului, prietenul Său, care a fost cândva un nobil german, un preot şi un custode în casa nobililor germani din Frankfurt; ea ne învaţă multe lucruri plăcute ale adevărului divin şi mai ales cum şi în ce fel îi putem cunoaşte pe prietenii adevăraţi, drepţi, ai lui Dumnezeu, precum şi spiritele nedrepte, false, libere, care sunt chiar păgubitoare sfintei Biserici." – Prin expresia „spirite libere" îi putem înţelege pe aceia care trăiesc într-o lume de reprezentare de felul celei a „maestrului" prezentat mai sus, înainte de transformarea sa sub influenţa acelui „prieten al lui Dumnezeu", iar prin „prietenii lui Dumnezeu adevăraţi, drepti", pe cei care au modul de a gândi şi simţ ale „laicului". Mai putem atribui cărţii şi intenţia de a acţiona asupra cititorilor săi aşa cum „prietenul lui Dumnezeu din Oberland" a acţionat asupra maestrului. Nu cunoaştem autorul. Dar ce înseamnă oare aceasta? Nu ştim când s-a născut şi când a murit şi ce a făcut în cadrul vieţii exterioare. Dacă autorul a căutat să învăluie în taină veşnică faptele exterioare ale vieţii sale,

aceasta ţine deja de felul în care a vrut să acţioneze. Nu trebuie să ne vorbească „Eul", născut la un anumit moment situat în timp, al omului cutare sau cutare, ci Eul în străfundul căruia se dezvoltă de-abia de aici înainte „particularitatea individualităţilor" (în sensul consideraţiilor lui Paul Asmus, vezi mai sus). „Dacă Dumnezeu i-ar lua în Sine pe toţi oamenii care sunt şi au fost vreodată şi ar deveni în ei om, iar ei s-ar îndumnezei în El, şi dacă aceasta nu s-ar întâmpla şi cu mine, atunci căderea şi îndepărtarea mea de El n-ar fi îndreptate niciodată, decât dacă s-ar întâmpla şi cu mine. Şi în această restaurare şi îndreptare eu nu pot şi nu vreau şi nu trebuie să fac nimic, decât să sufăr ca singur Dumnezeu să facă şi să lucreze toate în mine, şi eu să îl sufăr pe El şi toate lucrările Sale şi voinţa Sa dumnezeiască. Dar dacă eu nu sufăr să se întâmple acestea, ci mă posed pe mine cu simţ de proprietate, adică cu „al meu" şi „eu" şi „mie", „pe mine" şi altele asemenea, aceasta îl împiedică pe Dumnezeu să lucreze lucrarea Lui în mine, El singur, în mod pur şi fără piedici. De aceea căderea şi îndepărtarea mea de El rămân neîndreptate." „Frankfurtezul" nu vrea să vorbească în calitate de om individual; el vrea să-L lase pe Dumnezeu să vorbească. El ştie, firește, că, totuşi, poate să facă aceasta numai ca personalitate individuală, particulară; dar el este un „prieten al lui Dumnezeu", adică un om care nu vrea să descrie prin contemplaţie esenţa vieţii, ci să indice, prin spiritul viu, *începutul* unei noi direcţii de evoluţie. Expunerile din acestă scriere sunt instruiri asupra felului cum putem să ajungem la această cale. Revine mereu ideea fundamentală: Omul trebuie să elimine din fiinţa sa tot ceea ce se leagă de acel mod de a privi lucrurile care-l face să apară ca o personalitate izolată, particulară. Această idee pare să fie expusă aici numai cu privire la viaţa

morală; dar ea poate fi transferată, fără îndoială, şi asupra vieţii superioare de cunoaştere. Trebuie să distrugem în noi ceea ce apare ca particular: atunci existenţa izolată încetează; Viaţa Universală îşi face intrarea în noi. Nu putem să intrăm în posesia acestei Vieţi Universale încercând s-o atragem spre noi. Ea vine în noi atunci când reducem la tăcere în noi existenţa individuală. Avem cel mai puţin Viaţa Universală atunci când ne privim existenţa particulară ca şi cum în ea ar odihni deja Universul. Aceasta înfloreşte în existenţa individuală de-abia atunci când această existenţă individuală nu mai are pretenţia de a fi ceva prin ea însăşi. Această pretenţie a existenţei individuale scrierea o numeşte „sumeţire". Prin „sumetire", „Eul" se pune în imposibilitatea ca Eul Universal să intre în el. În acest caz, Eul se pune pe sine, ca parte, ca ceva nedesăvârşit, în locul întregului, a ceea ce este desăvârşit. „Desăvârşitul este o fiinţă care a cuprins şi închis în Fiinţa sa toate fiinţele şi fără care şi în afara căruia nu este nici o fiinţă adevărată şi în care toate lucrurile îşi au fiinţa lor; căci el este fiinţa tuturor lucrurilor şi e netransformabil şi nemişcător în sine şi transformă şi mişcă toate celelalte lucruri. Dar împărţitul şi nedesăvârşitul este ceea ce a izvorât sau izvorăşte din acest desăvârşit, întocmai ca o strălucire sau ca un suvoi de raze care se revarsă din Soare sau dintr-o lumină şi luminează ceva, un lucru sau altul. Şi aceasta se numeşte creatură şi dintre toate aceste lucruri împărţite nici unul nu este desăvârşitul. *Prin urmare, nici desăvârşitul nu e nimic din cele împărţite...* Când vine desăvârşitul, dispreţuim ceea ce este împărţit. Dar oare când vine el? Eu zic: atunci când, în măsura în care este posibil, este cunoscut, simţit şi gustat în suflet; căci lipsa se află numai şi numai în noi şi nu în el. Căci, chiar dacă Soarele luminează întreaga lume şi este la fel de aproape

de unul ca şi de celălalt, orbul, totuşi, nu-l vede. Dar aceasta nu e o neputinţă a Soarelui, ci a orbului... Dacă e ca ochiul meu să vadă ceva, trebuie să-l curăţim de toate sau să fie deja curăţit de toate celelalte lucruri... Am putea zice acum: în măsura în care nu poate fi cunoscut şi cuprins cu mintea de nici o creatură, iar sufletul este şi el creatură, cum să fie cunoscut în suflet?" Răspuns: de aceea se spune că creatura trebuie cunoscută ca creatură. Aceasta vrea să spună că întreaga creatură trebuie privită drept ceva creat şi produs, şi, ceea ce face imposibilă această cunoaştere, ea nu trebuie să se considere egocentrism şi sine. „Căci în creatura în care urmează să fie cunoscut desăvârşitul, trebuie să se piardă şi să se nimicească orice ţine de creatură, egocentrism, sine şi celeialte de acelaşi fel" (cap. I al scrierii frankfurtezului). Prin urmare, sufletul trebuie să privească în sine însuşi, aici găseşte egocentrismul său, sinea sa. Dacă se opreşte aici, se separă de desăvârşit. Dacă socoteşte că egocentrismul său este ceva care i-a fost dat cu împrumut, ca să zicem aşa, şi o distruge în spirit, atunci el pătrunde curentul Vieţii Universale, al desăvârşirii. „Când creatura îşi atribuie ceva bun, cum este esenţa, viaţa, cunoaşterea, putinţa, într-un cuvânt, tot ceea ce trebuie să numim bun, şi crede că ea este aceasta sau că este a ei sau că-i aparţine şi că e de la ea: ori de câte ori şi în măsura în care se întâmplă aceasta, ea se întoarce de la Dumnezeu". „Sufletul creat al omului are doi ochi. Unul este posibilitatea de a vedea în veşnicie; celălalt, posibilitatea de a vedea în timp şi în creatură." „Prin urmare, omul ar trebui să stea şi să fie absolut liber fără el însuşi, adică fără sine, fără egocentrism fără «mie», «al meu», «pe mine» şi altele asemenea, astfel încât să se caute prea puţin pe sine şi ale sale şi să se creadă atât de puţin existent în toate lucrurile, de parcă nici n-ar fi; şi ar trebui să se preţuiască

atât de puţin pe sine însuşi, de parcă nici n-ar fi, şi de parcă un altul ar fi săvârşit toate lucrările sale" (cap. 15). Şi la autorul acestor fraze trebuie să se aibă în vedere faptul că conţinutul de reprezentări căruia, prin ideile şi sentimentele lui superioare, îi dă o direcţie este acela al unui preot credincios, în sensul epocii sale. Aici nu e esenţial conţinutul de reprezentare, ci direcţia, nu sunt importante ideile, ci structura sa spirituală. Acela care nu trăieşte, ca el, în dogmele creştine, ci în reprezentările ştiinţelor naturii, imprimă frazelor sale alte gânduri; dar cu aceste alte gânduri, el arată în aceeaşi direcţie. Iar această direcţie este aceea care duce la biruirea sinei prin această sine însăşi. Omului îi străluceşte în Eul său lumina supremă. Dar această lumină dă lumii sale de reprezentări reflexul corespunzător numai dacă el îşi dă seama că ea nu e lumina lui proprie, ci lumina generală a lumii. Nu există, de aceea, nici o cunoaştere mai importantă decât cunoaşterea de sine; şi, totodată, nu există nici o cunoaştere care să ne conducă în mod atât de desăvârşit dincolo de ea însăşi. Când „Eul" se cunoaşte cu adevărat, el deja nu mai este un „Eu". În felul său de a vorbi, autorul scrierii la care ne referim exprimă acest lucru precum urmează: „Căci însuşirea lui Dumnezeu este fără lucrul cutare şi fără sine şi fără egocentrism; dar natura creaturii este că se caută şi se vrea pe sine însăşi şi ale sale şi cutare şi cutare lucruri, şi că în tot ce face sau nu face vrea să primească ceea ce-i priește şi foloseşte. Acolo însă unde creatura sau omul pierde ceea ce are şi sinea sa şi pe sine însuşi şi iese din el însuşi, acolo intră Dumnezeu cu ale Sale, adică cu Sinea Sa" (cap. 24). Omul se înalţă de la o concepţie despre „Eul" său care-l face să i se pară că aceasta e esenţa sa, la una care îi arată că el e doar un organ în care Fiinţa Universală acţionează asupra ei însăşi.

În cadrul cercului de reprezentări al scrierii noastre, aceasta înseamnă: „Dacă omul poate să ajungă până acolo unde el face parte din Dumnezeu la fel cum mâna face parte din om, atunci să fie mulţumit şi să nu caute mai departe” (cap. 54). Aceasta nu vrea să însemne că omul trebuie să se oprească într-un anumit punct al evoluţiei sale, ci, când a ajuns atât de departe cum se sugerează în cuvintele de mai sus, el nu trebuie să mai întreprindă alte cercetări în legătură cu importanta mâinii, ci mai degrabă să folosească mâna în aşa fel, încât să facă servicii corpului al cărui organ este.

Heinrich Suso şi Johannes Ruysbroeck au avut o constituţie spirituală pe care o putem numi genialitate a inimii. Sentimentul lor este atras de ceva instinctiv într-acolo unde sentimentele lui Eckhart şi Tauler fuseseră călăuzite de o viaţă de reprezentare superioară. Inima lui Suso caută cu ardenţă o Fiinţă Originară, care să-l cuprindă pe omul individual întocmai aşa cum îmbrăţişează tot restul lumii şi în care el, uitându-se pe sine, vrea să se contopească, asemeni unui strop de apă în marele ocean. El nu vorbeşte despre acest dor al său după Fiinţa Universală ca despre un sentiment pe care vrea să-l exprime în gânduri; el vorbeşte de acesta ca de un imbold natural, care-i îmbată sufletul de dorul distrugerii existenţei sale izolate şi reînvierea în activitatea universală a Fiinţei infinite. „Către Fiinţă în candoarea ei pură întoarce-ţi ochii, ca tu să lepezi aceasta şi fiinţa împărţită. Ia numai Fiinţă în sine însăşi, care să fie neamestecată cu nonfiinţă; căci tot ce e nonfiinţă neagă tot ceea ce e fiinţă. Un lucru care urmează să devină sau care a fost, nu are prezenţă real fiinţială. Dar acuma nu poţi cunoaşte fiinţă amestecată sau nonfiinţă decât cu un semn al Fiinţei Universale. Căci, dacă vrei să înţelegi un lucru, raţiunii îi iese mai întâi în întâmpinare

fiinţa; şi aceasta este o fiinţă care face toate lucrurile. Nu este o fiinţă desfăcută în părţi a acesteia sau a creaturii; căci fiinţa împărţită este toată amestecată cu puţină alteritate a unei posibilităţi de a primi ceva. De aceea, Fiinţa divină cea fără nume trebuie să fie în sine însăşi o fiinţă atotcuprinzătoare, care susţine cu prezenţa ei toate fiinţele împărţite." Astfel vorbeşte Suso în autobiografia pe care a scris-o împreună cu eleva sa, Elsbeth Stäglin. Şi el e un preot evlavios şi trăieşte cu totul în sfera reprezentărilor creştine. El trăieşte în aşa fel în această sferă, încât pare absolut de neconceput să trăieşti cu *direcţia* sa de gândire într-o *altă* lume spirituală. Dar şi în ceea ce-l priveşte e valabilă afirmaţia că, totuşi, cu direcţia lui de gândire poate fi legat un alt conţinut de reprezentare. În favoarea acestei afirmaţii vorbeşte clar faptul că, pentru el, conţinutul învăţăturii creştine devine trăire lăuntrică, faptul că relaţia lui cu Hristos devine o relaţie între spiritul său şi adevărul veşnic, într-un mod pur ideatic-spiritual. El a scris o „cărticică despre înţelepciunea veşnică". În aceasta lasă „înţelepciunea veşnică" să vorbească „slujitorului" ei, adică, fără îndoială, lui însuşi: „Nu Mă cunoşti? Chiar ai căzut atât de jos sau din cauza suferinţei inimii ţi-a pierit cugetarea, gingaşul Meu copil? Sunt Eu, înţelepciunea cea îndurătoare, care am deschis larg abisul îndurării nesfârşite, care, totuşi, e ascuns tuturor sfinţilor, ca să te primesc cu bunătate pe tine şi toate inimile cuprinse de pocăinţă; Eu sunt înţelepciunea cea veşnică şi dulce, care am devenit săracă şi mizeră, ca să te redau demnităţii tale spre demnitatea ta; Eu sunt cel care a suferit moartea amară, ca să te fac din nou viu! Stau aici palid şi însângerat şi plin de iubire, cum am stat atârnat de spânzurătoarea înaltă a crucii, între judecata aspră a Tatălui Meu şi tine. Eu sunt fratele tău; priveşte, Eu

sunt mirele tău! Eu am uitat tot ce ai făcut vreodată împotriva Mea, ca şi cum nici nu s-ar fi întâmplat, dacă acuma te întorci cu totul la Mine şi nu te mai desparţi de Mine." După cum vedem, tot ceea ce în reprezentarea creştină despre lume e de natură corporal-temporală, a devenit pentru Suso un proces spiritual-ideal înăuntrul sufletului său. – Din unele capitole ale biografiei amintite a lui Suso s-ar putea părea că el nu s-a lăsat călăuzit de simpla punere în activitate a forţei spirituale proprii, ci de nişte revelaţii exterioare, de nişte trăiri vizionare. Dar el îşi spune şi părerea sa în mod absolut clar. La adevăr se ajunge numai prin raţiune, nu prin cine ştie ce revelaţii. „Deosebirea dintre adevărul curat şi viziunile îndoielnice în materie de confesiune... vreau, de asemenea, să ţi-o spun. O vedere nemijlocită a Dumnezeirii pure, acesta este adevăr drept, curat, fără nici un fel de îndoială; iar orice viziune, cu cât e mai raţională şi mai lipsită de imagini, şi cu cât e mai asemănătoare acelei vederi pure, cu atât e mai nobilă." – Nici Meister Eckhart nu lasă vreo îndoială asupra faptului că el respinge acea concepţie care vrea să vadă spiritualul în formaţiuni corporal-spaţiale, în apariţii pe care le poţi percepe ca pe cele fizice. Cu aceasta, spirite cum au fost Suso şi Eckhart sunt adversarii unei concepţii de felul celei care a ajuns să se dezvolte în secolul al XIX-lea sub numele de spiritism.

Johannes Ruysbroeck, misticul belgian, a umblat pe aceleaşi căi ca şi Suso. Drumul său spiritual şi-a găsit un adversar violent în Johannes Gerson (născut în 1363), care a fost un timp consilier la Universitatea din Paris şi care a jucat un rol important la Conciliul de la Constantinopol. Asupra esenţei acelei mistici care a fost cultivată de Tauler, Suso şi Ruysbroeck cade oarecum lumină dacă o comparăm cu strădaniile mistice ale lui Gerson, care şi-a

avut predecesorii în Richard de St. Victor, Bonaventura ș.a.m.d. Ruysbroeck însuşi a luptat împotriva acelora despre care credea că se numără printre misticii eretici. Pentru el, erau astfel de mistici eretici toţi aceia care, printr-o judecată superficială a intelectului, considerau că toate lucrurile sunt emanaţia unei singure Fiinţe Originare, care vedeau, deci, în lume numai o diversitate, iar în Dumnezeu unitatea acestei diversităţi. Ruysbrceck nu considera că face parte dintre ei, căci el ştia că nu putem ajunge la Fiinţa Originară prin studierea lucrurilor înseşi, ci numai dacă ne înălţăm de la acest mod inferior de cercetare la unul superior. Tot astfel, el s-a ridicat împotriva acelora care vroiau să vadă în omul particular, în existenţa lui izolată (starea lui de creatură), pur şi simplu, şi natura lui superioară. El s-a plâns mult şi de eroarea care şterge toate deosebirile din lumea sensibilă şi spune fără multă gândire că lucrurile sunt diferite numai în aparentă, dar că, după esenţa lor, sunt toate la fel. Pentru un mod de a gândi cum e cel al lui Ruysbroeck, aceasta ar fi ca şi cum s-ar spune: Faptul că, pentru văzul nostru, copacii unei alei se întâlnesc în depărtare, nu ne priveşte. În realitate, ei sunt peste tot situaţi la aceeaşi distanţă unul de altul, de aceea ochii noştri ar trebui să se obişnuiască să vadă corect. Dar ochii noştri văd corect. Faptul că în depărtare, copacii se întâlnesc, are la bază o lege necesară a naturii; şi noi nu trebuie să avem nimic de obiectat faţă de văzul nostru, ci să ne dăm seama în spirit din ce cauză vedem aşa. Nici misticul nu întoarce spatele lucrurilor sensibile. În măsura în care sunt lucruri sensibile, el le ia aşa cum sunt. Şi îi e limpede că nici o judecată a intelectului nu le poate face să se schimbe. Dar, în spirit, el depăşeşte simţurile şi intelectul şi de-abia atunci găseşte unitatea. El are credinţa de nezdruncinat că se poate dezvolta în aşa fel încât să

dobândească facultatea de a vedea această unitate. De aceea el atribuie naturii umane scânteia divină, care poate fi făcută să lumineze înăuntrul lui, să lumineze prin ea însăşi. Altfel gândesc spiritele de felul lui Gerson. Ei nu cred în această posibilitate a scânteii de a lumina prin ea însăşi. Pentru ei, ceea ce omul poate să vadă rămâne în veci ceva exterior, care trebuie să se apropie de el de undeva tot pe cale exterioară. Ruysbroeck credea că înţelepciunea supremă trebuie să se aprindă vederii mistice; Gerson credea numai că sufletul poate să proiecteze lumină asupra conţinutului unei doctrine exterioare (cea a Bisericii). Pentru Gerson, mistica nu era altceva decât a avea un sentiment cald faţă de tot ceea ce este revelat în conţinutul acestei doctrine. Pentru Ruysbroeck, mistica era credinţa în faptul că întregul conţinut al unei doctrine se naşte şi în suflet. De aceea Gerson critică la Ruysbroeck faptul că acesta îşi imaginează că posedă nu numai posibilitatea de a vedea în mod clar Fiinţa Universală, ci crede că în această vedere se exprimă chiar o activitate a Fiinţei Universale. Pur şi simplu, Gerson nu l-a putut înţelege pe Ruysbrceck. Ei vorbeau de două lucruri absolut diferite. Ruysbrceck are în vedere viaţa sufletească ce se transpune în Dumnezeul ei; Gerson – numai o viaţă sufletească ce vrea să-L iubească pe Dumnezeu, pe care nu e în stare niciodată să-L vieţuiască în el însuşi. Ca atâţia alţii, Gerson lupta şi el împotriva unui lucru care-i era străin numai din cauză că-l putea percepe prin trăire proprie.

CARDINALUL NICOLAUS CUSANUS

Un astru ce străluceşte minunat pe firmamentul vieţii spirituale medievale este Nicolaus Chrypffs din Cusa (lângă Trier, 1401-1464). El se situează pe culmile cunoaşterii din epoca sa. În matematică a realizat lucruri de prim rang. În domeniul ştiinţelor naturii poate fi considerat precursorul lui Copernic, deoarece a fost unul dintre aceia care susţineau că Pământul este un corp ceresc aflat în mişcare, la fel ca celelalte. El părăsise deja o conceptie pe care s-a mai sprijinit încă, peste alti o sută de ani, marele astronom Ticho de Brache, atunci când a aruncat în faţa teoriei lui Copernic afirmaţia: „Pământul este o masă grosolană, grea şi incapabilă de mişcare; cum poate Copernic să creadă că el e o stea şi că se mişcă prin aer?". Nicolaus Cusanus, care nu numai că a acumulat întreaga cunoaştere a epocii sale, ci a dus-o mai departe, a posedat, în plus, în cel mai înalt grad, facultatea de a trezi această cunoaştere la o viaţă lăuntrică, astfel încât ea să nu dea lămurire doar în ceea ce priveşte lumea exterioară, ci să-i şi deschidă omului accesul la acea viaţă spirituală căreia nu poate să nu-i ducă dorul, din cele mai adânci străfunduri ale sufletului său. Dacă-l comparăm pe Nicolaus cu spirite precum Eckhart sau Tauler, ajungem la un rezultat remarcabil. Nicolaus este gânditorul ştiinţific care vrea să se ridice de la cercetarea lucrurilor lumii spre treapta unei percepţii superioare; Eckhart şi Tauler sunt mărturisitorii credincioşi care caută viaţa superioară pornind de la conţinuturile credinţei. În ultimă instanţă, Nicolaus ajunge la aceeaşi viaţă interioară ca şi Meister Eckhart; numai că viaţa interioară a celui dintâi are drept conţinut o bogată cunoaştere. Întreaga semnificaţie a deosebirii dintre ei devine limpede dacă ne gândim că pentru acela care se

preocupă de diferitele ştiinte există pericolul de a ignora importanţa modului de a cunoaşte, care ne lămureşte asupra tărâmurilor speciale ale cunoaşterii. Un asemenea om poate să ajungă foarte uşor la credinţa greşită că există numai un singur mod de a cunoaşte. Atunci această cunoaştere, care în problemele ştiinţelor particulare ne face să ne atingem scopul, va fi ori sub ori supraapreciată de el. În primul caz, el se va apropia şi de obiectele vieţii spirituale supreme ca de o problemă a fizicii şi o va trata cu aceleaşi noţiuni cu care tratează forţa gravitaţională sau electricitatea. Lumea devine pentru el, după cum se crede mai mult sau mai puţin emancipat faţă de vechile credinţe, o maşină ce acţionează orbeşte sau un organism sau construcţia unui Dumnezeu personal făcută de acesta în aşa fel, încât să slujească scopului său; sau, poate, o plăsmuire guvernată şi pătrunsă de un „Suflet al Lumii" oarecare, despre care-şi face reprezentări mai mult sau mai puţin clare. În celălalt caz, îşi dă seama că cunoaşterea, singura în legătură cu care posedă o experienţă, este bună la ceva numai când se ocupă de lucrurile lumii sensibile; şi atunci devine un sceptic, care-şi spune: Noi nu putem şti nimic despre lucrurile aflate dincolo de lumea sensibilă. Cunoaşterea noastră are o limită. Când e vorba de nevoile vieţii superioare, nu putem decât să ne aruncăm în braţele unei credinţe neatinse de cunoaştere. Pe un teolog erudit de felul lui Nicolaus Cusanus, care era, totodată, om de ştiinţă, îl pândea mai ales cea de a doua primejdie. Conform cu educaţia sa erudită, el venea din direcţia scolasticii, a acelui mod de reprezentare care, în cadrul vieţii ştiinţifice, a fost dominant în Biserica medievală şi pe care Toma d'Aquino (1225-1274), „prinţul scolasticii", l-a dus pe culmile înfloririi sale. Acest mod de reprezentare trebuie

luat drept fundal, dacă vrem să conturăm personalitatea lui Nicolaus Cusanus.

Scolastica este în cel mai înalt grad un rezultat al agerimii de care e capabilă mintea umană. În ea facultatea gândirii logice şi-a sărbătorit triumfurile cele mai mari. Cel care vrea să elaboreze noţiuni circumscrise în contururile cele mai clare şi cu cea mai mare acurateţe, ar trebui să înveţe de la scolastici. Ei oferă înalta şcoală în care se poate învăţa tehnica gândirii. Ei au o abilitate incomparabilă de a se mişca pe tărâmul gândului pur. Se subapreciază cu uşurinţă ceea ce ei au fost în stare să realizeze în această privinţă. Căci, pentru majoritatea tărâmurilor ştiinţei, ceea ce ei au realizat e greu accesibil pentru oameni. Cei mai mulţi se înalţă, în mod evident, la nivelul lor numai în ceea ce priveşte arta număratului şi socotitului şi când reflectează la legătura dintre formele geometrice. Noi putem număra adăugând în gând o unitate unui număr, fără să apelăm la nici un fel de reprezentări sensibile. Şi socotim tot aşa, exclusiv în elementul pur al gândirii, fără să recurgem la asemenea reprezentări. Despre formele geometrice ştim că ele nu coincid în mod perfect cu nici o reprezentare sensibilă. În realitatea lumii simţurilor nu există nici un cerc (ideal). Şi totuşi, gândirea noastră se ocupă de acesta. Când e vorba de lucrurile şi procedeele care sunt mai complicate decât formaţiunile numerice sau spaţiale, e mai greu să găsim corespondentul ideal al fiecăruia. Aceasta i-a făcut pe unii să susţină că pe diferitele tărâmuri ale cunoaşterii există ştiinţă adevărată numai în măsura în care în ele se pot efectua opraţiuni de măsurare şi numărare. Exprimată în acest fel, această afirmaţie e nejustă, cum nejustă e orice unilateralitate. Dar ea îi înşală pe multi, aşa cum reuşesc s-o facă, adeseori, numai unilateralităţile. Adevărul este, în această privinţă, că

majoritatea oamenilor nu sunt în stare să sesizeze elementul ideatic pur acolo unde nu mai e vorba de lucruri măsurabile sau numărabile. Dar acela care nu poate să facă acest lucru, când e vorba de domeniile superioare ale vieţii şi cunoaşterii, seamănă cu un copil care încă n-a învăţat să numere altfel decât punând un bob de mazăre lângă altul. Acel gânditor care a spus că într-un domeniu al cunoaşterii există atâta ştiinţă adevărată câtă matematică este în el, n-a avut o viziune de ansamblu asupra adevărului în această chestiune. Trebuie să cerem: toate celelalte realităţi, care nu pot fi măsurate şi numărate, ar trebui să fie tratate într-un mod exact la fel de ideatic ca şi formaţiunile numerice şi spaţiale. Acestei cerinţe scolasticii i-au dat satisfacţie în modul cel mai desăvârşit. Ei au căutat pretutindeni conţinutul ideatic al lucrurilor, la fel cum matematicianul îl caută pe tărâmul realităţilor măsurabile şi numărabile.

Cu toate că au posedat această artă desăvârşită a logicii, scolasticii n-au reuşit să-şi formeze decât o noţiune unilaterală şi inferioară despre cunoaştere. Şi anume, pe aceea că, atunci când cunoaşte, omul produce în el însuşi o imagine a ceea ce vrea să cunoască. E clar că cel ce are o asemenea noţiune despre cunoaştere transpune în mod inevitabil întreaga realitate în afara cunoaşterii. Căci atunci înseamnă că în procesul cunoaşterii nu putem sesiza lucrul însuşi, ci doar o imagine a acestui lucru. Omul nu se poate sesiza, prin cunoaşterea de sine, nici pe sine însuşi, ci, ceea ce cunoaşte despre fiinţa sa, este, de asemenea, doar o imagine a sinei sale. Vorbind cu totul în spiritul scolasticii, un cunoscător exact al acesteia (K. Werner, în cartea sa Franz Suarez şi scolastica din ultimele secole, vol. II, p. 22), spune următoarele: „În timp, omul nu-şi percepe niciodată Eul său, temeiul ascuns al fiinţei şi vieţii lui spirituale: ...el ...nu va ajunge niciodată să se vadă pe sine însuşi; fie că,

înstrăinat pentru totdeauna de Dumnezeu, nu va găsi în sine decât un abis întunecat, fără fund, un gol nesfârşit, fie că, în beatitudine divină, îndreptându-şi privirea spre interior, îl va găsi numai pe Dumnezeu, al cărui Soare plin de har străluceşte în el şi a cărui irnagine Se replăsmuieşte în trăsăturile spirituale ale fiinţei sale." Cel ce gândeşte în acest fel despre cunoaştere ca atare are doar o noţiune despre acea cunoaştere care poate fi aplicată lucrurilor exterioare. Ceea ce, într-un lucru, e de natură fizică-senzorială, rămâne pentru noi în veci ceva exterior. De aceea, din ceea ce, în realităţile lumii, e de natură concret-senzorială, noi putem prelua în cunoaşterea noastră numai imagini. Când percepem o culoare sau o piatră, nu putem deveni noi înşine, ca să cunoaşiem esenţa culorii sau a pietrei, culoare sau piatră. Tot pe atât de puţin culoarea sau piatra pot să se transforme într-o parte a propriei noastre fiinţe! Se pune însă întrebarea dacă noţiunea pe care ne-o facem despre o asemenea cunoaştere, îndreptată spre latura exterioară a lucrurilor, epuizează noţiunea de cunoaştere în general. – Pentru scolastică, în orice caz, întreaga cunoaştere umană coincide, în esenţă, cu acest fel de cunoaştere. Un alt excelent cunoscător al scolasticii (Otto Willmann, în a sa *Istorie a idealismului*, vol. II, ed. a II-a, p. 396) caracterizează în felul următor noţiunea de cunoaştere care intră în considerare pentru această direcţie de gândire: „Spiritul nostru, asociat în viaţa pământească cu trupul, este orientat în primul rând spre lumea corporală înconjurătoare, dar el are privirile îndreptate spre spiritualul din aceasta: entităţile, naturile, formele lucrurilor, tot felul de elemente existenţiale care sunt înrudite cu el şi care-i oferă fuşteii de la scara ce duce spre spiritual; câmpul cunoaşterii noastre este, aşadar, tărâmul experienţei; dar noi trebuie să învăţăm să

înţelegem cele ce ea ne oferă, trebuie să răzbatem până la sensul şi gândul lor şi să ne dechidem prin aceasta lumea gândurilor." La o altă noţiune despre cunoaştere scolasticul nu putea ajunge. Îl împiedica de la aceasta conţinutul dogmatic al teologiei sale. Dacă şi-ar fi îndreptat privirea ochiului său spiritual spre ceea ce el consideră că e simplă imagine, ar fi văzut că în această aşa-zisă imagine se revelează însuşi conţinutul spiritual al lucrurilor; el ar fi constatat atunci că, înăuntrul lui, Dumnezeu nu Se arată doar ca o copie, ci că trăieşte acolo, că e prezent în mod real. Privind înăuntrul lui, n-ar fi văzut un abis întunecat, un gol nesfârşit, dar nici o simplă imagine a lui Dumnezeu; ci ar fi simţit că în el pulsează o viaţă care e viaţa divină însăşi; şi că propria lui viaţă este viaţa lui Dumnezeu. Acest lucru scolasticul nu avea voie niciodată să-l admită. După părerea lui, Dumnezeu nu putea să intre în el şi să vorbească din el; putea să fie prezent în el doar sub formă de imagine. În realitate, trebuia să se presupună că Divinitatea se află în afara sinei. Prin urmare, Ea nici nu Se putea revela înăuntru, prin viaţa spirituală, ci din afară, prin comunicări supranaturale. Scopul spre care se tinde aici, tocmai prin aceasta este atins cel mai puţin. Aici scopul este acela de a se ajunge la o noţiune cât mai înaltă despre Dumnezeire. În realitate, Dumnezeirea e coborâtă la nivelul unui lucru printre alte lucruri; numai că aceste alte lucruri i se revelează omului pe cale naturală, prin experienţă; pe când Dumnezeirea trebuie să i se reveleze, după cum se pretinde, în mod supranatural. Se ajunge însă să se facă deosebire între cunoaşterea Divinului şi cunoaşterea creaturii prin faptul că, în cazul oricărei creaturi, lucrul exterior este dat prin experienţă, că despre el avem o cunoaştere. În cazul Divinităţii, obiectul nu e dat prin experienţă; putem ajunge la el numai prin credinţă.

Pentru un scolastic, lucrurile supreme nu sunt, aşadar, obiecte ale cunoaşterii, ci exclusiv ale credinţei. În orice caz, raportul dintre cunoaştere şi credinţă nu trebuie reprezentat, în concepţia scolastică, în sensul că pe un anumit tărâm domneşte numai cunoaşterea, pe altul numai credinţa. Căci „cunoaşterea celor existente ne este posibilă pentru că acestea provin ele însele dintr-o activitate de cunoaştere creatoare; lucrurile sunt pentru spirit datorită faptului că sunt din spirit; ele vor să ne spună ceva pentru că au un sens pe care o inteligenţă superioară l-a pus în ele." (O. Willmann, *Istoria idealismului*, vol. II, p. 383). Pentru că Dumnezeu a creat lumea conform cu nişte gânduri, noi putem, dacă sesizăm gândurile lumii, să sesizăm, prin reflecţie ştiinţifică, şi urmele pe care le lasă Divinul în lume. Dar ce este Dumnezeu, conform cu esenţa Sa, aceasta o putem sesiza numai prin revelaţia pe care El ne-a dat-o pe cale supranaturală şi în care trebuie să credem. Asupra a ceea ce trebuie să considerăm despre lucrurile supreme nu decide nici o ştiinţă omenească, ci credinţa; iar „de credinţă ţine tot ceea ce e conţinut în scrierile Vechii şi Noii Alianţe şi în cele transmise prin revelaţie divină." (Joseph Kleutgen, *Teologia trecutului*, vol. I, p. 39). – Nu ne putem propune aici sarcina de a descrie şi fundamenta în mod amănunţit raportul dintre conţinutul credinţei şi conţinutul cunoaşterii. În realitate, orice conţinut al credinţei îşi are originea într-o experienţă lăuntrică umană, făcută cândva. El este păstrat apoi, în ceea ce priveşte conţinutul său exterior, fără conştienţa felului cum a fost dobândit. Se afirmă despre el că a ajuns în lume prin revelaţie supranaturală. Conţinutul credinţei creştine a fost preluat de scolastici, fără nici o discuţie, drept ceva transmis prin tradiţie. Ştiinţa, trăirea lăuntrică, nu au dreptul să spună nimic în legătură cu el şi acest lucru ar fi

fost considerat o cutezanţă arogantă. Scolastica avea voie să creeze o noţiune despre Dumnezeu la fel de puţin pe cât ştiinta poate să creeze un copac; ea trebuia să pornească de la noţiunea de Dumnezeu revelată ca pe ceva dat, finit, la fel cum ştiinţele naturii iau copacul ca pe ceva dat, finit. Că însuşi spiritualul se aprinde şi trăieşte înăuntrul uman, această idee scolasticul nu avea voie s-o admită nicidecum. De aceea, el considera că drepturile ştiinţei se întind numai până acolo unde încetează domeniul experienţei exterioare. Cunoaşterii umane nu-i era îngăduit să producă din sine însăşi nici o noţiune despre entităţile superioare. Ea voia să primească despre ele o noţiune revelată. Că prin aceasta nu făceau decât să-şi însuşească o noţiune produsă pe o treaptă anterioară a vieţii spirituale umane şi să declare că ea a fost revelată, acest lucru scolasticii nu-l puteau recunoaşte. – De aceea, în decursul evoluţiei ei, scolastica a pierdut toate ideile care mai făceau aluzie la felul cum omul a produs pe cale naturală noţiunile despre Divinitate. În primele secole ale dezvoltării Creştinismului, în vremea Părinţilor Bisericii, vedem cum ia naştere, pas cu pas, conţinutul doctrinei teologice, prin preluarea unor trăiri interioare. La Johannes Scotus Erigena, care, în secolul al IX-lea, se afla pe culmile culturii teologice creştine, putem vedea că acest conţinut era tratat încă întru totul ca o trăire lăuntrică. La scolasticii secolelor următoare, acest caracter de trăire lăuntrică se pierde cu desăvârşire; conţinutul vechii doctrine ajunge să fie interpretat drept conţinut al unei revelaţii exterioare, supranaturale. – Putem înţelege, de aceea, activitatea teologilor mistici Eckhart, Tauler, Suso şi a celor care au mers pe drumul lor, şi în acest sens: doctrina Bisericii, care era cuprinsă în teologie, dar care fusese reinterpretată, i-a

îndemnat să dea naştere, din ei înşişi, unui conţinut similar, ca trăire lăuntrică.

Nicolaus Cusanus porneşte pe un drum pe care caută să se înalţe el însuşi de la cunoştinţele ce pot fi dobândite prin ştiinţele particulare la trăirile lăuntrice. Nu încape nici o îndoială în ceea ce priveşte faptul că excelenta tehnică a gândirii logice, pe care au dezvoltat-o scolasticii şi pentru care fusese educat Nicolaus, oferă un mijloc excelent pentru a se ajunge la trăiri lăuntrice, chiar dacă scolasticii înşişi au fost opriţi de credinţa pozitivă să meargă pe această cale. Totuşi, îl vom înţelege deplin pe Nicolaus numai dacă ţinem seama de faptul că profesia lui de preot, care l-a dus până la demnitatea de cardinal, nu l-a lăsat să ajungă până la o ruptură totală cu credinţa Bisericii, care-şi găsise expresia adecvată epocii în teologia scolastică. ÎI găsim atât de departe pe o cale, încât fiecare pas făcut în continuare ar fi trebuit să-l scoată, de asemenea, din sânul Bisericii. De aceea, îl înţelegem pe cardinal cel mai hine dacă facem noi înşine şi pasul pe care el nu l-a mai făcut; şi dacă, pe urmă, punem în lumină, retroactiv, ceea ce el voia de fapt.

Noţiunea cea mai importantă din viaţa spirituală a lui Nicolaus este aceea a „neştiinţei ştiutoare" (*docta ignorantia*). El înţelege prin aceasta o cunoaştere (germ. *Erkennen*) ce reprezintă, faţă de cunoaşterea obişnuită (germ. *Wissen*[1]), o treaptă superioară. A şti, în sens inferior (*Wissen*) înseamnă a sesiza un obiect cu ajutorul spiritului. Caracteristica cea mai importantă a acestei cunoaşteri (*Wissen*) este că ea dă lămurire asupra unui lucru aflat în afara spiritului, că, deci, îşi îndreaptă privirile spre ceva

[1] R. Steiner foloseşte doi termeni diferiţi: *Erkennen* şi *Wissen*, care nu au corespondent în limba română (nota trad.).

care nu este ea însăşi. Astfel, spiritul se ocupă în cadrul cunoaşterii inferioare (*Wissen*), de lucruri gândite în afara sa. Dar ceea ce spiritul dezvoltă în sine în legătură cu lucrurile este esenţa lucrurilor. Lucrurile sunt spirit. În primă instanţă omul vede spiritul numai prin învelişul sensibil. Ceea ce rămâne în afara spiritului e doar acest înveliş exterior; esenţa lucrurilor intră în spirit. Dacă spiritul priveşte apoi la această esenţă, care e substanţă din substanţa lui, el nu mai poate vorbi absolut deloc de o cunoaştere (*Wissen*), în sensul inferior al cuvântului, fiindcă nu priveşte la un lucru care se află în afara lui; priveşte la un lucru care este o parte din el; priveşte la sine însuşi. El nu mai „ştie": priveşte doar la sine însuşi. Nu are de-a face cu un „a şti" (*Wissen*), ci cu un „a nu şti" (*Nicht-Wissen*). El nu înţelege ceva prin mijlocirea spiritului; ci „priveşte" fără înţelegere la propria sa viaţă. Această treaptă supremă a cunoaşterii este, în raport cu treptele inferioare„ne-ştiinţă". – Este clar însă că esenţa lucrurilor nu poate fi dată decât de această treaptă a cunoaşterii. Cu a sa „neştiinţă ştiutoare", Nicolaus de Cusa nu vorbeşte, deci, de nimic altceva decât de cunoaşterea inferioară, renăscută sub formă de trăire lăuntrică. Povesteşte el însuşi cum a ajuns la această trăire lăuntrică. „Am făcut multe încercări de a reuni într-o idee fundamentală gândurile despre Dumnezeu şi lume, despre Hristos şi Biserică, dar nici una din ele nu mă mulţumea, până când, în sfârşit, la întoarcerea din Grecia, pe mare, ca printr-o iluminare de sus, privirea spiritului meu s-a înălţat la o contemplare în cadrul căreia Dumnezeu mi-a apărut drept unitatea supremă a tuturor contrariilor". La ivirea acestei iluminări au contribuit, mai mult sau mai puţin, influenţele venite prin faptul că i-a studiat pe predecesorii săi. Recunoaştem în modul său de reprezentare o recrudescentă, unică în

felul ei, a concepţiilor care ne întâmpină în scrierile unui anume Dionysius. Scotus Erigena, pe care l-am amintit deja, a tradus aceste scrieri în limba latină. El îl numeşte pe autorul lor „marele şi divinul revelator”. Scrierile la care mă refer sunt pomenite pentru întâia dată în prima jumătate a secolului al VI-lea. Ele i-au fost atribuite lui Dionysius Areopagitul, care e amintit în *Faptele apostolilor* şi a fost convertit la creştinism de către Pavel. Aici vom lăsa deschisă întrebarea când au fost aşternute de fapt pe hârtie aceste scrieri. Conţinutul lor a acţionat puternic asupra lui Nicolaus, aşa cum acţionase deja asupra lui Johannes Scotus Erigena şi cum trebuie să fi stimulat, în multe privinţe, modul de a gândi al lui Eckhart şi al tovarăşilor săi. „Neştiinţa ştiutoare” (*docta ignorantia*) e prefigurată, într-un anumit fel, în aceste scrieri. Aici vom consemna doar trăsătura fundamentală ce caracterizează modul de reprezentare din aceste scrieri. Omul cunoaşte, în primă instanţă, lucrurile lumii sensibile. El îşi face gânduri în legătură cu existenţa şi activitatea lor. Probabil că temeiul originar al tuturor lucrurilor e situat mai sus decât aceste lucruri însele. Astfel, omul nu poate voi să sesizeze acest temei originar cu aceleaşi noţiuni şi idei cu care sesizează lucrurile. Dacă el afirmă, de aceea, despre temeiul originar (Dumnezeu) nişte însuşiri pe care le-a cunoscut în contact cu lucrurile inferioare, asemenea însuşiri nu pot fi decât nişte simple reprezentări ajutătoare ale spiritului slab, care coboară la el Temeiul Originar, ca să şi-l poată reprezenta. Astfel, în realitate nu va fi voie să se afirme despre Dumnezeu nici o însuşire pe care o au lucrurile inferioare. Nici măcar nu va fi voie să se spună că Dumnezeu este. Căci „a fi” este o reprezentare pe care omul şi-a format-o în contact cu lucrurile inferioare. Dumnezeu este însă mai presus de „a fi” şi „a nu fi”. Prin urmare, acel Dumnezeu

căruia îi atribuim însuşiri nu e cel adevărat. Ajungem la Dumnezeu cel adevărat dacă ne reprezentăm deasupra unui Dumnezeu înzestrat cu asemenea însuşiri un „Supra-Dumnezeu". Despre acest „Supra-Dumnezeu", nu putem şti nimic în sensul obişnuit. Ca să ajungem la El, „a şti" (*Wissen*) trebuie să devină „a nu şti" (*Nicht-Wissen*). Vedem că la baza unei asemenea concepţii se află conştienţa faptului că, din ceea ce i-au furnizat ştiinţele sale, omul poate dezvolta el însuşi pe cale naturală o cunoaştere superioară, care nu mai e un simplu „a şti". Concepţia scolastică a declarat că facultatea de cunoastere inferioară (*Wissen*) e incapabilă să treacă printr-o asemenea dezvoltare şi, în punctul în care, în conceptia ei, încetează posibilităţile lui „a şti" a chemat în ajutorul acestuia credinţa bazată pe revelaţia exterioară. – Nicolaus Cusanus era, aşadar, pe cale de a dezvolta iarăşi din „a şti" tocmai ceea ce scolasticii declaraseră inaccesibil cunoasterii.

Cu aceasta, din punctul de vedere al lui Nicolaus Cusanus nu se poate spune că există doar un singur fel de cunoaştere. Ci, mai degrabă, cunoaşterea se desparte în mod clar într-una care mijloceşte o cunoaştere inferioară despre lucrurile exterioare şi o alta, care este obiectul însuşi despre care dobândim o cunoaştere. Primul fel de cunoaştere domneşte în ştiinţe, pe care ni le elaborăm despre lucrurile şi procesele lumii sensibile; cel de al doilea este în noi atunci când trăim chiar în ceea ce ne-am elaborat. Cel de al doilea fel de cunoaştere se dezvoltă din primul. Totuşi, ambele feluri de cunoaştere se referă la una şi aceeaşi lume; şi acelaşi om activează în fiecare din ele. Trebuie să se nască întrebarea: cum se face că unul şi acelaşi om dezvoltă despre una şi aceeaşi lume două feluri de cunoaştere diferite? – Deja Tauler a fost în măsură să atragă atenţia asupra direcţiei în care trebuie căutat

răspunsul la această întrebare. Aici, la Nicolaus Cusanus, acest răspuns poate lua o formă şi mai clară. Omul trăieşte, în primă instanţă, ca fiinţă izolată (individuală) printre alte fiinţe izolate. În cazul său, acţiunilor pe care celelalte fiinţe le exercită una asupra alteia li se mai adaugă cunoaşterea (inferioară). Prin simţurile sale, el primeşte impresii de la celelalte fiinte şi prelucrează aceste impresii cu ajutorul forţelor sale spirituale. El îşi abate privirea spirituală de la lucrurile exterioare şi se priveşte pe sine însuşi, propria sa activitate. De aici izvorăşte pentru el autocunoaşterea. Câtă vreme rămâne pe această treaptă a autocunoaşterii, nu se vede încă, în sensul adevărat al cuvântului, pe sine însuşi. El mai poate să creadă că în fiinţa sa lucrează o entitate ascunsă oarecare, ale cărei manifestări, ale cărei acţiuni nu sunt decât ceea ce lui îi pare că e propria lui activitate. Poate veni însă momentul în care, printr-o experienţă lăuntrică incontestabilă, omului îi devine clar că ceea ce percepe, ceea ce vieţuieşte înăuntrul lui, nu e manifestarea, efectul activităţii unei forţe sau entităţi ascunse, ci această entitate însăşi, în forma ei cea mai proprie. Atunci îi e îngăduit să-şi spună: Toate celelalte lucruri le găsesc, într-un anumit sens, ca ceva dat, gata făcut; iar eu, care mă aflu în afara lor, le adaug ceea ce spiritul are de spus despre ele. Dar acel ceva pe care-l creez eu însumi înăuntrul meu, adăugându-l lucrurilor, în acesta trăiesc eu însumi, acesta sunt eu însumi; aceasta e propria mea fiinţă. Ce vorbeşte însă aici, unde e temelia cea mai adâncă a spiritului meu? Vorbeşte cunoaşterea (*Wissen*) pe care mi-am dobândit-o despre lucrurile lumii. Dar în această cunoaştere nu mai vorbeşte un efect oarecare, o manifestare exterioară; vorbeşte ceva care nu-şi păstrează nimic din ceea ce există în sine. În această cunoaştere (*Wissen*) vorbeşte lumea însăşi, prezentă în modul cel mai direct posibil. Această

cunoaştere (*Wissen*) mi-am cucerit-o însă în legătură cu lucrurile şi cu mine însumi, în măsura în care sunt un lucru printre alte lucruri. Din propria mea fiinţă vorbesc eu însumi şi vorbesc lucrurile. Prin urmare, de fapt, eu nu mai rostesc deloc doar fiinţa mea; rostesc esenţa lucrurilor. „Eul" meu este forma, organul în care lucrurile îşi spun cuvântul despre ele însele. Am dobândit experienţa că vieţuiesc în mine propria mea entitate; iar această experienţă se lărgeşte pentru mine, transformându-se în cealaltă, că în mine şi prin mine se rosteşte pe sine, sau, cu alte cuvinte, se cunoaşte pe sine, Fiinţa Universală. Acum eu nu mă mai pot simţi ca un lucru printre alte lucruri; nu mă mai pot simţi decât ca o formă în care-şi manifestă viaţa Fiinţa Universală. – De aceea, e cât se poate de firesc ca unul şi acelaşi om să aibă două feluri de cunoaştere. Conform cu faptele exterioare, el este un lucru printre alte lucruri şi, în măsura în care este un lucru printre alte lucruri, el dobândeşte cunoştinţe despre acestea; el poate să facă însă în orice clipă acea experienţă superioară prin care ştie că el este forma în care Fiinţa Universală se priveşte pe sine. Atunci se transformă el însuşi dintr-un lucru printre alte lucruri într-o formă a Fiinţei Universale – şi, o dată cu el, cunoaşterea despre lucruri (*Wissen*) devine rostire a esenţei lucrurilor. Această transformare poate fi realizată însă în mod real numai de către omul însuşi. Ceea ce se comunică în cunoaşterea superioară încă nu există, câtă vreme nu există această cunoaştere superioară însăşi. Omul dobândeşte realitate fiinţială de-abia când creează această cunoaştere superioară; şi de-abia prin cunoaşterea superioară creată de om lucrurile dau fiinţei lor existenţă reală. Dacă s-ar cere, deci, ca omul să nu adauge nimic lucrurilor sensibile prin cunoaşterea lui superioară, ci doar să rostească ceea ce se află deja în aceste lucruri, afară în

lume, aceasta n-ar însemna altceva decât să se renunţe la orice cunoaştere superioară. – Din faptul că, în ceea ce priveşte viaţa lui sensibilă, omul este un lucru printre alte lucruri şi că el ajunge la cunoaşterea superioară nurnai dacă realizează în sine însuşi, ca fiinţă sensibilă, transformarea într-o fiinţă superioară, rezultă că el nu poate înlocui nicicând o formă a cunoaşterii prin cealaltă. Viaţa lui spirituală constă mai degrabă dintr-o permanentă mişcare încoace şi încolo, între cei doi poli ai cunoaşterii, între „cunoaştere" (*Wissen*) şi „vedere superioară" (*Schauen*). Dacă el se refuză acestei vederi superioare, renunţă la esenţa lucrurilor; dacă ar vrea să se refuze cunoaşterii sensibile, el şi-ar sustrage lucrurile a căror esenţă vrea s-o cunoască. – Aceleaşi lucruri se revelează cunoaşterii inferioare şi vederii superioare; doar că, o dată, conform cu forma lor de manifestare extrerioară; altă dată, conform cu entitatea lor lăuntrică. – Nu sunt de vină, deci, lucrurile şi nu depinde de ele dacă, pe o anumită treaptă, ele apar doar ca lucruri exterioare, ci depinde de omul care trebuie să se transforme mai întâi, înălţându-se pe acea treaptă pe care lucrurile încetează să mai fie exterioare.

De-abia dacă se iau ca punct de plecare aceste consideraţii, anumite concepţii, pe care ştiinţele naturii le-au dezvoltat în secolul al XIX-lea, vor apărea în adevărata lor lumină. Reprezentanţii acestor concepţii îşi spun: Noi auzim, vedem şi pipăim lucrurile lumii corporale cu ajutorul simţurilor. Ochiul, de exemplu, ne transmite un fenomen luminos, o culoare. Noi spunem că un corp emană lumină roşie atunci când, cu ajutorul ochiului nostru, avem senzaţia „roşu". Dar ochiul ne aduce o asemenea senzaţie şi în alte cazuri. Dacă-l izbim sau exercităm asupra lui o presiune, dacă o scânteie electrică se scurge prin cap, ochiul are o senzaţie luminoasă. Se poate întâmpla, deci, ca

şi în cazurile în care simţim un corp strălucind într-o anumită culoare, în acel corp să se petreacă ceva care nu are nici cea mai mică asemănare cu culoarea. Indiferent ce s-ar întâmpla afară în spaţiu: dacă acest proces este în măsură să facă o impresie asupra ochiului meu, în mine ia naştere o senzaţie luminoasă. Ceea ce noi simţim ia naştere în noi, aşadar, pentru că avem organe constituite aşa sau aşa. Ceea ce se petrece afară în spaţiu, rămâne în afara noastră; noi cunoaştem numai efectele pe care procesele exterioare le produc în noi. Hermann Helmholtz (1821–1894) a dat acestei idei o expresie clar conturată. „Senzaţiile noastre sunt doar nişte efecte produse în organismul nostru de cauze exterioare şi felul cum se manifestă un asemenea efect depinde, firește, în mod decisiv, de natura aparatului asupra căruia se exercită influenţa: în măsura în care calitatea senzaţiei noastre ne dă o ştire despre specificul influenţei exterioare care o face să apară, ea poate fi considerată un semn al acesteia, nu însă o copie a ei. Căci la orice imagine cerem o asemănare cu obiectul pe care-l copiază, de la o statuie – asemănare în ceea ce priveşte forma, de la un desen – asemănare a proiecţiei de perspectivă în câmpul vizual, de la o pictură mai cerem şi o asemănare în ceea ce priveşte culorile. Un semn nu trebuie să aibă însă nici un fel de asemănare cu lucrul al cărui semn este. Raportul dintre acestea două se limitează la faptul că acelaşi obiect, ajungând să acţioneze în condiţii similare, face să apară acelaşi semn şi că, prin urmare, nişte semne neasemănătoare corespund întotdeauna unor influenţe neasemănătoare. … Dacă nişte fructe de un anumit soi dezvoltă, când se coc, în acelaşi timp pigmentul roşu şi zahăr, în senzatia noastră la fructele de această formă se vor asocia întotdeauna culoarea roşie şi gustul dulce.” (Vezi Helmoholtz, *Faptele în percepţie*, p.

12 şi urm.) Am caracterizat pe larg acest mod de reprezentare în cărţile mele ***Filosofia libertăţii*** şi ***Enigmele filosofiei***. – Încercăm să reluăm, pas cu pas, înşiruirea de gânduri pe care o adoptă această concepţie. Ea presupune că afară, în spaţiu, are loc un proces. Acest proces exercită o acţiune asupra organului meu de simţ; sistemul meu nervos conduce spre creierul meu impresia care a fost declanşată. Aici iarăşi este declanşat un proces. Eu am acum senzaţia „roşu". Şi atunci se spune: prin urmare, senzaţia de „roşu" nu este afară; ea se află în mine. Toate senzaţiile noastre sunt numai semne ale unor procese exterioare, despre a căror calitate reală noi nu ştim nimic. Noi trăim şi urzim în senzaţiile noastre şi nu ştim nimic despre provenienţa lor. În sensul acestui mod de a gândi s-ar mai putea spune şi aşa: Dacă n-am avea ochi, n-ar exista nici culori; în acest caz, nimic n-ar transpune pentru noi procesul exterior, necunoscut nouă, în senzaţia „roşu". Acest raţionament are pentru mulţi o putere de sugestie. El are însă la bază doar ignorarea totală a faptelor asupra cărora reflectăm când e vorba de această problemă (Dacă n-ar fi atâţia naturalişti şi filosofi ai epocii prezente care să se lase oribiţi într-o măsură înspăimântătoare de acest raţionament, n-am fi nevoiţi să vorbim atât despre el. Dar această orbire a adus, de fapt, în multe privinţe, enorme prejudicii gândirii din epoca actuală.) Dacă omul este un lucru printre alte lucruri, bineînţeles că lucrurile trebuie să facă o impresie asupra lui, dacă e ca el să afle ceva despre ele. Un proces din afara omului trebuie să declanşeze un proces înăuntrul omului, dacă e ca în câmpul vizual să apară fenomenul „roşu". Se pune numai întrebarea: ce este afară, ce este înăuntru? Afară este un proces care se desfăşoară în spaţiu şi în timp. Înăuntru este, însă, fără îndoială, un proces asemănător. Un

asemenea proces are loc în ochi şi se propagă mai departe, până în creier, atunci când eu percep „roşu". Procesul care este „înăuntru" nu-l pot percepe prea uşor; şi asta, la fel de puţin pe cât de puţin pot percepe în mod nemijlocit mişcarea ondulatorie de „afară", despre care fizicienii îşi imaginează că ar corespunde culorii „roşu". Dar numai în acest sens pot vorbi de un „afară" şi de un „înăuntru". Opoziţia dintre „afară" şi „înăuntru" este valabilă numai pe treapta cunoaşterii sensibile. Această cunoaştere mă face să presupun că „afară" are loc un proces spaţial-temporal, chiar dacă eu nu-l percep în mod nemijlocit. Aceeaşi cunoaştere mă face să mai presupun că în mine are loc un asemenea proces, chiar dacă nu-l pot percepe în mod nemijlocit. Dar şi în viaţa obişnuită eu presupun existenţa unor procese spaţial-temporale pe care nu le percep în mod nemijlocit. Aud, de exemplu, în camera alăturată, acorduri de pian. De aceea, presupun că o fiinţă umană aflată în spaţiu stă la pian şi cântă. Şi activitatea mea de reprezentare nu e alta, atunci când vorbesc de nişte procese care au loc în mine şi în afara mea. Presupun că aceste procese au însuşiri analoage proceselor care cad în sfera simţurilor mele, numai că, din anumite cauze, ele se sustrag percepţiei mele nemijlocite. Dacă aş vrea să neg că aceste procese au toate însuşirile pe care mi le arată simţurile mele în sfera spaţialităţii şi temporalităţii, aş gândi, de fapt, ceva de felul celebrului cuţit fără mâner, căruia-i lipseşte lama. Eu pot spune, deci, numai că „afară" au loc procese spaţial-temporale; şi că ele provoacă „înăuntru" procese spaţial-temporale. Amândouă sunt necesare, dacă e ca în câmpul meu vizual să apară „roşu". Voi căuta zadarnic acest roşu, în măsura în care el nu e ceva de natură spaţial-temporală, indiferent că îl caut „afară" sau „înăuntru". Oamenii de ştiinţă şi filosofii care

nu-l pot găsi „afară”, ar trebui să nu vrea să-l caute nici „înăuntru”. El nu este „înăuntru”, în acelaşi sens în care nu este „afară”. A declara că întregul conţinut a ceea ce ne oferă lumea simţurilor e o lume de senzaţii interioare şi a căuta în completarea ei ceva „exterior”, aceasta este o reprezentare absolut imposibilă. N-avem voie, deci, să spunem că „roşu”, „dulce”, „fierbinte” etc. sunt nişte semne care, ca atare, doar sunt declanşate în noi şi cărora „afară” le corespunde cu totul altceva. Căci, ceea ce e declanşat, de fapt, ca efect al unui proces exterior, e cu totul altceva decât ceea ce apare în câmpul senzorialităţii noastre. Dacă vrem să spunem că ceea ce este în noi sunt semne, putem spune: Aceste semne apar în interiorul organismului nostru, spre a ne mijloci percepţiile, care, ca atare, în prezenţa lor nemijlocită, nu se află nici înăuntrul, nici în afara noastră, ci mai degrabă aparţin lumii comune, din care fac parte atât lumea mea „exterioară”, cât şi lumea mea „interioară”. Ca să pot sesiza această lume comună, trebuie, în orice caz, să mă ridic pe treapta mai înaltă a cunoaşterii, pentru care nu mai există „înăuntru” şi „afară”. (Ştiu prea bine că unii oameni, care se bat cu pumnul în piept ca adepţi ai acelei Evanghelii care susţine că „întreaga lume a experienţei noastre” se construieşte din senzaţii de provenienţă necunoscută, vor privi dispreţuitor, de sus, aceste expuneri, cum face, de exemplu, dl. Erich Adikes în scrierea sa *Kant contra Haeckel*, când spune: Oameni ca Haeckel şi alţii de acest soi se reped mai întâi să filosofeze cu vioiciune, fără a se sinchisi de teoria cunoaşterii şi de reflecţia critică asupra propriei sale activităţi.” Asemenea domni nici nu bănuiesc măcar cât sunt de ieftine teoriile cunoaşterii pe care ei le susţin. Ei presupun că reflecţia critică asupra propriei activităţi lipseşte numai la alţii. Să le îngăduim „înţelepciunea” lor.)

Nicolaus Cusanus are idei cât se poate de nimerite tocmai în legătură cu aspectul ce intră aici în discuţie. Distincţia clară pe care o face între cunoaşterea inferioară şi cea superioară îi permite, pe de o parte, să ajungă la înţelegerea deplină a faptului că omul, ca fiinţă a simţurilor, poate avea în el numai procese care, ca efecte, sunt în mod necesar neasemănătoare proceselor exterioare corespunzătoare; ea îl fereşte, însă, pe de altă parte, să confunde procesele lăuntrice cu acele realităţi care apar în câmpul percepţiilor noastre şi care, ca prezenţă nemijlocită, nu se află nici afară, nici înăuntru, ci care sunt mai presus de această opoziţie. „Haina preoţească l-a oprit" pe Nicolaus să meargă fără rezerve pe calea deschisă de înţelegere a acestui lucru. Vedem astfel cum el face un frumos început, prin faptul că înaintează de la „a şti" la „a nu şti". Trebuie să remarcăm, însă, totodată, că în domeniul lui „a nu şti" el nu arată, totuşi, nimic altceva decât conţinutul doctrinei teologice pe care ni-l oferă şi scolasticii. În orice caz, el se pricepe să dezvolte acest conţinut teologic într-o formă imaginativă. În legătură cu ideile de Providenţă, Hristos, Creaţiune, mântuirea omului , viaţa morală, el propovăduieşte învăţături care sunt, toate, în consens absolut cu Creştinismul dogmatic. Conform cu punctul său de plecare spiritual, el ar fi trebuit să afirme: Eu am încredere în natura umană, că aceasta, după ce s-a adâncit în toate direcţiile în ştiinţele despre lucruri, este în stare să transforme din proprie putere acest „a şti" într-un „a nu şti", că, prin urmare, cunoaşterea supremă aduce mulţumire. În acest caz, el nu şi-ar fi însuşit, aşa cum a făcut, ideile moştenite prin tradiţie referitoare la suflet, nemurire, mântuire, Dumnezeu, Creaţiune, Sfânta Treime etc., ci le-ar fi sustinut pe cele găsite de el însuşi. Nicolaus

era însă, personal, atât de pătruns de reprezentările Creştinismului, încât a putut crede, fără îndoială, că trezeşte în sine un „a nu şti" propriu, când, de fapt, n-a dat la iveală decât concepţiile moştenite prin tradiţie, în spiritul cărora fusese educat. El s-a aflat, însă, de asemenea, în contextul vieţii spirituale a omenirii, şi pe marginea unui abis primejdios. El era un om de ştiinţă. În primă instanţă, ştiinţa îl îndepărtează pe om de inocenta armonie în care se află cu lumea, câtă vreme se dăruieşte unei atitudini de viaţă pur naive. Cât timp are o asemenea atitudine, omul îşi simte în mod vag (semiconştient) legătura cu marele Tot al lumii. El e o fiinţă ca toate celelalte, cuibărită în curentul vieţii naturii. O dată cu „a şti", el se separă de acest Tot. Creează înăuntrul lui o lume spirituală. Cu aceasta stă, singur, faţă în faţă cu natura. A devenit mai bogat; dar bogăţia e o povară pe care o poartă cu greu. Fiindcă, în primă instanţă, ea apasă asupra lui singur. El trebuie să regăsească prin proprie putere drumul înapoi spre natură. Trebuie să-şi dea seama că, de acum înainte, e chemat să-şi integreze el însuşi bogăţia în curentul activităţilor lumii, la fel cum, mai înainte, natura însăşi i-a integrat sărăcia. Aici îl pândesc pe om toţi demonii răi. Forţa sa poate să paralizeze cu uşurinţă. În cazul unei asemenea paralizări, în loc să efectueze el însuşi integrarea, omul se va refugia în cadrul unei revelaţii venite din afară, care-l mântuieşte iarăşi din starea lui de singurătate şi conduce acel „a şti", pe care-l simte ca povară, înapoi, în sânul originar al existentei, în Dumnezeire. El va crede, cum face Nicolaus Cusanus, că merge pe drumul lui propriu; dar, în realitate, îl va găsi numai pe acela pe care i l-a arătat evoluţia lui spirituală. Există acuma trei căi – în esenţă –, pe care poţi merge, când ajungi acolo unde ajunsese Nicolaus: una este credinţa

pozitivă, care vine asupra noastră din afară; a doua este disperarea: stai singur cu povara ta şi simţi întreaga existenţă clătinându-se o dată cu tine; a treia cale este dezvoltarea fortelor celor mai adânci, proprii, ale omului. Încrederea în lume trebuie să fie una dintre călăuzele celui ce o apucă pe această a treia cale. Curajul de a da curs acestei încrederi, indiferent încotro te duce, trebuie să fie cealaltă călăuză.

AGRIPPA VON NETTESHEIM ŞI THEOPHRASTUS PARACELSUS

Pe calea la care trimite modul de reprezentare al lui Nicolaus Cusanus au mers Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1487–1535) şi Theophrastus Paracelsus (1493–1541). Ei se adâncesc în natură şi caută să scruteze legile acesteia cu toate mijloacele oferite de epoca lor, şi anume în modul cel mai multilateral posibil. În această cunoaştere a naturii (*Naturwissen*), ei văd, totodată, adevărata temelie a oricărei cunoaşteri superioare. Pe aceasta ei caută s-o dezvolte chiar din sânul ştiinţelor naturii, prin faptul că le fac să renască în spirit.

Agrippa von Nettesheim a dus o viaţă plină de evenimente foarte variate. Se trage dintr-un neam ales şi s-a născut la Köln. A studiat de timpuriu medicina şi dreptul şi a căutat să se lămurească asupra proceselor din natură, aşa cum se obişnuia pe atunci, în cadrul anumitor cercuri şi societăţi, sau frecventând anumiţi cercetători singuratici, care păstrau cu mare grijă taina în privinta a ceea ce li se revela din cunoaşterea naturii. În asemenea scopuri, s-a dus de multe ori la Paris, în Italia şi în Anglia şi l-a vizitat, de asemenea, la Würzburg, pe vestitul egumen Trithem von Sponheim. În diferite perioade a ţinut prelegeri în mai

multe instituţii ştiinţifice şi, ici-colo, a intrat în slujba unor oameni de rang şi avuţi, cărora le-a pus la dispoziţie priceperea lui ca om de stat şi ca cercetător în domeniul ştiinţelor naturii. Dacă biografii săi dau de înţeles că serviciile pe care le-a făcut n-au fost întotdeauna ireproşabile, dacă se afirmă că ar fi câştigat bani pretinzând că se pricepe la magie şi, pe această cale, poate procura avantaje unor oameni, acestor afirmaţii li se opune imboldul său neobosit, incontestabil, de a-şi însuşi în mod cinstit întreaga cunoaştere a vremii sale şi de a aprofunda această cunoaştere în sensul unei cunoaşteri superioare a lumii. La el iese în mod evident la lumina zilei năzuinta de a putea avea o atitudine clară, pe de o parte faţă de ştiintele naturii, iar pe de altă parte faţă de cunoaşterea superioară. O asemenea poziţie îşi cucereşte numai acela care înţelege pe ce căi se ajunge la una şi la cealaltă dintre cele două cunoaşteri. Pe cât este de adevărat că, în cele din urmă, ştiinţa despre natură trebuie înălţată în regiunea spiritului, dacă e să devină cunoaştere superioară, tot pe atât de adevărat este că, în primă instanţă, ea trebuie să rămână pe tărâmul care-i e propriu, dacă e să ofere temelia justă pentru o treaptă superioară. „Spiritul din natură" există numai pentru spirit. Pe cât este de cert că, în acest sens, natura este spirituală, tot pe atât de cert este că, în natură, nimic din ceea ce e prezent în organele trupeşti nu este de esenţă spirituală nemijlocită. Nu există nimic spiritual care să-i poată apărea ochiului meu drept ceva spiritual. Spiritualul ca atare nu am voie să-l caut în natură. Fac aceasta atunci când interpretez un proces al lumii exterioare în mod nemijlocit spiritual, când, de exemplu, atribui plantei un suflet, pretinzând că e, măcar pe departe, analog cu sufletul uman. Fac aceasta şi atunci când atribui însuşi spiritului sau sufletului o existenţă în spaţiu sau în

timp, când spun, de exemplu, despre sufletul veşnic al omului că el continuă să trăiască în timp, fără trup, totuşi, la fel ca în trup, în loc să spun că trăieşte mai departe ca spirit pur. Sau când cred chiar că, prin nişte ritualuri oarecare, perceptibile pe cale sensibilă, spiritul unui mort se poate arăta. Spiritismul, care face această greşeală, dovedeşte prin aceasta că n-a ajuns până la reprezentarea adevărată despre spirit, că vrea să vadă spiritul în mod nemijlocit sub o formă senzorială grosolană. El ignoră atât esenţa realităţii senzoriale, cât şi pe aceea a spiritului. El deposedează de spirit realităţile senzoriale obişnuite, care se derulează ceas de ceas în faţa ochilor noştri, spre a numi spirit, în mod direct, ceva rar, surprinzător, neobişnuit. El nu înţelege că ceea ce trăieşte ca „spiritual existent în natură" i se dezvăluie celui care e în măsură să vadă spiritul , de pildă, la ciocnirea a două bile elastice, nu de-abia în cazul unor procese care frapează prin raritatea lor şi care nu pot fi înţelese imediat în contextul lor firesc. Spiritistul sileşte însă şi spiritul să coboare într-o sferă inferioară. În loc de a explica un fenomen care are loc în spaţiu şi pe care-l percepe cu simţurile, tot cu ajutorul unor forţe şi entităţi care pot fi, de asemenea, percepute numai în mod spaţial şi sensibil, el recurge la „spirite", pe care, prin aceasta, le pune exact pe aceeaşi treaptă cu realităţile perceptibile pe cale senzorială. La baza unui asemenea mod de reprezentare stă o deficienţă în ceea ce priveşte facultatea percepţiei spirituale. Un asemenea om nu e în stare să perceapă spiritul pe cale spirituală; de aceea, îşi satisface nevoia de spiritual apelând la nişte simple entităţi sensibile. Spiritul nu le arată unor asemenea oameni nici un fel de spiritual; de aceea, ei îl caută cu ajutorul simţurilor. Ei ar vrea să vadă zburând prin aer spirite, aşa cum văd că zboară norii.

Agrippa von Nettesheim luptă pentru o ştiinţă autentică despre natură, care nu vrea să explice fenomenele naturii apelând la cine ştie ce fiinţe spirituale care bântuie prin lumea sensibilă, ci care vrea să vadă în natură numai lucruri naturale, în spirit, numai lucruri spirituale. – Bineînţeles că-l vom înţelege cu totul greşit pe Agrippa, dacă vom compara ştiinta sa despre natură cu aceea a unor secole ulterioare, care dispune de cu totul alte experienţe. Dacă s-ar face o asemenea comparaţie, uşor ar putea să ia naştere impresia că el mai raportează la influenţele nemijlocite ale spiritelor lucruri care se bazează, de fapt, numai pe corelaţii naturale sau pe o experienţă greşită. O asemenea nedreptate îi face Moritz Carriere, când – în orice caz, nu în mod răuvoitor – afirmă: „Agrippa oferă un mare registru al lucrurilor care ţin de Soare, de Lună, de planete sau de stele fixe şi care primesc influenţe de la acestea; de pildă, înrudite cu Soarele sunt focul, sângele, laurul, aurul, crisolitul; ele ne conferă darul Soarelui: curaj, voioşie, lumină... Animalele au un simţ al naturii, care se apropie în mod mai sublim decât mintea umană de spiritul prezicerii... Oamenii pot să fie legaţi întru dragoste şi ură, întru boală şi sănătate. Aşa sunt legaţi hoţii, ca să nu poată fura, negustorii, ca să nu poată face afaceri, corăbiile, morile, ca să nu poată merge, trăznetele, ca să nu poată lovi. Aceasta se face prin băuturi, unsori, imagini, inele, vrăji; sângele de hienă sau de basilisc e bun la aşa ceva – ne aduce aminte de ceaunul vrăjitoarelor din Shakespeare”. Nu, nu ne aduce aminte de acesta, dacă-l înţelegem pe Agrippa aşa cum trebuie. Bineînţeles că el credea în anumite realităţi, despre care nimeni, în vremea sa, nu credea că pot fi puse la îndoială. Dar facem la fel şi în zilele noastre, în privinţa lucrurilor care astăzi sunt considerate „reale”. Sau credem poate că secolele viitoare nu

vor arunca în cămara cu vechituri a superstiţiei „oarbe" multe dintre lucrurile pe care noi le prezentăm drept realităţi indiscutabile? Eu, în orice caz, sunt convins că pe tărâmul cunoaşterii de către om a realităţilor se fac, într-adevăr, progrese. Atunci când „realitatea" că Pământul e rotund a fost descoperită, toate supoziţiile anterioare au fost alungate pe tărâmul „superstiţiei". Aşa se întâmplă cu anumite adevăruri ale astronomiei, ale ştiinţei despre viaţă ş.a.m.d. Teoria eredităţii naturale este, faţă de toate „ipotezele creaţioniste" anterioare, un progres, la fel ca şi cunoştinţa că Pământul e rotund, faţă de toate supoziţiile făcute înainte în ceea ce priveşte forma lui. Cu toate acestea, mie îmi e limpede că în savantele noastre tratate de ştiinţe naturale se află destule „realităţi" care secolelor viitoare le vor părea la fel de puţin „realităţi", pe cât de puţin ne par azi reale unele dintre afirmaţiile lui Agrippa şi Paracelsus. Nu are prea mare importanţă ce anume au considerat ei că este „realitate"; esenţialul este spiritul în care le-au explicat. În vremea lui Agrippa, în orice caz, găseai prea puţină înţelegere pentru „magia naturală" reprezentată de el, prin care căuta în natură realităţi naturale şi în spirit numai realităţi spirituale; oamenii ţineau la „magia supranaturală", care căuta spiritualul în sfera lumii sensibile şi pe care Agrippa a combătut-o. De aceea, egumenul Trithem von Sponheim i-a putut da sfatul de a-şi împărtăşi părerile, ca doctrină ocultă, numai câtorva aleşi, care se pot avânta până la o idee asemănătoare despre natură şi spirit, fiindcă „şi boilor li se dă numai fân şi nu zahăr, cum li se dă păsărilor cântătoare". Poate că acestui egumen îi datorează Agrippa însuşi punctul său de vedere just. În *Steganografia* sa, Trithemius a dat la iveală o lucrare în care a tratat cu ironia cea mai ascunsă acel mod de reprezentare care confundă natura cu spiritul. Aparent, el vorbeşte în carte mereu

numai despre procese supranaturale. Acela care o citeşte aşa cum este ea, va crede că autorul vorbeşte despre invocarea duhurilor, despre zborul duhurilor prin aer etc. Dacă eliminăm însă anumite cuvinte şi litere ale textului, râmân – aşa cum a dovedit-o Wolfgang Ernst Heidel în anul 1676 – nişte litere care, adunate în cuvinte, descriu procese pur naturale. (Într-unul din cazuri, de exemplu, într-o formulă de invocare a duhurilor, trebuie să lăsăm afară cu totul primul şi ultimul cuvânt, apoi, dintre celelalte, pe al doilea., al patrulea, al şaselea etc. În cuvintele rămase trebuie iarăşi să tăiem prima, a treia, a cincea literă etc. Ceea ce rămâne, se îmbină în cuvinte; şi formula de invocare a duhurilor se transformă într-o comunicare pur naturală.)

Cât de greu i-a fost lui Agrippa însuşi să se elibereze din plasa prejudecăţilor vremii sale şi să se înalţe la o contemplare pură, despre aceasta avem dovada în faptul că nu şi-a publicat înainte de anul 15311ucrarea *Filosofie ocultă* (*Philosophia occulta*), scrisă încă din anul 1510, din cauză că n-o considera matură. Mai avem o mărturie în acest sens în scrierea sa *Despre vanitatea ştiinţelor* (*De vanitate scientiarum*), în care vorbeşte cu amărăciune despre practicile ştiinţifice sau de alt fel din vremea sa. Aici spune în modul cel mai clar că s-a smuls numai cu greu din credinţa amăgitoare a acelora care iau nişte acţiuni exterioare oarecare drept procese spirituale şi nişte fapte exterioare drept aluzii profetice la viitor etc. Agrippa înaintează până la cunoaşterea superioară urcând trei trepte. El tratează drept primă treaptă lumea aşa cum este ea dată simţurilor, cu substanţele, cu forţele ei fizice, chimice şi de alt fel. Natura, în măsura în care e studiată pe această treaptă, o numeşte elementară. Pe cea de a doua treaptă privim lumea ca pe un tot, în contextul ei natural, aşa cum îşi ordonează ea lucrurile ei, după măsură, număr,

greutate, armonie etc. Prima treaptă înşiră lucrurile unul după altul, din aproape în aproape. Ea caută cauzele care, declanşând un proces, se află în ambianţa imediată a acestuia. Treapta a doua priveşte un proces izolat în contextul Universului întreg. Acum, se deapănă firul ideii că fiecare lucru se află sub influenţa tuturor celorlalte lucruri ale întregului lumii. Acest întreg al lumii apare ca o mare armonie, din care face parte fiecare lucru individual, ca mădular. Lumea, privită din acest punct de vedere, e desemnată de Agrippa drept lume astrală sau cerească. A treia treaptă a cunoaşterii este aceea pe care spiritul, prin cufundarea în sine însuşi, priveşte în mod nemijlocit spiritualul, Fiinţa Originară a lumii. Aici Agrippa vorbeşte de lumea spiritual-sufletească.

Concepţiile pe care Agrippa le dezvoltă în legătură cu lumea şi cu raportul pe care omul îl stabileşte cu ea, ne întâmpină şi la Theophrastus Paracelsus în mod similar, dar mai desăvârşit. De aceea ele pot fi studiate mai bine la acesta.

Paracelsus se caracterizează el însuşi prin aceea că scrie sub portretul său: „Nimeni nu trebuie să fie sluga altuia, /De poate pentru sine singur să rămână." Întreaga sa atitudine faţă de cunoaştere e cuprinsă în aceste cuvinte. El vrea să se întoarcă pretutindeni prin efort propriu la temeliile cunoaşterii naturii, spre a se înălţa prin propriile lui forţe spre regiunile cele mai înalte ale cunoaşterii. În calitate de medic, el nu vrea, ca şi contemporanii lui, să-şi însuşească, pur şi simplu, afirmaţiile vechilor cercetători consideraţi pe atunci autorităţi, de exemplu Galenus sau Avicenna; vrea să citească el însuşi în mod nemijlocit în *cartea naturii*. „Medicul trebuie să treacă prin examenul naturii, care e lumea; şi tot începutul ei. Şi acelaşi lucru pe care i-l spune natura trebuie să-l dea mai departe

înţelepciunii, dar să nu caute nimic în înţelepciunea lui, ci numai în lumina naturii." El nu se dă înapoi de la nimic din ceea ce-l poate ajuta să cunoască în toate direcţiile natura şi activităţile ei. Întreprinde în acest scop călătorii în Ungaria, Spania, Portugalia şi Orient. Lui îi e îngăduit să spună despre sine: „Am mers pe urmele artei cu riscul vieţii mele şi nu m-am ruşinat să învăţ de la călători, de la colportorii de ştiri şi de la mincinoşi. Învăţătura mea a fost pusă la încercare mai greu decât argintul, în sărăcie, frică, războaie şi chinuri." Ceea ce s-a moştenit de la vechile autorităţi n-are nici o valoare pentru el; fiindcă e convins că va ajunge la înţelegerea justă numai dacă va vieţui el însuşi înălţarea de la cunoaşterea naturii (*Naturwissen*) la cunoaşterea supremă (*Erkenntnis*). Această trăire de sine îl face să rostească mândra maximă: „Acela care vrea să meargă pe urmele adevărului, trebuie să intre în monarhia mea. . . Pe urmele mele; nu eu pe ale voastre, Avicenna, Rhases, Galenus, Mesur! Voi pe urmele mele, nu eu pe ale voastre, voi, cei din Paris, voi, cei din Montpellier, voi, cei din Suabia, voi, cei din Meissen, voi, cei din Köln, voi, cei din Viena şi din toate oraşele aflate pe Dunăre şi pe Rin; voi, insule din mare, tu, Italia, tu, Dalmaţia, tu, Athena, tu, grec, tu, arab, tu, israelit; pe urmele mele şi nu eu pe ale voastre! A mea e monarhia!" Uşor îl putem înţelege greşit pe Paracelsus, din cauza aspectului exterior aspru al firii sale, care ascunde uneori în spatele glumei, o profundă gravitate. Spune el însuşi: „Natura nu m-a plăsmuit subtil, nici nu m-a crescut cu smochine şi pâine de grâu, ci cu brânză, lapte şi pâine de ovăz, poate de aceea sunt grosolan în comparaţie cu cei curaţi ca pisicile şi suprafini; căci cei care au crescut în haine moi, şi noi, care am fost crescuţi în conuri de brad, nu ne înţelegem bine. Chiar dacă eu mă

socotesc fericit, trebuie să trec drept grosolan. Cum să nu-i par ciudat celui care n-a umblat niciodată în Soare"?

Goethe a caracterizat raportul dintre om şi natură (în cartea sa despre Winkelmann) în frumoasele fraze: „Când natura sănătoasă a omului acţionează ca un întreg, când el se simte în lume ca într-un tot mare, frumos şi demn şi de preţ, când o senzaţie armonioasă îi oferă o încântare pură, liberă: atunci Universul, dacă s-ar putea simţi pe sine însuşi ca fiind ajuns la ţelul său, ar jubila şi ar admira culmea propriei deveniri şi fiinţe." Paracelsus este adânc pătruns de o simţire ca aceea exprimată în asemenea fraze. Pe baza acestei simţiri se plăsmuieşte pentru el enigma omului. Să vedem cum se întâmplă aceasta, în sensul lui Paracelsus. În primă instanţă, puterii de înţelegere umane îi e ascuns drumul pe care a mers natura pentru a produce ceea ce este culmea ei. Ea a ajuns pe această culme; dar această culme nu-şi spune: Eu simt că sunt întreaga natură; această culme îşi spune: Eu simt că sunt acest om individual. Ceea ce, în realitate, e o realizare a întregii lumi, se simte ca şi cum ar fi o fiinţă izolată, singură, existând pentru sine. Ba tocmai în aceasta constă adevărata esenţă a omului, că el se simte altceva decât este, în ultimă instanţă. Iar dacă aceasta este o contradicţie, atunci omul poate fi numit o contradicţie care a prins viaţă. Omul este lumea în felul lui propriu. El îşi priveşte acordul cu lumea ca pe o dualitate. El este acelaşi lucru care e lumea; dar ca repetare, ca fiinţă individuală. Aceasta este opoziţia pe care Paracelsus o simte drept microcosmos (om) şi Macrocosmos (Univers).

Pentru el, omul este lumea în mic. Ceea ce-l face pe om să privească în acest fel raportul dintre el şi lume, e spiritul lui. Acest spirit apare legat de o singură fiinţă, de un singur organism. Acest organism, potrivit cu întreaga lui esenţă, aparţine marelui curent al Universului. El este un

mădular al acestuia, care există în mod real numai în marea unitate în care sunt cuprinse toate celelalte. Spiritul apare însă ca produs al acestui organism individual. În primă instanţă, el se vede unit numai cu acest organism. El smulge acest organism din solul matern în care a crescut. Pentru Paracelsus există, deci, o profundă legătură, ascunsă în temelia naturală a existenţei, între om şi întregul Univers, legătură care se ascunde prin existenţa spiritului. În primă instanţă, spiritul, care ne duce la cunoaşterea superioară, prin faptul că ne ajută să ajungem la cunoaşterea inferioară şi că o face să renască pe o treaptă superioară, pentru noi, oamenii, are consecinţa că ne ascunde propria noastră legătură cu Universul. Astfel, pentru Paracelsus natura umană se împarte, în primă instanţă, în trei mădulare: natura noastră sensibil-trupească, organismul nostru, care ne apare ca entitate naturală printre alte entităţi naturale şi este exact la fel ca toate celelalte entităţi naturale; natura noastră acoperită, care este o verigă în lanţul lumii întregi, care nu e închisă, deci, între limitele organismului nostru, ci emite şi recepţionează influenţele forţelor întregului Univers; şi natura cea mai înaltă: spiritul nostru, care se manifestă numai în mod spiritual. Paracelsus numeşte primul mădular al naturii umane *corp elementar*; pe cel de al doilea, corp eteric-ceresc sau *astral*, pe cel de al treilea îl numeşte *suflet*. – Prin urmare, fenomenele „astrale" sunt pentru Paracelsus o treaptă intermediară între fenomenele pur trupeşti şi fenomenele sufleteşti propriu-zise. Ele devin, deci, vizibile atunci când spiritul, care ascunde temelia naturală a existenţei noastre, îşi opreşte activitatea. Avem în faţa noastră cea mai simplă apariţie a acestui tărâm în lumea visului. Imaginile care ne înconjoară în vis, cu legătura lor bizară, plină de sens, cu

procesele din ambianţa noastră şi cu stările propriei noastre fiinţe lăuntrice, sunt produsele temeliei naturale a fiinţei noastre, care sunt întunecate de lumina mai puternică a sufletului. Dacă lângă patul meu cade un scaun şi eu visez o întreagă dramă, care sfârşeşte prin împuşcătura unui duel sau dacă am palpitaţii şi visez o sobă încinsă duduind, ies la iveală nişte activităţi ale naturii, pline de sens şi importanţă, care dezvăluie o viaţă situată între funcţiunile pur organice şi activitatea de reprezentare ce se desfăşoară în conştienţa clară a spiritului. Din această sferă pornesc toate fenomenele care ţin de hipnotism şi sugestie. În sugestie putem vedea o influenţă exercitată de un om asupra altui om, care indică existenţa unei legături între entităţile naturii, ascunsă de activitatea superioară a spiritului. Aici se deschide posibilitatea de a înţelege la ce se referă Paracelsus când vorbeşte de corpul „astral". El este acea sumă de activităţi din natură sub a căror influenţă ne aflăm sau ne putem afla în împrejurări deosebite; care pornesc din noi, fără ca sufletul nostru să intre în considerare în ceea ce le priveşte; şi care, totuşi, nu pot fi cuprinse în sfera noţiunii de fenomene pur fizice. Faptul că, în acest domeniu, Paracelsus înşiră nişte fapte pe care noi, azi, le punem la îndoială, dintr-un punct de vedere pe care l-am expus deja, nu intră în considerare. – Pe baza unor asemenea concepţii despre natura umană, Paracelsus o împărţea pe aceasta în şapte mădulare. Sunt aceleaşi pe care le întâlnim şi în înţelepciunea vechilor egipteni, la neoplatonicieni şi în Cabala. Omul este, în primă instanţă, o entitate fizic-corporală, deci, supusă aceloraşi legi cărora le e supus orice corp. El este, aşadar, în această privinţă, un corp pur elementar. Legile pur corporal-fizice se subordonează procesului vieţii organice. Paracelsus numeşte legitatea

organică „archaeus” sau „spiritus vitae”; viaţa *organică* se înalţă până pe treapta unor fenomene asemănătoare spiritului, care nu sunt încă spirit. Sunt fenomenele „astrale”. Din sânul proceselar „astrale” se ivesc funcţiile „*spiritului animal*”. Omul e o fiinţă înzestrată cu simţuri. El leagă cu mintea lui impresiile senzoriale conform unui sens. În el se trezeşte, deci, la viaţă „*sufletul raţiunii*”. Omul se adânceşte în propriile sale produse spirituale, învaţă să cunoască spiritul ca spirit. Cu aceasta s-a înălţat până pe treapta de „*suflet-spirit*”. În cele din urmă, îşi dă seama că în acest suflet-spirit el vieţuieşte substratul cel mai adânc al existenţei lumii; sufletul-spirit încetează să mai fie ceva individual, izolat. Apare cunoaşterea despre care vorbeşte Eckhart, atunci când nu se mai simţea vorbind înăuntrul lui pe *sine*, ci Fiinţa Universală. A apărut acea stare în care Spiritul Universal se priveşte pe sine însuşi în om. Paracelsus a cuprins în cuvinte simple sentimentul acestei stări: „Şi acesta e un lucru mare, la care trebuie să cugetaţi: nu există nimica în Cer şi pe Pământ, care să nu fie şi în om. Iar *Dumnezeu*, care este în Cer, acela este în om”. – Cu aceste şapte părţi fundamentale ale naturii umane Paracelsus nu vrea să exprime nimic altceva decât nişte realităţi ale vieţuirii exterioare şi interioare. Faptul că în cadrul unei realităti superioare, ceea ce pentru experienţa umană se desparte ca pluralitate de şapte mădulare este o unitate, rămâne neinfluenţat de acest lucru. Dar tocmai de aceea există cunoaşterea superioară: pentru a indica unitatea în tot ceea ce, din cauza organizării trupeşti şi spirituale, omului îi apare, în vieţuirea nemijlocită, drept pluralitate. Pe treapta cunoaşterii supreme, Paracelsus tinde să contopească în mod viu Fiinţa Originară unitară a lumii cu spiritul său. El ştie însă că omul poate să cunoască natura în spiritualitatea ei numai dacă intră în relaţii

nemijlocite cu ea. Omul nu cunoaşte natura dacă o populează cu de la sine putere, în mod arbitrar, cu entităţi spirituale presupuse, ci dacă o ia şi o preţuieşte aşa cum este ea ca natură. De aceea Paracelsus nu-l caută pe Dumnezeu sau spiritul în natură; ci natura, aşa cum îi apare în faţa ochilor, este pentru el în mod absolut nemijlocit divină. Oare trebuie mai întâi să-i atribuim plantei un suflet de felul celui uman, pentru a găsi spiritualul? De aceea Paracelsus îşi explică evoluţia lucrurilor, în măsura în care aşa ceva este posibil, cu mijloacele ştiinţifice ale vremii sale, concepând această evoluţie drept un proces senzorial din natură. El consideră că toate lucrurile provin din materia originară, din apa originară (*Yliaster*). Şi el consideră că un alt proces din natură, care are loc în continuare, este scindarea materiei originare (pe care o numeşte şi „marele limb") în cele patru elemente: apă, pământ, foc şi aer. Dacă el spune că „Cuvântul divin" a chemat la viaţă, din materia originară, multitudinea fiinţelor; acest lucru trebuie înţeles numai aşa cum trebuie înţeles, în cadrul ştiinţelor moderne ale naturii, raportul dintre forţă şi substanţă. Un „spirit" în sensul real al cuvântului, pe această treaptă nu există încă. Acest spirit nu este un temei real al procesului naturii, ci un rezultat real al acestui proces. Acest spirit nu creează natura, ci se dezvoltă din ea. Unele cuvinte ale lui Paracelsus ar putea fi înţelese în sensul opus. Când spune: „Nu există nimic sub formă corporală care să nu aibă şi să nu poarte, ascuns în el, un spirit şi să nu trăiască. De asemenea, nu are viaţă numai ceea ce se mişcă şi se deplasează, ca oamenii, animalele, viermii din pământ, păsările de pe cer şi peştii din apă, ci şi toate lucrurile corporale şi fiinţiale". Dar cu asemenea afirmaţii Paracelsus nu vrea decât să atragă atenţia asupra modului

superficial de a studia natura, care crede că, dacă a „proţăpit" câteva noţiuni (după excelenta exprimare a lui Goethe), a epuizat esenţa unui lucru. El nu vrea să introducă în lucruri o esenţă născocită, ci vrea să pună în mişcare toate forţele omului, pentru a scoate din lucruri tot ceea ce se află realmente în ele. Esenţialul este să nu ne lăsăm induşi în eroare de faptul că Paracelsus se exprimă în spiritul epocii sale. Mai degrabă e important să ne dăm seama ce se află în faţa sufletului său, atunci când, privind natura, îşi exprimă ideile în formele de exprimare ale vremii sale. De exemplu, el îi atribuie omului două feluri de carne, deci o dublă constituţie corporală. „Carnea trebuie înţeleasă astfel, că ea este de două feluri, anume carnea care se trage din Adam şi carnea care nu e din Adam. Carnea din Adam e una grosolană, căci ea e pământească şi nimic altceva decât carne, pe care o poţi lega şi pipăi cum faci cu lemnul şi piatra. Cealaltă carne nu e din Adam, este o carne subtilă şi nu poate fi legată şi pipăită, căci nu e făcută din pământ." Ce este carnea care e din Adam? Este tot ceea ce omul a moştenit prin dezvoltarea lui naturală, tot ceea ce, deci, i s-a transmis prin ereditate. La aceasta se adaugă ceea ce omul şi-a dobândit în decursul vremurilor, în contact cu lumea înconjurătoare. Cele două reprezentări ştiinţifice moderne: „însuşiri moştenite" şi „însuşiri dobândite prin adaptare", derivă din gândul mai sus amintit al lui Paracelsus. „Carnea mai subtilă" care-i dă omului capacitatea de a desfăşura activităţile sale spirituale, n-a fost în om dintru începuturi. El era „carne grosolană", ca şi animalul, o carne pe care o poţi „lega şi pipăi, cum faci cu lemnul şi piatra". În concepţia ştiinţelor naturii şi sufletul este, aşadar, o însuşire dobândită a „cărnii grosolane". Ceea ce are în vedere omul de ştiinţă al secolului al XIX-lea, când vorbeşte de lucrurile moştenite

de la lumea animală, are în vedere şi Paracelsus, când foloseşte expresia „carnea care se trage din Adam". Prin expuneri de felul celei de faţă nu trebuie ştearsă nicidecum deosebirea dintre un om de ştiinţă din secolul al XVI-lea şi unul din secolul al XIX-lea. Căci de-abia acest din urmă secol a fost în stare să vadă în mod deplin ştiinţific manifestările fiinţelor vii într-un asemenea context, încât în faţa ochilor a apărut înrudirea lor naturală şi descendenţa reală, până sus, la om. Ştiinţele naturii văd numai un proces natural, acolo unde, în secolul al XVIII-lea, Linné mai vedea un proces spiritual şi-l caracteriza în cuvintele: „Specii de fiinţe vii se numără atâtea, câte forme diferite au fost create în principiu." Pe când, aşadar, la Linné, spiritul încă mai trebuie transpus în lumea spaţială şi trebuie să i se atribuie sarcina de a produce, de a „crea" în mod spiritual formele de viaţă, ştiinţele naturii din secolul al XIX-lea au putut da naturii ce este al naturii şi spiritului ce este al spiritului. Naturii însăşi i se atribuie sarcina de a-şi explica creaţiile; iar spiritul se poate adânci în sine în singurul loc unde poate fi găsit, înăuntrul omului. – Dar, chiar dacă, într-un anumit sens, Paracelsus gândeşte cu totul în sensul vremii sale, totuşi, tocmai în privinţa ideii de *evoluţie*, de devenire, el a sesizat în mod profund raportul dintre om şi natură. În Fiinţa Originară a lumii el n-a văzut ceva care există undeva gata făcut, încheiat, ci el a conceput Dumnezeiescul în devenire. De aceea, i-a putut atribui cu adevărat omului o activitate creatoare proprie. Dacă Fiinţa Originară divină există o dată pentru totdeauna, atunci nu poate fi vorba de o adevărată activitate creatoare a omului. Atunci nu creează omul care trăieste în timp, ci creează Dumnezeu, care este din veşnicie. Dar pentru Paracelsus nu există un asemenea Dumnezeu, care fiinţează din veşnicie. Pentru el există doar

un proces veşnic, şi omul este un mădular în acest proces veşnic. Ceea ce omul plăsmuieşte, n-a existat înainte, în nici un fel. Ceea ce omul creează, este, aşa cum îl creează el, o creaţie primordială. Dacă e s-o numim divină, ea poate fi numită astfel numai în sensul în care ea este creaţie umană. De aceea, Paracelsus poate să-i atribuie omului un rol în edificiul lumii, prin aceasta zideşte şi el însuşi la edificiul acestei creaţiuni. Fiinţa originară divină fără om nu este ceea ce ea este împreună cu omul. „Căci natura nu dă la iveală nimic care să fie desăvârşit aşa cum este, ci omul trebuie să-l desăvârşească." Această activitate creatoare proprie a omului la zidirea naturii Paracelsus o numeşte alchimie. „Această desăvârşire este alchimie. Prin urmare, alchimistul e brutarul, când face pâinea, viticultorul, când face vinul, ţesătorul, când ţese pânza." În domeniul său, ca medic, Paracelsus vrea să fie alchimist. „De aceea mie-mi place lesne să scriu ici şi colo în alchimie atâta cât voi s-o cunoaşteţi bine şi să aflaţi ce e cu ea şi cum trebuie înţeleasă: nu te mânia pentru că de aici nu-ţi va veni nici aur, nici argint. Ci priveşte-o în aşa fel, încât să ţi se deschidă arcanele (mijloacele terapeutice)… Cel de al treilea stâlp al medicinei e alchimia, căci fără ea nu putem prepara leacurile, *fiindcă natura nu poate fi folosită fără artă*."

Aşadar, ochii lui Paracelsus sunt îndreptaţi în sensul cel mai strict al cuvântului spre natură, ca să afle de la ea însăşi cele ce ea are de spus în legătură cu creaţiile ei. El vrea să cerceteze legitatea chimică, pentru a lucra ca alchimist, în sensul dat de el acestui cuvânt. El îşi imaginează că toate corpurile sunt alcătuite din trei substanţe fundamentale: sare, sulf şi mercur. Ceea ce el desemnează astfel, nu coincide, bineînţeles, cu ceea ce chimia de mai târziu desemnează prin aceste nume; la fel de puţin pe cât ceea ce Paracelsus concepea drept

substanţă fundamentală este ceea ce va înţelege prin aceasta chimia de mai târziu. Lucruri diferite sunt desemnate în vremuri diferite cu acelaşi nume. Ceea ce în vechime oamenii numeau cele patru elemente: pământ, apă, aer, foc, există şi astăzi. Aceste patru „elemente" noi nu le mai numim „elemente", ci stări de agregare şi avem pentru ele denumirile: solid, lichid, gazos, eteric. Pământul, de pildă, pentru cei vechi, nu era pământ, ci „solidul". Cele trei substanţe fundamentale ale lui Paracelsus noi le recunoaştem, de asemenea, cu ajutorul unor noţiuni actuale, nu însă sub numele actuale, care sună la fel. Pentru Paracelsus dizolvarea într-un lichid şi arderea sunt cele două procese chimice importante pe care le foloseşte. Când dizolvăm sau ardem un corp, el se desface în părţile sale. Ceva rămâne ca reziduu; ceva se dizolvă sau arde. Reziduul este pentru el sare, ceea ce dizolvă (lichidul) este mercur; ceea ce poate fi ars, e numit de el sulf.

Pe acela care nu vede ce se ascunde în spatele unor asemenea procese naturale, acestea, privite ca lucruri materiale aride, îl lasă rece; cel care vrea să perceapă într-adevăr spiritul cu simţurile va popula aceste procese cu tot felul de fiinţe care au suflet. Cine însă, asemeni lui Paracelsus, ştie să le privească în marele context al Universului, care lasă ca taina lui să se reveleze înăuntrul omului, le ia aşa cum se oferă ele simţurilor; nu le reinterpretează; fiindcă procesele din natură, aşa cum stau în faţa noastră, în realitatea lor sensibilă, revelează în felul lor propriu enigma existenţei. Pentru cel ce năzuieşte spre lumina cunoaşterii superioare, ceea ce ele vor să dezvăluie, vorbind din sufletul omului, prin această realitate senzorială a lor, e mai presus de toate miracolele supranaturale pe care omul le poate născoci sau le poate lăsa să i se reveleze prin mijloacele pretinsului lor „spirit".

Nu există nici un „spirit al naturii" care să poată rosti adevăruri mai sublime, decât marile opere ale naturii însăşi, atunci când sufletul nostru se uneşte în prietenie cu această natură şi îşi aţinteşte auzul, într-un dialog intim, la revelaţiile misterelor ei. O asemenea prietenie cu natura căuta Paracelsus.

VALENTIN WEIGEL ŞI JACOB BÖHME

Pentru Paracelsus esenţialul era să dobândească în legătură cu natura nişte idei care respiră spiritul cunoaşterii superioare pe care o reprezenta. Un gânditor înrudit cu el, care a aplicat acelaşi mod de reprezentare mai ales asupra naturii proprii omului, este Valentin Weigel (1533–1588). El vine din sânul teologiei protestante, la fel cum Eckhart, Tauler şi Suso veneau dinspre teologia catolică: Precursorii lui sunt Sebastian Frank şi Caspar Schwenckfeldt. În opoziţie cu credinţa bisericească, care ţinea la credinţa exterioară, aceştia au atras atenţia asupra aprofundării vieţii lăuntrice. Pentru ei este preţios nu acel Iisus pe care-l predică Evanghelia, ci Hristos cel care se poate naşte în fiecare om din natura inferioară a acestuia şi care trebuie să-i fie mântuitorul de viaţa inferioară şi călăuza spre o înălţare ideală. Weigel şi-a văzut, cu linişte şi modestie, de treburile parohiei sale din Zschopau. De-abia din scrierile care ne-au rămas de la el, tipărite în secolul al XVII-lea, s-a aflat ceva despre ideile importante care răsăriseră în mintea lui în legătură cu natura omului. (Să amintim dintre lucrările sale: *Mânerul de aur* adică: „A cunoaşte fără greşeală toate lucrurile, necunoscute multor preaînvăţaţi, totuşi necesar să fie ştiute de toţi oamenii", *Cunoaşte-te pe tine însuţi*, *Despre locul lumii*). Weigel simte nevoia de a-şi clarifica raportul

faţă de doctrina Bisericii. Aceasta îl face să cerceteze temeliile întregii cunoaşteri. El nu poate să-şi dea seama dacă omul poate să cunoască ceva bazându-se pe o confesiune religioasă, decât dacă ştie cum cunoaşte. Weigel porneşte de la cea mai de jos formă a cunoaşterii. El se întreabă: Cum cunosc un lucru sensibil, când îmi iese în întâmpinare? De aici el speră să se poată înălţa până la acel punct de vedere unde îşi va putea da seama ce este cunoaşterea cea mai înaltă. – În cazul cunoaşterii senzoriale, unealta (organul de simţ) şi lucrul, „corespondentul" (*Gegenwurf*), stau faţă în faţă. „De vreme ce în cunoaşterea naturală trebuie să fie două lucruri, obiectul sau «corespondentul», care urmează să fie cunoscut şi văzut de către ochi şi ochiul , sau cunoscătorul, care vede obiectul şi cunoaşte, atunci fă această deosebire: dacă cunoaşterea vine din obiect în ochi; sau dacă judecata şi cunoaşterea se revarsă din ochi în obiect." (*Mânerul de aur*, cap. 9). Acum Weigel îşi spune: „Dacă cunoaşterea s-ar revărsa din corespondent (lucru) în ochi, ar trebui în mod necesar ca de la unul şi acelaşi lucru să vină în toţi ochii o cunoaştere care ar fi aceeaşi şi desăvârşită la toţi. Dar nu este aşa, ci fiecare vede după măsura ochilor lui. Numai ochii, nu corespondentul pot fi de vină dacă de la unul şi acelaşi lucru e posibil să apară multe reprezentări diferite. Spre a contribui la clarificarea problemei, Weigel compară actul de a vedea cu cititul. Dacă n-ar exista cartea, bineînţeles că eu n-aş putea-o citi; dar s-ar putea întâmpla, oricum, ca ea să existe şi eu totuşi să nu pot citi în ea, dacă n-am deprins arta cititului. Prin urmare, cartea trebuie să existe; dar cu de la sine putere ea nu-mi poate da nici cel mai mic lucru; eu trebuie să iau din mine tot ceea ce citesc. Aceasta este şi esenţa cunoaşterii naturale (senzoriale). Culoarea există drept „corespondent"; dar cu de la sine

putere ea nu poate să-i dea ochiului nimic. Ochiul trebuie să cunoască prin el însuşi ce este culoarea. Pe cât de puţin conţinutul cărţii se află în cititor, tot pe atât de putin culoarea se află în ochi. Dacă conţinutul cărţii s-ar afla în cititor, el n-ar avea nevoie s-o citească. Totuşi, când citim, acest conţinut nu se revarsă din carte, ci din cititor. Aşa este şi cu lucrul sensibil. Ceea ce acest lucru sensibil este afară, în lume, nu se revarsă în om din afară, ci se revarsă dinăuntru în afară. – Pornind de la aceste gânduri, am putea spune: Dacă întreaga cunoaştere se revarsă din om în obiect, atunci nu cunoaştem ceea ce este în obiect, ci numai ceea ce este în omul însuşi. Formularea amănunţită a acestui rationament a adus-o concepţia lui Immanuel Kant (1724–1804). (Ceea ce e greşit în acest raţionament am prezentat în cartea mea ***Filosofia libertăţii***. Aici trebuie să remarc doar că Valentin Weigel, cu modul său de reprezentare simplu, primitiv şi robust, se situează cu mult deasupra lui Kant.) – Weigel îşi spune: Chiar dacă cunoaşterea se revarsă din om, ceea ce iese la iveală, ocolind prin om, este totuşi numai fiinţa corespondentului. La fel cum, citind, eu aflu conţinutul cărţii şi nu conţinutul meu propriu, tot astfel prin ochi aflu culoarea corespondentului şi nu culoarea aflată în ochi sau în mine. Weigel ajunge, deci, pe o cale proprie la un rezultat care ne-a întâmpinat deja la Nicolaus Cusanus. În acest fel s-a lămurit Weigel în legătură cu ceea ce este cunoaşterea senzorială. El a ajuns la convingerea că tot ceea ce lucrurile exterioare au a ne spune nu se poate revărsa decât dinăuntrul propriei noastre fiinţe. Omul nu se poate comporta în mod pasiv, atunci când vrea să cunoască lucrurile sensibile, şi nu poate voi să le lase să acţioneze, pur şi simplu, asupra lui; ci el trebuie să se comporte activ şi să scoată cunoaşterea din sine însuşi. Corespondentul

trezeşte cunoaşterea numai în spirit. La cunoaşterea superioară omul se înalţă atunci când spiritul devine propriul său corespondent. Din experienţa pe care o facem cu cunoaşterea senzorială ne dăm seama că nici o cunoaştere nu se poate revărsa în om din afară. Prin urmare, nici cunoaşterea superioară nu poate veni din afară, ci ea poate fi trezită numai în interior. De aceea nu poate exista nici o revelaţie exterioară, ci numai o trezire lăuntrică. Acuma, după cum corespondentul exterior aşteaptă până când îi vine în întâmpinare omul, în care îşi poate rosti esenţa, tot astfel omul, dacă vrea să-şi fie el însuşi corespondent, trebuie să aştepte până când în el e trezită cunoaşterea esenţei sale. Dacă în cunoaşterea senzorială omul trebuie să se comporte în mod activ, ca să poată aduce în întâmpinarea corespondentului esenţa acestuia, în cunoaşterea superioară el trebuie să ia o atitudine pasivă, pentru că acuma el este corespondentul. El trebuie să-şi primească în sine esenţa. Din această cauză, cunoaşterea spiritului îi apare ca iluminare de sus. De aceea, în opoziţie cu cunoaşterea senzorială, Weigel numeşte cunoaşterea superioară „lumina harului". De fapt, această „lumină a harului" nu e altceva decât cunoaşterea de sine a spiritului în om sau renaşterea cunoaşterii inferioare (*Wissen*) pe treapta superioară a vederii spirituale. – Acum, la fel cum, urmându-şi drumul de la cunoaşterea inferioară (*Wissen*) până la vederea spirituală, Nicolaus Cusanus nu face să renască în mod real, pe o treaptă superioară cunoaşterea inferioară (*Wissen*) pe care o dobândise, ci, la fel cum confesiunea bisericească în care a fost educat îl amăgeşte, făcându-l să creadă că ea este o asemenea renaştere, tot aşa se întâmplă şi cu Weigel. El se conduce pe sine spre calea justă şi o pierde iarăşi, în momentul în care păşeşte pe ea. Acela care vrea să meargă

pe drumul indicat de Weigel, îl poate considera pe acesta însuşi conducătorul său numai până la punctul de plecare.

Ceea ce răsună înspre noi din lucrările meşterului cizmar din Gorlitz, Jacob Böhme (1575–1624) este ca un chiot de jubilare al naturii care, pe culmea devenirii ei, îşi admiră propria entitate. În faţa noastră apare un bărbat ale cărui cuvinte au aripi, ţesute din sentimentul dătător de fericire pe care-l ai când vezi că în tine cunoaşterea inferioară (Wissen) străluceşte drept înţelepciune superioară. Jacob Böhme îşi descrie starea drept o evlavie care nu este altceva decât o înţelepciune care vrea să trăiască numai în evlavie: „Pe când căutam şi mă luptam, cu ajutorul lui Dumnezeu, pentru sufletul meu s-a aprins o lumină minunată care era cu totul străină de sălbatica natură, în care de-abia atunci am cunoscut ce este Dumnezeu şi ce este omul şi ce are a face Dumnezeu cu omul." Jacob Böhme nu se mai simte ca personalitate izolată, care dă glas adevărurilor cucerite de ea; el se simte ca organ al Spiritului Universal, care vorbeşte în el. Limitele personalităţii sale nu-i apar drept limite ale spiritului care vorbeşte din el. Pentru el, acest spirit e omniprezent. El ştie că „sofistul îl va mustra" când vorbeşte de începutul lumii şi al creării ei, „de vreme ce n-am fost acolo de faţă şi n-am văzut eu însumi. Acestuia îi voi spune că, în esenţa mea sufletească şi trupească, pe când încă nu eram Eul, ci pe când eram esenţa lui Adam, am fost acolo de faţă şi că mi-am pierdut eu însumi splendoarea, din nesocotinţă, în Adam." Böhme nu poate sugera decât cu ajutorul unor comparaţii exterioare felul cum a ţâşnit înăuntrul lui lumina. În timp ce se afla odată, încă băieţandru fiind, pe culmea unui munte, vede sus, acolo unde nişte pietre mari, roşii, par să inchidă muntele, intrarea deschisă şi în adâncitura ei un vas plin cu aur. E

cuprins de un fior; şi-şi vede de drum, fără a se atinge de comoară. Mai târziu este ucenic la un cizmar. Un străin intră în prăvălie şi cere o pereche de pantofi. Böhme nu are voie să-i vândă pantofii în absenţa meşterului. Străinul pleacă, dar, după un timp, îl cheamă pe ucenic afară şi-i spune: Jacob, tu eşti mic, dar cândva vei deveni cu totul alt om, de care lumea se va minuna. În anii maturităţii, în bătaia Soarelui, Jacob Böhme vede oglindirea unui vas de cositor: priveliştea care i se oferă astfel îi pare a dezvălui un adânc mister. Din momentul impresiei pe care i-o lasă acest fenomen, el se crede în posesia cheii care deschide vorbirea naturii. – El trăieşte ca eremit spiritual, hrănindu-se modest prin meseria lui şi, alături de aceasta, ca pentru propria lui aducere-aminte, aşterne pe hârtie sunetele care se fac auzite înăuntrul lui, atunci când simte în el spiritul. Zelul preoţilor fanatici îi face viaţa grea. El, care nu vrea altceva decât să citească scrierea pe care i-o luminează lumina lăuntrului său, e persecutat şi chinuit de cei cărora le e accesibilă numai scrierea exterioară, confesiunea dogmatică, rigidă.

În sufletul lui Jacob Böhme trăieşte o enigmă a lumii, ca neastâmpăr ce îmboldeşte spre cunoaştere. El se crede cufundat cu spiritul lui într-o armonie divină; dar, când priveşte în jurul lui, vede pretutindeni în lucrările dumnezeieşti dizarmonie. Omului îi e proprie lumina înţelepciunii; şi totuşi, el e expus erorii; în el trăieşte pornirea către Bine, şi totuşi, întreaga evoluţie umană e străbătută de sunetul dizarmonic al Răului. Natura e guvernată de marile legi naturale; şi totuşi, armonia ei e perturbată de lucruri fără rost şi de o sălbatică luptă a elementelor. Cum poate fi înţeleasă dizarmonia din marele Tot armonios al lumii? Această întrebare îl chinuie pe Jacob Böhme. Ea păşeşte în centrul lumii sale de reprezentare.

Böhme vrea să-şi cucerească o concepţie despre marele Tot al lumii care să surprindă şi ceea ce este dizarmonie. Căci, cum să explice lumea o reprezentare care lasă neexplicat ceea ce există ca dizarmonie? Dizarmonia trebuie explicată din armonie, Răul – din Binele însuşi. Să ne limităm, vorbind despre aceste lucruri, la Binele şi la Răul în care dizarmonia îşi găseşte expresia în sensul în care se manifestă în viaţa umană. Căci, în fond, la atâta se limitează Jacob Böhme. El poate face acest lucru pentru că lui natura şi omul îi apar ca o singură entitate. El vede în amândouă, legi şi procese asemănătoare. Absurdul (ceea ce e neadecvat vreunui scop) este pentru el un rău în natură, după cum răul este pentru el ceva absurd (neadecvat la scop) în destinul uman. Aici, ca şi acolo, guvernează forţe fundamental similare. În faţa aceluia care a cunoscut originea răului din om, stă deschisă şi originea răului din natură. – Dar cum se poate ca din aceeaşi Fiinţă Originară să izvorască atât răul, cât şi binele? Dacă vorbim în sensul lui Jacob Böhme, dăm răspunsul următor. Fiinţa Originară nu-şi duce existenţa în sine însăşi. Diversitatea lumii ia parte la această existenţă. Fiinţa Originară, la fel ca trupul uman, nu-şi duce viaţa ca mădular individual, ci ca o pluralitate de mădulare. Şi, la fel cum viaţa umană e revărsată în această pluralitate de mădulare, şi Fiinţa Originară e revărsată în diversitatea lucrurilor acestei lumi. Pe cât este de adevărat că întregul om are o viaţă, tot pe atât de adevărat este că fiecare mădular are viaţa lui proprie. Şi pe cât de puţin contravine întregii vieţi armonioase a omului faptul că mâna lui poate să se ridice împotriva propriului său trup şi să-l rănească, tot pe atât de puţin e imposibil ca lucrurile lumii, care duc în felul lor propriu viaţa Fiinţei Originare, să se ridice unele împotriva celorlalte. Prin urmare, Viaţa Originară, împărţindu-se în

multe vieţi diferite, dăruieşte fiecărei vieţi posibilitatea de a se ridica împotriva întregului. Răul provine nu din bine, ci din felul cum trăieşte binele. După cum lumina poate să strălucească numai dacă străpunge întunericul, tot astfel binele se poate aduce pe sine la viaţă numai dacă se impune opusului său. Din „Ne-Temeiul" întunericului străluceşte lumina; din „Ne-Temeiul" indiferentului se naşte Binele. Şi, după cum numai în umbră luminozitatea cere referirea la lumină (întunericul însă e resimţit, bineînteles, ca diminuând lumina), tot astfel, numai în lume e căutată legitatea în toate lucrurile, iar răul, absurdul, e luat ca atare, ca ceva de la sine înţeles. Prin urmare, cu toate că pentru Jacob Böhme Fiinţa Originară e Universul, în lume nu putem înţelege nimic dacă nu avem în vedere Fiinţa Originară şi, totodată, opusul ei. „Binele a înghiţit în el răul sau respingătorul …Fiecare lucru are în el bune şi rele şi în desfăşurarea sa, prin faptul că se duce pe sine la despărţire, el devine un contrariu al însuşirilor, pentru că una caută s-o copleşească pe cealaltă." Este, de aceea, cu totul în sensul lui Jacob Böhme să vedem în orice lucru şi proces al lumii şi bune şi rele; dar nu e în sensul lui să căutăm Fiinta Originară, pur şi simplu, în amestecarea binelui cu răul. Fiinţa Originară a trebuit să înghită răul; dar răul nu este o parte a Fiinţei Originare. Jacob Böhme caută Temeiul Originar al lumii; dar lumea însăşi s-a născut prin Temeiul Originar din „Ne-Temeiul" originar. „Lumea din afară nu e Dumnezeu, nici nu va fi în veci numită Dumnezeu, ci doar o entitate în care Dumnezeu se revelează …Dacă spunem: Dumnezeu e totul, Dumnezeu e Cerul şi Pământul şi, de asemenea, lumea exterioară, e adevărat; căci de la El şi în El îşi au toate obârşia. Dar ce mă fac cu o asemenea vorbire, care nu e religie?" – Având o asemenea concepţie drept fundal, în spiritul lui Jacob

Böhme s-au construit reprezentările sale despre esenţa întregii lumi, el făcând să se nască, în trepte, lumea bazată pe legitate, din „Ne-Temeiul" originar. Această lume se clădeşte în şapte forme ale naturii. Fiinţa Originară ia formă într-o asprime întunecată, mută, închisă în sine şi nemişcată. Böhme înţelege această asprime prin simbolul sării. Cu asemenea denumiri el se sprijină pe Paracelsus, care a împrumutat de la procesele chimice denumirile necesare pentru a desemna procesul naturii (vezi mai sus). Prin faptul că îşi înghite contrarul, prima formă a naturii intră în cea de a doua formă; ceea ce era aspru, nemişcat, primeşte în sine mişcarea; în ea intră forţa şi viaţa. Mercurul este simbolul acestei a doua formă. În lupta dintre repaus şi mişcare, dintre moarte şi viaţă se dezvăluie cea de a treia formă a naturii (sulf). Această viaţă care luptă în sine îşi devine manifestă sieşi; de acum înainte nu mai trăieşte o luptă exterioară a mădularelor sale; îşi străbate fiinţa ca un fulger ce luminează unitar, luminându-se pe sine însăşi (foc). Această a patra formă a naturii se înalţă pe cea de a cincea treaptă, aceea a luptei vii, odihnindu-se în sine, a părţilor (apă). Pe această treaptă există aceeaşi asprime şi muţenie interioară ca pe prima; numai că nu e un repaus absolut, o tăcere a contrariilor din interior, ci o mişcare lăuntrică a contrariilor. Odihneşte în sine nu ceea ce e în repaus, ci ceea ce e în mişcare, aprins de fulgerul treptei a patra. Pe treapta a şasea, Entitatea Originară însăşi devine conştientă de sine ca o astfel de viaţă lăuntrică; ea se percepe pe sine prin organe de simţ. Fiinţele vii înzestrate cu organe de simţ reprezintă această formă a naturii. Jacob Böhme le numeşte sunet sau ecou şi proclamă prin aceasta senzaţia sonoră drept simbol al percepţiei sensibile. Cea de a şaptea formă a naturii e spiritul, care se înalţă pe baza

percepţiilor sale sensibile (înţelepciunea). El se regăseşte în sânul lumii crescute din „Ne-Temeiul" originar, care se plăsmuieşte din elementele armonice şi dizarmonice, drept el însuşi, drept Temei Originar. „Sfântul Duh duce strălucirea maiestăţii în entitate, în care se manifestă Dumnezeu însuşi." – Cu asemenea concepţii, Jacob Böhme caută să scruteze acea lume care, potrivit cu cunoaşterea vremii sale, este pentru el cea reală. El recunoaşte drept realităţi lucrurile pe care le consideră reale ştiinţa epocii sale şi Biblia. Una e lumea sa de reprezentare, alta e însă lumea considerată de el reală. Pe cea dintâi ne-o putem imagina aplicată la o cu totul altă cunoaştere a realităţilor. Şi astfel, în faţa spiritului nostru apare un Jacob Böhme aşa cum ar putea el să trăiască şi la limita dintre secolele XIX şi XX. Un asemenea om n-ar pătrunde, cu modul lui de reprezentare, Crearea lumii în şase zile care e descrisă în Biblie şi lupta dintre îngeri şi draci, ci cunoştinţele geologice ale lui Lyell şi faptul Istoriei naturale a creaţiei lui Haeckel. Acela care pătrunde în spiritul scrierilor lui Jacob Böhme, trebuie să ajungă la această convigere. (Să amintim cele mai importante dintre aceste scrieri: *Aurora dimineţii*, *Cele trei principii ale Fiinţei divine*>, *Despre viaţa întreită a omului*, *Ochiul întors*, *Signatura rerum sau despre naşterea şi desemnarea tuturor fiinţelor*, *Mysterium magnum – Marele mister*[2].)

[2] Nu trebuie să înţelegem această frază în sensul că astăzi studierea Bibliei şi a lumii spirituale ar fi o rătăcire; vrem să spunem că un „Jacob Böhme al secolului al XIX-lea" ar fi condus spre „istoria creaţiunii naturale" pe căi asemănătoare acelora care l-au condus pe cel din secolul al XVI-lea spre Biblie. Dar de aici el ar răzbate până la lumea spirituală.

GIORDANO BRUNO ŞI ANGELUS SILESIUS

În primul deceniu al secolului al XVI-lea, la castelul Heilsberg din Prusia, geniul ştiinţific al lui Nikolaus Copernic (1473–1543) dă naştere unui edificiu de gânduri care-i obligă pe oamenii epocilor de după el să-şi înalţe privirile spre cerul înstelat cu alte reprezentări decât cele ale strămoşilor lor din antichitate şi evul mediu. Pentru aceştia din urmă, Pământul era locul în care îşi duceau viaţa, situat în centrul Universului. Astrele însă erau pentru ei nişte entităţi de o natură perfectă, a căror mişcare se desfăşura în cercuri, deoarece cercul este imaginea perfecţiunii. – În ceea ce stelele arătau simţurilor umane, ei percepeau în mod nemijlocit realităţi sufleteşti, spirituale. În altă limbă îi vorbeau omului lucrurile şi procesele de pe Pământ; şi în altă limbă îi vorbeau astrele strălucitoare care apăreau dincolo de Lună, în eterul pur, ca spiritualitate ce umple spaţiul. Nicolaus Cusanus îşi formase deja alte gânduri. Prin Copernic, Pământul a devenit pentru om un frate al altor corpuri cereşti, un astru care se mişcă la fel ca altele. De acum înainte, toate deosebirile pe care Pământul le prezintă omului, acesta nu şi le-a mai putut explica decât prin faptul că este locul unde-şi duce el viaţa. Omul a fost obligat să nu mai gândească în moduri diferite la procesele care au loc pe Pământ şi la acelea din restul spaţiului cosmic. Lumea sa senzorială se extinsese până în spaţiile cele mai îndepărtate. De acum înainte el a trebuit să considere că ceea ce pătrunde din eter în ochiul lui e lume senzorială, exact la fel ca realităţile Pământului. El nu mai putea să caute spiritualul în ele pe cale senzorială.

Cel care, de acum înainte, năzuia spre o cunoaştere superioară, trebuia să se confrunte cu această lume

senzorială extinsă. În secolele anterioare omul cugetător se afla în faţa unei alte lumi de fapte. Acum i se impunea o sarcină nouă. De acum înainte lucrurile acestui Pământ nu-şi mai puteau rosti esenţa ele singure, din fiinţa lăuntrică a omului înspre afară. Această fiinţă lăuntrică umană trebuia să cuprindă spiritul unei lumi sensibile care umple pretutindeni Universul spaţial în acelaşi fel. – În faţa unei asemenea sarcini s-a aflat gânditorul din Nola, Philotheo Giordano Bruno (1548–1600). Simţurile au cucerit Universul spatial; acum spiritul nu mai poate fi găsit în spaţiu. Astfel, omului i s-a atras atenţia din exterior să nu mai caute de acum înainte spiritul decât acolo unde 1-au căutat, din adânci trăiri lăuntrice, minunaţii gânditori pe care expunerile anterioare i-au adus, pe rând, în faţa noastră. Aceşti gânditori scot din interiorul lor o concepţie despre lume spre care, mai târziu, o ştiinţă avansată despre natură îl împinge pe om. Soarele acelor idei care va cădea mai târziu asupra unei noi concepţii despre natură la ei se afla încă sub linia orizontului; lumina lui se arată însă deja ca zori ce mijesc, într-o vreme în care gândurile oamenilor despre natură se mai află învăluite în întunericul nopţii. – Secolul al XVI-lea a dat, în ceea ce priveşte ştiinţele naturii, spaţiul ceresc lumii simţurilor, căreia acesta îi aparţine de drept; până la sfârşitul secolului al XIX-lea, aceste ştiinţe ajunseseră atât de departe, încât şi în cadrul fenomenelor vieţii vegetale, animale şi umane a putut da lumii faptelor senzoriale ceea ce li se cuvine. De acum înainte, aceste ştiinţe ale naturii nu mai au voie să caute, nici sus, în eter, nici în evoluţia vieţuitoarelor, decât procese real-senzoriale. Dacă gânditorul din secolul al XVI-lea a trebuit să spună: Pământul este o stea printre alte stele, supus aceloraşi legi ca alte stele, cel al secolului al XIX-lea trebuie să spună: „Omul, indiferent care o fi originea şi viitorul lui,

pentru antropologie nu e decât un mamifer, şi anume acel mamifer ale cărui organizare, necesităţi şi boli sunt cele mai complicate şi al cărui creier, cu capacitatea lui de a realiza performanţe demne de admiratie, a atins gradul cel mai înalt de evoluţie." (Paul Topinard: *Antropologie*, Leipzig,1888, p. 528). – Dintr-un asemenea punct de vedere, atins de ştiinţele naturii, nu se mai poate face confuzie între spiritual şi senzorial, dacă omul se înţelege bine pe sine însuşi. Ştiinţele evoluate ale naturii ne pun în imposibilitatea de a căuta în natură un spirit conceput la fel ca realităţile materiale, la fel cum o gândire sănătoasă ne pune în imposibilitatea de a căuta cauza înaintării arătătorului de la ceas nu în legile mecanice (spiritul naturii anorganice), ci într-un demon special, care face să se mişte arătătorul. Pe bună dreptate, Ernst Haeckel a fost nevoit să respingă, în calitate de naturalist, reprezentarea grosolană despre un Dumnezeu conceput în sensul realităţilor materiale. „În formele mai înalte şi mai abstracte pe care le iau religiile, se renunţă la această formă de manifestare corporală şi Dumnezeu e venerat doar ca «spirit pur», fără trup. «Dumnezeu este un spirit şi acela care-L venerează, să-L venereze în duh şi în adevăr». Totuşi, activitatea sufletească a acestui spirit pur rămâne exact aceeaşi ca cea a persoanei antropomorfe a lui Dumnezeu. În realitate, nici acest spirit imaterial nu e conceput ca ceva necorporal, ci ca realitate invizibilă, de formă gazoasă. Ajungem astfel la reprezentarea paradoxală a lui Dumnezeu ca vertebrat de formă gazoasă." (Haeckel, *Enigmele lumii*, p. 333). De fapt, avem voie să presupunem existenţa real-senzorială a ceva spiritual numai acolo unde o experienţă senzorială nemijlocită ne indică prezenţa spiritualului; şi avem voie să presupunem numai un grad de spiritualitate atât de mare câtă percepem în acest fel.

Excelentul gânditor B. Carnieri a putut spune (în scrierea *Senzaţie şi conştienţă*, p. 15): „Afirmaţia: Nu există spirit fără materie, dar nici materie fără spirit – ne-ar îndreptăţi să extindem problema şi asupra plantei, ba chiar şi asupra primului bloc de stâncă întâlnit, în cazul căruia aproape nimic n-ar spune ceva în favoarea acestor noţiuni corelate." Procesele spirituale, ca realităţi concrete, sunt rezultatele diferitelor activităţi care au loc într-un organism; spiritul lumii nu există în lume în mod material, ci numai în mod spiritual. Sufletul omului este o sumă de procese în care spiritul apare în modul cel mai nemijlocit ca realitate. Dar numai în om spiritul există sub forma unui asemenea suflet. Şi înseamnă să nu înţelegem spiritul, adică să păcătuim cel mai grav împotriva spiritului, dacă am căuta spiritul sub formă sufletească altundeva decât în om, dacă ne-am imagina că există şi alte fiinţe înzestrate cu suflet, la fel ca omul. Cine face aceasta, arată numai că n-a vieţuit în el spiritul însuşi; el a vieţuit numai forma de manifestare exterioară a spiritului, care trăieşte înăuntrul lui, sufletul. Dar aceasta este exact ca şi cum cineva ar lua un cerc desenat cu creionul drept cercul matematic-ideal real. Cine nu vieţuieşte în el altceva decât forma sufletească a spiritului, se simte nevoit pe urmă să presupună că şi în lucrurile ne-umane există o asemenea formă sufletească, pentru a nu fi obligat să se oprească la materialitatea grosier-sensibilă. În loc să conceapă Temeiul Originar al lumii ca spirit, el îl gândeşte ca Suflet al Lumii şi presupune că întreaga natură e înzestrată cu suflet.

Giordano Bruno, pe care-l asalta noul mod copernician de a studia natura, n-a putut să perceapă spiritul existent în lume, din care, în vechea lui formă, acesta fusese alungat, altfel decât ca Suflet cosmic. Dacă ne adâncim în scrierile lui Giordano Bruno (mai cu seamă în profunda sa carte *Despre*

cauză, principiu şi Unul), avem impresia că el îşi imagina că lucrurile sunt însufleţite, chiar dacă în grade de intensitate diferite. În realitate, el n-a vieţuit spiritul în propria lui fiinţă, de aceea şi-l imaginează după modelul sufletului uman, singura formă sub care el i-a apărut. Când vorbeşte despre spirit, îl concepe în acest fel. „Raţiunea universală este facultatea cea mai lăuntrică, mai reală şi mai proprie a Sufletului Lumii şi o parte potenţială a acestuia; ea este o identitate care umple Cosmosul, luminează Universul şi învaţă natura să-şi producă speciile, aşa cum trebuie ele să fie." E drept că, în aceste propoziţii, spiritul nu e descris ca „vertebrat de formă gazoasă", dar e prezentat ca o fiinţă asemănătoare sufletului uman. „Oricât de mic şi neînsemnat ar fi lucrul, el are în sine o parte din substanţa spirituală care, dacă găseşte substratul pregătit, se întinde ca să devină o plantă, un animal, şi se organizează formând un corp oarecare, numit îndeobşte însufleţit. Fiindcă spirit se găseşte în toate lucrurile şi nu există nici cel mai mic corp care să nu conţină atât spirit, încât să nu se însufleţească." – Pentru că Giordano Bruno n-a vieţuit înăuntrul lui în mod real spiritul, el a putut confunda viaţa spiritului cu operaţiunile mecanice exterioare prin care Raymondus Lullus (1235–1315), în aşa-numita sa *Marea artă*, a căutat să dezvăluie misterele spiritului. Un filosof mai nou, Franz Brentano, descrie această „mare artă" precum urmează: „Pe nişte discuri concentrice, care se rotesc singure, au fost scrise nişte noţiuni şi apoi, prin rotirea lor, s-au obţinut cele mai diferite combinaţii." Tot ceea ce întâmplarea a făcut să se suprapună prin rotirea discurilor a fost modelat, ca să dea forma unei judecăţi, asupra adevărurilor supreme. Şi, în cursul rătăcirilor sale prin Europa, Giordano Bruno a predat, la diferite universităţi, această „mare artă". El a avut îndrăzneala de a concepe astrele ca pe nişte lumi absolut

analoage Pământului nostru; el a extins privirea gândirii naturalist-ştiinţifice dincolo de sfera Pământului; el n-a mai gândit corpurile cereşti drept spirite corporale; le-a gândit încă, totuşi, drept spirite sufleteşti. Nu avem voie să fim nedrepţi cu un om pe care Biserica catolică l-a făcut să plătească cu viaţa modul său de reprezentare progresist. A fost nevoie de o energie imensă pentru a include întregul spaţiu ceresc în aceeaşi imagine despre lume pe care până atunci oamenii o aveau numai în ceea ce priveşte lucrurile pământeşti, chiar dacă Bruno încă mai gândea realităţile senzoriale drept ceva de natură sufletească.

În secolul al XVII-lea Johann Scheffler, numit Angelus Silesius (1624–1677) a apărut ca o personalitate care a făcut să se aprindă încă o dată, într-o mare armonie sufletească, ceea ce fusese pregătit de Tauler, Weigel, Jacob Böhme ş.a.m.d. Ideile gânditorilor amintiţi apar ca adunate într-un focar spiritual şi strălucind cu o putere intensificată, în cartea sa: *Heruvimul călător. Rime pline de duh, după sens şi după sfârşitul versurilor*. Tot ceea ce spune Angelus Silesius ni se înfăţişează ca o revelare atât de directă, de firească a personalităţii sale, încât e ca şi cum acest bărbat ar fi fost menit de o providenţă deosebită să întruchipeze înţelepciunea sub formă personală. Modul firesc în care înţelepciunea trăieşte în el se exprimă în faptul că el o prezintă prin nişte cugetări care sunt admirabile şi în ceea ce priveşte forma artistică. El planează ca o fiinţă spirituală pe deasupra a tot ce e existenţă pământească; iar ceea ce spune, e ca suflarea dintr-o altă lume, eliberată din capul locului de tot ceea ce e grosier şi impur şi de care, de obicei, înţelepciunea umană se eliberează numai cu greu. – În sensul lui Angelus Silesius, cunoaşte cu adevărat numai acela care face ca, înăuntrul lui, ochiul Universului să devină văzător; îşi vede

fapta în adevărata ei lumină numai acela care simte că această faptă e săvârşită în el de mâna Universului: „Domnul e-n mine focul, iar eu în El văpaia:/ În modul cel mai intim, nu suntem una, oare?" – „Mă crede, omule, la fel sunt de bogat ca Dumnezeu;/ Nu-i fir de praf de-al Lui să nu fie şi-al meu." – „Dumnezeu mă iubeşte mai mult decât pe Sine: şi de-L iubesc şi eu mai mult decât pe mine:/ Atunci îi dau atâta cât El îmi dă din Sine." – „Pasărea-n aer sălaşul îşi are, piatra pe câmp odihneşte;/ Peştele-n apă; spiritul meu, în mâna lui Dumnezeu locuieşte." – „De eşti născut din Dumnezeu, El înfloreşte-n tine:/ Ţi-e seva şi podoaba a Sa Dumnezeire." – „Opreşte, Cerul e-n tine, unde alergi:/ Pe Dumnezeu în alt loc de Îl cauţi, tot mai mult ai să-L pierzi." – Pentru acela care se simte în Univers în acest fel, încetează orice separaţie între el şi altă fiinţă; el nu se mai simte pe sine ca individ izolat; ci mai degrabă simte tot ceea ce este în el drept mădular al lumii, iar entitatea lui propriu-zisă drept acest Univers însuşi: „Nu lumea te ţine; tu însuţi eşti lumea, care pe tine/ În tine cu tine legat atât de puternic te ţine." – „Omul în veci nu e pe deplin fericit:/ Până când unitatea alteritatea nu a-nghiţit." – „Omul e toate lucrurile: dacă unui-i lipseşte,/ Cu-adevărat el însuşi bogăţia nu şi-o cunoaşte." – Ca fiinţă senzorială, omul este un lucru printre alte lucruri şi organele sale de simţ îi aduc, ca unei individualităţi senzoriate, veşti despre lucrurile din spaţiu şi timp aflate în afara lui; dar când în om vorbeşte spiritul, atunci nu mai există afară şi lăuntru; nimic nu este aici şi nimic nu este acolo, din ceea ce e spiritual; nimic nu e mai devreme şi nimic mai târziu: în contemplarea Spiritului Universal spaţiul şi timpul au dispărut. Numai câtă vreme omul priveşte ca individ, el este aici, iar lucrul acolo; şi numai câtă vreme priveşte ca individ, un lucru e mai devreme, iar altui mai târziu. – „Când al tău spirit peste

timp şi spaţiu şi-avântă-a lui aripă,/ Tu, omule, poţi fi în veşnicie-n orice clipă." – „Eu însumi veşnicia sunt, când timpu-l părăsesc,/ Pe mine-n Dumnezeu, pe Dumnezeu în mine de-L găsesc." – „Trandafirul pe care cu ochiul trupesc l-ai zărit,/ Tot astfel din vecie în Dumnezeu a-nflorit." – „Aşează-te-n centru şi totul vedea-vei deodată:/ Ce se-ntâmplă acuma, şi-apoi, aici şi în împărăţia cerească." – „Câtă vreme, prietene, spaţiu şi timp îţi dăinuie-n minte:/ Ce-i Dumnezeu, vecia, nu vei putea cuprinde." – „Când omul se retrage din diversitate/ Şi intră-n Dumnezeu, devine unitate." – Cu aceasta, a fost urcată culmea pe care omul păşeşte dincolo de Eul său individual şi anulează orice opoziţie dintre sine şi lume. Pentru el începe o viaţă superioară. Trăirea interioară care vine asupra lui e ca o moarte a vechii vieţi şi ca o înviere întru viaţa cea nouă. – „Când tu deasupră-ţi te înalţi şi-n tine Dumnezeu pulsează:/ În spiritul tău Înălţarea la Cer se celebrează." – „Trupul în spirit trebuie să se-nalţe, spiritul în Dumnezeu:/ De-n El veşnic fericit vrei să trăieşti, omul meu." – „Cu cât slăbeşte-n mine şi scade al meu eu:/ Cu-atât prinde putere Eul lui Dumnezeu." – Dacă şi-a cucerit un asemenea punct de vedere, omul cunoaşte importanţa sa şi importanţa tuturor lucrurilor din împărăţia necesităţii veşnice. Universul natural îi apare în mod nemijlocit drept spiritul divin. Gândul despre un Spirit Universal divin care ar mai putea să existe şi să fiinţeze deasupra şi alături de lucrurile lumii dispare ca o reprezentare depăşită. Acest Spirit Universal apare într-atâta revărsat în lucruri, într-atâta devenit fiinţial una cu lucrurile, încât n-ar mai putea fi gândit dacă s-ar elimina din Fiinţa lui măcar un singur mădular. „Altceva nu există, decât doar Eu şi Tu; iar noi doi de n-am fi:/ Atunci Domnul n-ar mai fi Domnul, cerul s-ar prăbuşi." – Omul se simte pe sine ca verigă necesară în

lanţul lumilor. Modul lui de a acţiona nu mai are nimic arbitrar sau individual. Ceea ce face, este necesar în acest tot, în lanţul lumilor, care s-ar dezintegra dacă această faptă a lui n-ar fi săvârşită. „Un singur viermişor nu poate Domnul să facă fără mine:/ Şi viermişorul ar pieri pe dat', de eu, cu el, nu l-aş susţine." – „Eu ştiu că Domnul, fără mine, o clipă nu poate trăi:/ De-aş dispărea, pe loc El ar muri." De-abia pe această culme omul vede lucrurile în esenţa lor adevărată. El nu mai are nevoie să atribuie din afară o entitate spirituală lucrurilor celor mai mici, grosier-materiale. Căci, aşa cum sunt ele, aceste cele mai mici lucruri, în micimea şi materialitatea lor grosieră, sunt mădulare ale Universului. „Nici un punctuleţ nu-i atât de mic, nici un firicel de praf nu-i atât de rău: /Înţeleptul îl vede acolo-n lăuntru, strălucind minunat, pe Dumnezeu." – „Într-un bob de muştar, de vrei să-nţelegi acest rost:/ E imaginea tuturor lucrurilor de sus şi a celor de jos." – Pe această culme, omul se simte liber. Căci constrângere este numai acolo unde un lucru mai poate constrânge din exterior. Dar când toate cele exterioare s-au revărsat înăuntru, când opoziţia dintre „eu şi lume", „afară şi înăuntru", „natură şi spirit" a dispărut, atunci omul simte tot ceea ce-l mână doar drept imboldul lui propriu. – „Închide-mă, cât de tare vrei, în mii de fiare legat:/ Eu, totuşi, liber de tot am să fiu, şi ne'ncătuşat." – „În măsura în care voinţa mea a murit, atunci Dumnezeu,/ Va-mplini ce vreau eu: atunci eu Lui îi prescriu şi ţel şi model." – Acum încetează toate norrnele morale venite din afară; omul îşi devine sieşi măsură şi scop. El nu se află sub nici o lege; căci şi legea a devenit fiinţa sa. – „Pentru răi e legea; chiar dacă nici o poruncă n-ar fi:/ Cei evlavioşi, totuşi, pe Dumnezeu şi pe-aproapele lor l-ar iubi." – Omului i-a fost redată astfel, pe treapta superioară a cunoaşterii, inocenta

naturii. El aduce la îndeplinire sarcinile care-i revin în sentimentul unei necesităţi veşnice. El îşi spune: Această necesitate de fier a pus în mâna ta puterea de a sustrage acestei necesităţi de fier mădularul care ţi-a fost repartizat. – „Voi, oameni, de la mica floare de câmp învăţaţi:/ Cum la fel de frumoşi să fiţi şi, la fel Domnului dragi." – „Trandafirul e fără «de ce»; el, pur şi simplu, `nfloreşte:/ La sine nu ia seama şi nu-ntreabă de cineva-l priveşte." – Omul, înviat pe o treaptă superioară, simte în sine imboldul veşnic, necesar, al Universului, la fel cum se simte floarea de pe pajişte; el făptuieşte aşa cum floarea de pajişte înfloreşte. În tot ceea ce face, sentimentul responsabilităţii sale morale creşte la infinit. Căci ceea ce el nu face, e sustras Universului, e ucidere a acestui Univers, în măsura în care posibilitatea unei asemenea uciderи se află în mâinile lui. – „A nu păcătui ce-nseamnă? Nu te-ntreba, ci du-te:/ Îndată ţi-o vor spune florile cele mute." – „Totul trebuie ucis. De tu nu te ucizi pentru Dumnezeu, iar şi iar, / Te va ucide până la urmă eterna moarte, pentru Adversar."

ACORD FINAL

Au trecut aproape două secole şi jumătate de când Angelus Silesius a adunat în al său *Heruvim călător* profunda înţelepciune a predecesorilor săi. Aceste secole au adus multe lucruri pe calea dezlegării tainelor naturii. Goethe a deschis ştiinţelor naturii o perspectivă grandioasă. El a căutat să urmărească legile veşnice, de fier, ale activităţii naturii , până pe acea culme unde ele îl fac să se nască pe om, cu aceeaşi necesitate cu care, pe o treaptă inferioară, formează piatra (vezi cartea mea: ***Concepţia despre lume a lui Goethe***). Lamarck, Darwin, Haeckel ş.a.m.d. au lucrat mai departe, în sensul acestui mod de

reprezentare. „Întrebarea întrebărilor", cea referitoare la originea naturală a omului, şi-a găsit răspunsul în secolul al XIX-lea. Alte probleme, legate de aceasta, din sfera proceselor naturale, şi-au găsit rezolvarea. Azi înţelegem că nu e nevoie să ieşim din sfera realităţii concrete şi senzoriale, dacă vrem să înţelegem suita în trepte a fiinţelor, în dezvoltarea lor, până sus la om, pe cale pur naturală. – Iar agerimea de gândire a lui J, G. Fichte a adus lumină şi în ceea ce priveşte esenţa „Eului" urnan şi a arătat sufletului uman unde trebuie să se caute pe sine şi ce este (vezi mai sus şi secţiunea dedicată lui Fichte din cartea mea ***Concepţii despre lume şi viaţă în secolul XIX*** apărută în ediţie nouă sub titlul ***Enigmele filosofiei***). Hegel a extins sfera gândului asupra tuturor tărâmurilor existenţei şi a căutat să sesizeze prin gândire legitatea care guvernează atât existenţa senzorială exterioară a naturii, cât şi creaţiile cele mai înalte ale spiritului uman (vezi prezentarea pe care i-am făcut-o lui Hegel în ***Enigmele filosofiei***, vol. I). – Cum apar spiritele ale căror gânduri au fost urmărite în această scriere, în lumina acelei concepţii despre lume care ţine seama de cuceririle ştiinţifice ale vremurilor de după epocile lor? Aceste spirite mai credeau într-o istorie „supranaturală" a Creaţiunii. Cum se prezintă gândurile lor în faţa unei istorii „naturale" a Creaţiunii, pe care au creat-o ştiinţele naturii din secolul al XIX-lea? – Aceste ştiinţe ale naturii n-au dat naturii nimic care nu-i aparţine; doar i-au luat ceea ce nu-i aparţine. Au alungat din ea tot ceea ce nu trebuie căutat în ea, ci care se găseşte numai înăuntrul omului. Ele nu mai văd în natură o entitate care e la fel ca sufletul uman şi care creează în felul omului. Ele nu mai consideră că formele organice au fost create de un Dumnezeu asemănător ornului; ele urmăresc dezvoltarea acestora în lumea sensibilă după nişte legi pur naturale.

Atât Meister Eckhart, cât şi Tauler, şi, de asemenea, atât Jacob Böhme, cât şi Angelus Silesius, ar trebui să simtă cea mai profundă satisfacţie văzând aceste ştiinţe ale naturii. Spiritul în care ei voiau să privească lumea a trecut, în sensul cel mai deplin al cuvântului, asupra acestui mod de a studia natura, dacă el e înţeles în mod just. Ceea ce ei încă n-au putut să pună şi realităţile naturii însăşi sub lumina care răsărise pentru ei, ar fi constituit, fără îndoială, dorinţa lor cea mai profundă, dacă pe atunci ar fi existat aceste ştiinţe ale naturii. Ei n-au putut face acest lucru; fiindcă nu exista încă nici o geologie, nici o „istorie naturală a Creaţiunii" care să le povestească despre procesele din natură. Singură Biblia le povestea, în felul ei, despre asemenea procese. De aceea, ei au căutat spiritualul, atâta s-au priceput, în singurul loc unde el poate fi găsit: în interiorul fiinţei umane. În prezent, ei ar avea cu totul alte mijloace decât au avut în epoca lor, pentru a arăta că un spirit existând sub o formă sensibilă nu poate fi găsit decât în om. Ei ar fi azi de acord fără rezerve cu aceia care caută spiritul ca realitate nu la rădăcina naturii, ci în rodul ei. Ei ar admite că spiritul existent într-un corp senzorial este un rezultat al evoluţiei şi că pe treptele inferioare ale evoluţiei nu avem voie să căutăm un asemenea spirit. Ei ar înţelege că la naşterea spiritului în organism nu a guvernat o „idee creaţionistă", la fel de puţin cum o asemenea „idee creaţionistă" a făcut ca maimuţa să provină din marsupiale. – Epoca noastră prezentă nu poate vorbi aşa cum a vorbit Jacob Böhme. Dar există şi în această epocă prezentă un punct de vedere care apropie modul de a privi lucrurile al lui Jacob Böhme de o concepţie despre lume care ţine seama de ştiinţele moderne ale naturii. Nu e nevoie neapărat să pierdem spiritul, dacă găsim în natură numai ceva natural. În orice caz, mulţi cred astăzi că

trebuie să cazi într-un materialism plat şi sec dacă iei, pur şi simplu, „realităţile faptice” găsite de ştiinţele naturii. Eu însumi mă situez întru totul pe solul acestor ştiinţe. Eu am sentimentul pronunţat că în cazul studierii naturii aşa cum a făcut-o Ernst Haeckel poate ajunge la ceva plat numai acela care se apropie de ea cu o lume de gânduri de la început plată. Când las să acţioneze asupra mea revelaţiile (manifestările) „Istoriei naturale a creaţiunii”, eu simt ceva mai înalt, mai splendid, decât atunci când asupra mea năvălesc istorisirile miraculoase supranaturale ale confesiunilor religioase. Nu cunosc în nici o carte „sfântă” ceva care să-mi dezvăluie un lucru atât de sublim ca realitatea faptică „seacă” cum că orice embrion uman repetă în pântecele matern pe scurt, în mod succesiv, acele forme animale prin care au trecut strămoşii lui. Dacă ne umplem simţirea cu splendoarea realităţilor faptice pe care simţurile noastre le văd, ne vor fi prea puţin dragi acele „minuni” care nu se află în circuitul naturii. Dacă vieţuim spiritul in noi, nu mai avem nevoie de unul afară în natură. Am descris în cartea mea ***Filosofia libertăţii*** concepţia mea despre lume, care nu crede că alungă spiritul din cauză că priveşte natura aşa cum o privesc Darwin şi Haeckel. O plantă, un animal, nu câştigă pentru mine nimic dacă le populez cu suflete despre care simţurile mele nu-mi dau nici o ştire. Eu nu caut în lumea exterioară o esenţă „mai adâncă”, „sufletească”, a lucrurilor, ba nici măcar n-o presupun, deoarece cred că cunoaşterea care se aprinde înăuntrul meu mă fereşte de aşa ceva. Eu cred că lucrurile lumii sensibile sunt chiar aşa cum ni se prezintă ele, deoarece văd că o cunoaştere de sine justă ne face să nu căutăm în natură nimic altceva decât procese naturale. Eu nu caut nici un spirit al lui Dumnezeu în natură, deoarece cred că percep în mine esenţa spiritului uman. Îmi

recunosc liniştit strămoşii mei, animalele, deoarece cred că ştiu că acolo unde îşi au obârşia aceşti strămoşi animali nu poate acţiona nici un fel de spirit de natură sufletească. Eu nu pot fi decât de acord cu Ernst Haeckel atunci când el preferă unei nemuriri de felul aceleia pe care o predică unele religii (vezi *Enigmele lumii* a lui Haeckel, p. 239), „liniştea veşnică a mormântului". Căci eu găsesc că e o coborâre a spiritului, un păcat respingător împotriva spiritului, în reprezentarea unui suflet care continuă să existe în felul unei fiinţe sensibile. – Eu aud un dezacord strident atunci când realităţile faptice din descrierea lui Haeckel se ciocnesc cu „evlavia" confesiunilor multor contemporani. Dar, pentru mine, din confesiunile care dau un prost acord cu realităţile faptice naturale nu răsună nimic din spiritul unei evalvii superioare, pe care o găsesc la Jacob Böhme şi la Angelus Silesius. Această evlavie superioară mai degrabă e în deplină armonie cu activitatea naturală. Nu e nici o contradicţie în a te pătrunde de cunoştinţele ştiinţelor moderne ale naturii şi a păşi totodată pe calea pe care Jacob Böhme şi Angelus Silesius au căutat-o spre spirit. Acela care o apucă pe această cale în sensul acestor gânditori, nu trebuie să se teamă că o să cadă într-un materialism plat dacă acceptă ca o „istorie naturală a Creaţiunii" să-i descrie tainele naturii. Cine înţelege gândurile mele în acest sens, va înţelege cu mine în acelaşi fel ultima cugetare din *Heruvimul călător*, cu care vreau să închei această scriere: „Prietene, destul. Dacă vrei să citeşti mai departe:/ Devino tu însuţi şi esenţă, şi carte."

CREȘTINISMUL
CA FAPT MISTIC ȘI
MISTERIILE ANTICHITĂȚII

GA 8

PREFAȚĂ

„Oamenii nu-şi pot domina, cu puterile lor omeneşti, gândurile; aceasta este caracteristica cea mai importantă a epocii noastre." Cu această constatare Rudolf Steiner şi-a şocat în 1918 auditorii, dar cu greu se putea găsi printre ei vreunul care să se îndoiască de justeţea acestui diagnostic al epocii. Căci chiar atunci cultura occidentală înscria în cărţile ei de istorie o nouă pagină crucială: patru ani de război mondial. Ceea ce a fost de ajuns pentru ca noul secol, care se anunţase atât de promiţător, să-şi piardă inocenţa. Cifrele înregistrate de mult cântata credinţa a progresului într-un marş triumfal cu care a trecut din secolul XIX în secolul XX au pălit brusc. Problema sensului vieţii s-a redus la strategii fără suflu de minima supravieţuire.

Semnalul pentru instalarea erei moderne fusese dat încă de mult, de pe vremea când ştiinţele se hotărâseră să se rupă definitiv, ducând până la capăt emanciparea lor de metafizică, ce întârziase foarte mult. Din problema, dezbătută în trecut adesea foarte violent, a superiorităţii spiritului asupra materiei, susţinută de o parte, sau a materiei asupra spiritului, susţinută de cealaltă parte, a rezultat o concluzie nesatisfăcătoare prin însăşi unilateralitatea ei: credinţa fără limite în ştiinţă şi tehnică şi lipsa de credinţă faţă de orice existenţă care nu putea fi dovedită prin metodele şi instrumentele ştiinţelor naturii. Fără îndoială, credinţa în progres, gândirea conceptual-abstractă şi analitică şi cuceririle tehnicii rezultate din ea au asigurat unei părţi a omenirii un înalt standard de civilizaţie, chiar dacă unele lucruri, care par să însemne o creştere a calităţii vieţii, se transformă nu arareori într-o standardizare a trebuinţelor şi formelor umane de

existenţă. Odată cu opţiunea pentru modern s-a dobândit, implicit, şi ceva cu urmări de o imprevizibilă gravitate: pierderea cerului, a seninătăţii lui Dumnezeu, absenţa trăirii opoziţiei dintre spirit şi materie.

Cu câţiva ani în urmă, un cerc de renumiţi oameni de ştiinţă, Clubul de la Roma, a şocat opinia publică mondială cu aluziile la iminentele limite ale creşterii. Natura, Pământul, atmosfera au ajuns la capătul capacităţii de încărcare din cauza proliferării civilizaţiei omeneşti, după cum afirmă mult disputatul raport. Starea de spirit specifică sfârşitului de epocă s-a extins. Dar, aşa cum spune poetul Friedrich Hölderlin, „acolo unde există pericol, apare şi soluţia salvatoare!" – Se poate oare vedea aceasta, se poate recunoaşte? Un prim pas ar putea fi oare desfiinţarea tuturor graniţelor şi stavilelor pe care oamenii singuri şi le-au pus şi care au dus la o unilateralitate şi chiar la o izolare în gândire, în acţiune? Graniţele dintre ştiinţă şi religie, dintre ştiinţă şi artă, dintre artă şi religie n-au fost trasate niciodată mai categoric decât astăzi. În orice caz, chemarea la o gândire unitară a devenit din ce în ce mai clară. Chiar dacă până acum a fost auzită numai de o minoritate, chemarea în sine denotă o aspiraţie latentă a omului spre înţelegerea unităţii dintre om şi natură, dintre om şi cosmos, a unităţii dintre transcendental şi imanent, a unităţii ce trebuie restabilită între artă, ştiinţă şi religie.

Privirea fixată obsesiv asupra limitelor creşterii are o acţiune paralizantă. De la o lărgire a limitelor impuse gândirii, conştienţei, pornesc însă impulsuri inovatoare. În perspectivă, aceasta înseamnă totodată că, în viitor, se vor urmări mai mult ca până acum acele curente spirituale care au ştiut să-şi afirme, pe lângă breşa făcută în ştiinţa de orientare materialistă, opoziţia lor; în sensul unei forţe spiritual-creatoare, pentru care unitatea dintre artă, ştiinţă

şi religie este mai importantă decât perfecţionarea cunoştinţelor unilaterale prin îndepărtarea aspectului religios. „În epoca noastră trăim, dezvoltată până la triumful suprem, separaţia dintre religie, artă şi ştiinţă", arăta filosoful şi antroposoful Rudolf Steiner la Congresul Orient-Occident de la Viena din anul 1922. El a formulat consecinţele care decurg de aici, astfel:

„Toate acestea, care trebuie căutate şi care pot conduce la găsirea unei înţelegeri între Orient şi Occident, toate acestea înseamnă armonie, unitatea interioară dintre religie, artă şi ştiinţă." Rudolf Steiner (1861-1925) se numără, fără îndoială, printre gânditorii proeminenţi ai acestui secol. Cunoscut la început ca exeget al lui Goethe, apoi ca scriitor liber, redactor la o renumită revistă literară, cadru didactic şi conferenţiar, el a elaborat, la cumpăna dintre secole, o concepţie în ştiinţele sociale, în cadrul căreia se simţea dator să ţină întru totul seama de rezultatele din ştiinţele exacte ale naturii. „Abia atunci când vom fi făcut din conţinutul lumii conţinutul nostru ideatic, vom găsi contextul din care ne-am desprins", scria el în principala sa lucrare filosofică terminată în 1893, *Die Philosophie der Freiheit* (***Filosofia libertăţii***). Orientarea de baza a ceea ce a expus el în anii următori în numeroase alte scrieri şi eseuri, dar în special în conferinţele şi studiile sale despre artă, era bine conturat: antroposofia, cum şi-a denumit el ştiinţa, deci înţelepciunea omului, se leagă totodată de înţelepciunea cosmosului, este cosmosofie. Acea ştiinţa care nu-şi propune „înălţarea existenţei personalităţii" nu era pentru el altceva decât „satisfacerea unei curiozităţi sterile".

După Primul Război Mondial, Rudolf Steiner şi-a extins activitatea de cercetare asupra multor altor domenii. În cursurile de pedagogie, medicină, fizică, economic, în

conferinţele pe probleme de psihologie, filosofie şi hristologie, el a pus bazele unei noi cunoaşteri ştiinţifice, impulsionând totodată transpunerea ei în cele mai diferite domenii de activitate concretă. În centrul gândirii sale stă mereu căutarea legăturii interne dintre viaţa artistică, ştiinţifică şi religioasă: „Atunci când avem aspiraţii ştiinţifice", spunea el într-o conferinţă în faţa academicienilor la Haga, în anul 1922, „nu trebuie, oare, să avem o dispoziţie sufletească, formată şi modelată artistic? Ce s-ar întâmpla în cazul în care nu am putea pătrunde altminteri în natură? Dacă natura nu se vrea înţeleasă decât artistic?... Nu altfel stau lucrurile atunci când ne mutăm într-un alt domeniu, în domeniul moralităţii, în cel al acţiunii sociale şi al cufundării în religie. La urma urmei, fără fundamentul moral şi religios, sociabilul nu poate fi, realmente, condus spre o soluţie sănătoasă."

„Cunoaşterea unei lumi reale şi pline de sens este legată în modul cel mai profund de descoperirea sacrului", sublinia Mircea Eliade, cercetător al istoriei religiilor, în prefaţa la cartea sa *Nostalgia originilor* (ediţia originală *The Quest*, Chicago, 1969). Pentru el perceperea sacrului este temeiul propriu-zis al religiozităţii, amintirea permanent prezentă a originii, a acelui ceva din care s-a desprins omul, şi anume din eternul dumnezeiesc, din spiritual. Fără această capacitate de amintire, fără trăirea sacrului, omul se va situa, respectiv va fi expus, în mod iminent, celor mai diferite fenomene ale lumii. De când a început marşul victorios al concepţiei materialiste, omenirea înclină să considere aspectul religios, sacrul, ca o etapă în istoria dezvoltării conştiinţei. Faptul că latura religioasă este o substanţă primară, un element de bază în structura conştiinţei trebuie înţeles iarăşi într-un mod nou. Reducţia aspectului religios la anumite scopuri este o

caracteristică tipică a modernității. Astfel, prin existența întru Hristos se înțelege ceva de genul unei bune purtări morale, care-și găsește determinarea supremă în noțiuni ca abnegație, toleranță, venerație și dragostea de aproapele tău. Să fie oare, într-adevăr, sensul mai profund al creștinismului epuizat în felul acesta? Oricât de important ar fi un mod de gândire etic – de altfel, el poate fi întâlnit și la agnostici și atei –, se pune totuși întrebarea dacă o asemenea concepție asupra creștinismului nu înseamnă o minimalizare, o reducere a acelor pilde mărețe, care au ajuns la noi prin intermediul Vechiului și Noului Testament. Cina cea de Taină, Răstignirea, Înălțarea, Rusaliile, toate acestea nu sunt, în realitate, expresia unor evenimente mult mai ample, mai înalte, a căror înțelegere presupune un cu totul alt nivel al văzului, trăirii, gândirii și judecății? Semnificația ce revine pildelor din Evanghelii și chiar și din Vechiul Testament, a fost detaliat tratată de Rudolf Steiner în numeroase cicluri de conferințe, care astăzi sunt tipărite în cele mai diferite limbi (în primul rând în germană, engleză și franceză). Ceea ce este reprezentat acolo poate fi repetat în gând, respectiv poate deveni o trăire interioară abia atunci când este prezentă o anumită premisă de bază pentru contemplarea creștinismului în sine, sau, mai bine zis, a impulsului spre Hristos. Aceste premise sunt prezentate în lucrarea lui Steiner din 1902, *Creștinismul ca fapt mistic și misteriile Antichității*. Aici nu este vorba de o mistică a sentimentului, ci de revelarea a ceea ce străbate ca un curent spiritual cultura omenirii, ceva care se petrece mai mult în ceea ce este tainic, așa cum, în Antichitate, impulsurile spirituale erau sustrase vieții profane, fiind cultivate numai în lăcașurile de misterii. Așa cum reiese deosebit de clar din conferințele lui Rudolf Steiner, creștinismul a cunoscut

diferite etape ale dezvoltării, cu mult înainte de apariţia lui Hristos pe Pământ. De aceea, el îşi îndreaptă atenţia mai întâi asupra vechilor lăcaşuri de misterii din Egipt, Asia Mică şi Grecia. Apoi, el se întoarce spre viaţa lui Buddha: „Legenda lui Buddha este tot atât de puţin o biografie în sens obişnuit, după cum Evangheliile se vor o biografie a lui Iisus Hristos. Ceea ce relatează ele nu este ceva întâmplător; ele relatează o biografie destinată Mântuitorului". În conferinţele lui Rudolf Steiner, principiul Hristos este un extraordinar fenomen universal, în cele din urmă este o componentă importantă, o formă esenţială de exprimare a istoriei evoluţiei omenirii. Şi astfel Steiner îl sustrage încet-încet pe Hristos fanaticilor religioşi, mitologizării şi demitologizării şi Îi descrie locul Său în cadrul fenomenului spiritual-pământesc, prin care cel care se angajează la aceasta se angajează de fapt la regăsirea sa pe o nouă treaptă a atenţiei faţă de sine şi faţă de lume. Un mic exemplu în acest sens: „Chiar şi Heraclit poate fi înţeles greşit. El face din război *părintele* lucrurilor. Dar acesta este pentru el doar părintele «lucrurilor», nu şi al eternului... Tocmai pentru că războiul este în toate lucrurile, spiritul războiului trebuie să se întindă ca focul deasupra lucrurilor şi să le transforme în armonie."

Pe cât de critic se exprimă Rudolf Steiner despre activitatea ştiinţifică de atunci, tot atât de critică este şi atitudinea sa faţă de diferitele confesiuni. Şi aceasta nu pentru faptul că, în trecutul omenirii, ele au jucat mereu şi un rol tragic, ci pentru că, în cele din urmă, acest joc pe roluri este o consecinţă a acelei temeri sau ignoranţe în legătură cu ceea ce este spiritual, aşa cum se întâmplă şi în ştiinţă. În prefaţa la ediţia întâi a cărţii sale, el remarcă unilateralitatea ştiinţei care este în măsură să înţeleagă aproape totul, dar nu este în stare să trăiască prin inimă.

„Omul care, prin raţiune, ţine de cunoaşterea naturii, iar prin inimă — de tradiţiile bisericeşti – chiar dacă nu bănuieşte la ce intensitate –, se aseamănă acelei fiinţe vii care, în ceea ce priveşte structura corpului, a depăşit faza de peşte, dar care ar vrea să mai înoate în apă."

WALTER KUGLE

CUVÂNT ÎNAINTE LA EDIŢIA A DOUA

Creştinismul ca fapt mistic este titlul dat de autor acestei scrieri în urmă cu opt ani, când a adunat în ea conferinţele pe care le ţinuse în anul 1902. Acest titlu trebuia să sublinieze caracterul deosebit al cărţii. Nu era vorba doar de încercarea de a prezenta din perspectivă istorică conţinutul mistic al creştinismului, ci trebuia înfăţişată apariţia creştinismului din viziunea mistică. La bază se afla ideea că în această apariţie au acţionat realităţi spirituale care pot fi văzute doar printr-o asemenea contemplare. Conţinutul cărţii este singurul care poate justifica faptul că autorul ei numeşte „mistică" nu o viziune care ţine mai mult de cunoştinţe imprecise de provenienţă afectivă decât de „expunerea riguros ştiinţifică". Căci acesta este sensul în care este înţeleasă astăzi „mistica" în cercuri largi, fiind considerată de mulţi ca domeniu al vieţii sufleteşti umane, care nu poate avea nimic de-a face cu „o veritabilă ştiinţă". Dar în cuprinsul acestei cărţi cuvântul „mistică" este folosit pentru descrierea unei realităţi spirituale care poate fi cunoscută în esenţa ei numai atunci când cunoaşterea provine din izvoarele vieţii spirituale înseşi. Cine respinge un mod de cunoaştere care provine din asemenea izvoare nu se va putea apropia de conţinutul acestei cărţi. Numai cel pentru care în „mistică" poate domni claritatea expunerii logice proprie ştiinţei va admite

felul mistic în care este înfăţişat aici conţinutul creştinismului ca mistică. Căci ceea ce contează este nu numai conţinutul scrierii, ci – şi aceasta înainte de toate – mijloacele gnoseologice prin care a fost dobândit.

În vremurile de acum, mulţi au încă o aversiune violentă faţă de asemenea modalităţi de cunoaştere. Ei le consideră ca fiind în contradicţie cu adevăratul spirit ştiinţific. Şi acesta este cazul nu numai cu aceia care nu vor să admită decât o concepţie despre lume pe care ei o cred bazată pe temeiul „unor adevărate cunoştinţe ştiinţifice", ci şi cu aceia care vor să cerceteze natura creştinismului ca adepţi ai acestuia. Autorul acestei scrieri porneşte de la concepţia potrivit căreia cuceririle ştiinţelor naturii din zilele noastre cer ridicarea la adevărata mistică. Această concepţie poate arăta că o altă atitudine faţă de cunoaştere vine chiar în contradicţie cu tot ceea ce oferă aceste cuceriri ale ştiinţelor naturii. Realităţile ştiinţelor naturii nu pot fi cuprinse prin acele modalităţi de cunoaştere, pe care ar dori să le folosească mulţi dintre cei care se situează pe temelia sigură a acestor ştiinţe.

Numai cel ce poate recunoaşte că aprecierea pe deplin corectă a minunatelor noastre cunoştinţe de astăzi despre natură este compatibilă cu adevărata mistică, numai acela nu va respinge această carte.

Prin ceea ce este numit aici „cunoaştere mistică" se va arăta în carte cum originile creştinismului se găsesc în premisele create de misteriile perioadei precreştine. Această „mistică precreştină" este solul în care creştinismul se dezvoltă ca un germene de sine stătător. Acest punct de vedere face posibilă înţelegerea creştinismului în esenţa sa de sine stătătoare, cu toate că se urmăreşte dezvoltarea sa din mistica precreştină. Nesocotind un asemenea punct de vedere, poţi foarte uşor

să nu realizezi aceasta autonomie, deoarece îţi închipui că creştinismul n-a făcut altceva decât să dezvolte mai departe ceea ce exista deja în mistica precreştină. În această greşeală cad multe concepţii actuale, care compară conţinutul creştinismului cu concepţiile precreştine şi apoi cred că cele creştine ar fi numai o perfecţionare a celor precreştine. Cartea de faţă vrea să arate cum creştinismul presupune mistica de altădată, aşa după cum germenele plantei îşi presupune solul. Prin cunoaşterea felului cum a apărut, cartea vrea să sublinieze şi nicidecum să pună în umbră originalitatea esenţei creştinismului.

Autorul poate menţiona cu profundă satisfacţie că, prezentând astfel „esenţa creştinismului", el şi-a atras recunoaşterea unei personalităţi care, prin importantele sale scrieri asupra vieţii spirituale a omenirii, a îmbogăţit în sensul cel mai profund cultura timpului nostru. Edouard Schuré, autorul *Marilor iniţiaţi*[*], a fost în asemenea măsură de acord cu punctele de vedere ale acestei cărţi, încât s-a îngrijit el însuşi de traducerea ei în limba franceză (sub titlul: *Le mystère chretien et les mystères antiques*). Amintim în plus, ca un simptom al nevoii resimţite în prezent de a înţelege esenţa creştinismului în sensul acestei cărţi, că prima ediţie este tradusă, în afara limbii franceze, şi în alte limbi europene.

* Această lucrare a fost tradusă în limba germană de Marie Steiner, cu titlul *Die großen Eingeweihten* de Edouard Schuré (ediţia a 12-a completă, München, 1956).

La pregătirea acestei a doua ediţii, autorul n-a considerat necesar să opereze modificări esenţiale faţă de prima ediţie. Totuşi, vom găsi în prezentă ediţie, dezvoltate mai amplu, idei expuse în urmă cu opt ani. De asemenea, el a căutat ca unele lucruri să fie exprimate mai exact şi mai amănunţit decât a fost posibil la vremea respectivă. Din

păcate, autorul s-a văzut silit de numeroasele sale preocupări să lase mult timp să se scurgă între momentul epuizării primei ediţii şi apariţia acestei a doua ediţii.

RUDOLF STEINER
Scris în mai 1910

I. PUNCTE DE VEDERE

Gândirea marcată de ştiinţele naturii a influenţat profund viaţa spirituală modernă. Este din ce în ce mai greu să vorbeşti despre nevoile spirituale, despre „viaţa sufletului", fără a te confrunta cu reprezentările şi cunoştinţele naturalist-ştiinţifice. Desigur există încă mulţi oameni care-şi satisfac aceste trebuinţe fără a îngădui ca viaţa lor spirituală să fie tulburată de curentul impus de ştiinţele naturii. Cei care simt însă pulsul timpului nu pot aparţine acestei categorii. Minţile îşi însuşesc cu iuţeală crescândă ideile bazate pe cunoaşterea naturii, iar inimile se supun, chiar dacă fără prea mult zel, chiar dacă, adeseori, fără curaj şi cu şovăire. Nu e vorba doar de *numărul* celor care sunt câştigaţi, ci de faptul că gândirii ştiinţifice îi este inerentă o forţă care-i insuflă celui care o cercetează convingerea că această gândire conţine ceva, pe lângă care o concepţie actuală despre lume nu poate trece fără să se îmbogăţească cu impresii de mare importanţă. Anumite neajunsuri ale acestei gândiri *obligă* la o îndreptăţită respingere a unora din reprezentările ei. Nu poţi rămâne însă prizonierul unei asemenea atitudini într-o epocă în care cercuri largi se interesează de acest mod de gândire şi sunt atrase de el ca de o putere magică. Nu se schimbă nimic prin faptul că diferite personalităţi înţeleg că ştiinţa adevărată a depăşit „de mult" prin ea însăşi „ştiinţa plată despre forţă şi materie" a materialismului. Mult mai demni de luat în consideraţie par să fie cei care declară cu îndrăzneală: reprezentările ştiinţifice sunt cele pe care trebuie construită şi o nouă religie. Chiar dacă asemenea oameni îi apar celui care cunoaşte interesele spirituale mai adânci ale omenirii ca fiind plaţi şi superficiali, el trebuie totuşi să ţină seama de ei; căci spre

ei se îndreaptă atenţia prezentului şi există temeiuri de a considera că în viitorul cel mai apropiat se vor bucura de tot mai multă atenţie. Şi mai sunt unii care trebuie luaţi în consideraţie, şi anume cei care au rămas cu interesele inimii lor în urma celor ale minţii lor. Aceştia sunt cei cărora puterea lor de înţelegere nu le permite să se sustragă reprezentărilor ştiinţifice. Ei sunt striviţi sub greutatea argumentelor. Dar nevoile religioase ale sufletului lor nu pot fi satisfăcute de aceste reprezentări, care dau şi o perspectivă prea dezolantă. Trebuie oare ca sufletul omenesc să se extazieze în faţa culmilor Frumosului, Adevărului şi Binelui, pentru ca de fiecare dată, la sfârşit, să fie aruncat în nefiinţă ca un balon de spumă umflat de creierul material? Este o senzaţie care apasă asupra multora ca un coşmar. Dar şi reprezentările ştiinţifice apasă asupra lor, impunându-li-se cu o puternică forţă autoritară. Asemenea oameni, atât timp cât pot s-o facă, par a fi orbi în faţa conflictului din sufletul lor. Ba chiar se consolează spunând că, în asemenea lucruri, sufletului omenesc i-ar fi refuzată o claritate deplină. Ei gândesc ştiinţific, câtă vreme le-o cer experienţa simţurilor şi logica raţiunii; ei îşi păstrează însă simţămintele lor religioase dobândite prin educaţie şi rămân, cu cea mai mare plăcere, într-o obscuritate care le înceţoşează mintea în legătură cu acele lucruri. Nu au curajul să răzbată spre clarificare.

Nu mai încape astfel nicio îndoială: modul de gândire naturalist-ştiinţific este cea mai puternică forţă din viaţa spirituală a epocii moderne. Iar cine vorbeşte despre interesele spirituale ale omenirii nu are voie să treacă nepăsător pe lângă acest fel de gândire. Dar tot atât de neîndoios este şi faptul că modul în care această gândire satisface în primul rând nevoile spirituale este superficial

şi plat. Ar fi dezolant dacă acest mod ar fi cel corect. Sau n-ar fi oare umilitor, dacă ar trebui să fii de acord cu cineva care spune: „Gândul este o formă a forţei. *Mergem* cu ajutorul aceleiaşi forţe cu care *gândim*. Omul este un organism care transformă diferite forme ale forţei în forţă a gândului, un organism pe care îl menţinem în activitate cu ajutorul a ceea ce numim «hrană» şi cu ajutorul căruia producem ceea ce numim gânduri. Ce proces chimic minunat este acela care a putut să transforme o simplă cantitate de hrană în divina tragedie a unui Hamlet!"? Aceste lucruri sunt scrise într-o broşură a lui Robert G. Ingersoll [Obs. 1] care poartă titlul *Amurgul modern al zeilor*. Faptul că asemenea gânduri, atunci când sunt exprimate de unul sau de altul, pot găsi în afară un slab ecou este absolut indiferent. Important este că nenumăraţi oameni se văd constrânşi prin felul de gândire ştiinţific să se situeze faţă de fenomenele lumii în sensul frazelor de mai sus, chiar dacă lor li se pare că n-o fac.

Aceste lucruri ar fi desigur dezolante, dacă însăşi ştiinţa naturii ar constrânge la mărturisirea de credinţă, pe care o propovăduiesc mulţi din profeţii ei mai noi. Cel mai dezolant ar fi pentru cel pe care conţinutul acestei ştiinţe a naturii l-a condus la convingerea că pe tărâmul naturii modul ei de gândire este valabil, metodele ei sunt de nezdruncinat. Căci un asemenea om trebuie să-şi spună: oamenii n-au decât să se certe încă mult în legătură cu tot felul de probleme; pot fi scrise tomuri peste tomuri, pot fi adunate observaţii peste observaţii în legătură cu „lupta pentru existenţă" şi lipsa ei de importanţă, în legătură cu „atotputernicia" sau „neputinţa" „selecţiei naturale" [Obs. 2]: ştiinţele naturii însele se mişcă într-o direcţie care, în cadrul anumitor graniţe, *trebuie* să găsească adeziune într-un grad tot mai înalt.

Sunt însă cerinţele ştiinţelor naturii într-adevăr acelea de care vorbesc câţiva din reprezentanţii lor? Că nu sunt, o demonstrează însăşi comportarea acestor reprezentanţi. Această comportare a lor în domeniul propriu nu este asemenea cu cea pe care mulţi o descriu şi o reclamă pentru alte domenii. Sau ar fi realizat oare vreodată *Darwin* şi *Ernst Haeckel* marile lor descoperiri pe tărâmul evoluţiei vieţii dacă, în loc să observe viaţa şi structura fiinţelor vii, s-ar fi închis în laborator ca să facă experienţe chimice pe o bucată de ţesut tăiată dintr-un organism? Ar fi putut *Lyell* să-şi reprezinte evoluţia scoarţei Pământului, dacă n-ar fi cercetat straturile Pământului şi conţinutul lor, ci s-ar fi mărginit să examineze nenumărate pietre după proprietăţile lor chimice? Să mergem dar *într-adevăr* pe urmele acestor cercetători, care se vădesc figuri monumentale în evoluţia modernă a ştiinţei! Ne vom comporta deci în domeniile superioare ale vieţii spirituale aşa cum s-au comportat ei în câmpul observării naturii. Nu vom crede deci că a fost sesizată esenţa „divinei" tragedii a lui Hamlet atunci când se spune: un minunat proces chimic a transformat o cantitate de hrană în această tragedie. Vom crede acest lucru tot atât de puţin ca un cercetător oarecare al naturii care ar putea crede cu toata seriozitatea ca a înţeles rolul căldurii în evoluţia Pământului, dacă i-a studiat acţiunea asupra sulfului în retorta chimică. El nu încearcă să înţeleagă structura creierului omenesc luând o bucăţică din cap şi analizând felul cum acţionează asupra ei un alcalin, ci întrebându-se cum s-a format el în decursul evoluţiei din organele vietăţilor inferioare.

Totuşi este adevărat: cel care cercetează esenţa spiritului are doar de învăţat de la ştiinţele naturii. Doar că el trebuie s-o facă într-adevăr aşa cum o fac acestea. Nu

numai că nu are voie să se lase indus în eroare de ceea ce vor să-i *prescrie* anumiţi reprezentanţi ai ştiinţelor naturii. El trebuie să cerceteze în domeniul spiritual aşa cum cercetează ei în cel fizic; nu trebuie să preia însă *părerile* pe care aceştia, derutaţi de însuşi felul lor de a gândi, şi le formează într-un mod pur fizic despre lumea spirituală.

Procedezi în sensul ştiinţelor naturii numai dacă analizezi evoluţia spirituală a omului tot atât de nepărtinitor ca cercetătorul naturii care observă lumea senzorială. Eşti condus atunci, fără îndoială, pe tărâmul vieţii spirituale, spre un mod de cercetare care se deosebeşte de cel pur naturalist-ştiinţific aşa cum cel geologic se deosebeşte de cel pur fizic, aşa cum analiza evoluţiei vieţii se deosebeşte de studierea legilor pur chimice. Eşti condus spre metode superioare care, ce-i drept, nu pot fi cele naturalist-ştiinţifice, dar care totuşi sunt alcătuite pe de-a-ntregul în spiritul acestora. În felul acesta, unele concepţii unilaterale ale cercetării naturii vor putea fi modificate sau corectate de un alt punct de vedere, ceea ce înseamnă doar o continuare a ştiinţelor naturii; nu se păcătuieşte împotriva lor. Asemenea metode sunt singurele care ne pot într-adevăr ajuta să pătrundem în dezvoltări spirituale, cum e cea a creştinismului sau a altor lumi de reprezentări religioase. Cine foloseşte asemenea metode poate provoca dezacordul unor personalităţi care cred că gândesc ştiinţific: el ştie însă că se află în deplină concordanţă cu un mod de reprezentare cu adevărat ştiinţific.

Cercetătorul de asemenea factură trebuie să se ridice şi deasupra examinării pur *istorice* a documentelor vieţii spirituale. Trebuie s-o facă tocmai *din cauza* convingerilor sale dobândite prin observarea evenimentelor naturale. Pentru expunerea unei legi chimice, descrierea retortelor,

vaselor şi pensetelor care au contribuit la descoperirea legii contează prea puţin. Dar exact tot atât de mult sau tot atât de puţin contează în prezentarea genezei creştinismului stabilirea acelor izvoare istorice din care s-a inspirat evanghelistul Luca [Obs. 3]; sau din care a apărut „revelaţia tainică" a lui Ioan. „Istoria" poate fi deci doar anticamera cercetării propriu-zise. Dacă vrei să afli ceva despre reprezentările dominante din scrierile lui Moise sau din tradiţiile myştilor greci, nu urmăreşti apariţia istorică a documentelor. Reprezentările despre care este vorba şi-au găsit în aceste documente doar o expresie exterioară. Naturalistul care vrea să cerceteze natura „omului" nu urmăreşte cum a apărut *cuvântul* „om" şi cum s-a dezvoltat mai departe în limbă. El se preocupă de obiect, nu de cuvântul în care obiectul îşi găseşte expresia. În viaţa spirituală va trebui să ne preocupăm de spirit şi nu de documentele sale exterioare.

II. MISTERIILE ŞI ÎNŢELEPCIUNEA LOR

Ceva ca un văl tainic este aşternut asupra felului cum, în culturile antice, îşi satisfăceau nevoile lor spirituale cei care năzuiau spre o viaţă religioasă şi de cunoaştere mai profundă decât cea pe care o puteau oferi religiile populare. Dacă mergem pe urmele satisfacerii unor asemenea cerinţe, ajungem în bezna unor culte enigmatice. Orice personalitate care găseşte o asemenea satisfacere se sustrage pentru o vreme observaţiei noastre. Vedem mai întâi cum religiile populare nu-i pot da ceea ce caută inima sa. Ea recunoaşte Zeii, dar ştie că marile enigme ale existenţei nu se dezvăluie în concepţiile obişnuite despre zei. O asemenea personalitate caută înţelepciunea, pe care o păzeşte cu grijă o comunitate de înţelepţi-preoţi. Ea caută

la această comunitate un refugiu pentru sufletul său năzuitor. Dacă înţelepţii găsesc că este matură, o conduc – într-un mod care scapă privirii celui din afară – din treaptă în treaptă, spre o înţelegere superioară. Ceea ce se petrece acum cu ea rămâne ascuns celor neiniţiaţi. Pentru o vreme ea pare sustrasă cu totul din lumea pământească şi transpusă într-o lume tainică. – şi când este redată luminii zilei, înaintea noastră se află o altă personalitate, complet schimbată. O personalitate care nu găseşte cuvinte destul de înalte pentru a exprima cât de important a fost pentru ea ceea ce a trăit. Are impresia, şi nu numai în sens figurat, ci şi în sensul unei foarte înalte realităţi, că a trecut prin moarte şi s-a deşteptat la o viaţă nouă, superioară. Şi este convinsă că cine n-a trăit ceva asemănător nu-i poate înţelege corect cuvintele.

Este vorba de persoanele iniţiate în misterii, în acel tainic conţinut sapienţial, care era refuzat poporului şi care arunca lumină asupra celor mai înalte probleme. Alături de religia populară exista această „tainică" religie a celor aleşi. Originea ei se pierde pentru privirea noastră istorică în negura originii popoarelor. O aflăm pretutindeni la vechile popoare, în măsura în care putem dobândi o înţelegere a acestor lucruri. Înţelepţii acestor popoare vorbesc cu cea mai mare veneraţie despre misterii. — Ce era învăluit în ele? Şi ce dezvăluiau ele celui iniţiat?

Caracterul enigmatic al apariţiei lor sporeşte când afli că, în acelaşi timp, misteriile erau considerate de antici drept ceva primejdios. Drumul spre tainele existenţei ducea printr-o lume plină de grozăvii. Şi vai de cel care voia, nevrednic fiind, să ajungă la ele. – Nu exista o crimă mai mare decât „a trăda" unui neiniţiat tainele. „Trădătorul" era pedepsit cu moartea şi confiscarea bunurilor. Se ştie că poetul Eschil a fost acuzat de a fi adus

pe scenă câte ceva din misterii. El a putut scăpa de moarte numai prin refugiul la altarul lui Dionysos şi prin confirmarea juridică a faptului că nu era iniţiat.

Este elocvent, dar şi echivoc, ceea ce spun anticii despre aceste taine. Iniţiatul este convins că el păcătuieşte spunând ceea ce ştie şi că, de asemenea, neiniţiatul păcătuieşte ascultând. Plutarh vorbeşte despre groaza celor ce aspirau la iniţiere şi aseamănă starea acestora cu pregătirea pentru moarte. Iniţierile trebuiau să fie precedate de un regim de viaţă deosebit. Acesta era în aşa fel alcătuit, încât să aducă viaţa simţurilor sub stăpânirea spiritului. Posturile, viaţa solitară, mortificările şi anumite exerciţii spirituale trebuiau să slujească atingerii acestui ţel. Lucrurile de care omul se ataşează în viaţa obişnuită trebuiau să-şi piardă pentru el orice valoare. Întreaga lui viaţă senzorială şi afectivă trebuia să capete o altă direcţie. — Nu te poţi îndoi de sensul unor asemenea exerciţii şi probe. Înţelepciunea de care urma să aibă parte viitorul iniţiat putea vădi o bună înrâurire asupra sufletului său numai dacă mai înainte el îşi transformase lumea senzorială inferioară. Era introdus în viaţa spiritului. Trebuia să privească o lume superioară. Fără exerciţii şi probe anterioare el nu putea intra în nici o relaţie cu ea. Această relaţie era esenţialul. Cine vrea să gândească în mod corect asupra acestor lucruri trebuie să aibă experienţa realităţilor intime ale vieţii cognitive. El trebuie să simtă că există două feluri de raportări, foarte deosebite între ele, la ceea ce oferă cunoaşterea supremă. – Mai întâi, pentru om este *reală* lumea care-l înconjoară. El îi pipăie, îi aude şi îi vede procesele. O numeşte reală pentru că o percepe cu simţurile sale. Şi cugetă asupra ei pentru a-şi lămuri corelaţiile ei. – Dimpotrivă, ceea ce se înalţă în sufletul său nu este la început pentru el, în acelaşi sens, o

realitate. Sunt doar „simple” gânduri şi idei. În ele vede cel mult *imagini* ale realităţii senzoriale. Ele însele n-au nici o realitate. Căci nu le poţi pipăi; nu le poţi auzi şi vedea.

Mai există şi un alt raport faţă de lume. Cine se cramponează de felul de realitate pe care tocmai l-am descris cu greu va înţelege acest raport. Pentru anumiţi oameni, el survine într-unul din momentele vieţii lor. Pentru ei, întregul raport faţă de lume se răstoarnă. Ei consideră cu adevărat reale plăsmuirile care apar în viaţa spirituală a sufletului lor. Iar celor auzite, pipăite şi văzute prin simţuri le atribuie doar o realitate de un fel inferior. Ei ştiu că nu pot *dovedi* ceea ce spun. Ştiu că pot doar *povesti* despre noile lor experienţe. Şi că, prin povestirile lor, se situează faţă de ceilalţi la fel ca văzătorul care-i vorbeşte orbului din naştere despre percepţiile sale vizuale. Ei îşi comunică trăirile lăuntrice cu încrederea că în jurul lor există alţii, al căror ochi spiritual [Obs. 4], ce-i drept, este încă închis, dar a căror înţelegere bazată pe gândire poate fi înlesnită prin forţa celor comunicate. Căci ei cred în omenire şi vor să fie deschizători de ochi spirituali. Ei pot doar să ofere fructele pe care însuşi spiritul lor le-a cules; dacă şi celălalt le vede sau nu, aceasta depinde de faptul că el are sau nu puterea de a înţelege cele văzute de un ochi spiritual. – În om este ceva care mai întâi îl împiedică să vadă cu ochiul spiritual. La început, existenţa sa nu vizează deloc acest lucru. El este ceea ce îl fac să fie simţirile sale, iar raţiunea sa este doar tălmăcitorul şi judecătorul simţurilor sale. Aceste simţuri şi-ar împlini prost misiunea *lor*, dacă nu s-ar întemeia pe fidelitatea şi siguranţa mărturiilor lor. Ar fi un ochi rău acela care n-ar susţine, din punctul său de vedere, realitatea absolută a percepţiilor sale vizuale. În ceea ce-l priveşte, ochiul are dreptate. Şi nu-şi pierde dreptatea sa nici prin ochiul spiritual. Acest ochi

spiritual nu face decât să ne ajute a privi într-o lumină superioară lucrurile ochiului sensibil. Nu vom contesta nimic din ceea ce a văzut ochiul sensibil. Din cele văzute radiază însă o strălucire nouă, pe care înainte n-o vedeam. Şi ştim atunci că, la început, am văzut doar o realitate inferioară. Aceeaşi realitate o vedem şi de acum înainte; o vedem însă scăldată în ceva superior, în spirit. Acum este important să percepem şi să simţim ceea ce vedem. Cine are simţiri şi sentimente *vii* numai pentru cele senzoriale, acela vede în cele superioare o fata morgana, o „simplă" plăsmuire a fanteziei. Căci sentimentele sale sunt orientate numai spre cele senzoriale. Apucă în gol, dacă vrea să prindă plăsmuirile spiritului. Acestea se retrag din faţa lui, atunci când vrea să le atingă. Sunt doar „simple" gânduri. El le gândeşte; *nu trăieşte* în ele. Pentru el sunt simple imagini, mai nereale decât nişte vise fugare. Când el le opune realitatea *sa*, acestea i se înfăţişează ca nişte plăsmuiri de spumă; dispar în faţa realităţii masive, solid construită în sine, despre care îi comunică simţurile sale. – Alta este situaţia cu cel care şi-a modificat senzaţiile şi sentimentele faţă de realitate. Pentru el această realitate şi-a pierdut stabilitatea absolută, valoarea necondiţionată. Simţurile şi sentimentele sale nu trebuie să se tocească. Ele încep însă a se îndoi de autoritatea lor necondiţionată; lasă spaţiu liber pentru altceva. Lumea spiritului începe să însufleţească acest spaţiu.

Aici rezidă o posibilitate care poate fi îngrozitoare. Este aceea ca omul să-şi piardă senzaţiile şi sentimentele pentru realitatea nemijlocită fără ca alta nouă să se deschidă în faţa lui. E ca şi cum ar pluti în gol. El se simte ca şi cum ar fi murit. Vechile valori s-au năruit, dar nu i s-au arătat altele noi. Atunci, pentru el lumea şi omul nu mai există. – Aceasta nu este însă doar o simplă posibilitate.

Pentru oricine vrea să ajungă la cunoaşterea superioară, ea devine odată realitate. El ajunge acolo unde spiritul îi declară că orice viaţă este moarte. El nu mai este atunci în lume. El este *dedesubtul* lumii – pe tărâmul de jos. El săvârşeşte coborârea în infern. Ferice de ei dacă acum nu se scufundă. Căci înaintea lui se deschide o nouă lume. Nu are decât să dispară sau să stea în faţa lui însuşi ca om nou, transformat. În cazul din urmă, în faţa lui stă un soare nou, un pământ nou. Pentru el întreaga lume s-a născut din nou din focul spiritual.

Aşa descriu iniţiaţii ceea ce au făcut misteriile din ei. Menip povesteşte că s-ar fi dus la Babilon ca să fie condus în infern, apoi a fost adus înapoi de către urmaşii lui Zoroastru. El spune că în călătoriile sale ar fi înotat prin apa cea mare; că ar fi trecut prin foc şi gheaţă. Aflăm de la myşti că s-ar fi înspăimântat la vederea sabiei trase şi că atunci a curs sânge. Asemenea cuvinte le înţelegem dacă ştim locurile de trecere de la cunoaşterea inferioară la cea superioară. Am simţit noi înşine cum orice materie solidă, cum toate cele sensibile s-au topit devenind apă; am pierdut de sub picioare orice teren sigur. Tot ceea ce înainte simţisem ca viu fusese ucis. Cum trece sabia prin trupul cald, aşa a trecut spiritul prin întreaga viaţă senzorială; am văzut curgând sângele lumii sensibile.

Dar s-a ivit o nouă viaţă. Ne-am înălţat din lumea de jos. Despre aceasta ne vorbeşte oratorul Aristide. „Credeam că-l ating pe Zeu, că-i simt apropierea şi eram între veghe şi somn; spiritul meu era nespus de uşor, aşa cum niciun om, care nu este «iniţiat», n-o poate spune şi-nţelege." Această nouă existenţă nu este supusă legilor vieţii inferioare. Trecerea şi devenirea n-o ating. Se poate vorbi mult despre veşnicie; acela care nu înţelege prin veşnicie ceea ce descriu unii, *după* coborârea lor în infern,

acela rosteşte „vorbe goale”. Iniţiaţii au o concepţie nouă despre viaţă şi moarte. Abia acum consideră ei că sunt îndreptăţiţi să vorbească despre nemurire. Ei ştiu că cel care se referă la aceasta, fără cunoaşterea acelora care vorbesc despre nemurire ca iniţiaţi, spune despre ea ceva ce nu pricepe. Neiniţiatul atribuie nemurirea unui lucru supus legilor devenirii şi trecerii, – Myştii nu voiau să dobândească doar o simplă *convingere* despre veşnicia sâmburelui vieţii. În concepţia misteriilor o asemenea convingere nu ar fi avut nici o valoare. Căci, potrivit unei asemenea interpretări, în neiniţiat veşnicul nu există deloc în chip viu. Dacă ar vorbi despre ceva veşnic, ar vorbi despre un nimic. Ceea ce caută myştii este mai degrabă acest veşnic însuşi. Mai întâi ei trebuie să deştepte în ei veşnicul; de-abia apoi pot să vorbească despre ei. De aceea, pentru ei, are o realitate deplină asprul cuvânt al lui Platon că cel neiniţiat se cufundă în mlaştină [Obs. 5]; şi că în veşnicie pătrunde doar acela care a *trăit* o viaţă mistică. Numai astfel pot fi înţelese cuvintele acestui fragment din Sofocle: „O, de trei ori fericiţi sunt acei muritori care după ce au contemplat aceste misterii au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi acolo; pentru ceilalţi totul va fi suferinţă.”

Vorbind despre misterii, nu descriem deci nişte primejdii? Nu i se răpeşte oare fericirea, un bun al vieţii de cel mai mare preţ celui condus la poarta infernului? Înspăimântătoare este responsabilitatea cu care te încarci. Şi totuşi: ne este oare îngăduit să ne sustragem acestei responsabilităţi? Acestea erau întrebările pe care avea să şi le pună iniţiatul. El era de părere că simţirea comună se raportează la ştiinţa sa, precum întunericul la lumină. În acest întuneric sălăşluieşte însă o fericire nevinovată. Părerea myştilor era că în această fericire nu ai voie să te amesteci în mod nechibzuit. Căci ce-ar fi fost dacă mystul

şi-ar fi „trădat" taina? Ar fi rostit cuvinte, nimic altceva decât cuvinte. Nicăieri senzaţiile şi sentimentele n-ar fi putut extrage din aceste cuvinte spiritul. Pentru aceasta ar fi fost nevoie de o pregătire, de exerciţii şi probe, de o transformare totală în viaţa simţirilor. Fără toate acestea, ascultătorul ar fi fost aruncat în nimicnicie, în neant. I s-ar fi luat ceea ce era fericirea lui; şi nu i s-ar fi putut da în schimb nimic. Ba chiar nici nu i s-ar fi putut lua ceva. Căci viaţa lui senzorială nu putea fi schimbată prin simple cuvinte. El ar fi putut simţi, ar fi putut *trăi* drept realitate numai lucrurile percepute de simţurile sale. Nu i s-ar fi putut da decât o *presimţire* îngrozitoare, de natură să distrugă viaţa. O asemenea faptă ar fi trebuit considerată *crimă*. Acest lucru nu mai poate fi pe deplin valabil pentru felul în care este dobândită astăzi cunoaşterea spirituală. Aceasta poate fi conceptual înţeleasă, deoarece omenirea modernă are o capacitate de a forma concepte, care lipsea celei antice. Astăzi pot exista oameni cu o cunoaştere a lumii spirituale dobândită prin trăire proprie; şi faţă-n faţă cu ei pot sta alţii, care înţeleg raţional cele trăite de cei dintâi. Înainte, omenirea nu avea o asemenea capacitate de a forma concepte.

Înţelepciunea misteriilor este aidoma unei plante de seră, care trebuie îngrijită cu cea mai mare atenţie în izolare. Cine o transpune în ambianţa concepţiilor cotidiene o expune unui suflu de viaţă în care ea nu se poate dezvolta. Judecata caustică a logicii şi mentalităţii ştiinţifice moderne o distruge. Să ne dezbărăm deci pentru o vreme de întreaga educaţie, pe care ne-au făcut-o microscopul, telescopul şi felul de gândire al ştiinţelor naturii; să ne curăţăm mâinile neîndemânatice, care s-au ocupat prea mult cu disecţii şi experimentări, ca să putem

păşi în templul curat al misteriilor. Pentru aceasta avem nevoie de candoare adevărată.

Pentru myst importantă este în primul rând dispoziţia cu care el se apropie de ceea ce simte ca fiind Prea-înaltul, răspunsul la întrebările-enigmă ale existenţei. Tocmai în vremea noastră, când oamenii vor să accepte drept cunoaştere numai pe cea grosolan-ştiinţifică, este greu de crezut că în lucrurile superioare contează dispoziţia sufletească. Cunoaşterea devine astfel o chestiune intimă a personalităţii. Dar aşa şi este ea pentru myst. Spuneţi-i cuiva dezlegarea enigmei lumii! Daţi-i-o de-a gata! Mystul va găsi că totul este vorbă goală, dacă personalitatea nu priveşte corect această dezlegare. Această rezolvare nu-i nimic; ea dispare, dacă simţirea nu este cuprinsă de acel foc deosebit, care este necesar. Îţi iese în cale Divinitatea! Ea este totul sau nimic. Este nimic, când o întâmpini cu dispoziţia pe care o ai pentru lucrurile de toate zilele. Este totul, când eşti pregătit, dispus sufleteşte pentru ea. Ceea ce ea este pentru sine e un lucru care nu te priveşte; dacă ea te lasă cum eşti sau dacă face din tine un alt om: iată ce contează. Aceasta depinde însă exclusiv de tine. Prin educaţie, prin dezvoltarea celor mai intime forţe ale personalităţii trebuia să te fi pregătit, pentru ca în tine să se aprindă, să se descătuşeze ceea ce poate face Divinitatea. Este vorba de felul în care primeşti ce ţi se oferă. Plutarh ne-a vorbit despre această educaţie; el ne-a povestit despre salutul pe care mystul îl adresează Divinităţii ce-i apare înainte: „Căci Zeul salută deopotrivă pe oricare dintre noi, care se apropie de ei, îl salută prin: «Cunoaşte-te pe tine însuţi», ceea ce nu este, desigur, cu nimic mai prejos decât salutul obişnuit: «te salut». La aceasta răspundem însă Divinităţii cu cuvintele: «Tu eşti», aducându-i astfel salutul *fiinţării*, ca salut adevărat, originar şi singurul ce i se cuvine. – Căci aici noi nu avem, de fapt, nici o contribuţie la această existenţă, ci orice natură

muritoare, aflându-se la mijloc, între naştere şi dispariţie, arată din sine însăşi doar o aparenţă, o slabă şi nesigură imagine; dacă încercăm acum s-o cuprindem cu raţiunea, se întâmplă precum cu apa comprimată puternic, care îngheaţă prin presiune şi comprimare, nimicind ceea ce este cuprins în ea; căci alergând după reprezentarea mult prea clară a unei fiinţe supuse hazardului şi schimbării, raţiunea se rătăceşte ba în originea acesteia, ba în pieirea ei şi nu poate deloc să cuprindă permanentul sau ceea ce într-adevăr fiinţează. Căci, potrivit imaginii folosite de Heraclit, nu te poţi scălda de două ori în acelaşi val şi la fel de puţin poţi surprinde o fiinţă muritoare de două ori în aceeaşi stare, întrucât ea se distruge prin violenţa şi rapiditatea mişcării şi iarăşi se-mpreună; apare şi dispare; se apropie şi se depărtează. Astfel, ceea ce devine nu poate ajunge niciodată la fiinţa adevărată, deoarece naşterea nu încetează niciodată, nu are momente de întrerupere, ci încă în sămânţă începe schimbarea, în timp ce se plăsmuieşte un embrion, apoi un copil, apoi un tânăr, un bărbat, un bătrân şi un moşneag, necontenit distrugându-se primele naşteri şi vârste prin cele următoare. Este de aceea ridicol să ne temem de o singură moarte, de vreme ce am şi murit şi murim în atâtea feluri. Căci, cum spune Heraclit, nu numai că moartea focului înseamnă naşterea aerului, iar moartea aerului este naşterea apei, putem percepe acest lucru şi mai limpede la omul însuşi; bărbatul puternic moare când devine un moşneag, tânărul, în vreme ce devine bărbat, băieţandrul moare în timp ce devine tânăr, copilul, în timp ce devine băieţandru. Cele de ieri sunt moarte în cele de azi, cele de azi mor în cele de mâine; nici unul nu rămâne sau nu este ceva unic, ci devenim multe, în timp ce materia îşi face de lucru împrejurul unei imagini, unei forme comune. Căci, dacă am fi mereu aceiaşi, cum am afla acum plăcere în alte lucruri decât cele dinainte, cum am putea iubi şi urî lucruri

contradictorii, cum le-am putea admira şi apoi defăima, cum am putea să rostim alte lucruri şi să ne dăruim altor pasiuni dacă n-am lua şi o altă înfăţişare, dacă n-am primi alte forme şi alte simţuri? Căci, fără schimbare, nu se poate trece într-o altă stare, iar cel care se schimbă nu mai este acelaşi; dar dacă el nu este acelaşi, atunci nici nu mai este şi pur şi simplu se transformă din cel dintâi, devenind un altul. Necunoscând adevărata realitate, eram induşi în eroare de percepţia senzorială, care ne făcea să luăm simpla aparenţă drept acea adevărată realitate" (Plutarh, *Despre „EI" la Delfi*, 17 şi 18).

Plutarh vorbeşte adeseori despre sine ca despre un iniţiat. Ceea ce ne descrie el aici este condiţia vieţii de myst. Omul ajunge la o înţelepciune, cu ajutorul căreia spiritul reuşeşte să-şi dea seama în primul rând de caracterul iluzoriu al vieţii senzoriale. Tot ceea ce senzorialitatea consideră drept existenţă, drept realitate este cufundat în fluxul devenirii. Şi aşa cum se întâmplă aceasta cu toate celelalte lucruri ale lumii, tot aşa se întâmplă şi cu omul însuşi. Pentru ochiul său spiritual dispare el însuşi; totalitatea sa se descompune în părţi, în fenomene trecătoare. Naşterea şi moartea îşi pierd importanţa lor excepţională; ele devin momente ale apariţiei şi trecerii, ca şi toate celelalte evenimente ale vieţii. Prea-înaltul nu poate fi găsit în ceea ce ţine de devenire şi trecere. El poate fi căutat doar în ceea ce este într-adevăr permanent, în ceea ce priveşte înapoi spre trecut şi înainte spre viitor. A găsi acest ceva care priveşte înapoi şi înainte este o treaptă superioară de cunoaştere. Este spiritul care se revelează în şi prin senzorial. El nu are nimic de-a face cu devenirea senzorială. El nu apare şi nu trece la fel ca fenomenele senzoriale. În cel care trăieşte doar în lumea simţurilor acest spirit există ca realitate ascunsă; cine reuşeşte să-şi dea seama de caracterul iluzoriu al lumii simţurilor are în

sine acest spirit ca realitate evidentă. Cine ajunge la o astfel de cunoaștere a adăugat ființei sale un nou mădular. Cu el s-a petrecut ceva asemănător plantei, care avea la început doar frunze verzi, pentru ca apoi să dea la iveală o floare colorată. Desigur, forțele care au făcut să apară floarea zăceau ascunse în plantă încă înainte de acest moment, dar ele au devenit realitate abia odată cu această apariție a florii. Tot astfel forțele divin-spirituale zac ascunse în omul care trăiește doar prin simțuri și abia în myst devin ele realitate evidentă. În aceasta constă transformarea care s-a petrecut cu mystul. Prin evoluția sa, el a adăugat ceva nou lumii care exista înainte. Lumea simțurilor a făcut din el un om senzorial și l-a lăsat apoi să se descurce singur. Natura și-a împlinit astfel misiunea. Ceea ce ea însăși poate face cu forțele active în om este epuizat. Dar aceste forțe nu sunt încă epuizate. Ele zac ca vrăjite în omul pur natural și-și așteaptă eliberarea. Nu se pot elibera singure; ele dispar în neant, dacă omul nu pune stăpânire pe ele pentru a le dezvolta mai departe; dacă nu trezește la adevărata existentă ceea ce zace ascuns în el. – Natura evoluează de la treptele cele mai imperfecte la cele desăvârșite. De la ceea ce este neînsuflețit, printr-o lungă succesiune ea conduce ființele prin toate formele de existență vie până la omul sensibil. Acesta deschide ochii în condiția sa de ființă sensibilă și se percepe ca ființă sensibil-reală, schimbătoare. El mai resimte încă în sine și formele din care s-a născut această natură senzorială a sa. Aceste forțe nu sunt elementul schimbător, întrucât din ele s-a născut acest element. Omul le poartă în sine ca semn că în el trăiește mai mult decât percepe el senzorial. Ceea ce poate deveni prin ele încă nu există. Omul simte că în el se aprinde ceva, care a creat totul, inclusiv pe el însuși; și simte că acest ceva va fi ceea ce îl va înaripa spre o

activitate creatoare superioară. Acesta este în el, a fost înaintea făpturii sale sensibile şi va fi şi după dispariţia acesteia. Omul a devenit prin acesta, dar lui îi este îngăduit să-l cuprindă şi să ia el însuşi parte la activitatea creatoare a acestuia. Asemenea sentimente trăiesc în myst după iniţiere. El a simţit veşnicul, Divinul. Fapta lui trebuie să devină o verigă a creaţiei acestui. Divin. Lui îi este îngăduit să-şi spună: am descoperit în mine un „Eu" superior, dar acest ,,Eu" se întinde dincolo de hotarele devenirii mele sensibile; a existat înaintea naşterii mele, va exista după moartea mea. Acest „Eu" a creat din veşnicie şi va crea în veşnicie. Personalitatea mea senzorială este o creaţie a acestui „Eu". Dar el m-a cuprins în sine; el creează în mine; sunt o parte din el. Ceea ce creez de acum înainte este ceva superior faţă de elementul sensibil. Personalitatea mea este doar un instrument pentru această forţă creatoare, pentru acest Divin din mine. Mystul a trecut astfel prin experienţa îndumnezeirii sale.

Forţa care se aprindea astfel în ei era numită de myşti adevăratul lor spirit. Ei erau creaţiile acestui spirit. Ca şi când o nouă fiinţă ar fi pătruns în ei luându-le în stăpânire organele, aşa li se părea a fi starea lor. O entitate, o fiinţă era ceea ce se afla între ei, ca personalităţi senzoriale, şi forţa cosmică atotstăpânitoare, adică Divinitatea. Acest adevărat spirit al său era ceea ce căuta mystul. El îşi spunea: am devenit om în sânul marii naturi. Dar natura nu şi-a desăvârşit opera. Această desăvârşire eu însumi trebuie s-o iau asupră-mi. N-o pot face însă în imperiul grosolan al naturii, căreia îi aparţine şi personalitatea mea senzorială. Ceea ce se poate dezvolta pe acest tărâm, s-a dezvoltat. De aceea trebuie să ies din acest tărâm. Trebuie să construiesc în continuare în împărăţia spiritelor, din punctul în care s-a oprit natura. Trebuie să creez în mine o

atmosferă vitală, care nu poate fi găsită în natura exterioară. Această atmosferă vitală era pregătită pentru myşti în templele de misterii. Acolo erau deşteptate forţele latente din ei; acolo erau ele transformate în forţe superioare, creatoare, în naturi-spirit. Această transformare era un proces delicat, care nu putea suporta aerul aspru al zilei. Dar de îndată ce acest proces se împlinea, omul devenea prin el o stâncă ce-şi avea temeiul în elementul veşnic şi putea înfrunta orice furtună. Dar el nu avea voie să creadă că ar putea împărtăşi nemijlocit şi altora cele trăite de ei [Obs. 6].

Plutarh spune că în misterii „pot fi găsite cele mai multe informaţii şi interpretări în legătură cu adevărata natură a daimonilor". Iar de la Cicero aflăm că, în misterii, „dacă ele sunt explicate şi li se redă sensul, se cunoaşte mai mult natura lucrurilor decât aceea a zeilor" (Plutarh: *Despre decadenţa oracolelor*, şi Cicero: *Despre natura zeilor*). Din asemenea afirmaţii se vede clar că, în legătură cu natura lucrurilor, cunoaştem explicaţii superioare celor pe care le putea da religia populară. Vedem astfel că daimonii, adică entităţile spirituale, şi zeii înşişi aveau nevoie de o explicaţie. Se mergea, prin urmare, înapoi spre nişte entităţi de o natură mai înalţă decât daimonii şi zeii. Astfel de lucruri se aflau în esenţa înţelepciunii misteriilor. Poporul reprezenta zeii şi daimonii în tablouri, al căror conţinut era luat în întregime din lumea senzorial-reală. Cel care pătrunsese esenţa veşnicului nu trebuia să-şi piardă încrederea în veşnicia unor asemenea zei! Cum putea Zeus, în reprezentarea populară, să fie ceva veşnic, când el avea însuşirile unei fiinţe trecătoare? – Un lucru le era limpede myştilor: omul ajunge altfel la reprezentarea despre zei decât la reprezentarea despre alte lucruri. Un obiect al lumii exterioare mă obligă să-mi fac o

reprezentare foarte precisă despre ei. Dimpotrivă, plăsmuirea reprezentărilor despre zei are ceva liber, ba chiar arbitrar. Lipseşte constrângerea lumii exterioare. Reflectând, ne dăm seama că, prin zei, ne reprezentăm ceva, pentru care nu există nici un control exterior. Omul ajunge astfel într-o nesiguranţă logică. El începe să se simtă pe sine însuşi ca fiind creatorul zeilor săi. Ba chiar se întreabă: cum să trec, în lumea reprezentărilor mele, dincolo de realitatea fizică? Asemenea gânduri trebuiau să-l frământe pe myst. Pentru ei se ridicau aici îndoieli îndreptăţite. Îşi spunea, poate: să privim toate reprezentările despre zei. Nu seamănă ele cu făpturile pe care le întâlnim în lumea simţurilor? Nu şi le-a creat oare omul îndepărtând sau adăugând mental una sau alta din însuşirile esenţei lumii simţurilor? Sălbaticul, care îndrăgeşte vânătoarea, îşi creează un cer în care au loc cele mai strălucite vânători ale zeilor, iar grecul transpune în Olimpul său zei, ale căror modele existau în binecunoscuta realitate grecească.

La acest fapt, filosoful Xenofan (575-480 î.Hr.) se referă cu o logică riguroasă. Ştim că filosofii greci antici erau în întregime dependenţi de înţelepciunea misteriilor. Acest lucru poate fi dovedit într-un mod aparte pornind de la Heraclit. De aceea, ceea ce spune Xenofan poate fi luat fără rezervă drept convingere a unui myst. Se spune:

„Ci muritorii îşi închipuie că zeii se nasc şi ei, că au îmbrăcăminte, glas şi înfăţişare ca ale lor. Dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini, sau dacă, cu mâinile, ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri

de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul."[3]

O asemenea gândire îl poate face pe om sceptic faţă de orice element divin. El poate respinge plăsmuirile despre Zei, recunoscând drept realitate doar ceea ce îl constrâng percepţiile sale senzoriale să recunoască. Mystul nu a devenit însă un asemenea sceptic. El a înţeles că acest sceptic este aidoma unei plante care-şi spune: floarea mea colorată este lipsită de valoare şi zadarnică, căci eu sunt desăvârşită prin frunzele mele verzi; ceea ce adaug acestora este doar pentru o strălucire înşelătoare. Dar tot atât de puţin se putea opri mystul la zeii creaţi astfel, la zeii populari. Dacă planta ar putea gândi, ar înţelege că forţele care au creat frunzele verzi sunt exact cele care trebuie să creeze floarea colorată. Şi ea nu ar conteni să cerceteze înseşi aceste forţe, spre a le vedea. Tot astfel se raporta mystul la zeii populari. El nu-i tăgăduia, nu-i socotea zadarnici; dar ştia că sunt creaţi de către om. Aceleaşi forţe naturale, acelaşi element divin care creează în natură, creează şi în myst. Şi în el produc reprezentările despre zei. El vrea să privească această forţă plăsmuitoare de Zei. Ea nu seamănă cu zeii populari; este ceva superior. La acest lucru se referă şi Xenofan:

„Unul e Zeul, între zei şi oameni cel mai mare, nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor." (Op. cit,. Fragment 23, p.198 (n.trad.).

Acest Dumnezeu era şi Dumnezeul misteriilor. L-am putea numi un „Dumnezeu ascuns". Căci nicăieri – se putea crede — nu ar fi de găsit pentru omul pur senzorial.

[3] Xenofan, *Fragment* 14,15, trad, de D.M. Pippidi, în *Filozofia greacă până la Platon*, vol.I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 197 (*n. trad*.)

Îndreaptă-ţi privirile în afară, spre lucruri; nu vei găsi nimic divin. Încordează-ţi intelectul; poţi înţelege după ce legi apar şi trec lucrurile; dar nici intelectul nu-ţi va arăta ceva divin. Îmbibă-ţi fantezia cu sentimente religioase; poţi plăsmui imagini despre fiinţe pe care să le consideri zei, dar intelectul tău ţi le va spulbera, căci îţi va dovedi că tu singur le-ai creat şi ai împrumutat materialul pentru ele din lumea simţurilor. Câtă vreme cercetezi ca om *al intelectului* lucrurile din jurul tău, trebuie să fii ateu. Căci pentru simţurile tale şi pentru intelectul care-ţi explică percepţiile senzoriale, Dumnezeu nu există. În lume, Dumnezeu este ca vrăjit şi, ca să-l găseşti, ai nevoie de propria lui forţă. Această forţă va trebui s-o trezeşti în tine. Acestea sunt învăţăturile pe care le primea un vechi candidat la iniţiere. Şi acum pentru el începea marea dramă cosmică, în care era înghiţit de viu. Această dramă nu consta în nimic altceva decât în eliberarea Dumnezeului vrăjit. Unde este Dumnezeu? Aceasta era întrebarea care-i stătea mystului pe suflet. Dumnezeu nu există, dar există natura. În natură va trebui găsit. În ea şi-a aflat mormântul său de vrajă. Mystul înţelege într-un sens superior cu Dumnezeu este iubirea. Căci Dumnezeu a dus această iubire la extrem. S-a dăruit *pe sine* însuşi într-o nesfârşită iubire; s-a revărsat; s-a risipit în multitudinea lucrurilor din natură; acestea trăiesc, iar el nu trăieşte în ele. El odihneşte în ele. El trăieşte în om. Şi omul poate trăi în sine experienţa vieţii lui Dumnezeu. Dacă vrea să-l afle prin cunoaştere, omul trebuie să elibereze prin creaţie această cunoaştere. – Omul priveşte acum în sine. Divinul lucrează în sufletul său ca o tainică forţă creatoare, încă lipsită de existenţă. În acest suflet există un lăcaş în care Divinul vrăjit poate iarăşi să învie. Sufletul este mama, care din natură poate zămisli Divinul. Dacă sufletul este fecundat de

către natură, el va naşte un element divin. Acesta se va naşte din cununia sufletului cu natura. El nu mai este acum un Divin „ascuns", ci unul revelat. El are viaţă, o viaţă perceptibilă, care se desfăşoară printre oameni. Este spiritul eliberat din vrajă în omenesc, vlăstarul Divinului vrăjit. El nu este, desigur, Dumnezeu cel Mare, care a fost, este şi va fi; dar poate fi totuşi luat într-un anumit sens drept revelaţie a acestuia. *Tatăl* rămâne liniştit în cele tainice; pentru om, *Fiul* s-a născut din propriul său suflet. Cunoaşterea mistică este astfel un fenomen real în procesul cosmic. Este o naştere a unui vlăstar divin. Este un fenomen tot atât de real ca orice alt fenomen al naturii, doar că pe o treaptă superioară. Aceasta este marea taină a mystului, că el însuşi îl izbăveşte prin creaţie pe vlăstarul său divin, pregătindu-se însă mai întâi spre a-l şi recunoaşte pe acest vlăstar divin creat de el. Celui care nu este myst îi lipseşte simţământul în legătură cu Tatăl acestui vlăstar. Căci acest Tată odihneşte vrăjit. Vlăstarul pare născut în chip feciorelnic. Sufletul pare să-l fi născut fără să fi fost fecundat. Toate celelalte naşteri ale lui sunt zămislite din lumea simţurilor. Aici, pe tatăl îl vezi şi-l pipăi. El are viaţă senzorială. Doar vlăstarul divin a fost zămislit de însuşi veşnicul, ascunsul Dumnezeu-Tată.

III. ÎNȚELEPȚII GRECI ÎNAINTE DE PLATON ÎN LUMINA ÎNȚELEPCIUNII MISTERIILOR

Nenumărate sunt faptele din care ne dăm seama că înţelepciunea filosofică a grecilor îşi avea rădăcinile în acelaşi sol al gândirii ca şi cunoaşterea mistică. Pe marii filosofi îi înţelegi numai dacă te apropii de ei cu sentimente dobândite din observarea misteriilor. Cu câtă veneraţie vorbeşte Platon în *Phaidon* despre „doctrinele oculte": „Şi sunt destule şanse ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea iniţierilor să nu fi fost nişte nepricepuţi şi ca în tainele lor să se ascundă revelaţia unei realităţi: aceea că toţi cei care ajung la Hades fără să fi fost iniţiaţi în misterii vor zăcea în mlaştină, în timp ce aceia care ajung acolo purificaţi şi iniţiaţi vor sălăşlui împreună cu zeii. Căci, după spusa celor care se ocupă de iniţieri, sunt «mulţi purtători de thyrs, puţini bacanţi». Iar după părerea mea aceştia din urmă nu sunt alţii decât cei pătrunşi de *adevărata înţelepciune*. Ca să mă număr printre ei m-am străduit şi eu în fel şi chip toată viaţa, din răsputeri fără să precupeţesc nimic"[4] – Astfel despre iniţiere poate vorbi doar cel care şi-a pus în întregime propria năzuinţă spre înţelepciune în slujba gândirii create prin iniţiere. Cuvintele marilor filosofi greci se vor limpezi fără îndoială, dacă vom lăsa să cadă asupră-le lumina misteriilor.

Raportarea lui Heraclit din Efes (535-475 î.Hr.) la esenţa misteriilor este exprimată concis într-o maximă în legătură cu el, care ne-a fost transmisă prin tradiţie şi care spune că ideile lui „ar fi o cărare de neurmat", că cel ce se îndreaptă spre ele fără a fi iniţiat găseşte doar „beznă şi

[4] Platon, *Opere*, vol. IV, trad. de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983,p. 68 (n. trad.).

întuneric" şi că, dimpotrivă, pentru cel condus de către un myst, ele ar fi „mai limpezi decât Soarele". Şi dacă despre cartea sa se spune că şi-a depus-o în templul Artemisei, aceasta, de asemenea, nu înseamnă altceva decât că el poate fi înţeles numai de iniţiaţi. (Edmund Pfleiderer a prezentat deja elementele istorice privind legătură lui Heraclit cu misteriile. Vezi cartea sa *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886.) Heraclit era numit „cel obscur", pentru că numai cu ajutorul misteriilor se făcea lumină în conceptele sale.

Heraclit ne apare ca o personalitate care priveşte viaţa cu cea mai mare seriozitate. Din trăsăturile sale, dacă ştii să ţi le reprezinţi, înţelegi că el purta în sine intimităţi ale cunoaşterii despre care ştia că pot fi semnalate, dar nu şi exprimate de orice cuvânt. Dintr-un asemenea mod de gândire s-a născut cunoscutul său dicton: „Totul curge", dicton pe care Plutarh îl explică prin cuvintele: „Nu poţi intra de două ori în acelaşi râu, nici nu poţi atinge de două ori o fiinţă muritoare. Ci se distruge şi iarăşi se adună cu străşnicie şi repeziciune; nu mai apoi, ci în acelaşi timp adună şi desparte, vine şi se duce". Omul care gândeşte în acest fel a pătruns cu privirea natura lucrurilor trecătoare. Căci el s-a simţit silit să caracterizeze, cu cele mai pătrunzătoare cuvinte, esenţa vremelniciei înseşi. Nu poţi da o asemenea caracterizare, dacă nu pui în cumpănă efemerul şi veşnicia. Şi îndeosebi nu poţi extinde această caracteristică asupra omului, dacă n-ai privit în lăuntrul său. Iar Heraclit a extins această caracteristică şi asupra omului: „Ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea; ultimele preschimbându-se, devin primele, iar primele, la

rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele."[5] Această propoziţie exprimă o cunoaştere deplină a caracterului de aparenţă al personalităţii inferioare. În altă parte el întăreşte spusele: „În *viaţa* noastră şi deopotrivă în *moartea* noastră este viaţă şi moarte / În acelaşi timp/". Ce altceva vrea să însemne acest lucru, decât că viaţa poate fi socotită mai de preţ decât moartea numai din punctul de vedere al elementului efemer. Moartea este *pieire* pentru a face loc unei *vieţi* noi; dar în noua viaţă, veşnicul trăieşte ca şi în cea veche, în viaţa trecătoare apare acelaşi element veşnic ca şi în moarte. Dacă omul a sesizat acest element veşnic, priveşte moartea şi viaţa cu acelaşi sentiment. Viaţa are pentru el o valoare deosebită doar dacă el n-a putut deştepta în sine acest element veşnic. Poţi să zici de o mie de ori că „Totul curge", căci, dacă n-o spui cu acest conţinut sentimental, este un nimic. Cunoştinţele referitoare la veşnica devenire nu au nici o valoare,dacă nu desfiinţează dependenţa noastră de această devenire. Renunţarea la acea bucurie de a trăi care aleargă după ceea ce este trecător, iată la ce se referă Heraclit în maxima sa. „Cum să zicem în legătură cu viaţa noastră de toate zilele că suntem, când din punctul de vedere al elementului veşnic, ştim totuşi că suntem şi nu suntem". (Vezi Fragmentul 81 al lui Heraclit.) „Hades este unul şi acelaşi cu Dionysos"[6], se spune într-unul din fragmentele heraclitiene. Dionysos, zeul bucuriei de a trăi, al germinării şi creşterii, căruia i-au fost închinate sărbătorile dionisiace, este pentru Heraclit acelaşi cu Hades, zeul nimicirii, zeul distrugerii. Doar cel care vede moartea în viaţă şi viaţa în moarte, iar în

[5] Heraclit, *Fragment* 88, trad. De A. Piatkowski şi Ion Banu în Filozofia greacă până la Platon, vol. I, 1979, p.362 (*n.trad*)

[6] *Op. Cit.*, *Fragment* 15, p.352-352 (*n.trad*).

amândouă vede elementul veşnic care este mai presus de viaţă şi moarte, numai acela poate privi în lumina adevărată neajunsurile şi binefacerile existenţei. Atunci şi neajunsurile îşi vor afla justificarea lor, pentru că şi în ele trăieşte veşnicul. Ceea ce sunt ele din punctul de vedere al vieţii limitate, inferioare, sunt doar în aparenţă: „Pentru oameni nu e cel mai bun lucru să li se împlinească toate dorinţele. Boala face ca sănătatea să fie dulce şi plăcută; foamea, săturarea, iar osteneala, odihna."[7]

„Marea: iată o apă foarte pură şi foarte impură; bună de băut pentru peşti, ea le asigură viaţa; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide."[8] Heraclit nu vrea să atragă atenţia în primul rând asupra caracterului trecător al lucrurilor pământeşti, ci asupra strălucirii şi măreţiei elementului veşnic. — El a avut cuvinte grele împotriva lui Homer, lui Hesiod şi învăţaţilor zilei. El a vrut să dezvăluie felul lor de a gândi, care se crampona numai de ceea ce era trecător. El nu voia zei înzestraţi cu însuşiri luate din lumea trecătoare. Şi n-a putut considera ca superioară o ştiinţă care cercetează legile devenirii şi trecerii lucrurilor. – Pentru el, din ceea ce este trecător se exprimă ceva veşnic. Pentru acest element veşnic, Heraclit are un simbol cu un înţeles profund: „Există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc şi la liră."[9] Câte nu zac în această imagine! Prin separarea forţelor şi armonizarea puterilor separate se ajunge la unitate. Un ton se opune altuia; şi totuşi, împreună cu el, produce armonia. Aplicând acestea la lumea spirituală, ajungem la gândurile lui Heraclit: „Nemuritori-muritori, muritori-nemuritori. Viaţa unora

[7] *Ibid*., *Fragment* 110-111, p. 364 (*n. trad*.).
[8] *Ibid*., *Fragment* 61, p. 358 (*n. trad.*).
[9] Ibid., *Fragment* 51, p. 357 (*n. trad.*).

este moartea celorlalţi, iar viaţa acestora — moartea celor dintâi.” [10]

Păcatul originar al omului este cramponarea cu cunoaşterea sa de ceea ce este trecător. El se îndepărtează astfel de ceea ce este veşnic. În felul acesta, viaţa devine pentru el un pericol. Ceea ce i se întâmplă, i se întâmplă de la viaţă. Dar ceea ce trăieşte îşi pierde ghimpele, dacă pentru om viaţa nu mai are o valoare absolută. Atunci el îşi recapătă neprihănirea. Este ca şi când s-ar putea reîntoarce în copilărie, ieşind din aşa-numita seriozitate a vieţii. Ceea ce omul matur consideră ca absolut serios este obiect de joacă pentru copil. Cunoscătorul devine însă precum copilul. Privite din perspectivă veşniciei, valorile „serioase” îşi pierd valoarea. Viaţa apare atunci ca un joc. „Veşnicia”, spune deci Heraclit, „este un copil care se joacă, este domnia unui copil”[11] În ce constă păcatul originar? Constă în a lua în serios ceea ce nu are nimic de-a face cu seriozitatea. Dumnezeu s-a revărsat pe sine în lumea lucrurilor. Cel care ia lucrurile fără Dumnezeu, le ia doar ca „morminte ale lui Dumnezeu”. El ar trebui să se joace cu ele ca un copil; iar seriozitatea să şi-o folosească pentru a scoate din ele Divinul, care doarme în ele fermecat.

Contemplarea veşnicului arde, pârjoleşte obişnuita *iluzionare* asupra lucrurilor. Spiritul dizolvă gândurile care vin din simţuri, le topeşte. El este un *foc* devastator. Acesta este sensul superior al ideii lui Heraclit despre *foc* ca substanţă originară a tuturor lucrurilor. Desigur, această idee trebuie luată în primul rând în sensul unei obişnuite explicaţii fizice a fenomenelor cosmice. Dar nu-l înţelege pe Heraclit cel ce nu gândeşte asupra lui precum gândea

[10] Ibid., *Fragment* 62, p. 358 (*n. trad*.).
[11] *Ibid*., *Fragment* 52, p. 357 (*n. trad*.).

asupra legilor Bibliei Filon, care a trăit pe vremea apariţiei creştinismului: „Există oameni", spunea el, „care iau legile scrise *numai* ca simboluri ale învăţăturilor spirituale, pe acestea din urmă cercetându-le cu grijă, pe primele, însă nesocotindu-le; pe asemenea oameni nu pot decât să-i învinuiesc, căci ei ar trebui să ţină seama *şi de una şi de alta*: de cunoaşterea sensului ascuns şi de observarea celui făţiş." – Dacă vom polemiza în legătură cu faptul că Heraclit, cu al său concept al focului, s-a referit la focul sensibil sau că, dimpotrivă, pentru el focul ar fi doar un simbol al spiritului veşnic, ce dizolvă şi plăsmuieşte din nou lucrurile, de fapt îi răstălmăcim gândurile. El a avut în vedere şi una şi alta şi nici una din ele. Căci pentru el spiritul trăia şi în focul obişnuit. Iar forţa care acţionează fizic în foc trăieşte pe o treaptă superioară în sufletul omenesc; acesta topeşte în creuzetul său cunoaşterea prin simţuri, făcând ca din ea să apară contemplarea veşnicului.

Heraclit poate fi cu uşurinţă înţeles greşit. Pentru el *războiul* este tatăl *lucrurilor*. Dar numai al „lucrurilor", nu al veşnicului. Dacă în lume n-ar fi contraste, dacă nu s-ar manifesta cele mai felurite interese contradictorii, n-ar exista lumea devenirii, a vremelniciei. Dar ceea ce se revelează în acest conflict, ceea ce se revarsă în el, nu este războiul, ci *armonia*. Chiar dacă în toate lucrurile este război, spiritul înţeleptului trebuie să se întindă asupra lor ca focul şi să le transforme în armonie. Din acest punct străluceşte o mare idee a înţelepciunii lui Heraclit. Ce este omul ca entitate personală? Heraclit găseşte răspunsul la această întrebare pornind de la acest punct. Omul este alcătuit dintr-un amestec de elemente contradictorii în care s-a revărsat Divinitatea. Aşa se constată el pe sine. El devine astfel conştient de spiritul din el, de spiritul care provine din veşnicie. Pentru el, acest spirit este însă născut

din conflictul elementelor. Dar acest spirit trebuie să-şi împace elementele. În om, natura se depăşeşte pe sine însăşi. Căci aceeaşi forţă, unică şi universală, a creat conflictul, amestecul şi iarăşi, plină de înţelepciune, va lichida acest conflict. Avem aici veşnica dualitate ce trăieşte în om, eterna opoziţie dintre temporal şi veşnic. Prin elementul veşnic, omul a devenit ceva absolut determinat; iar din acest ceva determinat, el trebuie să creeze ceva superior. El este dependent şi independent. La spiritul veşnic pe care îl contemplă, omul poate lua parte totuşi numai pe măsură amestecului produs în el de acest spirit. Şi tocmai de aceea omul are menirea ca din ceea ce este temporal, să plăsmuiască elementul veşnic. Spiritul acţionează în el. Dar acţionează într-un mod aparte. Acţionează din ceea ce este temporal.

Specific sufletului omenesc este că ceva temporal acţionează asemenea unui element veşnic, impulsionând şi dezvoltând asemenea acestuia. Aceasta face ca sufletul omenesc să-i semene deopotrivă unui Dumnezeu, ca şi unui vierme. Astfel omul se situează la mijloc între Dumnezeu şi animal. Această forţă care impulsionează şi dezvoltă este elementul său daimonic. Este ceea ce în el năzuieşte să-l depăşească. Heraclit a exprimat extraordinar acest fapt: „Daimonul omului este soarta lui". (Daimon este luat aici în sensul grecesc. În sensul modern ar fi trebuit spus: spirit.) Astfel pentru Heraclit, ceea ce trăieşte în om depăşeşte cu mult elementul personal. Acest element personal este purtătorul unui element daimonic. Un element daimonic, care nu este închis între hotarele personalităţii şi pentru care moartea şi naşterea a ceea ce este personal nu au nici o importanţă. Ce are a face acest element daimonic cu ceea ce apare şi dispare ca personalitate? Pentru elementul daimonic, ceea ce este

personal este doar o formă de apariţie. Purtătorul unei asemenea cunoaşteri priveşte dincolo de sine însuşi, înainte şi înapoi. Faptul că în sine vieţuieşte daimonicul este pentru el dovada propriei sale veşnicii. Dar acestui daimonic, el nu-i mai poate atribui acum unica misiune de a-i umple personalitatea. Căci elementul personal poate fi numai *una* din aceste forme de apariţie ale daimonicului. Daimonul *nu se poate* limita la o *singură* personalitate. El are forţa de a însufleţi multe personalităţi. El are posibilitatea de a trece din personalitate în personalitate. Marea idee a reîntrupării izvorăşte ca ceva de la sine înţeles din premisele lui Heraclit. Dar nu numai ideea, ci însăşi *experienţa* acestei reîntrupări. Ideea doar pregăteşte pentru această experienţă. Cine devine conştient de daimonicul din sine nu-l găseşte ca imaculat, primar. Îl găseşte cu însuşiri. De unde le are? De ce am aptitudini înnăscute? Pentru că alte personalităţi au lucrat deja la daimonul meu. Şi dacă nu pot presupune că sarcinile daimonului sunt epuizate în personalitatea mea, ce se întâmplă atunci cu ceea ce fac eu din acest daimon? Eu lucrez la o personalitate de mai târziu. Între mine şi unitatea cosmică s-a interpus ceva ce se întinde dincolo de mine; dar acest ceva nu este acelaşi lucru cu Divinitatea. Daimonul meu se interpune între acestea. Aşa cum ziua mea de azi este doar rezultatul celei de ieri, iar ziua mea de mâine va fi doar rezultatul celei de azi, tot astfel viaţa mea este urmare a unei alte vieţi şi va fi temelie pentru una următoare. Aşa cum omul pământesc priveşte înapoi, spre nenumăratele zile de ieri şi înainte, spre nenumăratele zile de mâine, tot astfel priveşte sufletul înţeleptului nenumăratele vieţi din trecut şi nenumăratele vieţi din viitor. Ideile şi deprinderile dobândite ieri îmi sunt de folos astăzi. Nu este oare tot aşa şi cu viaţa? Nu intră oare

oamenii în orizontul existenţei cu cele mai felurite aptitudini? De unde această diversitate? Provine oare din neant? – Ştiinţa noastră despre natură se mândreşte mult cu faptul că a alungat miracolul din domeniul concepţiilor noastre despre viaţa organică. David Friedrich Strauss (*Der alte und der neue Glaube*) consideră drept o mare cucerire a epocii moderne faptul că o creatură organică desăvârşită nu o mai gândim ca fiind creată din nimic, printr-o minune. Înţelegem perfecţiunea, dacă o putem explica prin evoluţie din ceea ce este imperfect. Structura maimuţei nu mai este minune, dacă putem considera ca precursori ai maimuţei peştii primordiali, care s-au transformat treptat. Să consimţim deci a lua ca just pentru spirit ceea ce, pe de alta parte, apare ca just pentru natură. Va avea oare spiritul desăvârşit aceleaşi premise ca cel nedesăvârşit? Va avea oare Goethe aceleaşi condiţii ca un hotentot oarecare? Pe cât de puţin un peşte are aceleaşi premise cu o maimuţă, pe tot atât de puţin spiritul lui Goethe are aceleaşi condiţii spirituale preliminare cu acela al sălbaticului. Genealogia spirituală a spiritului goethean este alta decât aceea a unui spirit sălbatic. Spiritul a devenit *aidoma* trupului. Spiritul din Goethe are mai mulţi strămoşi decât cel din sălbatic. Să luăm în acest sens învăţătura despre reîntrupare. N-o vom mai găsi în acest caz ca „neştiinţifică". Vom explica însă în mod just ceea ce găsim în suflet. Ceea ce e dat nu vom mai considera drept miracol. Pot să scriu datorită faptului că am învăţat acest lucru. Nimeni nu se poate aşeza să scrie, dacă niciodată înainte n-a ţinut un condei în mână. Dar să aibă cineva o „privire genială" într-un mod miraculos? Nu; această „privire genială" trebuie şi ea dobândită; trebuie învăţată. Şi dacă apare într-o personalitate, o numim ceva spiritual. Dar şi acest ceva spiritual a fost mai întâi învăţat;

ceea ce „poţi" într-o viaţă ulterioară ai dobândit într-una anterioară.

Aşa şi *numai* aşa apărea lui Heraclit şi celorlalţi înţelepţi greci ideea veşniciei. Niciodată n-a fost vorba la ei despre o dăinuire a personalităţii nemijlocite. Să comparăm un vers al lui Empedocles (490-430 Î.Hr.). Despre cei care iau înzestrarea nativă doar ca minune, el spune:

„Bieţi neghiobi, căci nu au cuget profund acei ce
Nădăjduiesc că se naşte ceva ce n-a fost mai-nainte
Sau că moare ceva şi piere cu totul
Căci din ce nu există nu poate ceva să se nască.
Cu neputinţă-i, la fel, ca ceea ce este, să piară
În întregime, fără ca nimeni să ştie: ci, dimpotrivă,
Veşnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare
Unde mereu cineva îl pune.
Nici nu există ceva-n univers ce gol e cu totul,
Nici plin să fie peste măsură nu-i cu putinţă.
Gol cu totul nu e nimic; de unde atuncea
S-ar putea-adăuga ceva în acesta?
Nici un bărbat înţelept n-ar putea să deducă cu mintea-i
Astfel de lucruri. Cât îşi trăiesc aşa-zisa viaţă
Oamenii-atâta există şi-au parte de rău şi de bine;
Mai înainte de-a se fi-nchegat într-un corp muritorii,
Şi după ce descompuşi au ajuns, ei nu mai există."[12]

Înţeleptul grec nu pune deloc problema dacă în om există ceva veşnic, ci doar în ce constă acest veşnic şi cum poate omul să-l păstreze şi să-l îngrijească în sine. Căci pentru el a fost de la bun început clar că omul fiinţează ca o

[12] Empedocles, *Fragment* 13, 14, 15, trad. de Felicia Ştef, în *op. cit.*, p. 477-478 (*n. trad.*).

creatură intermediară între Pământesc şi Divin. Nici vorbă n-a fost de ceva divin, existând în afara sau de cealaltă parte a lumii. Divinul trăieşte în om; aici el trăieşte doar într-un mod omenesc. Este forţa care-l îndeamnă pe om să încerce să devină tot mai divin. Doar cine gândeşte astfel poate rosti ca Empedocle:

„Când tu, lăsându-ţi trupul,
te vei avânta spre liberul eter,
Vei fi un zeu nemuritor, scăpat de moarte."

Ce se poate întâmpla cu o viaţă omenească dintr-un asemenea punct de vedere? Ea poate fi iniţiată în rânduiala magică a veşnicului. Căci în această rânduială trebuie să existe forţe pe care simpla viaţă naturală nu le dezvoltă. Iar viaţa omenească ar putea trece fără rost dacă aceste forţe ar zăcea nefolosite. Misiunea misteriilor era de a face accesibile aceste forţe, ducându-l astfel pe om la asemănarea cu Divinul. Acelaşi lucru şi l-au asumat ca misiune şi înţelepţii greci. Astfel înţelegem cuvintele lui Platon că „cel ce ajunge în lumea lui Hades nepurificat şi neiniţiat se va afunda în mlaştină, pe când cel purificat şi iniţiat, o dată ajuns acolo, va locui cu zeii". Avem de-a face aici cu o idee a nemuririi, a cărei importanţă este stabilită *în lăuntrul* Universului. Tot ceea ce întreprinde omul spre a deştepta în sine elementul veşnic, îl face pentru a spori valoarea existenţială a lumii. În calitatea sa de cunoscător, el nu este un spectator pasiv al Universului, care-şi face o imagine despre ceea ce ar există şi fără el. Forţa sa de cunoaştere este o forţă naturală superioară, creatoare. Ceea ce în el sclipeşte ca spirit este ceva divin, care înainte era fermecat şi care, fără cunoaşterea lui, ar fi rămas blocat, trebuind să aştepte ca altcineva să rupă vraja. Astfel personalitatea omenească nu trăieşte în sine şi pentru sine; ea trăieşte pentru lume. Dacă este privită astfel, viaţa se

extinde cu mult dincolo de existenţa izolată. Într-o asemenea concepţie înţelegem principii ca acel al lui Pindar, care dă o perspectivă spre ceea ce este veşnic: „Fericit cel care a văzut acele lucruri şi coboară apoi sub pământul pe dinăuntru gol; el cunoaşte capătul vieţii, el cunoaşte începutul făgăduit de Zeus".

Putem să înţelegem atitudinea mândră şi firea solitară ale unor asemenea înţelepţi, precum Heraclit. Aceştia puteau spune despre ei cu mândrie că multe le sunt dezvăluite; căci ceea ce ştiau, ei nu puneau deloc pe seama personalităţii lor trecătoare, ci a daimonului veşnic din ei. Mândria lor purta în mod necesar tocmai pecetea smereniei şi modestiei exprimate în cuvintele: Orice cunoştinţă despre lucrurile trecătoare este în veşnică curgere, precum aceste lucruri trecătoare însele. Heraclit numeşte lumea veşnică un joc; tot atât de bine ar putea s-o numească şi suprema seriozitate. Dar cuvântul seriozitate s-a tocit prin folosirea lui la trăirile pământeşti. Jocul veşnicului lasă neschimbată în om siguranţa vieţii, pe care i-o răpeşte seriozitatea izvorâtă din ceea ce este trecător.

O altă formă a concepţiei despre lume în afara celei a lui Heraclit a apărut, fundamentată pe esenţa misteriilor, în cadrul comunităţii întemeiate de Pitagora în sec. VI î.Hr., în sudul Italiei. În numere şi în figurile geometrice, ale căror legi ei le cercetau prin matematică, pitagoreicii vedeau temelia lucrurilor. Despre ei Aristotel spunea: „În primul rând ei studiau matematica şi, pe măsură ce pătrundeau în ea, considerau principiile de bază ale acesteia drept temeiuri ale tuturor lucrurilor. Întrucât în matematică numerele din natură sunt primordiale, iar ei credeau că văd în numere ceva foarte asemănător lucrurilor şi celor ce devin – în numere, mai mult decât în foc, pământ şi apă – o însuşire a numerelor însemna pentru ei dreptate, o alta

suflet şi spirit, apoi o alta timp şi tot aşa mai departe pentru toate celelalte. Apoi ei găseau în numere însuşirile şi condiţiile armoniei şi astfel, prin întreaga lor natură, toate celelalte păreau că sunt copie a numerelor, iar numerele sunt elementul primordial în natură."

Cercetarea matematic-ştiinţifică a fenomenelor naturale trebuie să conducă totdeauna la un anumit pitagoreism. Dacă atingem o coardă de o anumită lungime, apare un anumit sunet. Dacă scurtăm coarda în anumite raporturi numerice, vor apărea mereu alte sunete. Frecvenţele sunetului pot fi exprimate prin raporturi *numerice*. Fizica exprimă prin numere chiar şi raporturile dintre culori. Dacă două corpuri se combină formând unul singur, întotdeauna o anumită cantitate dintr-o substanţă, exprimabilă o dată pentru totdeauna prin numere, se combină cu o cantitate corespunzătoare din cealaltă substanţă. Spre asemenea ordini din natură, alcătuite după cantitate şi număr, era orientat spiritul de observaţie al pitagoreicilor. Şi figurile geometrice joacă în natură un rol asemănător. Astronomia, de pildă, este o matematică aplicată la corpurile cereşti. Important pentru imaginaţia contemplativă a pitagoreicilor era faptul că omul cercetează legile numerelor şi figurilor doar pentru sine, numai prin operaţiunile sale spirituale şi că totuşi privind afară în natură, lucrurile se conformează legilor pe care le-a stabilit pentru sine, în sufletul său. Omul formează pentru sine conceptul de elipsă; el stabileşte legile elipsei. Iar corpurile cereşti se mişcă potrivit legilor stabilite de el. (Desigur, aici nu este vorba despre concepţiile astronomice ale pitagoreicilor. În relaţia avută aici în vedere, ceea ce se poate spune despre concepţiile lor se poate spune şi despre cele ale lui Copernic.) De aici rezultă nemijlocit că înfăptuirile sufletului omenesc nu sunt o activitate

separată de restul lumii, ci că în aceste înfăptuiri se exprimă ceea ce străbate lumea ca rânduială legică. Pitagoreicul îşi spunea: simţurile arată omului fenomenele perceptibile prin simţuri. Ele nu îi arată însă armonioasele rânduieli cărora li se supun lucrurile. Aceste rânduieli armonioase spiritul omenesc trebuie să le găsească mai întâi în sine, dacă vrea să le privească afară în lume. Sensul mai adânc al lumii, ceea ce stăpâneşte în ea ca necesitate veşnică, legică: iată ce apare în sufletul omenesc, iată ce devine în el realitate prezentă. În suflet *se înalţă sensul lumii*. Acest sens nu se află în ceea ce vedem, auzim şi pipăim, ci în ceea ce sufletul dă la iveală din adâncile sale izvoare. Aşadar, rânduielile veşnice sunt ascunse în adâncurile sufletului. Să coborâm în suflet şi vom găsi veşnicul. Dumnezeu, eterna armonie cosmică, se află în sufletul omenesc. Sufletescul nu se limitează la corporalitatea închisă în pielea omului. Căci ceea ce se naşte în suflet sunt rânduielile potrivit cărora se rotesc lumile în spaţiul ceresc. Acest suflet nu se află în personalitate. Personalitatea oferă doar organul prin care se poate exprima ceea ce străbate spaţiul cosmic ca rânduială. Ceva din spiritul lui Pitagora se ascunde în ceea ce a spus Părintele Bisericii Grigorie de Nissa: „Natura umană, se spune, este doar ceva mic, limitat, dar nemărginită este Divinitatea; cum poate fi atunci cuprinsă nemărginirea în ceea ce este mărunt? Şi cine se încumetă să spună că infinitatea Dumnezeirii era circumscrisă în mărginirea cărnii ca într-un vas? Căci niciodată în viaţa noastră natura spirituală nu este închisă înăuntrul hotarelor cărnii; ci masa corpului este limitată anume prin elementele vecine, iar sufletul, prin mişcările gândirii, se răspândeşte liber în întreaga creaţie”. Sufletul nu este personalitatea. Sufletul ţine de nemărginire. Astfel, şi dintr-

un asemenea punct de vedere pitagoreicii trebuiau să considere că doar „smintiţii" îşi pot imagina că sufletescul s-ar epuiza odată cu personalitatea. – Şi pentru ei important era să deştepte în personalitate elementul veşnic. Cunoaşterea însemna raporturile lor cu veşnicul. Pentru ei, omul trebuia să valoreze cu atât mai mult, cu cât el făcea să existe în sine acest element veşnic. Scopul comunităţii lor îl constituia cultivarea raporturilor cu veşnicul. Educaţia pitagoreică consta în a-i orienta pe membrii acestei comunităţi spre asemenea raporturi. Această educaţie era deci o iniţiere filosofică. Astfel, pitagoreicii puteau spune că, prin această atitudine de viaţă, năzuiau spre acelaşi lucru ca şi cultele misterice.

IV. PLATON CA MISTIC

Rolul misteriilor în viaţa spirituală a grecilor poate fi judecat după concepţia despre lume a lui Platon. Există un singur mijloc de a-l înţelege pe deplin: să-l aşezăm în lumina ce radiază din misterii. Discipolii târzii ai lui Platon, neoplatonicienii, îi atribuie chiar o doctrină esoterică din care el îi lăsa să se împărtăşească doar pe cei vrednici, şi anume sub „pecetea discreţiei". Doctrina sa era considerată ocultă precum înţelepciunea misteriilor. Chiar dacă cea de a şaptea din scrisorile platonice nu i se datorează lui Platon însuşi, aşa cum se spune, faptul acesta nu are totuşi nici o importanţă pentru scopul urmărit aici. Pentru noi este indiferent că el sau un altul se pronunţă în acest mod despre concepţia exprimată în scrisoare şi care se situează în chiar esenţa concepţiei sale despre lume. În scrisoare se spune: „Despre toţi care au scris şi vor scrie că ar şti încotro se îndreaptă străduania mea, fie că au auzit-o de la mine sau de la alţii, fie că au născocit-o singuri, aş avea de

spus doar atâta: acestora nu trebuie să li se dea crezare în nimic. Nu există nici o lucrare de-a mea pe această temă şi nici n-aş îngădui să apară vreuna; căci aşa ceva nu poate fi exprimat în cuvinte, ca alte învăţături, ci necesită o preocupare îndelungată pentru obiectul cunoaşterii şi o pătrundere profundă în esenţa sa; întrucât este ca şi când ar ţâşni o scânteie, aprinzând în suflet o lumina, care se întreţine apoi singură din sine însăşi". – Dacă n-am putea găsi în ele sensul misterial, aceste cuvinte s-ar referi doar la o neputinţă în utilizarea cuvintelor, neputinţă care ar fi doar o slăbiciune personală. Faptul acela despre care Platon n-a scris şi n-a vrut să scrie niciodată trebuie să fie ceva faţă de care scrisul este inutil. Trebuie să fie un sentiment, o senzaţie, o trăire care se dobândeşte nu printr-o comunicare de moment, ci prin „trăire pătrunzând în lăuntru". Ceea ce Platon putea să dea celor aleşi viza o educaţie intimă. Pentru ei cuvântările sale aruncau flăcări; pentru ceilalţi doar idei. – Nu este deloc indiferent cum ne apropiem de Dialogurile lui Platon. Ele înseamnă mai mult sau mai puţin, în funcţie de starea de spirit în care te afli. De la Platon asupra discipolilor săi trecea mai mult decât sensul propriu-zis al cuvintelor din expunerile sale. Căci acolo unde preda el, participanţii trăiau într-o atmosferă de misterii. Cuvintele sale aveau armonii superioare, care vibrau împreună cu ele. Dar aceste armonii superioare aveau nevoie tocmai de atmosfera misteriilor. Altminteri *s-ar fi stins* neauzite.

În centrul universului Dialogurilor platoniciene stă personalitatea lui Socrate. Nu e nevoie să menţionăm aici elementul istoric. Este vorba despre caracterul lui Socrate, aşa cum apare la Platon. Socrate este un personaj consacrat de moartea pentru adevăr. El a murit aşa cum poate muri numai un iniţiat, pentru care moartea este doar un

moment al vieţii, un moment ca altele. El merge spre moarte ca spre un alt eveniment al existenţei. Atitudinea lui a fost de aşa manieră, încât nici în prietenii săi nu s-au trezit sentimentele care apar în mod obişnuit într-o asemenea ocazie. Phaidon spune acest lucru în *Dialog despre nemurirea sufletului*: „Ei bine, cât am stat acolo am simţit un lucru uimitor: că nu mă cuprinde nici un fel de milă, de parcă n-aş fi asistat la moartea unui prieten. Judecând după purtarea şi după vorbele lui, Echecrates, Socrate îmi părea că este fericit, atât de nobil şi de curajos i-a fost sfârşitul. Astfel încât am ajuns să cred că de fapt călătoria lui spre tărâmul lui Hades este un dar al zeilor şi că, odată ajuns acolo, îl aşteaptă o fericire cum nimeni n-a simţit vreodată. Iată de ce n-am fost cuprins de milă, cum ar fi fost firesc în acel ceas de moarte, dar n-am simţit, ce-i drept, nici încântarea pe care mi-o dădeau convorbirile noastre filosofice obişnuite, deşi ce s-a rostit şi cu acest prilej tot de natură filosofică a fost. Nu, am trăit un sentiment cu-adevărat ciudat, un amestec rar de bucurie şi totodată, la gândul morţii lui, şi de durere."[13] Iar muribundul Socrate îşi instruieşte discipolii asupra nemuririi. Personalitatea care cunoaşte din experienţă lipsa de valoare a vieţii acţionează aici ca argument absolut diferit de orice logică, de orice temei raţional. Este ca şi când n-ar vorbi un om, căci acest om tocmai se află pe punctul de a trece dincolo; ci este ca şi când ar vorbi însuşi adevărul veşnic, care şi-a făcut lăcaşul într-o personalitate trecătoare. Acolo unde ceva temporal se dizolvă în nimic, acolo pare să fie atmosfera în care poate răsuna veşnicul.

[13] Platon, *Opere*, vol. IV, trad, de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică,Bucureşti, 1983,p. 68 (*n. trad*.).

În acest dialog nu auzim nici un argument logic în legătură cu nemurirea. Întreaga discuție are ca scop să-i conducă pe prieteni acolo de unde se întrezărește veșnicul. Atunci nu mai au nevoie de nici un argument. Cum o să trebuiască să-i mai dovedești că trandafirul este roșu celui care îl vede? Cum o să trebuiască să-i mai dovedești că spiritul este veșnic celui căruia îi deschidem ochii să vadă acest spirit? – Socrate ne atrage atenția asupra experiențelor, asupra trăirilor. Mai întâi este trăirea înțelepciunii înseși. Ce vrea cel care aspiră spre înțelepciune? El vrea să se elibereze de ceea ce îi oferă simțurile în observația obișnuită. Vrea să caute spiritul în lumea simțurilor. Nu este oare aceasta un fapt care poate fi comparat cu cel al morții? „Cei străini de filosofie au toate șansele să nu-și dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte și starea care îi urmează. Op dacă așa stau lucrurile, n-ar fi ciudat ca, după ce o viață de om nu te-a interesat și n-ai dorit altceva, să te necăjești tocmai când vine clipa?" – Spre a întări această părere, Socrate își întreabă unul din prieteni: „Spune-mi deci: după părerea ta îi este propriu filosofului să trăiască cu gândul la ceea ce poartă numele de «plăceri», cum ar fi, de pildă, mâncarea, băutura? Dar plăcerea iubirii? Dar celelalte feluri în care slujim trupul, au ele oare preț în ochii unui asemenea om? De pildă dobândirea de haine sau de încălțăminte mai deosebite sau de orice alt fel de înfrumusețare hărăzită trupului, toate acestea crezi tu că au vreun preț în ochii lui sau crezi că, dacă nu e absolut silit să se împărtășească din ele, le nesocotește? Așadar, consideri că, în general, filosoful nu este preocupat de ale trupului, ci că, atât cât îi stă în putință, rămâne departe de ele, îndreptându-și gândul numai către suflet?" După aceasta, Socrate mai poate spune

că năzuinţa spre înţelepciune se aseamănă cu moartea prin aceea că omul se îndepărtează de elementul trupesc. Dar spre ce se îndreaptă? Se îndreaptă către spiritual. Dar poate cere de la spirit ceea ce cere de la simţuri? Socrate îşi exprimă astfel părerea: „Spune-mi: ce crezi, dacă în cursul unei cercetări îi cerem trupului concursul, ne este el oare piedică sau ajutor? Este un anume grad de adevăr în ce ne dau vederea şi auzul când până şi poeţii ne tot spun că nimic nu este întocmai aşa cum auzim sau cum vedem? Tu nu crezi aşa? Şi atuncea, când ajunge sufletul la adevăr? Căci am văzut că ori de câte ori porneşte să cerceteze ceva cu ajutorul trupului, acesta în chip sigur îl înşală." Tot ceea ce percepem cu simţurile trupului apare şi dispare. Şi tocmai această apariţie şi dispariţie fac să fim înşelaţi. Dar dacă, prin cunoaştere raţională, privim mai adânc în lăuntrul lucrurilor, ni se relevează elementul veşnic. Aşadar, simţurile nu ne oferă veşnicul în adevărata sa formă. Ele ne înşală în momentul când le acordăm o încredere necondiţionată, încetează însă să ne înşele, dacă le opunem o înţelegere prin gândire şi supunem afirmaţiile lor examinării acestei înţelegeri. Cum ar putea însă cunoaşterea prin gândire să judece afirmaţiile simţurilor, dacă în ea n-ar trăi ceva ce trece dincolo de percepţiile senzoriale? Prin urmare, ceea ce este adevărat şi ceea ce este fals în lucruri este stabilit de ceva din noi care se opune trupului senzorial, de ceva care nu se supune deci legilor acestuia. Înainte de orice, acest ceva nu poate fi supus legilor devenirii şi pieirii. Căci acest ceva are adevărul în sine. Adevărul nu poate avea însă un ieri un astăzi; el nu poate fi o dată ceva altă dată altceva, precum lucrurile sensibile. Aşadar, adevărul însuşi trebuie să fie un element veşnic. Şi în timp ce filosoful se îndepărtează de ceea ce este senzorial-trecător, îndreptându-se spre

adevăr, el se apropie totodată de ceva veşnic, care sălăşluieşte în el. Dacă ne cufundăm cu totul în spirit, trăim cu totul în adevăr. Elementul sensibil din jurul nostru nu mai există doar în forma sa senzorială. „Şi cel care realizează în chipul cel mai pur acest lucru nu este oare cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu gândirea în sine, pură de orice amestec? Cel care, în acest scop, se lipseşte cât mai mult de ochi şi de urechi şi, ca să spun aşa, de întregul lui trup, convins că orice asociere cu el tulbură sufletul şi îl împiedică să dobândească adevărul şi cunoaşterea?... Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numeşte moarte? Iar eliberarea de care vorbim, cine sunt oare singurii care o urmăresc neîncetat, din răsputeri, dacă nu cei cu adevărat filosofi, când tocmai asta este de fapt preocuparea lor? Şi atunci n-ar fi ridicol ca un om care s-a străduit o viaţă întreagă să-şi apropie cât mai mult felul de a trăi de starea morţii, să se supere tocmai în clipa când stă s-o dobândească? Este aşadar un fapt de netăgăduit că adevăraţii filosofi nu fac altceva, făcând filosofie, decât un exerciţiu neîncetat în vederea ceasului morţii şi că, dintre toţi oamenii, ei se tem cel mai puţin de a fi morţi." Socrate întemeiază orice morală superioară pe eliberarea de trup. Cel ce nu ascultă decât de trupul său nu este moral. Cine este curajos? întreabă Socrate. Curajos este acela care nu dă ascultare trupului său, ci cerinţelor spiritului său, chiar şi atunci când aceste cerinţe îi pun în primejdie trupul. Şi cine este chibzuit? A fi chibzuit nu înseamnă oare „adică faptul de a nu te lăsa aprig stârnit de dorinţe, ci de a te purta faţă de ele cu nepăsare, fără să-ţi pierzi capul; oare nu este şi ea proprie numai acelora care rămân cu totul nepăsători faţă de trup

şi trăiesc întru filosofie?" Şi aşa stau lucrurile, după părerea lui Socrate, cu toate virtuţile.

Socrate trece la caracterizarea înţelegerii raţionale înseşi. Ce înseamnă, în general, cunoaşterea? La cunoaştere ajungem, fără îndoială, formându-ne judecăţi. Să zicem că îmi formez o judecată asupra unui obiect; îmi spun, de pildă: acesta, ce se află aici în faţa mea, e un copac. Cum ajung eu să-mi spun aceasta? Voi putea să mi-o spun doar dacă ştiu deja ce este un copac. Eu trebuie *să-mi amintesc* de reprezentarea mea despre copac. Un copac este un lucru sensibil. Dacă mi-aduc aminte de un copac, îmi amintesc, aşadar, de un obiect sensibil. Spun despre un lucru că este un copac, când se aseamănă altor lucruri pe care le-am perceput mai înainte şi despre care ştiu că sunt copaci. *Amintirea* îmi mijloceşte cunoaşterea. Amintirea îmi dă posibilitatea să fac o comparaţie între feluritele lucruri sensibile. Dar cunoaşterea mea nu se epuizează în aceasta. Dacă văd două lucruri care se aseamănă, îmi formez atunci următoarea judecată: aceste două lucruri se aseamănă. În realitate însă niciodată două lucruri nu se aseamănă întru totul. Pretutindeni pot găsi asemănarea numai într-o anumită privinţă. Gândul asemănării apare, aşadar, în mine, fără ca el să fie în realitatea senzorială. El mă ajută să-mi formez o anume judecată, aşa cum amintirea mă ajută să ajung la cunoaştere. Aşa cum în cazul copacului îmi aduc aminte de copaci, tot astfel în cazul a două lucruri, dacă le consider într-un anumit raport, îmi amintesc de ideea asemănării. În mine apar deci gânduri ca şi amintiri care nu sunt dobândite din realitatea sensibilă. Toate cunoştinţele care nu sunt luate din această realitate se întemeiază pe asemenea gânduri. Întreaga matematică constă numai din asemenea gânduri. Cel care ar putea pune în raporturi matematice numai ceea ce poate vedea

cu ochii şi apuca cu mâinile ar fi un geometru slab. Avem deci gânduri care nu provin din natura trecătoare, ci care răsar din spirit. Şi tocmai acestea poartă în ele pecetea adevărului veşnic. Ceea ce ne învaţă matematica va fi veşnic adevărat; chiar dacă mâine s-ar prăbuşi întregul cosmos şi s-ar înălţa unul absolut nou. În cazul unui alt cosmos ar putea fi valabile condiţii de aşa natură, încât actualele adevăruri matematice să nu fie aplicabile; dar ele ar rămâne totuşi adevărate în sine. Când sufletul este singur cu sine şi numai atunci, el poate da la iveală din sine asemenea adevăruri veşnice. Aşadar, sufletul este înrudit cu adevărul, cu veşnicul şi nu cu efemerul, cu ceea ce este aparent. De aceea Socrate spune: „Când cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi, sufletul ia calea către lumea unde totul este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Şi, fiind tot astfel şi natura sa, se duce în această lume ori de câte ori îi este cu putinţă, şi atunci rătăcirea lui ia sfârşit şi el rămâne acolo, neschimbat şi identic cu sine, căci neschimbătoare şi identice cu sine sunt şi cele cu care vine în contact. Gândire se numeşte experienţa aceasta a sufletului... Acum gândeşte-te dacă din tot ce am spus până acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil şi mereu neschimbător în identitatea cu sine şi că, dimpotrivă, trupul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gândirii, supus disoluţiei şi niciodată identic cu sine... Iar dacă starea lui, murind, este aceasta, atuncea el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin şi e nemuritor şi înţelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuinţe şi spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieţii omeneşti, îl aşteaptă, la capătul drumului

său, fericirea. Spre locul unde, după cum se spune, asemeni celor care au primit iniţierea, sufletul îşi va petrece pentru totdeauna timpul printre zei." Aici nu se pune problema de a arăta toate căile pe care Socrate îşi îndruma prietenii către ceea ce este veşnic. În orice caz, toate respiră acelaşi duh. Toate vor arăta că omul află ceva, când umblă pe căile percepţiei trecătoare, şi altceva, când spiritul său e singur cu sine. Spre această natură primară proprie spiritului îndruma Socrate pe cei care îl ascultau. Când o aflau, ei vedeau cu înşişi ochii spiritului [Obs. 7] că este veşnică. Muribundul Socrate nu demonstrează nemurirea; el arată simplu esenţa sufletului. Şi atunci reiese că devenirea şi trecerea, naşterea şi moartea nu au nimic a face cu acest suflet. Esenţa sufletului rezidă în adevăr; adevărul nu poate însă deveni şi trece. Sufletul are ceva comun cu devenirea în măsură în care ceea ce este par are ceva comun cu ceea ce este impar. Moartea însă ţine de devenire. Prin urmare, sufletul nu are nimic a face cu moartea. Despre ceea ce este nemuritor trebuie să spunem că exclude muritorul, aşa cum ceea ce este drept exclude nedreptul. Pornind de aici, Socrate afirmă: „Dacă ceea ce este nemuritor este şi netrecător, sufletul nu poate pieri atunci când moartea se apropie de ei; căci, potrivit celor arătate mai înainte, sufletul nu poate primi moartea şi nici nu poate fi mort, aşa cum numărul trei nu poate fi niciodată număr par".

Să aruncăm o privire asupra întregii desfăşurări din acest dialog, în care Socrate îşi conduce auditoriul să vadă elementul veşnic din personalitatea umană. Cei care-l ascultă îi preiau gândurile; cercetează în ei înşişi dacă, în propriile lor trăiri lăuntrice, se găseşte ceva, prin care ei să poată spune „da" ideilor sale. Ei fac obiecţiile care li se impun. Ce s-a întâmplat cu ei când s-a terminat dialogul? Ei au *găsit* în ei ceva ce nu avuseseră mai înainte. Ei nu şi-au

însuşit doar un adevăr abstract, ci au parcurs o evoluţie. În ei s-a trezit la viaţă ceva ce înainte nu trăise în ei. Nu este oare aceasta ceva ce poate fi asemuit cu o *iniţiere*? Nu aruncă oare aceasta o lumină asupra motivului pentru care Platon şi-a expus filosofia sub formă de dialog? Aceste Dialoguri nu pot fi altceva decât forma literară a celor petrecute în lăcaşurile de misterii. Cele spuse în multe locuri de Platon însuşi ne conving de acest lucru. Ca dascăl filosof, Platon a vrut să fie ceea ce era hierofantele în misterii, în măsura în care acest lucru era posibil dat fiind modul filosofic de comunicare. Cât de armonios integrat se simte totuşi Platon în atmosfera misteriilor! Pentru el, felul său de a fi este corect numai dacă duce acolo unde trebuie condus mystul. Iată ce spune în acest sens Platon în *Timaios*: „Toţi cei care au întrucâtva o gândire corectă invocă zeii în acţiunile lor mici şi mari; noi însă, care ne punem ca scop să-i învăţăm pe alţii despre Univers, în măsura în care acesta a fost sau nu a fost creat, noi trebuie cu osebire, dacă nu ne-am rătăcit cu totul, să invocăm zeii şi zeiţele rugându-i să ne înveţe totul în primul rând în spiritul lor şi apoi în acord cu noi înşine". Iar celor care urmează o asemenea cale Platon le promite că „Divinitatea, ca un mântuitor, va face ca cercetarea greşită şi prea lăturalnică să-şi afle încheierea într-o învăţătură convingătoare".

Timaios este cu deosebire dialogul care ne dezvăluie caracterul misteric al concepţiei platonice despre lume. Chiar la începutul acestui dialog este vorba de o „iniţiere". Solon este „iniţiat" de către un preot egiptean în taina devenirii lumilor şi în felul cum adevăruri veşnice sunt exprimate plastic în mituri tradiţionale. „S-au petrecut multe şi felurite pierderi de vieţi omeneşti (aşa îl învaţă preotul egiptean pe Solon) şi se vor mai petrece şi de acum înainte, cele mai mari prin foc şi apă, altele însă, mai mici,

prin nenumărate alte cauze. Căci ceea ce se povesteşte şi la voi, anume că odinioară Phaeton, fiul lui Helios, a urcat în carul de foc al tatălui său şi, nefiind în stare să meargă pe drumul tatălui său, a pârjolit totul pe Pământ, iar el însuşi a fost lovit de trăsnet, sună ca o fabulă; dar aici nu este totuşi mai puţin adevărat că mişcarea corpurilor cereşti care înconjoară Pământul a fost modificată şi tot ce se află pe acesta a fost distrus prin foc, distrugere care are loc la anumite intervale mari de timp." – Acest pasaj din *Timaios* ne arată clar cum se raportează iniţiatul la miturile poporului. El recunoaşte adevărurile ascunse în imaginile acestor mituri.

În *Timaios* este înfăţişată drama devenirii cosmice. Cel ce vrea să meargă pe urmele ce conduc spre această devenire cosmică ajunge la *presimţirea* forţei originare din care a purces totul. „Pe Creatorul şi Tatăl acestui univers este greu să-l găsim acum; iar dacă l-am găsit, este cu *neputinţă* să ne exprimăm asupra lui pe înţelesul tuturor" Mystul ştia ce înseamnă această „neputinţă". Ea se referă la drama lui Dumnezeu. Pentru myst, acesta nu există în cele senzorial-intelectuale. Aici Dumnezeu există numai ca natură. El este vrăjit în natură. După părerea vechilor myşti, de el se poate apropia numai acela care trezeşte Divinul în sine însuşi. Aşadar, Dumnezeu nu poate fi pe înţelesul tuturor. Nici chiar celui care se apropie de el nu i se arată Dumnezeu însuşi. Aceasta se spune în *Timaios*. Tatăl a făcut cosmosul din trup cosmic şi suflet cosmic. El a amestecat armonios, în proporţii desăvârşite, elementele apărute în timp ce el, revărsându-se pe sine însuşi, sacrifica o existenţă proprie deosebită. Astfel a luat fiinţă trupul cosmic. Iar pe acest trup cosmic este întins *în formă de cruce* sufletul cosmic. Acesta din urmă este Divinul din lume. Sufletul cosmic şi-a găsit moartea pe cruce pentru ca

lumea să poată exista. Platon poate deci să numească natura *mormânt* al principiului divin. Nu însă un mormânt în care zace ceva mort, ci în care sălăşluieşte ceva veşnic, căruia moartea îi dă numai prilejul de a exprima atotputernicia vieţii. Această natură este privită în lumina adevărată doar de către acel om care păşeşte spre ea pentru a elibera sufletul cosmic răstignit. Acesta trebuie să se ridice din moartea sa, din vraja care-l leagă. Unde poate el să reînvie? Numai în sufletul omului iniţiat. Înţelepciunea găseşte astfel raportul potrivit al sufletului cu cosmosul. Învierea, eliberarea lui Dumnezeu: aceasta este cunoaşterea. În *Timaios* este urmărită evoluţia cosmică de la nedesăvârşit la desăvârşit. În imaginaţie se reprezintă un proces ascendent. Fiinţele evoluează. În această evoluţie se dezvăluie Dumnezeu. Devenirea este o înviere a lui Dumnezeu din mormânt. Pe parcursul evoluţiei apare omul. Platon arată că, odată cu omul, apare ceva deosebit. Ce-i drept, întreaga lume este ceva divin. Iar omul nu este mai divin decât celelalte fiinţe. Dar în celelalte fiinţe Dumnezeu este prezent în chip tainic, pe când în om este prezent în chip făţiş. La sfârşitul dialogului *Timaios* se spune: „Iar acum am vrea să mai afirmăm că dezbaterea noastră asupra universului şi-a atins ţinta, căci după ce această lume a fost înzestrată în felul arătat şi umplută cu fiinţe vii, muritoare şi nemuritoare, ea a devenit o fiinţă vizibilă, de acest fel, care cuprinde tot ceea ce este vizibil, a devenit o imagine a Creatorului, un Dumnezeu perceptibil prin simţuri, a devenit cea mai mare şi mai bună, cea mai frumoasă şi mai desăvârşită (din câte putea să existe), a devenit această lume una şi unic-născută”.

Dar această lume, unică şi singura născută, nu ar fi desăvârşită dacă n-ar avea printre imaginile ei şi imaginea Creatorului însuşi. Această imagine se poate naşte numai

din sufletul omenesc. Omul îl poate naşte nu pe Tatăl însuşi, ci pe *Fiul*, pe Vlăstarul lui Dumnezeu ce trăieşte în suflet, pe Vlăstarul cel asemenea Tatălui.

Filon, despre care se spunea că ar fi reîntruparea lui Platon, desemna drept „Fiu al lui Dumnezeu" înţelepciunea născută din om, înţelepciunea care trăieşte în suflet şi are drept conţinut raţiunea existentă în lume. Această raţiune cosmică, *Logosul*, apare ca fiind cartea în care „este înscrisă şi însemnată întreaga stare cosmică". Raţiunea cosmică apare mai departe ca Fiu al lui Dumneseu: „El plăsmuieşte creaturile imitând căile Tatălui, privind arhetipurile". Filon, platonizantul, i se adresează acestui Logos ca lui Hristos: „Întrucât Dumnezeu este întâiul şi singurul rege al Universului, pe drept cuvânt drumul către el este numit drum regal; astfel considera filosofia... drumul pe care mergea corul vechilor asceţi, întorşi din tulburătoarea vraja a plăcerii, dăruiţi cultivării demne şi severe a frumosului; acest drum regal, pe care noi îl numim adevărata filosofie, Legea îl numeşte: *Cuvânt* al lui Dumnezeu şi Spirit".

Pentru Filon, a păşi pe acest drum pentru a întâlni Logosul, pe care-l privea ca pe Fiul lui Dumnezeu, însemna o iniţiere: „Nu mă tem să împărtăşesc ceea ce mie însumi mi s-a întâmplat de nenumărate ori. Uneori, când voiam să aştern pe hârtie în felul obişnuit ideile mele filosofice, văzând foarte clar ce era de stabilit, îmi aflam totuşi spiritul neroditor şi rigid, aşa încât, fără a fi în stare să duc ceva la capăt, trebuia să pun deoparte totul, socotindu-mă un nimic, dar mirându-mă totodată de forţa a ceea ce era real în gândire şi de care depind deschiderea sau închiderea sufletului omenesc. Altă dată însă începeam gol şi ajungeam fără greutate la plinătate, în vreme ce ideile coborau în zbor nevăzute ca nişte fulgi de zăpadă sau ca

grăunţe de sămânţă, cuprinzându-mă şi însufleţindu-mă ca o forţă divină, aşa încât nu ştiam unde sunt, cine e la mine, cine sunt eu însumi, ce spun, ce scriu: căci acum îmi fusese dată curgerea expunerii, o limpezime încântătoare, o privire ascuţită, o stăpânire certă a subiectului, ca şi când ochiul lăuntric putea acum recunoaşte totul cu cea mai mare claritate". – Aceasta este descrierea unei căi a cunoaşterii, făcută în aşa fel, încât vedem că cine merge pe acest drum este conştient că se uneşte cu Divinul, atunci când în el învie *Logosul*. Acest lucru este clar exprimat şi în cuvintele: „Când, cuprins de iubire, spiritul îşi ia zborul într-un elan de bucurie, către cele preasfinte, întraripat de Dumnezeu, el uită de toate celelalte şi de sine însuşi, fiind cuprins şi atras numai de Acela al cărui satelit şi slujitor este şi căruia îi aduce, ca pe o jertfă de tămâie, virtutea cea mai sfântă şi mai neprihănită". – Pentru Filon există numai două căi. Sau urmăm senzorialul pe care îl oferă percepţia şi intelectul şi atunci ne închidem în personalitatea noastră şi ne sustragem cosmosului; sau devenim conştienţi de atotputernicia cosmică şi atunci, înlăuntrul personalităţii, trăim elementul veşnic. „Cine vrea să-l ocolească pe Dumnezeu îi cade în braţe; căci este vorba de două lucruri: spiritul universal, care este Dumnezeu, şi spiritul propriu; acesta din urmă scapă şi se refugiază la spiritul universal, căci cel care şi-a depăşit spiritul propriu îşi spune că acesta este un nimic şi pune totul în legătură cu Dumnezeu; dar cine ocoleşte pe Dumnezeu nimiceşte această temelie originară şi se socoteşte pe sine temeiul a tot ceea ce se întâmplă."

Concepţia platoniciană despre lume vrea să fie o cunoaştere care, prin întregul ei caracter, este religie. Ea pune cunoaşterea în legătură cu Prea-Înaltul, la care omul poate ajunge prin sentimentele sale. Platon preţuia această

cunoaştere numai atunci când, în ea, sentimentul putea să fie satisfăcut în modul cel mai deplin. Atunci ea este mai mult decât cunoaştere în imagini; ea este conţinut de viaţă. Ea este un om superior în om, acela a cărui personalitate este doar o copie. În omul însuşi se naşte cel care îl întrece, *omul originar*. Şi astfel, în filosofia platoniciană s-ar exprima iarăşi o taină din misterii. Hipolit, Părinte al Bisericii, face aluzie la această taină: „Acesta este marele misteriu al samotracilor (păzitori ai unui anumit cult misterial), misteriu care nu poate fi rostit şi pe care doar iniţiaţii îl cunosc. Aceştia însă vorbesc amănunţit despre Adam ca despre omul lor originar".

O „iniţiere" reprezintă şi *Banchetul* lui Platon, *Dialogul despre iubire*. Aici iubirea apare ca prevestitoare a înţelepciunii. Dacă înţelepciunea este Cuvântul veşnic (Logos), *Fiul* veşnicului Creator al lumii, atunci iubirea se află faţă de acest Logos într-un raport matern. Înainte ca în sufletul omenesc să poată străluci chiar şi numai o scânteie luminoasă din lumina înţelepciunii, trebuie să existe un imbold obscur, o pornire către acest element divin. În mod inconştient omul trebuie să tindă spre ceea ce, înălţat apoi în conştienţă, constituie fericirea sa cea mai înaltă. Noţiunea iubirii este legată de ceea ce, la Heraclit, apare (vezi p. 50) ca fiind daimon-ul din om. – În Banchetul, oameni din cele mai diferite stări sociale şi cu cele mai diferite concepţii de viaţă se pronunţă asupra iubirii: omul de toate zilele, politicianul, omul de ştiinţă, poetul comic Aristofan şi seriosul poet Agathon. Potrivit propriilor lor experienţe de viaţă aveau şi propriile lor concepţii despre iubire. Felul în care ei se exteriorizează dezvăluie pe ce treaptă se află „daimon"-ul lor. (vezi p. 50) Prin iubire, o fiinţă este atrasă spre alta. Diversitatea, multiplicitatea lucrurilor în care s-a dizolvat Unitatea divină năzuieşte

prin iubire către unitate, către armonie. Iubirea are deci ceva divin. De aceea fiecare poate să o înţeleagă numai în măsura în care el însuşi se împărtăşeşte din Divin. După ce şi-au prezentat ideile lor despre iubire oameni aflaţi pe diferite trepte de maturitate, ia cuvântul Socrate. El analizează iubirea ca om al cunoaşterii. Pentru el, iubirea nu este o divinitate. Dar ea este ceva care îl conduce pe om către Dumnezeu. *Eros*, iubirea, nu este pentru el un zeu. Căci Dumnezeu este desăvârşit, posedă Frumosul şi Binele. Eros este însă numai aspiraţia către Frumos şi Bine. El stă, aşadar, între om şi Dumnezeu. Este un „daimon", un mijlocitor între pământesc şi divin. – Este semnificativ că Socrate nu pretinde că îşi expune ideile sale, atunci când vorbeşte despre iubire. El spune că nu face decât să povestească ceea ce o femeie i-a împărtăşit ca *revelaţie* în legătură cu acest lucru. O artă divinatorie este cea prin care el a ajuns la o reprezentare a iubirii. Diotima, preoteasa, a deşteptat în Socrate forţa daimonică, menită să-l conducă spre Divin. Ea l-a „iniţiat". – Această trăsătură caracteristică a *Banchetului* este elocventă. Nu se poate să nu ne întrebăm: cine este „femeia înţeleaptă", care deşteaptă daimonul în Socrate? Aici nu poate fi vorba de o simplă înveşmântare poetică. Căci nici o femeie înţeleaptă, reală din punct de vedere senzorial, nu ar putea deştepta daimonul din suflet, dacă în sufletul însuşi nu ar exista forţa pentru această trezire. Aşadar, această „femeie înţeleaptă" trebuie căutată în propriul suflet al lui Socrate. Trebuie să existe însă un temei care să facă să apară drept fiinţă exterior-reală acel ceva care îl aduce pe daimon la existenţă în sufletul însuşi. Această forţă nu poate acţiona la fel ca forţele pe care le putem observa în suflet ca aparţinându-i acestuia, ca fiindu-i proprii acestuia. Se vede că Socrate prezintă drept „femeie înţeleaptă" forţa

sufletească dinainte de primirea înţelepciunii. Este principiul *matern*, care naşte pe Fiul lui Dumnezeu, înţelepciunea, Logosul. Forţa inconştient activă a sufletului, care îngăduie să pătrundă în conştienţă Divinul, este considerată ca fiind un element feminin. Sufletul încă lipsit de înţelepciune este mama a ceea ce conduce spre Divin. Aici suntem conduşi la o importantă idee a misticii. Sufletul este considerat drept mamă a elementului divin. În mod *inconştient* el conduce omul cu necesitatea unei forţe naturale către ceea ce este divin. – De aici se revarsă o lumină asupra viziunii cu caracter misterial din mitologia greacă. Lumea zeilor s-a născut în suflet. Omul consideră drept zei ai săi ceea ce el însuşi creează în imagini. El trebuie să ajungă însă şi la o altă idee. Omul trebuie să transforme în chipuri de zei şi forţa divină din sine, care acţionează înainte de plăsmuirea imaginilor-zei. În spatele elementului divin apare mama acestui Divin, care nu este altceva decât forţa sufletească originară a omului. Alături de zei omul aşază zeiţele. Să examinăm mitul lui Dionysos în lumina dobândită aici. Dionysos este fiul lui Zeus şi al unei mame muritoare, Semele. Zeus smulge mamei ucise de trăsnet copilul încă prematur şi îl ascunde în propria sa coapsă până ce acesta devine viabil. Hera, mama zeilor, aţâţă Titanii împotriva lui Dionysos. Aceştia *ciopârţesc* băiatul. Dar Pallas Athena salvează inima ce încă mai bătea şi o duce lui Zeus. Din aceasta, Zeus zămisleşte pentru a doua oară fiul. În acest mit vedem cât se poate de clar un proces care se petrece în străfundul sufletului omenesc. Cel ce ar vorbi în sensul preotului egiptean, care l-a instruit pe Solon asupra naturii mitului, ar putea grăi astfel: Ceea ce se povesteşte la voi, că Dionysos, fiul lui Zeus şi al unei mame muritoare, s-a născut, a fost ciopârţit şi a mai fost născut o dată, pare o fabulă; dar ceea ce este adevărat aici este

naşterea Divinului, sunt destinele acestuia în propriul suflet omenesc. Divinul se uneşte cu sufletul omenesc temporal-pământesc. Este suficient ca acest element divin, dionisiac, doar să tresară, pentru ca sufletul să simtă un dor puternic după adevărata sa înfăţişare spirituală. Conştienţa, care apare de asemenea în imaginea unei zeităţi feminine, Hera, devine geloasă pe nou-născutul din conştienţa mai bună. Ea incită natura inferioară a omului (Titanii). Pruncul divin, încă prematur, este ciopârţit. Aşa există el în om ca ştiinţă fragmentară, senzorial-intelectuală. Dacă însă înţelepciunea superioară (Zeus) există în om în aşa măsură încât să fie activă, atunci aceasta va îngriji copilul prematur, care se naşte apoi din nou ca al doilea fiu al lui Dumnezeu (Dionysos). Astfel, din ştiinţă, din forţa divină ciopârţită din om, se naşte înţelepciunea plină de unitate, care este Logosul, Fiul lui Dumnezeu şi al unei mame muritoare, adică al sufletului omenesc trecător, năzuind inconştient spre Divin. Atâta vreme cât în toate acestea vedem un *simplu* proces sufletesc şi le înţelegem ca *imagine* a unui asemenea proces, suntem departe de realitatea spirituală care se desfăşoară aici. În această realitate spirituală, sufletul nu trăieşte doar ceva din sine; ci el s-a eliberat cu totul de sine şi trăieşte un proces cosmic, care într-adevăr nu se desfăşoară deloc în suflet, ci în afara lui.

Înţelepciunea platoniciană şi mitul grecesc sunt înlănţuite; după cum înlănţuite sunt înţelepciunea misteriilor şi mitul. Zeii plăsmuiţi erau obiect al religiei populare; istoria zămislirii lor era taina misteriilor. Nu este de mirare că „trădarea" misteriilor era considerată drept ceva primejdios. Căci astfel se „trăda" originea zeilor poporului. Înţelegerea corectă a acestei origini este binevenită; neînţelegerea ei este fatală.

V. ÎNȚELEPCIUNEA MISTERIILOR ŞI MITUL

Mystul căuta în sine forţe, urmărea în sine entităţi, care îi rămân omului necunoscute atâta vreme cât el se limitează la concepţia obişnuită despre viaţă. Mystul pune marea problema a propriilor sale forţe şi legi spirituale, care depăşesc natura inferioară. Omul cu o concepţie obişnuită despre viaţă, o concepţie senzorial-logică, îşi creează zei sau, când ajunge să-şi dea seama de această plăsmuire, îi tăgăduieşte. Mystul recunoaşte că el îi creează pe zei; el recunoaşte de ce îi creează; a ajuns, ca să zicem aşa, dincolo de legitatea naturală a plăsmuirii zeilor. Cu el se întâmplă precum cu planta, care ar deveni deodată ştiutoare, cunoscând legile propriei sale creşteri, ale propriei sale dezvoltări. Planta se dezvoltă într-o dulce inconştienţă. Dacă ea şi-ar cunoaşte legile, ar trebui să dobândească un cu totul alt raport faţă de sine însăşi. Ceea ce simte poetul liric, slăvind prin cântece planta, ceea ce gândeşte botanistul, cercetându-i legile: iată în ce ar consta idealul, pe care o plantă ştiutoare şi l-ar plăsmui despre sine însăşi.

– Aşa se întâmplă cu mystul în ceea ce priveşte legile *sale*, în ceea ce priveşte forţele care acţionează în el. Fiind cunoscător, el trebuie să creeze ceva divin dincolo de sine. La fel se situau şi iniţiaţii faţă de ceea ce crease poporul dincolo de natură. La fel se situau faţă de lumea de zei şi de mituri a poporului. Voiau să cunoască legile acestei lumi de zei şi de mituri. Acolo unde poporul avea o figură de zeu, unde avea un mit, ei căutau un adevăr superior. – Să luăm un exemplu: atenienii fuseseră siliţi de regele Cretei, *Minos*, să-i trimită la fiecare opt ani şapte băieţi şi şapte fete. Aceştia erau aruncaţi ca hrană Minotarului, un monstru înfricoşător. Când cel de al treilea trist lot trebuia s-o

pornească spre Creta, Teseu, fiul regelui, plecă şi el. Ajungând Teseu în Creta, Ariadna, propria fiică a regelui Minos, l-a luat sub ocrotirea ei. Minotaurul sălăşluia în labirint, o grădină în care, intrând, nimeni nu mai putea găsi drumul de ieşire. Teseu voia să-şi elibereze oraşul natal de ruşinosul tribut. El trebuia să între în labirintul în care se arunca prada monstrului. Voia să ucidă Minotaurul. Şi-a luat această sarcină asupra sa; a învins înspăimântătorul duşman şi a ajuns iarăşi în libertate cu ajutorul unui ghem de aţă dăruit de Ariadna. – Mystului trebuia să-i devină limpede cum ajunge spiritul creator al omului să urzească o asemenea povestire. Aşa cum botanistul pândeşte creşterea plantei pentru a-i afla legile, tot aşa voia el să urmărească spiritul creator. El căuta un *adevăr*, un conţinut sapienţial acolo unde poporul aşezase un mit. Sallustius ne dezvăluie poziţia unui înţelept mistic faţă de un asemenea mit: „Întreaga lume am putea-o numi un mit, care cuprinde în sine în mod vizibil corpurile şi lucrurile şi în mod tainic sufletele şi spiritele. Dacă adevărul despre zei ar fi împărtăşit tuturor, cei săraci cu duhul l-ar desconsidera, pentru că nu-l pot cuprinde, iar cei mai ageri l-ar lua în uşor; dar dacă adevărul este învăluit în veşmânt mitic, el este asigurat împotriva desconsiderării, îndemnând la filosofare."

Dacă am fi căutat ca myşti conţinutul de adevăr al unui mit, ne-am fi dat seama că am adăugat ceva la ceea ce există în conştienţa populară. Ne-ar fi fost clar că ne-am situat *deasupra* acestei conştienţe populare, aşa cum botanistul se situează *deasupra* plantei care creşte. Am fi spus cu totul altceva decât ceea ce există în conştienţa mitică; am fi considerat însă cele spuse ca fiind un adevăr mai profund, care în mit a fost exprimat simbolic. Omul se raportează la senzorialitate ca la un monstru duşmănos. Îi

jertfeşte roadele personalităţii sale. Senzorialitatea le devorează. Ea face acest lucru până când în om se deşteaptă învingătorul (Teseu). Când acesta intră în labirintul senzorialităţii pentru a-şi ucide duşmanul, cunoaşterea pe care a dobândit-o îi toarce firul cu ajutorul căruia poate din nou să se orienteze. În această biruire a elementului senzorial se exprimă misteriul cunoaşterii umane înseşi. Mystul cunoaşte această taină. Prin ea se indică o forţă din personalitatea omului. Conştienţa obişnuită nu-şi dă seama de această forţă, care acţionează totuşi în conştienţa obişnuită, dând naştere mitului, care are aceeaşi *structură* ca şi adevărul mistic. Acest adevăr este simbolizat în mit. – Ce se află deci în mituri? În ele se află o creaţie a spiritului, a sufletului ce plăsmuieşte în mod inconştient. Sufletul are o legitate absolut precisă. El trebuie să acţioneze într-o anume direcţie, pentru a crea depăşindu-se pe sine. Pe treapta mitologică, sufletul face acest lucru în imagini; aceste imagini sunt însă construite potrivit legităţii sufletului. Am putea spune şi astfel: când sufletul, depăşind treapta conştienţei mitologice, înaintează spre adevărurile mai adânci, acestea poartă aceeaşi pecete ca şi miturile de mai înainte, căci la apariţia lor acţionează una şi aceeaşi forţă. Referindu-se la înţelepţii preoţi egipteni, Plotin, filosoful şcolii neoplatonice (204-270 d.Hr.), spune despre raportul dintre felul de reprezentare imaginativ-mitic şi cunoaşterea superioară următoarele:

„Atunci când îşi împărtăşesc înţelepciunea, înţelepţii egipteni – fie pe temeiul unei riguroase cercetări, fie instinctiv – nu se slujesc pentru exprimarea învăţăturilor şi principiilor lor de litere ca de nişte imitaţii ale vocii şi vorbirii, ci desenează imagini şi depun în schiţele imaginative din templele lor conţinutul de gânduri al

oricărui lucru, aşa încât fiecare imagine este un conţinut de cunoştinţe şi înţelepciune, un obiect şi o totalitate, deşi fără controverse şi dezbateri. După aceea, conţinutul era scos din imagine şi era exprimat în cuvinte, găsindu-se temeiul pentru care este aşa şi nu altfel".

Dacă vrem să cunoaştem relaţia dintre mistică şi povestirile mitice, trebuie să vedem cum se raportează la mitic concepţia despre lume a acelora care ştiu că înţelepciunea lor este în armonie cu felul de reprezentare a esenţei misteriilor. O asemenea armonie există în modul cel mai desăvârşit la *Platon*. Felul cum interpretează el miturile şi cum le foloseşte în cadrul expunerii sale poate servi drept model. În *Phaidros*, un dialog despre suflet, este prezentat mitul lui Boreas. Această fiinţă divină, care fusese văzută în vântul care suflă dinspre nord, zări odată pe frumoasa Orithya, fiiea regelui atic Erechtheus, culegând flori împreună cu tovarăşele ei de joacă. Cuprins de iubire, o răpi şi o duse în peştera sa. În acest dialog, Platon îl pune pe Socrate să respingă o interpretare pur intelectualistă a acestui mit. Potrivit unei asemenea interpretări, în povestire este simbolizat în chip poetic un fapt absolut exterior, natural. Probabil că fiica regelui a fost prinsă de o furtună şi aruncată de pe stâncă. „Asemenea tălmăciri", spune Socrate, „sunt găselniţe savante, chiar dacă, în zilele noastre, ele sunt agreate şi obişnuite... Căci cine a descompus una din aceste plăsmuiri mitologice, dacă este consecvent, trebuie să ştie de asemenea să le explice pe toate celelalte în acelaşi mod natural... Dar chiar dacă o asemenea muncă ar putea fi dusă la capăt, ea ar dovedi în orice caz din partea celui care o îndeplineşte nu o înzestrare fericită, ci doar o isteţime comodă, o înţelepciune de ţăran şi o ridicolă nechibzuinţă... De aceea, trec peste asemenea cercetări şi cred ceea ce se spune în

general despre mituri. Aşa cum am mai spus, nu pe ele le analizez, ci *pe mine însumi*, dacă nu cumva sunt şi eu un monstru, de o construcţie mai complicată şi, prin urmare, mai tulbure decât o himeră, mai sălbatic decât Typhon, sau dacă nu cumva reprezint o fiinţă mai blândă şi mai simplă, căreia i s-a dat o parte de natură morală şi divină". De aici vedem că Platon nu este de acord cu o interpretare intelectualistă, raţionalistă a miturilor.

Acest lucru trebuie pus în legătură cu felul cum el însuşi foloseşte miturile pentru a se exprima prin ele. Platon recurge la mit atunci când vorbeşte despre viaţa sufletului, când părăseşte căile a tot ce e trecător căutând veşnicul din suflet, deci atunci când nu mai există reprezentări rezultate din perceperea senzorială şi din gândirea intelectualistă. În *Phaidros* se vorbeşte despre veşnicul din suflet. Aici sufletul este reprezentat printr-un atelaj având doi cai cu multe aripi şi un conducător. Unul dintre cai este răbdător şi înţelept, celălalt este îndărătnic şi sălbatic. Când atelajul întâlneşte în drum un obstacol, calul cel îndărătnic foloseşte prilejul pentru a stânjeni cursa calului bun şi pentru a i se împotrivi conducătorului. Când atelajul ajunge acolo unde ar trebui să-i urmeze pe zei pe bolta cerului, calul cel rău dezechilibrează atelajul. De puterea pe care o are acest cal rău depinde dacă va fi biruit de calul cel bun, atelajul putând trece astfel peste obstacol în împărăţia suprasensibilului. Aşa se face deci că sufletul nu poate niciodată să se înalţe absolut nestingherit în împărăţia celor divine. Unele suflete se înalţă mai mult în această contemplare a veşniciei, altele mai puţin. Sufletul care a privit cealaltă lume rămâne nevătămat până la următoarea călătorie; cel care, din cauza calului sălbatic, n-a văzut nimic, trebuie să încerce să realizeze acest lucru printr-o nouă călătorie. Prin aceste călătorii sunt înţelese

diferitele întrupări ale sufletului. O călătorie înseamnă viaţa sufletului într-o personalitate. Calul sălbatic reprezintă natura inferioară, cel înţelept natura superioară, iar conducătorul reprezintă sufletul ce aspiră la îndumnezeire. Platon recurge la mit pentru a reprezenta drumul sufletului veşnic de-a lungul diferitelor metamorfoze. În acelaşi fel se recurge în alte scrieri platoniciene la mit, la povestirea simbolică, pentru a se reprezenta interiorul omului, senzorial-neperceptibilul.

Platon se află aici într-o deplină armonie cu felul de exprimare mitic şi alegoric al altora. Vechea literatură indiană cunoaşte o parabolă atribuită lui Buddha. Un om care se agaţă de viaţă, nevrând cu nici un preţ să moară, un om care caută plăcerea simţurilor, este urmărit de patru şerpi. El aude un glas care îi porunceşte ca, din când în când, să-i hrănească şi să-i îmbăieze pe cei patru şerpi. Îngrozit de aceşti şerpi periculoşi, omul fuge. Aude din nou un glas. Acesta îl face atent la cinci ucigaşi care sunt pe urmele lui. Omul o ia din nou la fugă. Un glas îi atrage atenţia asupra unui al şaselea ucigaş care, cu sabia scoasă, vrea să-i taie capul. Omul scapă iarăşi cu fuga. Ajunge într-un sat pustiu. Aude un glas, care îi spune că foarte curând satul va fi prădat de hoţi. Fugind mai departe, omul ajunge la o mare vărsare de ape. Pe malul acesta al apei el nu se simte în siguranţă; din paie, nuiele şi frunze îşi face un coş, în care trece pe celălalt mal. Acum este în siguranţă; este brahman. Sensul acestei povestiri simbolice este următorul: Omul trebuie să treacă prin cele mai diferite stări până ajunge la cele divine. În cei patru şerpi trebuie să vedem cele patru elemente: focul, apa, pământul, aerul, în cei cinci ucigaşi, cele cinci simţuri. Satul pustiu este sufletul, care s-a sustras impresiilor senzoriale, dar care, fiind singur cu sine, încă nu este sigur. Dacă interesul său

cuprinde doar natura sa inferioară, el trebuie să piară. Omul trebuie să-şi construiască luntrea, cu care va trece fluviul vremelniciei, de pe ţărmul naturii senzoriale pe acela al naturii etern-divine.

Să examinăm în această lumină misteriul egiptean al lui Osiris. Treptat, Osiris a devenit una dintre cele mai importante divinităţi egiptene. Imaginea lui a înlăturat alte reprezentări divine existente în anumite părţi din popor. În jurul lui Osiris şi a soţiei sale Isis s-au creat acum o serie de mituri foarte importante. Osiris era fiul Zeului-Soare, fratele lui era Typhon-Seth, iar sora lui era Isis. Osiris s-a căsătorit cu sora lui şi a domnit împreună cu ea în Egipt. Fratele cel rău, Typhon, a pus la cale înlăturarea lui Osiris. El a pus să se construiască o ladă, care avea exact lungimea trupului lui Osiris. La un ospăţ, lada a fost oferită ca dar celui care ar încăpea perfect în ea. Lada nu s-a dovedit a fi pe măsură nici unuia dintre ei. Osiris a intrat în ladă. Atunci Typhon şi tovarăşii săi s-au năpustit asupra lui Osiris, au pecetluit lada şi au aruncat-o în fluviu. Aflând de această grozăvie, Isis a rătăcit deznădăjduită peste tot căutând cadavrul soţului. Când l-a aflat, Typhon pusese din nou stăpânire pe el. El l-a sfâşiat în paisprezece bucăţi, pe care le-a împrăştiat în cele mai diferite ţinuturi. În Egipt erau arătate diferite morminte ale lui Osiris. Când ici, când colo, în multe locuri, se părea că erau îngropate părţi ale zeului. Osiris însuşi, ridicându-se din infern, îl birui însă pe Typhon; o rază din Osiris o lumină pe Isis, care născu astfel un fiu, pe Harpocrates sau Horus.

Să comparăm acum cu acest mit concepţia despre lume a filosofului grec Empedocles (490-430 î.Hr.). Acesta consideră că odinioară fiinţa primordială a fost sfâşiată în cele patru elemente, focul, apa, pământul şi aerul sau în multitudinea celor ce există. El pune faţă în faţă două forţe

care, în interiorul acestei lumi a celor ce există, determină devenirea şi pieirea: iubirea şi ura. Iată ce spune Empedocles despre elemente:

„Ele însele rămân aceleaşi,
dar trecând unele într-altele
Devin oameni şi toate celelalte nenumărate fiinţe,
Adunându-se acum prin puterea *iubirii* într-*plăsmuire*
Şi iarăşi risipindu-se, prin *ură* şi *vrajbă*, ca părţi."

Ce sunt deci lucrurile lumii din punctul de vedere al lui Empedocles? Sunt diferite elemente amestecate. Ele au putut să apară doar datorită faptului că unitatea primordială a fost sfâşiată în cele patru entităţi. Această unitate primordială s-a revărsat deci în elementele lumii. Dacă la un moment dat ne iese în cale un lucru, el se împărtăşeşte dintr-o parte a divinităţii revărsate. Dar această divinitate este ascunsă în el. Ea a trebuit mai întâi să moară, pentru ca astfel lucrurile să poată apărea. Şi lucrurile acestea, ce sunt ele oare? Amestecuri de părţi divine, determinate în structura lor de *iubire* şi *ură*. Empedocles spune limpede acest lucru:

„Iată vestita aglomerare de membre muritoare;
Uneori mădularele toate, unite într-Unul
Prin Philotes, trupu-au format în culmea vieţii
Înfloritoare, – alteori, dezbinate-n gâlceavă de Neikos
Rătăcesc fiecare prin frângerea-ntreagă a vieţii;
Astfel se-ntâmplă cu-arbuştii şi peştii din apă şi fiare
Vieţuitoare din munţi şi tot felul de zburătoare."[14]

[14] Empedocles, *Fragment* 20, trad. de Felicia Ştef, în *Filozofia greacă până la Platon*, vol. 1, partea a 2-a, Editura ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p.480 (*n. trad.*).

Părerea lui Empedocles poate fi doar aceea că înţeleptul regăseşte unitatea primordială divină, care se află fermecată în lume, înghiţită în iubire şi ură. Dar ca omul să afle Divinul, trebuie să fie el însuşi ceva divin. Căci, din punctul de vedere al lui Empedocles, cele asemenea doar prin cele asemenea pot fi cunoscute. Convingerea *sa* în legătură cu cunoaşterea o exprimă aforismul goethean:

„Solar de n-ar fi ochiul,
Cum am putea privi lumina?
De n-ar trăi în noi divină forţă însăşi,
De cele divine cum ne-am entuziasma?"

Aceste idei despre lume şi om, ce depăşesc experienţa senzorială, mystul le putea afla în mitul lui Osiris. Divina forţă creatoare este revărsată în lume. Ea apare sub forma celor patru elemente. Dumnezeu (Osiris) este ucis. Omul, cu cunoaşterea sa de natură divină, trebuie să-l readucă la viaţă; trebuie să-l regăsească în opoziţia dintre vrajbă (Typhon) şi iubire (Isis), ca Horus (Fiu al lui Dumnezeu, Logos, Înţelepciune). În varianta grecească, Empedocles însuşi îşi exprimă convingerea sa fundamentală prin reprezentări care amintesc mitul. *Iubirea* este Afrodita; Neikos este *vrajba*. Acestea leagă şi dezleagă elementele.

Prezentarea unui conţinut mitic într-un stil ca acela observat aici nu trebuie confundată cu o interpretare pur simbolică sau chiar alegorică a miturilor. Nu acest lucru a fost urmărit aici. Imaginile care fac conţinutul mitului nu sunt simboluri născocite pentru exprimarea unor adevăruri abstracte, ci sunt trăiri sufleteşti reale ale iniţiatului. Acesta trăieşte imaginile cu ajutorul organelor spirituale de percepţie, aşa cum omul normal trăieşte, cu ajutorul ochilor şi urechilor, reprezentările despre lucrurile sensibile. Dar aşa cum reprezentarea propriu-zisă nu înseamnă nimic dacă nu este provocată în actul

percepţiei prin obiectul exterior, tot astfel imaginea mitică, dacă nu este provocată prin realităţile lumii spirituale, nu este nimic. Numai că, în ceea ce priveşte lumea sensibilă, omul se situează în afara lucrurilor care provoacă în el reprezentarea; în timp ce imaginile-mituri, el le poate trăi doar dacă se află în interiorul proceselor spirituale respective. Dar, pentru a se afla în interiorul acestora, el trebuie, după părerea vechilor myşti, să fi trecut prin iniţiere. Procesele spirituale în care pătrunde sunt oarecum ilustrate apoi prin imaginile-mituri. Acela care nu poate lua miticul drept o asemenea *ilustrare* a fenomenelor spirituale reale n-a ajuns încă la înţelegere. Căci fenomenele spirituale însele sunt *suprasensibile*, iar imaginile care prin conţinutul lor amintesc de lumea sensibilă nu sunt ele însele spirituale, ci sunt doar o ilustrare a spiritualului. Cel care trăieşte numai în imagini visează; cine a ajuns să perceapă spiritualul în imagine, aşa cum în lumea sensibilă percepem trandafirul prin reprezentarea trandafirului, abia acela trăieşte în percepţii spirituale. Aici se află şi motivul pentru care imaginile miturilor pot fi echivoce. Din cauza caracterului lor de ilustraţii, aceleaşi mituri pot să exprime realităţi spirituale diferite. De aceea nu este nici o contradicţie dacă comentatorii de mituri aplică un mit o dată la această realitate spirituală, altă dată la o alta.

Plecând de la acest punct de vedere putem găsi un fir conducător care trece prin multitudinea miturilor greceşti. Să analizăm mitul lui Hercule. Cele douăsprezece munci care îi sunt impuse lui Hercule apar într-o lumină superioară, dacă ne gândim că, înaintea ultimei şi celei mai grele munci, el s-a lăsat iniţiat în misteriile eleusine. Din porunca regelui Eurystheus din Micene, Hercule trebuie să-l aducă din lumea lui Hades pe Cerber, câinele de la poarta

infernului, şi să-l coboare iarăşi înapoi. Pentru a putea întreprinde o călătorie pe celălalt tărâm, Hercule trebuie să fie iniţiat. Misteriile conduceau omul prin moartea a tot ce e trecător, adică îl conduceau în infern: prin iniţiere, ele voiau să salveze de la pieire esenţa sa veşnică. Ca myst, omul putea să biruie moartea. Ca myst, Hercule învinge primejdiile din infern. Acest lucru îndreptăţeşte interpretarea şi a celorlalte fapte ale sale ca trepte lăuntrice ale evoluţiei sufletului. Hercule răpune leul din Nemeea şi-l aduce la Micene. Cu alte cuvinte, el ajunge să stăpânească forţa pur fizică din om; el o supune. În continuare, el omoară hidra cu nouă capete. O biruie folosindu-se de tăciuni aprinşi şi îşi înmoaie săgeţile în fierea ei, pentru a le face infailibile. Aceasta înseamnă că prin focul spiritului el depăşeşte ştiinţa inferioară, cunoaşterea senzorială, luând din ceea ce a dobândit în această cunoaştere inferioară forţa de a vedea cele inferioare în lumina potrivită ochiului spiritual. Hercule prinde cerboaica Artemisei, zeiţa vânătorii. Ceea ce poate oferi sufletului omenesc natura liberă – iată ce dobândeşte Hercule. La fel pot fi tălmăcite celelalte munci. Aici nu ne putem ocupa de fiecare amănunt; trebuie prezentat doar felul în care sensul indică în general evoluţia lăuntrică.

O interpretare asemănătoare se poate da expediţiei argonauţilor. Phrixus şi sora sa Helle, copiii unui rege beoţian, aveau multe de suferit din partea mamei lor vitrege. Zeii le-au trimis un berbec cu lâna de aur care i-a răpit purtându-i prin văzduh. Când au ajuns deasupra strâmtorii dintre Europa şi Asia, Helle s-a înecat. De atunci strâmtoarea îi poartă numele: Hellespont. Phrixus a ajuns la regele din Colchida, pe ţărmul răsăritean al Mării Negre. El a adus berbecul jertfă zeilor, iar lâna a dăruit-o regelui Aetes. Acesta porunci ca lâna să fie atârnată într-o dumbravă,

păzită de un balaur teribil. Eroul grec Iason, împreună cu alţi eroi, Hercule, Teseu, Orfeu, ia asupra sa misiunea de aducere a lânii din Colchida. Pentru a dobândi comoara, Aetes îl supune pe Iason la munci grele. Dar Medeea, fiica vrăjitoare a regelui, îl ajută. El îmblânzeşte doi tauri ce suflau foc pe nări, ară un ogor şi seamănă dinţi de balaur, aşa încât din pământ răsar bărbaţi în armuri. La sfatul Medeei, el aruncă printre aceştia o piatră, făcându-i să se omoare între ei. Cu ajutorul unei vrăji a Medeei, Iason adoarme balaurul şi pune mana pe Lâna de aur. Iason o ia cu el şi o porneşte spre Grecia. Medeea îl însoţeşte ca soţie. Regele ia repede urma fugarilor. Pentru a-l ţine pe loc, Medeea îşi omoară frăţiorul, Absyrtus, şi îi împrăştie mădularele în mare. Aetes se opreşte să le adune. În felul acesta, cei doi reuşesc să ajungă cu Lâna de aur în patria lui Iason.

Aici fiecare fapt luat în parte reclamă o mai adâncă explicare a sensului. Lâna de aur este ceva ce aparţine omului, pentru care ea este infinit de preţioasă. Acest ceva a fost despărţit de om în timpuri străvechi, iar redobândirea ei este legată de învingerea unor forţe înspăimântătoare. Aşa stau lucrurile cu elementul veşnic din sufletul omului: El aparţine omului. Dar omul se află separat de elementul veşnic. Natura sa inferioară îl separă de el. Numai dacă o învinge, dacă o adoarme, omul poate să dobândească iarăşi ceea ce este veşnic. Lucrul acesta îi este cu putinţă, dacă îi vine în ajutor propria conştienţă (Medeea) cu forţa sa magică. Medeea devine pentru Iason ceea ce devenise pentru Socrate Diotima, învăţătoare într-ale iubirii. Propria înţelepciune a omului are puterea magică de a ajunge la divin după depăşirea celor trecătoare. Din natura inferioară poate lua naştere doar un omenesc inferior, oameni în armuri, care vor fi biruiţi prin

forţa spiritualului, prin sfatul Medeei. Nici atunci când omul şi-a găsit elementul său veşnic, Lâna de aur, el nu este încă în siguranţă. El trebuie să jertfească o parte a conştienţei sale (Absyrtus). Acest lucru e cerut de lumea simţurilor pe care noi o putem înţelege doar ca pe o lume multiplă (îmbucătăţită). Pentru toate acestea am putea pătrunde încă şi mai adânc în istorisirea proceselor spirituale aflate în spatele imaginilor, dar aici trebuia atins doar principiul plăsmuirii mitice.

De un deosebit interes în sensul unei asemenea tălmăciri este mitul lui Prometeu. Prometeu şi Epimeteu sunt fiii titanului Iapetus. Titanii sunt fiii celei mai vechi generaţii de zei, ai lui Uranus (Cerul) şi ai Geei (Pământul). Cronos, cel mai tânăr dintre titani, şi-a alungat tatăl de pe tron, acaparând stăpânirea lumii. În schimb, împreună cu ceilalţi titani, a fost înfrânt de fiul său, Zeus. Iar Zeus a devenit cel mai mare dintre zei. În lupta cu titanii, Prometeu s-a aflat de partea lui Zeus. La sfatul său, Zeus a aruncat titanii în infern. Dar în Prometeu rămăsese vie mentalitatea titanilor. El era doar pe jumătate prietenul lui Zeus. Când acesta vru să-i piardă pe oameni din pricina semeţiei lor, Prometeu le purtă de grijă, îi învăţă arta numerelor şi a scrisului şi alte lucruri ce duc la cultură, îndeosebi întrebuinţarea focului. Pentru aceasta, Zeus se mânie pe Prometeu. Hefaistos, fiul lui Zeus, fu pus să modeleze un chip de femeie de o mare frumuseţe, pe care zeii îl împodobiră cu toate darurile posibile. Femeia se numea Pandora: cea atotdăruită. Hermes, mesagerul zeilor, o duse lui Epimeteu, fratele lui Prometeu. Ea îi aduse acestuia o cutie, ca dar al zeilor. Epimeteu luă darul, cu toate că Prometeu îl sfătuise să nu primească în nici un caz un dar de la zei. Când fu deschisă cutia, zburară afară toate nenorocirile omeneşti posibile. Rămase înăuntru doar

speranţa, şi aceasta deoarece Pandora închisese repede capacul. Aşadar, speranţa a rămas ca dar îndoielnic al zeilor. – Din cauza atitudinii sale faţă de oameni, Prometeu a fost înlănţuit la porunca lui Zeus de o stâncă din Caucaz. Un vultur îi ciuguleşte neîncetat ficatul, care se refăcea mereu. Prometeu trebuie să-şi petreacă zilele în cea mai chinuitoare singurătate, până când unul dintre zei se jertfeşte de bunăvoie, adică se dăruieşte morţii. Chinuitul îşi îndură suferinţa ca un martir de neclintit. El ştia ca, prin fiul unei muritoare, Zeus va fi detronat, dacă nu se va căsători cu această muritoare. Pentru Zeus era important să cunoască această taină; el trimise deci pe Hermes, mesagerul zeilor, la Prometeu ca să afle ceva despre acest lucru. Prometeu refuză orice lămurire. – Mitul lui Hercule este legat de acela al lui Prometeu. În călătoriile sale, Hercule ajunge şi în Caucaz. El răpune vulturul care devora ficatul lui Prometeu. Centaurul Chiron care, deşi suferea de pe urma unei răni nevindecabile, nu putea totuşi muri, se sacrifică pentru Prometeu. Atunci acesta se împacă cu zeii.

Titanii sunt forţa voinţei care, ca natură (Cronos), se naşte din spiritul cosmic primordial (Uranus). Aceste forţe ale voinţei nu trebuie să ni le imaginăm într-un mod abstract, ci ca reale entităţi ale voinţei. Dintre ele face parte şi Prometeu. Acest lucru îi caracterizează fiinţa. Dar el nu este pe de-a-ntregul titan. Într-un anumit sens, el ţine cu Zeus, cu spiritul care a preluat stăpânirea lumii după ce a supus forţa neîmblânzită a naturii (Cronos). Prometeu este deci reprezentantul acelor lumi care i-au dat omului voinţa, principiul care-l mână mai departe şi care este jumătate forţă naturală, jumătate spirituală. Voinţa este îndreptată pe de o parte spre bine, pe de alta spre rău. După cum voinţa înclină spre cele spirituale sau spre cele trecătoare, se făureşte destinul său. Acest destin este destinul omului

însuşi. Omul este înlănţuit de cele trecătoare. Vulturul smulge bucăţi din el. Trebuie să îndure. Poate atinge supremul doar dacă îşi caută destinul în singurătate. Omul deţine o taină. Aceasta constă în aceea că Divinul (Zeus) trebuie să se cunune cu o muritoare, cu însăşi conştienţa omenească legată de trupul fizic, spre a se naşte un fiu, înţelepciunea umană de Dumnezeu izbăvitoare (Logosul). Conştienţa *devine* astfel nemuritoare. Omul nu are voie să divulge această taină până când un myst (Hercule) nu se apropie de el, înlăturând puterea care îl ameninţa mereu cu moartea. Pentru a izbăvi omul, trebuie să se sacrifice o fiinţă, jumătate animal, jumătate om, un centaur. Centaurul este omul însuşi, omul jumătate animal, jumătate spiritual. El trebuie să moară pentru izbăvirea omului pur spiritual. Ceea ce Prometeu, voinţa umană, disprețuiește, acceptă Epimeteu, mintea, înţelepciunea. Dar darurile care îi sunt oferite lui Epimeteu sunt doar suferinţe şi nenorociri. Căci mintea se cramponează de cele deşarte şi trecătoare. Şi nu rămâne decât un singur lucru: speranţa că şi din cele trecătoare se va naşte cândva elementul veşnic.

Firul conducător ce străbate mitul argonauţilor, cel al lui Hercule şi cel al lui Prometeu este prezent şi în *Odiseea* lui Homer. Aplicarea aici a acestui mod de interpretare ar putea fi considerată forţată. Totuşi la o examinare mai amănunţită a tot ceea ce intră în discuţie, chiar şi celui mai convins sceptic trebuie să-i dispară orice îndoială legată de asemenea interpretări. Înainte de toate nu se poate să nu surprindă faptul că şi despre Ulise se povesteşte că a coborât în lumea lui Hades. Suntem liberi să credem ce vrem despre poetul căruia îi datorăm *Odiseea*; dar este cu neputinţă să ne închipuim că el a pus pe un muritor să coboare în infern fără a fi făcut vreo legătură cu semnificaţia coborârii în infern din concepţia despre lume

a grecilor. Această călătorie în infern însemna depăşirea celor trecătoare şi trezirea în suflet a elementului veşnic. Trebuie, prin urmare, să admitem că Ulise a săvârşit un asemenea lucru. Trăirile lui dobândesc astfel, ca şi cele ale lui Hercule, o semnificaţie mai profundă. Ele devin istorisirea unor fapte nesensibile, o descriere a procesului de evoluţie a sufletului. Mai trebuie să arătăm că în *Odiseea* nu se povesteşte aşa cum ar cere-o desfăşurarea de fapte exterioare. Eroul călătoreşte pe corăbii fermecate. Depărtările geografice reale sunt ignorate în mod arbitrar. Poate că nu este deloc vorba de realităţi senzoriale. Acest lucru devine limpede dacă fenomenele senzorial-reale sunt povestite numai pentru a ilustra o evoluţie spirituală. În afară de aceasta, poetul însuşi spune la începutul operei că este vorba de o căutare ce are în vedere sufletul:

„O, muză cântă-mi mie pe bărbatul
Viteaz şi iscusit, care-ntr-o vreme,
Când el cu măiestria lui făcuse Pustiu din
ziduri sfinte de la Troia,
Nemernici amar de ani pe lume
Şi cunoscu pe drumul lui tot felul
De oameni, de oraşe şi de datini,
Şi pătimi aşa de mult pe mare
Silindu-se să-şi scape sufletul de primejdii
Şi înapoi să-şi ducă pe tovarăşi”[15]

Avem în faţa noastră un om care caută sufletul, divinul; peregrinările spre acest divin sunt obiectul povestirii. – El ajunge la tărâmul ciclopilor. Aceştia sunt

[15] Homer, *Odiseea*, trad. de G. Murnu, Editura Univers, Bucureşti, 1979,p. 27 (*n. trad*.).

nişte uriaşi grosolani cu un singur ochi în frunte. Cel mai cumplit dintre ei, Polifem, înghite mai mulţi din tovarăşii lui Ulise. Acesta se salvează scopind ciclopului singurul său ochi. Avem de-a face aici cu prima etapă din pelerinajul vieţii. Trebuie învinsă forţa fizică, natura inferioară. Cine nu-i ia puterea, cine n-o orbeşte, este înghiţit de ea. – Ulise ajunge apoi pe insula vrăjitoarei Circe. Ea îi transformă pe câţiva dintre însoţitorii lui în porci grohăitori. Circe este şi ea învinsă de Ulise. Circe este forţa spirituală inferioară ce ţine de cele trecătoare. Prin abuz ea poate să-l împingă pe om şi mai adânc în animalitate. – Ulise trebuie s-o învingă. După aceea el poate cobori în infern. Devine myst. Acum este expus pericolelor, cărora le este expus mystul când urcă de la treptele inferioare la cele superioare ale iniţierii. El ajunge la sirenele care, prin dulci cântări fermecate, ademenesc călătorii atrăgându-i în moarte. Acestea sunt plăsmuirile fanteziei inferioare, vânate mai ales de cel care s-a eliberat de cele sensibile. El a ajuns la spiritul care creează liber, dar nu s-a ridicat până la spiritul iniţiat. Goneşte după plăsmuiri deşarte, de a căror putere trebuie să se elibereze. – Ulise trebuie să săvârşească teribila călătorie printre Scylla şi Charybda. Cel pe cale să devină myst şovăie între spirit şi senzorialitate. El încă nu poate să cuprindă întreaga valoare a spiritului; dar senzorialitatea şi-a pierdut şi ea valoarea iniţială. Toţi însoţitorii lui Ulise pier într-un naufragiu; el singur se salvează refugiindu-se la nimfa Calipso, care îl primeşte cu prietenie şi îl îngrijeşte *şapte* ani. În cele din urmă, la porunca lui Zeus, ea îi îngăduie să se întoarcă în patrie. Mystul a ajuns pe treapta la care, în afara celui vrednic, singur Ulise, toţi cei care s-au străduit alături de el eşuează. Cel vrednic se bucură însă o vreme, precizată prin numărul mistic-simbolic *şapte*, de liniştea unei iniţieri treptate. – Înainte de a ajunge în

patrie, Ulise soseşte în insula feacilor. Aici este primit cu ospitalitate. Fiica regelui îi acorda simpatia ei; iar regele Alcinous însuşi îl găzduieşte şi-l cinsteşte. Încă o data lumea cu bucuriile ei se apropie de Ulise; iar în el se deşteaptă spiritul ce ţine de aceasta lume (Nausikaa). Dar Ulise găseşte drumul spre patrie, spre cele divine. Acasă nu-l aşteaptă nimic bun. Soţia sa, Penelopa, este înconjurată de o numeroasă ceată de peţitori. Ea îi promite fiecăruia că se va căsători cu el, când va termina o anume ţesătură. Ea izbuteşte să scape de respectarea promisiunii destrămând mereu în timpul nopţii ceea ce ţesea ziua. Peţitorii trebuie înlăturaţi de Ulise, pentru ca acesta să se poată din nou uni în pace cu soţia sa. Zeiţa Atena îl preschimbă într-un cerşetor pentru ca, la sosirea sa, să nu fie de la început recunoscut. Aşa îi învinge el pe peţitori. – Ceea ce caută Ulise este propria sa conştienţă mai adâncă, forţele divine ale sufletului. Cu acestea vrea el să se unească. Înainte de a le găsi mystul trebuie să învingă tot ceea ce umblă, ca peţitor, după favoarea acestei conştienţe. Ceata acestor peţitori provine din lumea realităţii inferioare, din natura trecătoare. Logica pe care o aplicăm acestei lumi este o urzeală care, o dată ţesută, se destramă mereu. Înţelepciunea (zeiţa Atena) este călăuza sigură spre cele mai adânci forţe ale sufletului. Ea preschimbă omul într-un cerşetor, ceea ce înseamnă că îl dezbracă de tot ceea ce provine din cele trecătoare.

Serbările eleusine, care erau celebrate în Grecia în cinstea Demetrei şi a lui Dionysos, apar cufundate în întregime în înţelepciunea misteriilor. De la Atena la Eleusis ducea o cale sfântă. Era presărată cu semne tainice, care puteau transpune sufletul într-o stare sublimă. În Eleusis se aflau temple încărcate de taină, în care serviciul divin era oficiat de familii de preoţi. Demnitatea

sacerdotală şi înţelepciunea legată de aceasta se moşteneau în familiile de preoţi din generaţie în generaţie. (Lămuriri în legătură cu organizarea acestor aşezăminte găsim în *Ergänzungen zu den letzten Untersuchungen auf der Akropolis in Athen* de Karl Botticher; *Philologus Suppl.* vol. 3, caiet 3.) Înţelepciunea care îndreptăţea la oficierea slujbei de aici era înţelepciunea misteriilor greceşti. Celebrate de două ori pe an, sărbătorile înfăţişau marea dramă cosmică a destinului Divinului în lume şi a soartei sufletului omenesc. Misteriile mici erau serbate în februarie, cele mari în septembrie. Festivităţile erau asociate cu iniţieri. Reprezentarea simbolică a dramei cosmice şi umane constituia actul final al consacrării myştilor. Templele din Eleusis au fost ridicate în cinstea zeiţei Demetra. Aceasta este fiica lui Cronos. Înainte ca Zeus să se căsătorească cu Hera, Demetra i-a dăruit o fiică, pe Persefona. Odată, pe când se juca, Persefona a fost răpită de Pluton, zeul infernului. Jelind, Demetra a pornit s-o caute de-a lungul şi de-a latul pământului. În Eleusis fiicele lui Celeos, regele din Eleusis, o găsiră pe Demetra şezând pe o piatră. Sub înfăţişarea unei femei bătrâne, ea intră în slujba familiei lui Celeos pentru a-i îngriji fiul. Demetra voia să dea acestui fiu nemurirea. De aceea, în fiecare noapte îl ascundea în foc. Prinzând odată de veste, mama începu să plângă şi să se tânguiască. De acum încolo împărtăşirea nemuririi nu mai era cu putinţă. Demetra părăsi palatul. Celeos construi un templu. Jalea Demetrei după Persefona era nesfârşită. Ea pustii pământul, aducând secetă. Zeii fură nevoiţi s-o împace, pentru a nu se întâmplă lucruri îngrozitoare. Zeus îl înduplecă pe Pluton s-o lase pe Persefona să se reîntoarcă în lumea de sus. Dar mai înainte zeul infernului îi dădu acesteia să mănânce o rodie. El o sili astfel pe Persefona să revină mereu, periodic, în infern. O

treime din an ea o va petrece de atunci în infern, iar două treimi în lumea de sus. Demetra era împăcată; se întoarse în Olimp. În Eleusis însă, locul temerilor ei, Demetra iniţie un serviciu festiv care trebuia să amintească mereu de soarta ei.

Sensul mitului Demetrei şi al Persefonei nu e greu de recunoscut. Ceea ce există alternativ în lumea de jos şi în cea de sus este sufletul. Imaginea reprezintă veşnicia sufletului şi veşnica lui prefacere prin naştere şi moarte. Sufletul provine din cele nemuritoare, din Demetra. El este însă sedus de cele trecătoare şi împins să împărtăşească destinul acestora. În lumea de jos el s-a înfruptat din fruct: sufletul omenesc s-a săturat cu cele trecătoare; de aceea el nu poate locui permanent în înălţimile celor divine. El trebuie să revină mereu în împărăţia celor trecătoare. Demetra este reprezentanta acelei esenţe din care a izvorât conştienţa umană; dar această conştienţă trebuie să ne-o imaginăm aşa cum a putut ea să apară prin forţele spirituale ale pământului. Aşadar, Demetra este fiinţa primordială a pământului; iar prin ea înzestrarea pământului cu forţele de germinaţie ale roadelor câmpului relevă doar o latură şi mai profundă a fiinţei ei. Această fiinţă vrea să-i dea omului nemurirea. Noaptea, Demetra îl ascunde în foc pe cel pe care-l îngrijeşte. Dar omul nu poate suporta tăria pură a focului (a spiritului). Demetra trebuie să renunţe la aceasta. Nu-i rămâne decât să iniţieze un serviciu divin prin care omul, în măsură în care acest lucru îi este cu putinţă, se poate împărtăşi din cele divine.

Serbările eleusine erau o mărturisire deschisă a credinţei în veşnicia sufletului omenesc. Acest crez şi-a găsit expresia simbolică în mitul Persefonei. La Eleusis, împreună cu Demetra şi Persefona era sărbătorit şi Dionysos. Aşa cum în Demetra era venerată creatoarea divină a elementului

veşnic din om, tot astfel în Dionysos era venerat elementul divin care, în întreaga lume, se metamorfozează veşnic. Dumnezeu, care s-a revărsat în lume, care a fost îmbucătăţit pentru a se naşte spiritual din nou, trebuia sărbătorit împreună cu Demetra. (O strălucită prezentare a spiritului misteriilor de la Eleusis se găseşte în cartea lui Edouard Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, Paris, 1898.)

VI. ÎNŢELEPCIUNEA MISTERIILOR EGIPTENE

„Atunci când, eliberat de trup, te vei înălţa spre eterul liber vei fi un zeu nemuritor scăpat de moarte". Această cugetare a lui Empedocles rezuma ceea ce gândeau vechii egipteni despre veşnicul din om şi legătura lui cu cele divine. O dovadă în acest sens este aşa-numita *Carte a morţilor* descifrată în secolul XIX prin efortul cercetătorilor. (Vezi Lepsius, *Das Totenbuch der alten Ägypter*, Berlin, 1842.) Este „cea mai mare lucrare literară coerentă, care ni s-a păstrat de la egipteni". În ea găsim tot felul de învăţături şi rugăciuni, care-l însoţeau în mormânt pe fiecare mort pentru a-i servi drept călăuză atunci când acesta s-a despărţit de învelişul său trecător. Această lucrare literară cuprinde cele mai intime viziuni ale egiptenilor asupra veşnicului şi a apariţiei lumii. Viziunile dezvăluie în totalitate reprezentări de zei, care sunt asemănătoare celor ale misticii greceşti. – Dintre diferitele divinităţi venerate în provinciile Egiptului, Osiris a devenit cu timpul cel mai preferat, bucurându-se de cea mai largă recunoaştere. În Osiris erau concentrate reprezentările despre celelalte divinităţi. Oricare ar fi fost ideile pe care şi le făcea poporul egiptean în marea sa masă despre Osiris, *Cartea morţilor* prezintă concepţia înţelepciunii sacerdotale, care vedea în Osiris o entitate, aşa cum putea

fi ea găsită în chiar sufletul omenesc. – Această carte spune destul de clar tot ceea ce se gândea despre moarte şi despre morţi. Când trupul este dat celor pământeşti, fiind păstrat printre cele pământeşti, elementul veşnic o porneşte la drum spre veşnicul principiu primordial. El vine la judecată înaintea lui Osiris, care este înconjurat de patruzeci şi doi de judecători ai morţilor. Soarta elementului veşnic din om depinde de aprecierea acestor judecători ai morţilor. Dacă sufletul şi-a mărturisit păcatele şi este găsit împăcat cu dreptatea veşnică, atunci de el se vor apropia puteri nevăzute care îi spun: „Osiris N a fost purificat în iazul care se află la sud de Câmpul Hotep şi la nord de Câmpul Lăcustelor, unde zeii verdeţii se spală în al patrulea ceas al nopţii şi în al optulea al zilei cu chipul inimii zeilor, trecând de la noapte la zi". Aşadar, în cadrul ordinii veşnice a lumii, partea veşnică a omului este privită ca fiind un Osiris. Numele respectivului este dat după denumirea lui Osiris. Şi chiar şi cel care se uneşte cu ordinea veşnică a lumii se denumeşte pe sine „Osiris". „Eu sunt Osiris N. Crescând sub *florile smochinului* este numele lui Osiris N." Omul devine deci un Osiris. Fiinţa-Osiris este doar o treaptă desăvârşită de evoluţie a fiinţei-om. Atunci pare de la sine înţeles că şi Osiris, cel care judecă în cadrul ordinii veşnice a lumii, nu este altceva decât un om desăvârşit. Între fiinţa-om şi fiinţa-zeu este o diferenţă de grad şi o diferenţă în număr. La temelia acestui fapt se află concepţia misterială despre taina „numărului". Osiris ca fiinţă cosmică este Unul; cu toate acestea, el există neîmpărţit în fiecare suflet omenesc. Fiecare om este un Osiris; şi totuşi Osiris Unul trebuie imaginat ca o entitate deosebită. Omul se află într-un proces de evoluţie; la capătul căii sale de evoluţie este fiinţa-zeu a sa. În cadrul acestei concepţii trebuie să vorbim mai degrabă despre o

dumnezeire decât despre o entitate divină conturată, închisă în sine.

Nu încape nicio îndoială că, într-o asemenea concepţie, în existenţa de Osiris poate intra cu adevărat numai cel care ajunge ca Osiris la poarta veşnicei ordini cosmice. Viaţa superioară pe care o poate duce omul va trebui sa constea prin urmare în aceea că el se transformă în Osiris. În omul adevărat, încă în timpul vieţii sale vremelnice, trebuie să trăiască un Osiris cât mai desăvârşit. Omul devine desăvârşit dacă trăieşte ca un Osiris. Dacă trece prin ceea ce a trecut Osiris. În felul acesta, mitul lui Osiris capătă o semnificaţie mai adâncă. Devine pildă pentru acela care vrea să trezească în sine veşnicul. Osiris a fost ciopârţit, a fost ucis de Typhon. Isis, soţia sa, i-a îngrijit cu dragoste cadavrul ciopârţit. După moarte, Osiris trimise asupra lui Isis raza lui de lumină. Isis i-l născu pe Horus. Acest Horus preia misiunea pământeasca a lui Osiris. El este cel de-al doilea Osiris, cel încă nedesăvârşit, care tinde spre adevăratul Osiris.

Adevăratul Osiris este în sufletul omenesc. La început sufletul omului este trecător. Dar vremelnicul din suflet este menit să nască veşnicul. De aceea, omul se poate considera ca mormântul lui Osiris. Natura inferioară (Typhon) a ucis în el natura superioară. Iubirea din sufletul său (Isis) trebuie să îngrijească cu devotament părţile cadavrului, apoi se va naşte natura superioară, sufletul veşnic (Horus), care poate tinde spre existenţa de Osiris. Omul care năzuieşte spre existenţa superioară trebuie să repete în sine, microcosmic, procesul macrocosmic al lui Osiris. Acesta este sensul „consacrării", al iniţierii egiptene. Ceea ce Platon descrie ca proces cosmic, adică faptul că Creatorul a întins sufletul cosmic sub forma unei cruci pe trupul lumii şi că procesul cosmic este deci o eliberare a

acestui suflet cosmic (intuit pe cruce, trebuie să se întâmple în mic cu omul, dacă acesta se consideră apt pentru o existenţă de Osiris. Candidatul la iniţiere trebuia să evolueze în aşa fel, încât trăirea sa sufletească, devenirea sa ca Osiris să se contopească într-o unitate cu procesul cosmic al lui Osiris. Dacă am putea privi în templele de iniţiere în care oamenii erau supuşi prefacerii în Osiris, am vedea că procesele acestea reprezintă microcosmic o devenire cosmică. Omul care provine de la „Tatăl" trebuie să nască în sine pe Fiul. În om trebuia să se descopere ceea ce poartă el în sine, în realitate, adică Dumnezeul cel vrăjit. Acest Dumnezeu este înăbuşit în om prin puterea naturii pământeşti. Această natură inferioară trebuie mai întâi să fie dusă în mormânt pentru ca natura superioară să poată învia. Plecând de aici putem înţelege ceea ce ni se spune despre procesele de iniţiere. Omul se supunea unor proceduri tainice. Prin ele, ceea ce era pământesc era ucis, ceea ce era superior era trezit. Nu este necesar să studiem în amănunt aceste proceduri. Trebuie doar să le înţelegem sensul. Şi acest sens se află în mărturisirea oricărei persoane care a trecut prin iniţiere. Aceasta putea spune: „Înaintea mea s-a deschis o perspectivă nemărginită la capătul căreia se află desăvârşirea Divinului. Am simţit că forţa acestui Divin zace în mine. Am dus la mormânt ceea ce înăbuşă în mine această forţă. Am murit pentru cele pământeşti. Eram mort. Ca om inferior, murisem; eram în infern. Am intrat în contact cu morţii, adică cu cei deja cuprinşi în ordinea cosmică veşnică. După trecerea mea prin infern, am înviat din morţi. Învinsesem moartea, dar acum devenisem un altul. Nimic nu mai am a face cu natura trecătoare. La mine aceasta este îmbibată de Logos. Aparţin acum celor care trăiesc veşnic şi care vor sta de-a dreapta lui Osiris. Eu însumi voi fi un

adevărat Osiris, unit cu ordinea cosmică veşnică şi mi se va da în mână judecata asupra morţii şi vieţii. Candidatul la iniţiere trebuia să se supună acelei trăiri care îl putea conduce la o astfel de mărturisire. Ceea ce i se înfăţişa astfel omului era o trăire de un fel foarte înalt.

Să ne imaginăm acum că un neiniţiat află de trăirile de acest fel la care este supus cineva. El nu poate şti ce s-a petrecut de fapt în sufletul iniţiatului. Pentru neiniţiat, acesta a murit fizic, a fost aşezat în mormânt şi a înviat. Ceea ce pe o treaptă superioară de existenţă era realitate spirituală, în formele realităţii sensibile se exprimă ca fenomen ce sparge ordinea naturală. Este o „minune". O asemenea „minune" era iniţierea. Cel care voia într-adevăr s-o înţeleagă trebuia să fi trezit în sine formele prin care să se situeze pe o treaptă superioară de existenţă. De aceste trăiri superioare el trebuia să se apropie printr-o viaţă pregătită în acest sens. În viaţa individului, aceste trăiri pregătitoare pot avea loc într-un fel sau altul, dar va fi întotdeauna o formă tipică, precis delimitată. Aşadar, desfăşurarea vieţii unui iniţiat este ceva tipie. O putem descrie independent de persoana respectivă. Ba mai mult, vom putea considera un individ drept personalitate aflată pe drumul spre cele divine numai atunci când el a trecut prin anumite trăiri tipice. Ca o astfel de personalitate a trăit Buddha între discipolii săi; ca o astfel de personalitate a apărut şi Iisus în comunitatea sa. Ştim astăzi ce paralelism există între biografia lui Buddha şi cea a lui Iisus. În cartea sa *Buddha şi Hristos*, Rudolf Seydel a demonstrat convingător acest paralelism. Nu trebuie să urmărim decât detaliile pentru a vedea că orice obiecţie împotriva acestui paralelism este nulă.

Naşterea lui Buddha a fost vestită de un elefant alb, care a coborât din ceruri deasupra reginei Maya. El anunţa

că Maya va aduce pe lume un om divin, care „va conduce toate fiinţele la iubire şi prietenie şi le va uni într-o strânsă legătură”. În *Evanghelia după Luca* se spune: „...La o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif din casa lui David şi numele fecioarei era Maria. Şi intrând îngerul la ea, a zis: Bucură-te, cea plină de har... Iată, vei lua în pântece şi vei naşte fiu şi vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare şi Fiul Celui Preaînalt se va chema.” Brahmanii, preoţii indieni, care ştiu ce înseamnă a se naşte un Buddha, tălmăcesc visul Mayei. Ei au o reprezentare tipică, precisă despre un Buddha. Viaţa unei personalităţi va trebui să corespundă acestei reprezentări. Ca urmare vom citi la Matei (2, 4): Irod „adunând pe toţi arhiereii şi cărturarii poporului i-a întrebat: Unde este să Se nască Hristos? ”. – Brahmanul Asita spune despre Buddha: „Acesta e copilul care va deveni Buddha, mântuitorul, călăuzitorul spre nemurire, libertate şi lumină. ” Să comparăm aceasta cu următoarele (Luca, 2, 25, 27-32): „Şi iată, era în Ierusalim un om, cu numele Simeon; şi omul acesta era drept şi temător de Dumnezeu, aşteptând mângâierea lui Israel, şi Duhul Sfânt era asupra lui... Şi când părinţii au adus înăuntru pe Pruncul Iisus, ca să facă pentru El după obiceiul legii, el L-a primit în braţele sale şi a binecuvântat pe Dumnezeu şi a zis: Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău, în pace, că ochii mei văzură mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feţei tuturor popoarelor. Lumină spre descoperirea neamurilor slavă poporului Tău Israel.” Despre Buddha se povesteşte că, la vârsta de doisprezece ani, s-ar fi pierdut şi că ar fi fost regăsit sub un copac, înconjurat fiind de cântăreţi înţelepţi din vechime cărora el le predica. Acestui fapt îi corespunde următorul (Luca, 2,41-48): „Şi părinţii Lui în fiecare an se duceau de sărbătoarea Paştilor, la Ierusalim. Iar când a fost

El de doisprezece ani, suindu-se ei la Ierusalim, după obiceiul sărbătorii, şi sfârşindu-se zilele, pe când se întorceau ei, Copilul Iisus a rămas în Ierusalim şi părinţii Lui nu ştiau. Şi socotind că este în ceata lor de călători, au venit cale de o zi, şi L-au căutat printre rude şi printre cunoscuţi. Şi, negăsindu-l, s-au întors la Ierusalim, căutându-L. Iar după trei zile L-au aflat în Templu, stand în mijlocul învăţătorilor, ascultându-i şi întrebându-i. Şi toţi care îl auzeau se minunau de priceperea şi de răspunsurile Lui" – După ce a trăit o vreme în singurătate, Buddha s-a întors şi a fost întâmpinat de strigătul de binecuvântare al unei fecioare: „Fericită mama, fericit tatăl, fericită soţia, cărora le aparţii". El însă răspunde: „Fericiţi sunt doar cei care sunt în Nirvana", adică cei care au intrat în ordinea veşnică a lumii. La Luca aflăm următoarele (11, 27-28): „Şi când zicea El acestea, o femeie din mulţime, ridicând glasul, I-a zis: Fericit este pântecele care Te-a purtat şi sânii la care ai supt. Iar El a zis: Aşa este, dar fericiţi sunt cei care ascultă cuvântul lui Dumnezeu şi-l păzesc." De-a lungul vieţii sale, de Buddha se apropie ispititorul, promiţându-i toate împărăţiile pământului. Buddha alungă totul de la sine cu cuvintele: „Bine ştiu că îmi este dată o împărăţie, dar eu nu râvnesc o împărăţie lumească; eu voi deveni Buddha şi lumea toată va jubila de bucurie". Ispititorul trebuie să recunoască: „Domnia mea a trecut." La aceeaşi ispită, Iisus răspunde: „Mergi înapoia Mea, satano, căci scris este: Domnului Dumnezeului tău să te închini şi numai Lui să-i slujeşti. Atunci L-a lăsat diavolul" (*Matei* 4,10-11). Am putea extinde această descriere a paralelismului asupra multor puncte: am obţine acelaşi lucru. – Buddha sfârşi într-un mod sublim. În timpul unei călătorii, el se simţi bolnav. Ajunsese la fluviul Hiranya, în apropiere de Kusinagara. Aici el se aşează pe un covor, ce

fusese întins de ucenicul său favorit, Ananda. Trupul său începu să lumineze dinăuntru. Buddha sfârşi transfigurat ca un corp luminos, rostind: „Nimic nu este de durată". Această moarte a lui Buddha corespunde Schimbării la faţă a lui Iisus: „Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile, luând cu Sine pe Petru şi pe Ioan şi pe Iacov, S-a suit pe munte, ca să Se roage. Şi pe când Se ruga El, chipul feţei Sale s-a făcut altul şi îmbrăcămintea Lui albă strălucind" (*Luca* 9, 28-29). În acest punct se termină firul vieţii lui Buddha; cu aceasta însă începe partea cea mai importantă din viaţa lui Iisus: patimile, moartea, învierea. Iar ceea ce deosebeşte pe Buddha de Hristos constă în ceea ce a făcut ca viaţa lui Hristos Iisus să depăşească viaţa lui Buddha. Buddha şi Hristos nu sunt înţeleşi, dacă pur şi simplu îi punem laolaltă. (Vom arăta acest lucru mai departe în carte.) Alte reprezentări ale morţii lui Buddha nu intră aici în discuţie, chiar dacă ele dezvăluie unele aspecte profunde ale problemei.

Concordanţa dintre cele două vieţi de mântuitori impune un final fără echivoc. Povestirile ne lămuresc singure cum va trebui să apară sfârşitul. Când înţelepţii-preoţi află felul naşterii, ştiu despre ce este vorba. Ei ştiu că au a face cu un om-Dumnezeu. Ştiu dinainte ce caracter va avea personalitatea care va apărea acum. Şi de aceea cursul vieţii acestei personalităţi poate corespunde doar celor cunoscute de ei ca viaţă a unui Om-Dumnezeu. În înţelepciunea lor de natură mistică, o asemenea desfăşurare a vieţii apare trasată pentru veşnicie. El *poate* fi numai aşa cum *trebuie* să fie. O asemenea desfăşurare a vieţii apare ca o eternă lege a naturii. Aşa cum o substanţă chimică nu se poate comporta decât într-un mod absolut precis, tot aşa un Buddha, un Hristos pot trăi doar într-un fel determinat precis. Nu istorisim desfăşurarea vieţii unui

asemenea om scriindu-i biografia întâmplătoare, ci i-o istorisim mai degrabă prezentându-i trăsăturile tipice, cuprinse pentru toate timpurile în înţelepciunea cu caracter misterial referitoare la acest capitol. Legenda lui Buddha este tot atât de puţin o biografie în sens obişnuit precum *Evangheliile* vor să fie o asemenea biografie a lui Hristos Iisus. Nici una, nici alta nu povesteşte ceva întâmplător; şi una şi alta istorisesc un curs al vieţii predestinat unui mântuitor al lumii. Modelele pentru ambele cazuri trebuie căutate în tradiţiile cu caracter misteric şi nu în istoria exterioară, fizică. Pentru aceia care au recunoscut natura lor divină, Buddha şi Iisus sunt în sensul cel mai nobil iniţiaţi. (Iisus este cel iniţiat prin faptul de a fi cuprins Entitatea Hristică.) Astfel viaţa lor este smulsă tuturor lucrurilor trecătoare. Lor li se aplică ceea ce se ştie despre iniţiaţi. Nu se mai povestesc evenimentele întâmplătoare ale vieţii lor. Despre ei se spune: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul... şi Cuvântul s-a făcut trup şi s-a sălăşluit între noi" (*Ioan*, 1,1 şi 14).

Dar viaţa lui Iisus cuprinde mai mult decât viaţa lui Buddha. Buddha sfârşeşte odată cu transfigurarea. Ceea ce este cel mai important în viaţa lui Iisus începe după Schimbarea la Faţă. Să transpunem acest lucru în limbajul iniţiaţilor: Buddha a ajuns până la punctul în care în om începe să strălucească lumină divină. El se află înaintea morţii elementului pământesc. El devine lumină cosmică. Iisus merge mai departe. El nu moare fizic în momentul în care lumină cosmică îl străbate făcându-l să strălucească. În acest moment el este un Buddha. Dar tot în acest moment el păşeşte pe o treaptă, care-şi găseşte expresia într-un grad superior de iniţiere. El pătimeşte şi moare. Pământescul dispare. Dar spiritualul, lumina cosmică nu

dispare. Urmează învierea sa. Comunităţii sale el i se dezvăluie ca Hristos. În clipa transfigurării sale, Buddha se scurge în viaţa fericită a spiritului universal. Hristos Iisus trezeşte acest spirit universal încă o dată în făptura omenească în existenţa prezentă. La iniţierile mai înalte, asemenea lucruri se petreceau cu iniţiatul într-un sens care este *simbolic*. La o asemenea înviere, iniţiaţii în sensul mitului lui Osiris ajungeau în conştienţa lor ca într-o trăire-imagine. Această „mare" iniţiere, dar nu ca trăire-imagine, ci ca *realitate*, s-a adăugat deci în viaţa lui Iisus la iniţierea lui Buddha. Prin viaţa sa, Buddha a dovedit că omul este Logosul şi că atunci când elementul său pământesc moare, se reîntoarce în acest Logos, în lumină. În Iisus, Logosul însuşi a devenit personal. În el, Cuvântul a devenit trup.

Prin urmare, ceea ce pentru vechile culte misteriale se întâmpla în interiorul templelor de misterii a fost preluat prin creştinism ca o realitate mundan-istorică. Comunitatea l-a recunoscut pe Hristos Iisus ca pe iniţiatul, ca pe singurul şi marele înţelept. El a dovedit comunităţii că lumea este ceva divin. Pentru comunitatea creştină, înţelepciunea misteriilor era legată indisolubil de persoana lui Hristos Iisus. Credinţa că el a trăit şi că a avut adepţi a înlocuit ceea ce înainte se voia a se obţine prin misterii. – De atunci, pentru membrii comunităţii creştine, o parte din ceea ce înainte era obţinut doar prin metode mistice se putea înlocui prin credinţa că în Cuvântul întrupat este redat Divinul. De acum înainte, hotărâtor nu va mai fi scopul pentru care spiritul fiecărui individ trebuie să se pregătească îndelung, ci ceea ce au auzit şi au văzut cei care fuseseră împrejurul lui Iisus şi ceea ce se transmisese prin ei ca tradiţie. „Ce era de la început, ce am auzit, ce am pipăit cu mâinile despre Cuvântul vieţii... *ce am văzut şi am auzit*, aceea vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire

cu noi". Așa se spune în Întâia Epistolă a lui Ioan. Și această realitate nemijlocită trebuie să cuprindă, ca o legătură vie, toate generațiile, trebuie să treacă mistic din neam în neam ca Biserică. Astfel trebuie înțelese cuvintele lui Augustin: „Eu n-aș crede în Evanghelie, dacă nu m-ar îndemna la aceasta autoritatea Bisericii catolice". Prin urmare, Evangheliile nu au în ele un semn distinctiv pentru adevărul lor; ci ele trebuie crezute, deoarece se întemeiază pe persoana lui Iisus și deoarece, într-un mod tainic, Biserica face ca din această persoană să se scurgă puterea de a revela Evangheliile ca adevăr. – Misteriile au transmis prin tradiție *mijlocul* de a ajunge la adevăr; comunitatea creștină cultivă mai departe acest adevăr însuși. Încrederii în forțele mistice care strălucesc în interiorul omului trebuie să i se alăture, la inițiere, încrederea în Dumnezeu, în inițiatorul primordial.

Îndumnezeirea – iată ce căutau myștii; pe aceasta voiau *s-o trăiască*. Iisus era îndumnezeit; noi trebuie să ne alăturăm de atunci Lui; vom fi atunci, în cadrul comunității întemeiate de El, noi înșine părtași la îndumnezeire; aceasta a devenit credința creștină. Ceea ce era îndumnezeit în Iisus este îndumnezeit pentru întreaga sa comunitate. „Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor" (*Matei*, 28, 20). Acela care s-a născut în Bethleem are un caracter *veșnic*. Antifonul de Crăciun poate vorbi despre nașterea lui Iisus, ca și când ea s-ar petrece la *fiecare* sărbătoare a Crăciunului: „*Astăzi* s-a născut Hristos: *astăzi* s-a născut Mântuitorul, *astăzi* cântă îngerii pe pământ." – În trăirea lui Hristos trebuie să vedem o anumită treaptă, foarte precisă, de inițiere. Când mystul epocii precreștine trecea prin această trăire a lui Hristos, el se afla, grație inițierii sale, într-o stare care îl făcea capabil să perceapă ceva spiritual, în lumi superioare, să perceapă

ceva pentru care, în lumea simţurilor, nu exista un fapt corespunzător. El trăia în lumea superioară ceea ce cuprinde Misteriul de pe Golgotha. Când mystul creştin parcurge acum, prin iniţiere, această trăire, el priveşte în acelaşi timp evenimentul istoric de pe Golgota şi ştie că în acest eveniment care s-a petrecut în cadrul lumii simţurilor există acelaşi conţinut care, odinioară, exista doar în realităţile suprasensibile ale misteriilor. Prin „Misteriul de pe Golgotha" s-a revărsat deci asupra comunităţii ceea ce înainte se revărsa asupra myştilor în cadrul templelor de misterii. Iniţierea dă myştilor creştini posibilitatea de a deveni conştienţi de acest conţinut al „Misteriului de pe Golgotha", în timp ce credinţa îl face pe om să participe inconştient la curentul mistic, care a izvorât din evenimentele istorisite în Noul Testament şi străbate viaţa spirituală a omenirii.

VII. EVANGHELIILE

Evangheliile cuprind ceea ce se poate cerceta, din perspectivă istorică, privitor la „viaţa lui Iisus". Potrivit părerii unuia dintre cei mai mari istorici care trec drept cunoscători ai problemei, Harnack, toate informaţiile referitoare la viaţa lui Iisus, care nu provin din acest izvor pot fi „scrise cu uşurinţă pe o singură pagină in-cvarto". Dar ce fel de documente sunt aceste Evanghelii ? Cea de a patra, *Evanghelia după Ioan*, se abate atât de mult faţă de celelalte, încât cei care socotesc că în acest domeniu trebuie să mergi pe calea cercetării istorice ajung să spună: „Dacă adevărata tradiţie a vieţii lui Iisus se află la Ioan, atunci tradiţia primelor trei Evanghelii (a sinopticilor) este neîntemeiată; dacă sinopticii au dreptate, atunci cel de-al patrulea evanghelist trebuie respins ca sursă" (Otto

Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, p. 15). Este o afirmaţie exprimată din punctul de vedere al cercetătorului istoric. Aici fiind vorba de conţinutul mistic al Evangheliilor, acest punct de vedere nu este nici de acceptat, nici de respins. Se impune însă să prezentăm o afirmaţie ca aceasta: „Apreciate *după măsura concordanţei*, a inspiraţiei şi a desăvârşirii, aceste scrieri lasă foarte mult de dorit şi chiar după măsura omenească ele suferă nu de puţine imperfecţiuni". Aceasta este opinia unui teolog creştin (Harnack, *Wesen des Christentums*). Pentru cel care reprezintă punctul de vedere al unei origini mistice a Evangheliilor, lucrurile care nu concordă între ele se lămuresc fără a forţa; pentru acela, există chiar şi o armonie între cea de a patra Evanghelie şi primele trei. Căci toate aceste scrieri *nu vor să fie* deloc simple tradiţii istorice în sensul obişnuit al cuvântului. Ele nici n-au vrut să dea o biografie istorică. Ceea ce au vrut ele să ofere se afla deja prefigurat în tradiţiile misteriilor, ca viaţă tipică a Fiului lui Dumnezeu. Nu s-a scris pe baza istoriei, ci pe cea a tradiţiilor cu caracter misteric. Desigur, în diferitele lăcaşuri de cult, aceste tradiţii n-au fost plăsmuite identic, până la concordanţă verbală adică. Exista însă o atât de mare concordanţă, încât budiştii povesteau viaţa Omului-Dumnezeu al lor aproape identic cu felul în care evangheliştii creştinismului o istoriseau pe cea a Omului-Dumnezeu al lor. Totuşi, după cum era şi firesc, au existat şi diferenţe. Nu avem decât să presupunem că cei patru evangheliști s-au inspirat din patru tradiţii cu caracter misteric diferit. În legătură cu foarte înalta personalitate a lui Iisus se spune că el a trezit credinţa în patru cărturari aparţinând unor tradiţii diferite: el ar fi corespuns tipului lor de iniţiat într-un grad atât de desăvârşit, încât au văzut în el acea personalitate care trăieşte viaţa tipică

consemnată în misteriile lor. Apoi ei i-au descris viaţa potrivit tradiţiilor *lor* cu caracter misteric. Şi dacă relatarea primilor trei evanghelişti (sinopticii) este asemănătoare, aceasta nu înseamnă *altceva* decât că ei s-au inspirat din tradiţii asemănătoare de natură misterică. Cel de-al patrulea evanghelist şi-a impregnat scrierea cu idei care amintesc de filosoful religios Filon. Aceasta iarăşi nu înseamnă altceva decât că a pornit de la aceeaşi tradiţie mistică, de care a fost şi Filon aproape. În Evanghelii avem a face cu diferite părţi constitutive. În primul rând cu relatări de fapte în aşa fel prezentate încât par aproape să pretindă că sunt chiar realitatea istorică. În al doilea rând avem a face cu parabole, care se slujesc de istorisirea unor fapte numai pentru a exprima simbolic un adevăr mai adânc. Şi, în al treilea rând, avem a face cu *învăţături*, care trebuie socotite drept conţinutul concepţiei creştine despre lume. *Evanghelia după Ioan* nu conţine *nici o parabola propriu-zisă*. Această evanghelie s-a adăpat deci dintr-o şcoală mistică în care parabolele nu erau considerate necesare. – Asupra felului cum, în primele Evanghelii, sunt prezentate faptele redate istoric şi parabolele, o lumină clară aruncă povestirea despre blestemarea smochinului. Citim la *Marcu* (11, 11 şi urm.): „Şi a intrat Iisus în Ierusalim şi în Templu şi, privind toate şi vremea fiind spre seară, a ieşit la Betania cu cei doisprezece. Şi a doua zi, ieşind ei din Betania, El a flămânzit. Şi văzând de departe un smochin care avea frunze, a mers acolo să vadă dacă va găsi ceva în el; şi ajungând la smochin, n-a găsit nimic decât frunze. Căci încă nu era timpul smochinelor. Şi, începând Iisus a grăi, a zis: De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănânce." Pentru acelaşi loc, *Luca* istoriseşte o *parabolă* (13, 6 şi urm.): „Şi le-a spus pilda aceasta. Cineva avea un

smochin, sădit în via sa. Şi a venit să caute rod în el, dar n-a găsit. Şi a grăit către vier: Iată, trei ani sunt de când vin şi caut rod în smochinul acesta şi nu găsesc. Taie-l; de ce să ocupe locul în zadar?" Aceasta e o *parabolă*, care trebuie să simbolizeze lipsa de valoare a vechii învăţături, reprezentată prin smochinul neroditor. Ceea ce e considerat simbolic, Marcu povesteşte ca pe un fapt ce *pare* că se dă drept istoric. Putem să considerăm că, în general, faptele din Evanghelii nu se vor luate istoric, ca şi când ar avea valoare doar ca realităţi ale lumii simţurilor, ci vor să fie luate mistic; ca trăiri pentru a căror percepere este necesară contemplarea spirituală şi care provin din diferite tradiţii mistice. Atunci însă încetează de a mai exista vreo deosebire între *Evanghelia după Ioan* şi sinoptici. Pentru interpretarea mistică, cercetarea istorică nici nu intră câtuşi de puţin în discuţie. Se prea poate ca o Evanghelie sau alta să fi apărut cu câteva decenii mai devreme sau mai târziu: pentru mistic ele au, toate, aceeaşi valoare istorică; *Evanghelia după Ioan*, exact la fel ca şi celelalte.

Iar „minunile" nu oferă nici ele cele mai neînsemnate dificultăţi explicaţiei mistice. Minunile trebuie să străpungă legitatea fizică a lumii. Ele fac acest lucru doar atâta vreme cât sunt considerate drept fenomene care s-ar fi petrecut în planul fizic, în cel trecător, în aşa fel încât să poată fi cuprinse prin obişnuita percepere senzorială. Dar dacă ele sunt trăiri ce pot fi recunoscute numai pe o treaptă superioară de existenţă, pe cea spirituală, atunci este de la sine înţeles că ele nu pot fi pătrunse plecând de la legile ordinii naturii fizice.

Aşadar, Evangheliile trebuie mai întâi citite corect, apoi vom şti în ce fel vor ele să povestească despre întemeietorul creştinismului. Ele vor să istorisească în stilul comunicărilor cu caracter misterial. Povestesc aşa

cum povesteşte un myst despre un iniţiat. Numai că transmit iniţierea ca pe o particularitate unică a unui Unic. Iar salvarea omenirii ele o fac dependentă de faptul că oamenii rămân pe lângă acest iniţiat unic în felul lui. Ceea ce s-a adăugat iniţiaţilor a fost „Împărăţia lui Dumnezeu". Cel Unic a adus această împărăţie tuturor acelora care voiesc să-i rămână credincioşi. Dintr-o chestiune personală a Unicului s-a făcut o problemă obştească a acelora care vor să-l recunoască pe Iisus drept Domn al lor.

Că s-a întâmplat aşa, o putem înţelege, dacă admitem că înţelepciunea misteriilor a fost inclusă în religia populară israelită. Creştinismul a apărut din iudaism. Faptul că concepţiile legate de misterii, care s-au vădit drept bun comun al vieţii spirituale greceşti, egiptene, par a fi altoite pe iudaism nu trebuie să ne mire. Dacă cercetăm religiile populare, găsim reprezentări diferite ale spiritualului. Dar dacă mergem înapoi spre înţelepciunea sacerdotală mai profundă, care se constituie drept sâmburele spiritual al diferitelor religii populare, aflăm pretutindeni concordanţă. Platon se ştie în armonie cu înţelepţii-preoţi egipteni, în timp ce, în concepţia sa filosofică despre lume, el vrea să prezinte sâmburele înţelepciunii greceşti. Despre Pitagora se spune că ar fi făcut călătorii în Egipt, în India şi că ar fi învăţat la înţelepţii acestor ţări. Între învăţăturile filosofice ale lui Platon şi sensul mai adânc al scrierilor mozaice, personalităţi care au trăit cam în vremea apariţiei creştinismului, au găsit în aşa măsură armonie, încât l-au numit pe Platon un Moise vorbind în dialect atic.

Aşadar, înţelepciunea misteriilor exista pretutindeni. Din iudaism, ea şi-a însuşit o formă pe care trebuia s-o accepte dacă voia să devină religie universală. — Iudaismul îl aştepta pe Mesia. Nu e de mirare că personalitatea unui

iniţiat, în felul lui unic, putea fi înţeleasă de către iudei numai în aşa fel, încât acest Unic să trebuiască a fi Mesia. Pornind de aici, o lumină deosebită cade asupra faptului că ceea ce înainte, în misterii, era doar chestiune particulară a devenit problemă populară. Religia iudaică a fost dintotdeauna o religie populară. Poporul se considera un întreg. Jao al său era zeul întregului popor. Dacă trebuia să se nască Fiul, el nu putea fi decât mântuitorul întregului popor. Mystul individual nu avea voie să se mântuie pentru sine; întregul popor trebuia să se împărtăşească din această mântuire. În ideile fundamentale ale religiei iudaice este statuat că unul moare pentru toţi. – Nu încape nici o îndoială că şi în cadrul iudaismului existau misterii, care puteau fi transpuse din întunericul cultului tainic în religia populară. Alături de înţelepciunea sacerdotală ce ţinea de formulele exterioare ale fariseismului exista o mistică sofisticată. Ca şi în altă parte, această tainică înţelepciune cu caracter misteric este şi aici descrisă. Odată, când un iniţiat a vorbit despre o asemenea înţelepciune, ascultătorii săi, bănuind tainicul sens, au spus. „O, bătrâne, ce-ai făcut? O, dacă ai fi tăcut! Crezi că poţi călători pe marea nemărginită fără pânze şi catarg. Ce pui la cale? Vrei să te urci pe înălţimi? Nu poţi. Vrei să te cufunzi în adâncuri? Înainte-ţi se cască un abis fără margini." Cabaliştii, de la care ne parvin şi cele de mai sus, povestesc despre patru rabini. Patru rabini au căutat cărările tainice spre cele divine. Primul a murit; cel de-al doilea şi-a pierdut minţile; al treilea a pricinuit îngrozitoare distrugeri; şi doar al patrulea, Rabbi Akiba, a intrat în ele în pace şi a ieşit din nou.

Vedem că şi în iudaism există terenul pe care putea evolua un iniţiat unic în felul lui. Un asemenea iniţiat trebuia doar să-şi spună: nu vreau ca mântuirea să rămână

problema câtorva aleşi. Vreau ca întregul popor să se împărtăşească din această mântuire. El trebuia să ducă afară, în lumea largă, ceea ce aleşii au trăit în templele de misterii. Trebuia să dorească să ia asupra sa faptul ca, prin personalitatea sa, să fie în spirit, pentru comunitatea sa ceea ce era înainte cultul cu caracter misteric pentru aceia care luau parte la el. Desigur, el nu-i putea da acestei comunităţi *trăirile* misteriilor. Nici nu putea să dorească acest lucru. Dar voia să le dea tuturor o certitudine în legătură cu ceea ce în misterii era considerat adevăr. Viaţa care curge în misterii voia s-o facă să curgă prin evoluţia istorică ulterioară a omenirii. El voia astfel să înalţe omenirea pe o treaptă superioară de existenţă. „Fericiţi cei care *cred* şi nu văd." Certitudinea că există ceva divin el voia să o sădească în inimi sub forma unei *credinţe* de nezdruncinat. Cine se află în afară şi are această credinţă ajunge cu siguranţă mai departe decât acela care se află aici fără această credinţă. Sufletul lui Iisus fusese apăsat ca de un coşmar la gândul că, printre cei aflaţi afară, puteau fi totuşi mulţi care să nu fi aflat drumul. Prăpastia dintre candidaţii la iniţiere şi „popor" trebuia să nu mai fie mare. Creştinismul trebuia să fie un mijloc prin care fiecare să poată afla drumul. Dacă nu este încă pregătit pentru aceasta, cel puţin să nu fie lipsit de posibilitatea de a fi părtaş, într-o anumită inconştienţă, la curentul misteriilor. „Fiul Omului a venit să caute şi să mântuiască pe cel pierdut." În viitor, trebuia ca, din roadele misteriilor, să poată gusta şi cei care încă nu pot participa la iniţiere. Împărăţia lui Dumnezeu nu trebuia câtuşi de puţin să depindă de „înfăţişarea exterioară". „Ea nu este aici sau acolo, ea este înăuntrul vostru". Pentru El era vorba mai puţin de cât de departe ajunge unul sau altul în împărăţia spiritului; ceea ce conta pentru El era faptul de a avea *toţi*

convingerea că o asemenea împărăţie spirituală există. „Nu vă bucuraţi că vi se supun spiritele; dar bucuraţi-vă că numele voastre sunt scrise în cer.” Ceea ce înseamnă, aveţi încredere în cele divine: va veni vremea să le găsiţi.

VIII. MINUNEA SĂVÂRŞITĂ CU LAZĂR

Printre „minunile” atribuite lui Iisus, o importanţă cu totul deosebită trebuie să-i acordăm, fără îndoială, învierii lui Lazăr din Betania. Totul este concentrat aici pentru a conferi celor povestite de către evanghelist un loc important în Noul Testament. Trebuie să avem în vedere că povestirea se află numai în *Evanghelia după Ioan*, adică a acelui evanghelist care, prin semnificativele cuvinte introductive ale Evangheliei sale, pretinde o înţelegere absolut precisă a celor relatate de el. Ioan începe cu cuvintele: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul... şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr.” Cine pune asemenea cuvinte la începutul expunerilor sale pare să arate cu degetul că voieşte să fie înţeles într-un sens cu osebire profund. Cine vrea să vina aici cu simple explicaţii intelectuale sau cu alte lucruri ce rămân la suprafaţă se aseamănă celui care socoteşte că, pe scenă, Othello ar fi ucis-o „cu adevărat” pe Desdemona. Ce va fi vrând, deci, Ioan să spună cu cuvintele sale introductive? El spune clar că vorbeşte despre ceva veşnic, despre ceva care era la început. El povesteşte fapte; dar acestea nu trebuie luate ca fapte *de felul celor* pe care le percep ochiul şi urechea şi în legătură cu care înţelegerea logică îşi exersează dibăcia ei. În spatele faptelor povestite, Ioan ascunde „Cuvântul”, care există în spiritul cosmic. Pentru el

aceste fapte sunt mediul în care se concretizează un sens superior. Putem, de aceea, presupune că în faptul unei învieri din morţi, care creează cele mai mari dificultăţi ochilor, urechilor şi înţelegerii logice, se ascunde sensul cel mai profund.

La aceasta se mai adaugă ceva. În cartea sa *Viaţa lui Iisus*, Renan a arătat că învierea lui Lazăr trebuie să fi avut, fără îndoială, o influenţă hotărâtoare asupra sfârşitului vieţii lui Iisus. Din punctul de vedere pe care se situează Renan o asemenea idee apare imposibilă. Faptul că, în popor, era răspândită credinţa că Iisus înviase din moarte un om trebuia oare să pară potrivnicilor săi chiar atât de periculos, încât aceştia să ajungă a spune: Pot trăi împreună Iisus şi iudaismul? Este cu neputinţă să declarăm, la fel ca Renan: „Celelalte minuni ale lui Iisus au fost evenimente trecătoare, povestite cu bună-credinţă şi exagerate în gura poporului; după ce s-au petrecut, nu s-a mai revenit asupra lor. Acesta era însă un eveniment autentic ce fusese cunoscut public şi cu care se voia a-i reduce pe farisei la tăcere. Faima lui Iisus îi înverşunase pe duşmanii săi. Se spune că ei au încercat să-l ucidă pe Lazăr." Este de neînţeles de ce ar fi fost nevoie să se întâmple aşa, dacă Renan avea dreptate afirmând că în Betania ar fi fost vorba pur şi simplu de înscenarea unei acţiuni simulate menite să slujească la întărirea credinţei în Iisus: „Probabil că Lazăr, încă palid de pe urma bolii sale, s-a lăsat înfăşurat în giulgiuri asemenea unui mort şi aşezat în mormântul familiei lui. Aceste morminte erau nişte camere mari săpate în stâncă; în ele se intra printr-o deschidere pătrată, care se închidea cu un uriaş bloc de piatră. Marta şi Maria s-au grăbit în întâmpinarea lui Iisus şi l-au condus la mormânt, încă înainte ca el să fi intrat în Betania. Emoţia dureroasă resimţită de Iisus la mormântul

prietenului său crezut mort putea fi luată de cei prezenţi (*Ioan*, 11, 33-38) ca fiind tremurul şi fiorul ce însoţeau, de obicei, minunile. În credinţa populară, forţa divină din om se întemeia pe un principiu epileptic şi convulsiv. Iisus – aceasta este tot presupunerea noastră – a dorit să-l mai vadă încă o dată pe cel pe care îl iubise şi când piatra funerară a fost rostogolită într-o parte, Lazăr s-a arătat în giulgiurile sale, cu capul învăluit într-o năframă. Natural, această apariţie trebuie să fi trecut, în general, drept înviere. Credinţa nu cunoaşte altă lege în afara interesului pentru ceea ce i se pare a fi adevăr." Nu pare, oare, de-a dreptul naivă o asemenea explicaţie dacă, la fel ca Renan, o legăm de părerea următoare: „Totul pare să vorbească în favoarea faptului că minunea din Betania a contribuit în mod esenţial la a grăbi moartea lui Iisus"? Totuşi nu încape nici o îndoială că la temelia acestei ultime afirmaţii a lui Renan se află un sentiment onest. Numai că, prin mijloacele *sale*, Renan nu-şi poate explica şi justifica acest sentiment.

Iisus *trebuie* să fi săvârşit în Betania ceva deosebit de important, pentru ca, în legătură cu aceasta, să pară îndreptăţite cuvintele: „Atunci arhiereii şi fariseii au adunat sinedriul şi ziceau: Ce facem, pentru că Omul Acesta face multe minuni" (*Ioan*, 11, 47). Renan bănuieşte şi el ceva deosebit. „Trebuie să recunoaştem că această povestire a lui Ioan diferă esenţial de relatările de minuni, revărsare a fanteziei populare, de care sunt pline Evangheliile sinoptice. Să adăugăm şi faptul că Ioan este singurul evanghelist care avea cunoştinţe precise asupra legăturilor lui Iisus cu familia din Betania şi că ar fi de neînţeles cum o plăsmuire populară ar fi putut prinde rădăcini în cadrul unor amintiri atât de personale. Probabil deci că minunea n-a fost dintre acelea absolut legendare, pentru care nimeni nu este răspunzător. Pe scurt, cred că

în Betania s-a petrecut ceva ce putea trece drept înviere." Aceasta nu înseamnă, în fond, că Renan presupune că în Betania s-a petrecut ceva pentru care el nu are explicație? El se ascunde de asemenea în spatele cuvintelor: „Fiind vorba de un moment îndepărtat și de un singur text, care prezintă urmele clare ale adăugirilor ulterioare, este imposibil să decidem dacă în acest caz totul este ficțiune sau dacă într-adevăr zvonul are la bază un eveniment petrecut în Betania." – Dar dacă aici avem a face cu ceva în legătură cu care nu e nevoie decât să citim corect textul pentru a ajunge să înțelegem cu adevărat? Probabil că atunci vom înceta să vorbim de «ficțiune»."

Trebuie să recunoaștem că întreaga povestire din *Evanghelia după Ioan* este acoperită de un văl tainic. Pentru a o înțelege este necesar să atragem atenția asupra unui singur lucru. Dacă povestirea ar trebui luată textual într-un sens fizic, ce sens ar mai avea cuvintele lui Iisus: „Această boală nu este spre moarte, ci pentru slava lui Dumnezeu, ca, prin ea, Fiul lui Dumnezeu să Se slăvească." Aceasta e traducerea obișnuită a cuvintelor evanghelice respective; la faptul real ajungem însă mai bine, dacă traducem în felul următor, corespunzător și exprimării grecești: „spre apariția (spre revelarea) lui Dumnezeu, ca să se vădească prin aceasta Fiul lui Dumnezeu". Dar ce ar însemna celelalte cuvinte rostite de Iisus: „Eu sunt învierea și viața; cel care crede în Mine, chiar dacă va muri, va fi viu" (*Ioan*, 11,4 și 25)? Ar fi o trivialitate să credem că Iisus ar fi vrut să spună că Lazăr s-ar fi îmbolnăvit numai pentru ca el, Iisus, să-și poată arăta astfel iscusința. Și tot o trivialitate ar fi să socotim că Iisus ar fi vrut să afirme că credința în el ar putea face ca un mort să fie din nou viu în sensul obișnuit al cuvântului. Ce ar fi deci deosebit la un om care a înviat din moarte, dacă, după înviere, el ar fi

acelaşi ca înainte de a muri? Care ar fi sensul, dacă viaţa unui asemenea om ar fi desemnată cu cuvintele: „Eu sunt învierea şi viaţa”? Cuvintele lui Iisus capătă viaţă şi sens de îndată ce le considerăm ca expresie a unui eveniment spiritual, înţelegându-le oarecum chiar *cuvânt cu cuvânt*, aşa cum sunt ele în text. Iisus spune că el ar fi învierea petrecută cu Lazăr şi că ar fi *viaţa*, pe care o trăieşte Lazăr. Să luăm deci *textual* ceea ce este Iisus în *Evanghelia după Ioan*. El este „Cuvântul care a devenit trup”. Este veşnicul care era de la început. Dacă el este într-adevăr învierea, atunci în Lazăr a învins „ceea ce este veşnic, primordial”. Avem de-a face deci cu o trezire a „Cuvântului” veşnic. Şi acest „Cuvânt” este viaţa, la care a fost trezit Lazăr. Avem a face cu o „boală”. Dar cu o boală care nu duce la moarte, ci care slujeşte la „preamărirea lui Dumnezeu”, adică la revelarea lui Dumnezeu. Dacă în Lazăr a înviat „Cuvântul veşnic”, atunci întregul proces slujeşte într-adevăr la a face ca Dumnezeu să apară în Lazăr. Căci, prin întregul proces, Lazăr a devenit un altul. Înainte „Cuvântul”, spiritul nu trăia în el; acum însă acest spirit trăieşte în el. Acest spirit s-a născut în el. Desigur, de fiecare naştere este totuşi legată o boală, boala mamei. Dar această boală nu duce la moarte, ci la o nouă viaţă. În Lazăr, „bolnav” este acel ceva, din care se naşte „omul nou”, omul străbătut de „Cuvânt”.

Unde este mormântul, din care s-a născut „Cuvântul”? Pentru a primi răspuns la această întrebare, nu e nevoie decât să ne gândim la Platon, care numeşte trupul omului mormânt al sufletului. Şi nu e nevoie decât să ne amintim că şi Platon vorbeşte despre un fel de înviere, atunci când se referă la trezirea la viaţă a lumii spirituale în trup. Ceea ce Platon numeşte suflet spiritual, Ioan desemnează a fi „Cuvântul”. Iar Hristos este pentru el „Cuvântul”. Platon ar fi putut spune: Cel care devine spiritual a făcut să învie din

mormântul trupului său un principiu divin. Pentru Ioan, ceea ce s-a petrecut prin „viaţa lui Iisus" este această înviere. — Nu este deci de mirare că el îl pune pe Iisus să spună: „Eu sunt învierea".

Nu poate exista nici o îndoială că fenomenul din Betania este o trezire în sens spiritual. Lazăr a devenit un altul decât era mai înainte. S-a ridicat la o viaţă despre care „Cuvântul veşnic" putea spune: „Eu sunt această viaţă". Ce s-a întâmplat deci cu Lazăr? În el s-a trezit la viaţă spiritul. A devenit părtaş al vieţii, care este veşnică. Nu este nevoie decât să exprimăm trăirea sa cu cuvintele acelora care au fost iniţiaţi în misterii, pentru ca de îndată să se dezvăluie sensul. Ce spune deci Plutarh despre rostul misteriilor? Ele ar fi slujit la a extrage sufletul din viaţa trupească, unindu-l cu zeii. Să vedem cum descrie Schelling simţămintele unui iniţiat: „Iniţiatul devenea, prin consacrare, o verigă a acelui lanţ magic, devenea el însuşi un cabir [Obs. 8], primit în legătura ce nu se poate rupe şi, cum se exprimă vechile scrieri, alăturat oştirii divinităţilor superioare" (Schelling, *Philosophic der Offenbarung*). Schimbarea care se petrecea în viaţa celui ce primea consacrarea misteriilor nu poate fi desemnată mai semnificativ decât prin cuvintele pe care Edesius i le spune discipolului său, împăratul Constantin: „Dacă vei lua vreodată parte la misterii, te vei ruşina de a te fi născut în general numai ca om."

Să ne îmbibăm întregul suflet cu asemenea simţăminte şi vom dobândi raportul adevărat faţă de fenomenul din Betania. Povestirea lui Ioan ne va oferi atunci o trăire absolut deosebită. Se va trezi o certitudine, pe care n-o poate da nici o interpretare logică, nici o încercare de explicare raţionalistă. În faţa noastră se află un misteriu în adevăratul sens al cuvântului. În Lazăr a pătruns „Cuvântul veşnic". Ca să vorbim în sensul

misteriilor, Lazăr a devenit un inițiat. Iar procesul ce ni se povestește trebuie să fie un proces de inițiere.

Să ne reprezentăm deci întregul proces ca inițiere. Lazăr este iubit de către Iisus (*Ioan*, 11, 36). Faptul de a iubi nu trebuie înțeles în sens obișnuit. Aceasta ar contrazice sensul *Evangheliei după Ioan*, în care Iisus este „Cuvântul". Iisus îl iubea pe Lazăr, pentru că îl socotea pregătit pentru a trezi în el „Cuvântul". Existau legături între Iisus și familia din Betania. Aceasta înseamnă însă doar că Iisus a pregătit în această familie tot ceea ce trebuia să ducă la marele act final al dramei: învierea lui Lazăr. Acesta este ucenicul lui Iisus. El se prezintă în așa fel, încât Iisus poate fi sigur că odată cu el se va săvârși învierea. Actul final al unei drame a învierii consta într-o acțiune simbolică, revelând spiritualul. Dictonul „mori și devino" nu trebuie să fie doar înțeles de către om, ci chiar împlinit într-o acțiune spiritual-reală. Elementul pământesc de care, în sensul misteriilor, omul superior are a se rumina, trebuia lepădat. Omul pământesc trebuia să moară de o moarte simbolic-reală. Faptul că atunci trupul său era cufundat timp de trei zile într-un somn de somnambul poate fi caracterizat totuși — față de măreția transformării vieții care se petrecea – doar ca un proces exterior, căruia îi corespunde unul spiritual incomparabil mai important. Dar aceasta acțiune era și evenimentul care împărțea în două viața mystului. Cine nu cunoaște într-un mod viu conținutul superior al unor asemenea acțiuni nu este capabil să le înțeleagă. Ele îi pot fi aduse mai aproape doar printr-o comparație. – Întregul conținut al *Hamlet*-ului Shakespearian poate fi rezumat în câteva cuvinte. Cine își însușește aceste cuvinte poate, într-un anumit sens, să spună că chiar cunoaște conținutul lui *Hamlet*. Și, logic, îl și cunoaște. Altfel însă îl cunoaște cel care lasă să acționeze

asupra sa întreaga bogăţie a lucrării lui Shakespeare. Prin sufletul său el a obţinut un conţinut de viaţă, care nu poate fi înlocuit printr-o simplă descriere. Ideea lui Hamlet a devenit pentru el o experienţă artistică, personală. — Prin procesul magic-semnificativ legat de iniţiere în om se petrece, pe o *treaptă superioară*, un proces asemănător. Omul trăieşte simbolic ceea ce dobândeşte spiritual. Cuvântul „simbolic" este înţeles aici în sensul că un fapt exterior se petrece, ce-i drept, ca realitate senzorială, dar este totuşi, ca atare, un simbol. Avem a face nu cu un simbol ireal, ci cu unul *real*. Timp de trei zile trupul pământesc a fost într-adevăr mort. Din moarte se înalţă viaţa cea nouă. Această viaţă a supravieţuit morţii. Omul a dobândit încrederea în noua viaţă. – Aşa a fost cu Lazăr. Iisus l-a pregătit pentru înviere. Este vorba de o boală simbolic-reală. De o boală care este o iniţiere şi care, după trei zile, duce la o viaţă cu adevărat nouă.*

* Ceea ce se descrie aici se referă la vechile iniţieri, care aveau într-adevăr nevoie de o stare de somn timp de trei zile. Nici una din iniţierile reale moderne nu are nevoie de aceasta. O astfel de iniţiere duce, dimpotrivă, la o trăire mai conştientă; în cadrul dramaturgiei iniţierii, conştienţa obişnuită nu se micşorează nicicând.

Lazăr este gata să săvârşească această acţiune. El se învăluie în veşmântul myştilor. Se închide într-o stare de absenţă a vieţii, ce este în acelaşi timp o moarte simbolică. Iar Iisus vine atunci când se împliniseră cele trei zile. „Au ridicat deci piatra, iar Iisus şi-a ridicat ochii în sus şi a zis: Părinte, îţi mulţumesc că M-ai ascultat" (*Ioan*, 11,41). Tatăl îl ascultase pe Iisus, căci Lazăr ajunsese la actul final din marea dramă a cunoaşterii. Lazăr înţelesese cum se ajunge la înviere. Se săvârşise o iniţiere în misterii. Se petrecea ceea ce, în întreaga Antichitate, se înţelegea printr-o

asemenea iniţiere. Acest lucru se săvârşise prin Iisus, ca iniţiator. Aşa fusese imaginată totdeauna unirea cu principiul divin.

Iisus a împlinit cu Lazăr, în sensul străvechilor tradiţii, marea minune a prefacerii vieţii. Prin aceasta creştinismul s-a legat de misterii. Prin Hristos Iisus însuşi, Lazăr devenise un iniţiat. Ajunsese astfel capabil să se ridice în lumile superioare. El devenise însă totodată primul iniţiat creştin, iniţiat de însuşi Hristos Iisus. Prin iniţiere, Lazăr ajunsese capabil să recunoască faptul că „Cuvântul", devenit viu în el, devenise persoană în Hristos Iisus, să recunoască deci că, prin apariţia personală sensibilă a celui ce-l trezise, în faţa lui se afla aceeaşi realitate care, în mod spiritual, se revelase în el (în Lazăr). – Din acest punct de vedere sunt semnificative cuvintele lui Iisus (*Ioan* 11,42): „şi Eu ştiam că întotdeauna Mă asculţi, dar pentru mulţimea care stă împrejur am zis, ca să creadă că Tu M-ai trimis". Ceea ce înseamnă: se vădeşte că în Iisus trăieşte „Fiul Tatălui", astfel încât, dacă el trezeşte în om propria fiinţă, omul devine myst. Iisus exprimă astfel faptul că în misterii era ascuns sensul vieţii, că misteriile conduceau spre acest sens. El este Cuvântul cel viu; în el a devenit persoană ceea ce era tradiţie străveche. Iar evanghelistul poate exprima acest lucru prin propoziţia: în El, Cuvântul s-a făcut trup. În Iisus însuşi, el poate vedea un *misteriu întrupat*. De aceea *Evanghelia după Ioan* este un misteriu. S-o citim ca şi când faptele ar fi doar spirit; atunci o vom citi corect. Dacă ar fi scris-o un preot din Antichitate, el ar fi povestit despre un ritual tradiţional. Pentru Ioan, acest ritual devine persoană. Devine „viaţă a lui Iisus". Dacă un mare cercetător modern (Burckhardt: *Die Zeit Konstantins*) spune despre misterii că ar fi lucruri în legătură cu care „niciodată nu te poţi lămuri", înseamnă că

el tocmai drumul spre această claritate nu l-a cunoscut. Să luăm *Evanghelia după Ioan* şi să privim în realitatea simbolic-corporală drama cunoaşterii pe care o reprezentau anticii; privirea ne va fi aţintită atunci asupra misteriului.

În cuvintele „Lazăre, vino afară" putem recunoaşte strigătul cu care iniţiatorii-preoţi egipteni îi chemau înapoi în viaţa de toate zilele pe cei care, pentru a muri cele pământeşti şi a dobândi convingerea în legătură cu existenţa celor veşnice, se supuneau proceselor „iniţierii", procese ce se desfăşurau izolat de lume. Dar iată că Iisus a dezvăluit taina misteriilor. Se înţelege că, în ce-l priveşte pe Iisus, iudeii puteau tot atât de puţin să lase neispăşit un asemenea act, pe cât ar fi putut să-l lase grecii, în legătură cu *Eschil*, dacă acesta ar fi trădat tainele misteriilor. Prin iniţierea lui Lazăr, Iisus adusese în faţa întregii „mulţimi care stă împrejur" un proces care, în sensul vechii înţelepciuni sacerdotale, avea voie să se săvârşească doar în ascunzişul misteriului. Această iniţiere trebuia să pregătească înţelegerea „Misteriului de pe Golgotha". Înainte, despre ceea ce se săvârşea cu un astfel de proces iniţiatic, puteau şti ceva doar cei care „vedeau", cu alte cuvinte, cei care fuseseră iniţiaţi; acum, însă, convingerea despre tainele lumilor superioare o puteau dobândi şi aceia care „credeau, chiar dacă nu vedeau".

IX. APOCALIPSA LUI IOAN

La sfârşitul Noului Testament se află un document remarcabil, Apocalipsa, revelaţia tainică a Sfântului Ioan. Este suficient să citim doar primele cuvinte pentru a intui caracterul tainic al scrierii: „Descoperirea lui Iisus Hristos pe care I-a dat-o Dumnezeu, ca să arate robilor Săi cele ce trebuie să se petreacă în curând, iar El, prin trimiterea îngerului Său, a destăinuit-o în semne robului Său Ioan". Ceea ce s-a revelat aici este „*destainuit în semne*". Sensul literal nu trebuie deci luat ca atare, ci trebuie căutat un sens mai adânc, pentru care cel literal este doar *semn*. Şi alte lucruri însă indică un asemenea „sens tainic". Ioan se adresează către *şapte* [Obs. 9] Biserici din Asia. Nu poate fi vorba de nişte biserici reale din punct de vedere sensibil. Căci numărul şapte este simbolicul număr sfânt, care trebuie să fi fost ales tocmai pentru această semnificaţie simbolică a sa. Numărul real al bisericilor asiatice putea fi un altul. Caracterul tainic este sugerat mai departe şi de felul cum ajunge Ioan la revelaţie: „Am fost în *duh* în zi de duminică şi am auzit, în urma mea, glas mare de trâmbiţă, care zicea: Ceea ce vezi scrie în carte şi trimite celor şapte Biserici" (1, 10-11). Avem deci a face cu o revelaţie pe care Ioan a primit-o în duh. Şi este revelaţia lui *Iisus Hristos*. Ceea ce s-a dezvăluit lumii prin Hristos Iisus apare învăluit într-un sens tainic. Un asemenea sens tainic trebuie deci căutat în învăţătura lui Hristos. *Această* revelaţie se raportează la creştinismul obişnuit, aşa cum, în vremurile precreştine, revelaţia misterială se raporta la religia populară. Apare astfel ca justificată încercarea de a trata această apocalipsă ca pe un misteriu.

Apocalipsa se adresează unor şapte Biserici. Ce înseamnă aceasta ? Să luăm doar una dintre solii pentru a

înţelege sensul. În prima se spune: „Scrie îngerului Bisericii din Efes: Acestea zice Cel Care ţine cele şapte stele în dreapta sa, Cel Care umblă în mijlocul celor şapte sfeşnice de aur. Ştiu faptele tale şi osteneala ta şi răbdarea ta şi cum că nu poţi suferi pe cei răi şi ai cercat pe cei care se zic pe sine apostoli şi nu sunt şi i-ai aflat mincinoşi. Şi stărui în răbdare şi ai suferit pentru numele Meu şi nu te-ai lăsat prins de oboseală. Dar am împotriva ta faptul că de dragostea ta cea dintâi te-ai lepădat. Drept aceea adu-ţi aminte de unde ai căzut şi te pocăieşte şi fă faptele de mai înainte; iar de nu, vin la tine curând şi voi mişca sfeşnicul tău din locul lui, dacă nu te vei pocăi. Ai însă partea bună că urăşti faptele nicolaiţilor, pe care le urăsc şi eu. Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor: Celui care va birui îi voi da să mănânce din pomul vieţii, care este în raiul lui Dumnezeu” (2,1-7).

Aceasta este solia adresată îngerului primei Biserici. Îngerul, pe care trebuie să ni-l imaginăm ca pe un spirit al comunităţii, se află pe drumul trasat în creştinism. El este capabil să-i deosebească pe falşii adepţi ai creştinismului de cei adevăraţi. El vrea să fie creştin; şi-a întemeiat lucrarea pe numele lui Hristos. Dar acesta îi cere să nu-şi închidă prin nici un fel de rătăciri drumul spre dragostea cea dintâi. Îi este înfăţişată posibilitatea ca, din cauza unor asemenea rătăciri, să urmeze o direcţie falsă. Prin Hristos Iisus este trasat drumul pentru a ajunge la cele divine. Pentru a progresa în sensul în care s-a dat primul impuls este nevoie de răbdare. Se poate să ţi se pară prea curând că ai prins sensul adevărat. Aceasta se întâmplă atunci când te laşi condus prin Hristos o bucată de drum, dar apoi părăseşti această călăuzire, dăruindu-te unor reprezentări false în legătură cu ea. Şi astfel cazi din nou în elementul omenesc inferior. Te abaţi de la „dragostea cea dintâi”.

Ştiinţa legată de cele senzorial-intelectuale este înălţată într-o sferă superioară prin aceea că se spiritualizează, se îndumnezeieşte întru înţelepciune. Dacă nu ajunge la această înălţare, rămâne în cele trecătoare. Hristos Iisus a arătat drumul către principiul veşnic. Ştiinţa trebuie să urmeze cu neslăbită stăruinţă drumul care o conduce spre îndumnezeire. Ea trebuie să meargă în iubire pe urmele care o preschimbă în înţelepciune. Nicolaiţii erau o sectă ce lua creştinismul prea uşor. Ei vedeau doar un singur lucru, şi anume că Hristos este Cuvântul divin, înţelepciunea veşnică, care s-a născut în om. Prin urmare, conchideau ei, înţelepciunea umană este Cuvântul divin. Potrivit acestui lucru, pentru a înfăptui în lume divinul, n-ar mai fi trebuit decât să alergi după ştiinţa omenească. Dar nu aşa poate fi interpretat sensul înţelepciunii creştine. Ştiinţa, care la început este înţelepciune umană, este tot atât de trecătoare ca toate celelalte, dacă nu s-a transformat mai întâi în înţelepciune divină. Tu nu eşti aşa, spune „Spiritul" îngerului din Efes; tu n-ai bătut doar la uşa înţelepciunii umane. Tu ai păşit cu stăruinţă pe drumul creştinismului. Dar să nu crezi că nu este nevoie de dragostea cea dintâi, dacă e să ajungi la ţintă. Pentru aceasta este nevoie de o dragoste care să depăşească cu mult orice dragoste pentru altceva. Doar o asemenea dragoste este „dragostea cea dintâi". Drumul spre cele divine este unul fără sfârşit; şi trebuie să înţelegi că, dacă ajungi pe prima treaptă, acest lucru poate fi doar o pregătire pentru a urca pe trepte tot mai înalte. Am arătat astfel, prin prima dintre solii, cum trebuie ele tălmăcite. Într-un mod asemănător poate fi aflat sensul celorlalte.

Când se întoarse, Ioan văzu „şapte sfeşnice de aur", iar „în mijlocul sfeşnicelor pe Cineva asemenea cu Fiul Omului, îmbrăcat în veşmânt lung până la picioare şi încins

pe sub sân, cu un brâu de aur; capul Lui şi părul Lui erau albe ca lâna albă şi ca zăpada, şi ochii Lui ca para focului". Suntem lămuriţi (cap. 1, vers. 20) că „sfeşnicele cele şapte sunt şapte Biserici". Se exprimă astfel faptul că sfeşnicele sunt şapte căi diferite de a ajunge la cele divine. Ele sunt, toate, mai mult sau mai puţin nedesăvârşite. Fiul Omului „avea în mâna Lui cea dreaptă şapte stele" (vers. 16). „Cele şapte stele sunt îngerii celor şapte Biserici" (vers. 20). „Spiritele călăuzitoare" cunoscute din înţelepciunea misteriilor (daimoni) au devenit aici îngeri călăuzitori ai „Bisericilor". Aceste Biserici sunt prezentate astfel ca trupuri pentru entităţi spirituale. Iar îngerii sunt sufletele acestor „trupuri", după cum sufletele omeneşti sunt puterile călăuzitoare ale trupurilor omeneşti. Bisericile sunt căi ce duc la cele divine, într-un mod nedesăvârşit; iar sufletele-Biserici trebuiau să devină călăuzitori pe aceste căi. Pentru aceasta, ele însele trebuie să devină astfel, încât, pentru ele, conducător să fie Fiinţa celui care are în dreapta sa „cele şapte stele". „Şi din gura Lui ieşea o sabie ascuţită cu două tăişuri, iar faţa Lui era ca soarele când străluceşte în puterea lui" (1, 16). Şi în înţelepciunea misteriilor există această sabie. Candidatul la iniţiere era înspăimântat cu ajutorul unei „săbii trase". Aceasta face trimitere la situaţia în care ajunge cel ce vrea să parvină la experienţa Divinului, la faptul că, pentru acest ins, „chipul" înţelepciunii „luminează ca soarele când străluceşte în puterea lui". Printr-o asemenea situaţie trece şi Ioan. Ea trebuie să-i pună la încercare tăria. „Şi când L-am văzut, am căzut la picioarele Lui ca un mort. Şi El a pus mana dreaptă peste mine, zicând: nu te teme" (vers. 17). Candidatul la iniţiere trebuie să parcurgă experienţa unor trăiri, de care omul altminteri are parte doar la trecerea prin moarte. Cel care îl conduce trebuie să-l călăuzească dincolo de tărâmul

în care naşterea şi moartea au importanţă. Iniţiatul păşeşte într-o viaţă nouă: „Am fost mort şi, iată, sunt viu, în vecii vecilor, şi am cheile morţii şi ale iadului" (1, 18). – Pregătit astfel, Ioan este condus spre tainele existenţei. „După acestea m-am uitat şi iată o uşă era deschisă în cer şi glasul cel dintâi – glasul ca de trâmbiţă, pe care l-am auzit vorbind cu mine – mi-a zis: Suie-te aici şi îţi voi arăta cele ce trebuie să fie după aceasta" (4, vers. 1). Soliile adresate celor şapte duhuri ale Bisericilor îi vestesc lui Ioan ceea ce trebuie să se întâmple în lumea senzorial-fizică pentru a pregăti calea pentru creştinism; ceea ce vede el, apoi, „în spirit" îl conduce spre obârşia spirituală a lucrurilor, ascunsă în spatele evoluţiei fizice, dar care, ca viitoare epocă spiritualizată, trebuie adusă prin evoluţia fizică. Ceea ce trebuie să se întâmple în viitor iniţiatul trăieşte ca eveniment spiritual în prezent. „Şi îndată am fost în duh; şi iată un tron era în cer şi pe tron şedea Cineva. Şi Cel Care şedea semăna la vedere cu piatra de iasp şi de sardiu, iar de jur-împrejurul tronului era un curcubeu, cu înfăţişarea smaraldului." Astfel obârşia lumii sensibile este descrisă în imaginile în care se înveşmântează ea pentru văzător. „Şi douăzeci şi patru de scaune înconjurau tronul şi pe scaune douăzeci şi patru de bătrâni, şezând, îmbrăcaţi în haine albe şi purtând pe capetele lor cununi de aur" (cap. 4, 1-4). – Entităţi, care au înaintat mult pe calea înţelepciunii, înconjoară deci obârşia existenţei pentru a privi fiinţa sa nemărginită şi a depune mărturie despre ea. „Iar în mijlocul tronului şi împrejurul tronului erau patru fiinţe, pline de ochi, dinainte şi dinapoi. Şi fiinţa cea dintâi era asemenea leului, a doua fiinţă asemenea viţelului, a treia fiinţă avea faţă ca de om, iar a patra fiinţă era asemenea vulturului care zboară. Şi cele patru fiinţe, având fiecare din ele câte şase aripi, sunt pline de ochi, de jur-împrejur şi

pe dinăuntru, şi odihnă nu au, ziua şi noaptea, zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotţiitorul, Cel Care era şi Cel Care este şi Cel Care vine." Nu este greu să recunoaştem că cele patru fiinţe înseamnă viaţa suprasensibilă, care stă la temeiul formelor de viaţă sensibilă. Ele îşi înalţă glasurile mai târziu, după ce răsună trâmbiţele, adică atunci când viaţa întipărită în forme sensibile s-a transformat în viaţă spirituală.

Cel ce şedea pe tron ţinea în mâna dreaptă cartea în care este arătată calea către suprema înţelepciune (cap. 5, 1). Doar unul singur este vrednic să deschidă cartea. „Iată, a biruit Leul din seminţia lui Iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea şi cele şapte peceţi ale ei." [Obs. 10] Cartea are şapte peceţi. Înşeptită este înţelepciunea umană. Precizarea de înşeptită ţine iarăşi de caracterul sacru al numărului şapte. Înţelepciunea mistică a lui Filon consideră drept *peceţi* veşnicele idei cosmice care se exprimă în lucruri, înţelepciunea umană caută aceste idei ale creaţiunii. Dar abia în cartea pecetluită cu ele se află adevărul divin. Mai întâi trebuie dezvăluite ideile fundamentale ale creaţiei, trebuie desfăcute peceţile, pentru ca apoi să se reveleze ceea ce se află în carte. Iisus, Leul, poate să desfacă peceţile. El a imprimat ideilor creaţiei o direcţie care, atunci când este urmărită, conduce la înţelepciune. — Mielul, care a fost înjunghiat şi care L-a răscumpărat pe Dumnezeu cu sângele său, Iisus, care L-a purtat în sine pe Hristos, care a trecut deci în cel mai înalt sens prin misteriul vieţii şi al morţii, deschide cartea (cap. 5, 9-10). Şi fiinţele explică ceea ce ştiu în legătură cu fiecare din peceţi (cap.6). La desfacerea primei peceţi, lui Ioan i se arată un cal alb pe care stă un călăreţ cu un arc. Iese la iveală prima putere cosmică, o întrupare a gândului creator. Ea este condusă de către noul călăreţ de către creştinism, în

direcţia cuvenită. Conflictul se stinge prin noua credinţă. La desfacerea celei de a doua peceţi apare un cal roşu, pe care iarăşi se află un călăreţ. El ia de pe pământ *pacea*, cea de a doua putere cosmică, pentru ca omenirea să nu neglijeze, printr-o comportare nepăsătoare, cultivarea celor divine. La cea de a treia desfacere de pecete se arată puterea cosmică a dreptăţii, îndrumată de către creştinism; la cea de a patra, puterea religioasă, căreia creştinismul îi conferă un nou prestigiu. – Semnificaţia celor patru fiinţe apare astfel limpede. Ele sunt cele patru puteri cosmice fundamentale, care trebuie să primească prin creştinism o nouă călăuzire: războiul (leul), munca paşnică (viţelul), dreptatea (fiinţa cu înfăţişare omenească) şi elanul religios (vulturul). Semnificaţia celei de a treia fiinţe se lămureşte din faptul că, la desfacerea celei de a treia peceţi, se spune: „Măsura de grâu un dinar, şi trei măsuri de orz un dinar" (6, 6), iar călăreţul are un cântar. La desfacerea celei de a patra peceţi se arată un călăreţ, numele lui fiind „moartea, iar iadul se ţinea după el". Călăreţul este dreptatea religioasă (cap. 6,8).

Iar când se desface cea de a cincea pecete, apar sufletele acelora care au lucrat în sensul creştinismului. Însăşi ideea de creaţie întrupată în creştinism îşi face aici apariţia. Dar prin acest creştinism este avută în primul rând în vedere doar prima comunitate creştină, care este trecătoare, la fel ca celelalte forme de creaţie. Este desfăcută cea de a şasea pecete (cap.7); se arată faptul că lumea spirituală a creştinismului este o lume veşnică. Poporul, din care însuşi creştinismul s-a născut, apare plin de această lume spirituală. S-a sfinţit prin propria sa creaţie. „Şi am auzit numărul celor pecetluiţi: o sută patruzeci şi patru de mii de pecetluiţi, din toate seminţiile fiilor lui Israel" (cap. 7, 4). Aceştia sunt cei care s-au pregătit pentru cele veşnice înainte de a exista un creştinism şi care au fost transformaţi

prin impulsul lui Hristos. – Urmează desfacerea celei de a şaptea peceţi. Devine clar ceea ce *trebuie* într-adevăr să devină *adevăratul* creştinism al lumii. Apar cei şapte îngeri, care „stau înaintea lui Dumnezeu” (cap. 8, 2). Aceşti şapte îngeri sunt iarăşi duhurile încreştinate din vechile viziuni cu caracter misteric. Sunt deci spiritele care conduc în chip cu *adevărat* creştin la contemplarea lui Dumnezeu. Ceea ce se săvârşeşte acum este, prin urmare, chiar o călăuzire la Dumnezeu; este o „iniţiere”, din care se împărtăşeşte Ioan. Cele vestite de ea sunt însoţite de semnele indispensabile iniţierilor. Trâmbiţează întâiul înger. „Şi s-a pornit grindină şi foc amestecat cu sânge şi au căzut pe pământ; şi a ars din pământ a treia parte, şi a ars din copaci a treia parte, iar iarba verde a ars de tot” (8, 7). Şi la fel se întâmplă la vestirile, la sunetele de trâmbiţă ale celorlalţi îngeri. — De aici se vede şi faptul ca nu era vorba de o iniţiere în sensul vechi, ci de una nouă, care trebuia să ia locul celei vechi. Creştinismul nu trebuia să fie, ca vechile misterii, rezervat doar câtorva aleşi. El trebuia să aparţină întregii omeniri. Creştinismul trebuia să fie o religie populară, adevărul trebuia pregătit pentru oricine „are urechi de auzit”. Vechii myşti erau aleşi dintre mulţi; trâmbiţele creştinismului răsună pentru oricine le poate auzi. Ţine de fiecare om să se apropie de el. De aceea însă şi grozăviile care însoţesc această iniţiere a omenirii apar exacerbate până la monstruos. Ceea ce se va petrece într-un viitor îndepărtat cu Pământul şi locuitorii lui i se dezvăluie lui Ioan la iniţierea sa. La bază stă ideea că iniţiatul în lumile superioare vede dinainte ceea ce, pentru lumea inferioară, se realizează abia în viitor. Cele şapte solii prezintă importanţa creştinismului pentru prezent; cele şapte peceţi prezintă ceea ce se pregăteşte în prezent, prin creştinism, pentru viitor. Pentru cel neiniţiat, viitorul este învăluit, pecetluit; în iniţiere,

viitorul se dezvăluie. Când epoca pământească, la care s-au referit cele şapte solii, va fi trecut, va începe o epocă mai spirituală. Atunci viaţa nu va mai curge aşa cum apare în formele sensibile, ci va fi şi sub aspect exterior o copie a chipurilor ei suprasensibile. Aceste chipuri suprasensibile sunt reprezentate prin cele patru animale şi prin celelalte imagini din peceţi. Într-un viitor încă şi mai îndepărtat va apărea acel chip al pământului, pe care iniţiatul îl trăieşte prin trâmbiţe. Astfel iniţiatul face în mod profetic experienţa a ceea ce urmează să se întâmple. Iar iniţiatul în sens creştin face experienţa felului cum impulsul lui Hristos pătrunde şi lucrează mai departe în viaţa pământească. După ce s-a arătat cum tot ceea ce ţine prea mult de cele trecătoare pentru a ajunge la adevăratul creştinism a aflat moartea, apare puternicul înger cu cărticica deschisă şi i-o dă lui Ioan (cap. 10, vers. 9): „Şi mi-a răspuns: ia-o şi mănânc-o şi va amărî pântecele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea". Deci cărticica trebuie să fie nu numai *citită* de Ioan, ci asimilată în sine cu totul; el trebuie să se pătrundă de conţinutul ei. La ce ajută întreaga cunoaştere, dacă omul nu se lasă, pe de-a-ntregul, pătruns în mod viu de ea? Înţelepciunea trebuie *trăită*; omul nu trebuie doar să cunoască cele divine, trebuie să se îndumnezeiască. O astfel de înţelepciune, aşa cum se află în carte, face ca natura vremelnică să devină dureroasă: „va amărî pântecele tău"; dar ea fericeşte cu atât mai mult natura veşnică: „dar în gura ta, ea va fi dulce ca mierea". – Doar printr-o asemenea iniţiere creştinismul poate deveni o prezenţă pe pământ. El ucide tot ce ţine de natura trecătoare. „Şi trupurile lor vor zăcea pe uliţele cetăţii celei mari, care se cheamă, duhovniceşte, Sodoma şi Egipt, unde a fost răstignit şi Domnul lor" (11,8). Cei avuţi aici în vedere sunt mărturisitorii lui Hristos. Aceştia vor fi maltrataţi de către

formele vremelniciei. Ceea ce va fi însă maltratat sunt doar trecătoarele mădulare ale naturii umane, asupra cărora aceste forţe vor fi biruit atunci în adevăratele lor entităţi. Destinul lor va fi astfel o copie a destinului arhetipal al lui Hristos Iisus. „Duhovniceşte, Sodoma şi Egipt" reprezintă un simbol pentru viaţa care stăruie în cele trecătoare şi nu se transformă prin impulsul lui Hristos. Hristos este răstignit pretutindeni în natura inferioară. Acolo unde această natură inferioară învinge, totul rămâne mort. Cadavrele oamenilor acoperă pieţele oraşelor. Vor depăşi o asemenea situaţie cei care îl duc la înviere pe Hristos cel răstignit, care aud trâmbiţa celui de al şaptelea înger: „Împărăţia lumii a ajuns a Domnului nostru şi a Hristosului Său şi va împărăţi în vecii vecilor" (11,15). „Şi s-a deschis templul lui Dumnezeu, cel din cer, şi s-a văzut în templul Lui chivotul legământului Său" (11,19). În viziunea acestor evenimente, pentru iniţiat se reînnoieşte străvechea luptă dintre natura inferioară şi cea superioară. Căci toate cele prin care candidatul la iniţiere trebuia să treacă mai întâi trebuie să se repete în cel care umblă pe căile creştine. Aşa cum odinioară Osiris era ameninţat de Typhon cel rău, tot astfel şi acum trebuie învins „balaurul cel mare, şarpele cel de demult" (12, 9). Femeia, sufletul omenesc, naşte ştiinţa inferioară, care dacă nu se ridică la înţelepciune este o putere potrivnică. Omul trebuie să străbată această ştiinţă inferioară. Aici, în Apocalipsă, această ştiinţă inferioară apare ca „şarpele cel de demult". Dintotdeauna, în orice înţelepciune mistică, şarpele a fost simbolul cunoaşterii. Omul poate fi ademenit de către acest şarpe, de către cunoaştere, dacă nu face ca în sine să se ridice Fiul divin, cel care îi striveşte şarpelui capul. „Şi aruncat a fost balaurul cel mare, şarpele cel de demult, care se cheamă diavol şi satana, cel care înşală toată lumea, aruncat a fost pe pământ şi îngerii lui aruncaţi au fost cu el"

(12, 9). Putem deduce din aceste cuvinte ce voia să fie creştinismul. Un nou fel de iniţiere. Ceea ce se realizase în misterii trebuia realizat acum într-o formă nouă. Căci şi în acestea şarpele trebuia învins. Dar acest lucru nu trebuia să se întâmple ca mai înainte. Locul numeroaselor misterii trebuia luat de misteriul unic, misteriul primordial, cel hristic. Iisus, în care Logosul s-a făcut trup, trebuia să fie iniţiatorul unei întregi omeniri. Iar această omenire trebuia să devină propria sa comunitate de myşti. Trebuia să aibă loc nu o separare a celor aleşi, ci o reunire a tuturor. Fiecare om trebuia, pe măsura maturităţii sale, să poată deveni un *myst*. Solia răsună pentru toţi; cine are urechi s-o audă, acela grăbeşte să-i afle tainele. Glasul inimii trebuie să decidă pentru fiecare în parte. Nu era nevoie ca unul sau altul să fie condus în templele de misterii, ci trebuia ca Cuvântul să fie rostit către toţi; unul este în stare să-l audă mai puternic, altul mai puţin. Măsura în care poate fi iniţiat omul este lăsată pe seama daimonului, a îngerului din propriul său piept. Lumea întreagă este un templu de misterii. Să fie fericiţi nu numai aceia care, în temple speciale de misterii, *văd* înfăptuiri minunate, care să le dea o chezăşie pentru cele veşnice, ci „Fericiţi cei care *n-au văzut şi au crezut*." Se prea poate ca, la început, aceştia să bâjbâie în întuneric, dar, probabil, lumina va ajunge şi la ei. Nimănui nu trebuie să i se ascundă nimic; pentru fiecare drumul trebuie să stea deschis. – În continuare, în Apocalipsă sunt istorisite clar pericolele care-i pândesc pe creştini din partea anticreştinilor şi cum, cu toate acestea, creştinii vor trebui apoi să învingă. Toţi ceilalţi zei se contopesc într-o unică divinitate creştină: „Şi cetatea nu are trebuinţă de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o şi făclia ei este Mielul" (21, 23). Misteriul „Revelaţiei Sf. Ioan" este faptul că misteriile nu trebuie să mai fie închise.

„Apoi mi-a zis: Să *nu* pecetluiești cuvintele proorociei acestei cărți, căci vremea este aproape” (22, 10). – Ceea ce credea autorul Apocalipsei despre legătură Bisericii *sale* cu vechile Biserici: iată *ce* a prezentat el. El a voit să se exprime despre misteriile însele într-un singur misteriu spiritual. Autorul și-a scris misteriul său pe insula *Patmos*. „Revelația” trebuie s-o fi avut într-o *grotă*. Cele relatate exprimă însuși caracterul misteric al revelației. Prin urmare, creștinismul a apărut din misterii. Înțelepciunea sa s-a născut ca un misteriu în Apocalipsa însăși; dar ca un misteriu care vrea să treacă dincolo de cadrul vechii lumi a misteriilor. Misteriul singular trebuie să devină misteriu universal. – Faptul că aici se spune că tainele misteriilor ar fi fost dezvăluite prin creștinism, iar apoi că trăirea viziunilor spirituale ale apocalipticului este considerată totuși un misteriu creștin poate apărea ca o contradicție. Contradicția se rezolvă de îndată ce reflectăm asupra faptului că tainele vechilor misterii au fost dezvăluite prin evenimentele din Palestina. S-a dezvăluit astfel ceea ce înainte era învăluit în misterii. Noua taină este acum ceea ce a fost introdus în evoluția cosmică prin apariția lui Hristos. Vechiul inițiat trăia în lumea spirituală felul cum evoluția trimitea la încă „ascunsul Hristos”; inițiatul creștin vieţuiește lucrările ascunse ale „Hristosului revelat”.

X. IISUS ŞI FUNDALUL SĂU ISTORIC

În înţelepciunea misteriilor trebuie căutat solul din care a răsărit, dezvoltându-se, *spiritul* creştinismului. Nu era nevoie decât de o extindere considerabilă a convingerii fundamentale că acest spirit ar trebui introdus în *viaţă* într-o măsură mai mare decât s-a petrecut acest lucru prin fiinţa misteriilor. O asemenea convingere era împărtăşită de cercuri largi. N-avem decât să ne gândim la modul de viaţă al esenienilor şi terapeuţilor, care au existat cu mult înainte de apariţia creştinismului. Esenienii erau o sectă iudaică închisă în sine care număra, pe timpul lui Hristos, vreo 4000 de membri. Ei alcătuiau o comunitate care cerea membrilor ei să ducă o viaţă de aşa natură, încât să dezvolte în adâncul sufletului o Sine superioară, determinând astfel o re-naştere. Cel care candida la primirea în comunitate era supus unui examen sever de verifiecare a maturităţii sale în vederea pregătirii pentru o viaţă superioară. Cine era primit trebuia să treacă printr-o perioadă de încercare. Trebuia depus un jurământ solemn, acela de a nu trăda străinilor tainele felului lor de viaţă. Viaţa însăşi era dedicată înăbuşirii naturii inferioare din om, pentru ca astfel spiritul ce dormitează în el să se trezească. Cel care trăise în sine spiritul până la un anumit nivel, acela era înălţat la un grad superior al ordinului şi se bucura de o autoritate corespunzătoare, dobândită nu prin constrângere exterioară, ci condiţionată firesc de convingerile fundamentale. – Înrudiţi cu esenienii erau terapeuţii, care locuiau în Egipt. Putem găsi orice informaţie legată de felul de viaţă al acestora într-o scriere a filosofului Filon, *Despre viaţa contemplativă*. (Disputa în legătură cu autenticitatea acestei scrieri trebuie considerată azi ca încheiată, iar presupunerea că Filon a

descris într-adevăr viaţa unei comunităţi care a existat cu mult înaintea creştinismului şi pe care el o cunoştea foarte bine trebuie privită ca întemeiată. În legătură cu aceasta, vezi G. R. Mead: *Fragmente eines verschollenen Glaubens*, Leipzig, 1902.) E suficient să ne oprim doar la câteva pasaje din această scriere, pentru a vedea despre ce este vorba. „Locuinţele membrilor comunităţii sunt din cale afară de simple, oferind doar ocrotirea necesară împotriva arşiţei solare şi a frigului excesiv. Locuinţele nu sunt înghesuite unele în altele ca în oraşe, căci vecinătatea este mai puţin atrăgătoare pentru cel care caută singurătatea; nici nu se află la prea mare depărtare unele de altele, pentru a nu îngreuia legăturile prieteneşti, la care ţin atât de mult, şi pentru a-şi putea acorda cu uşurinţă ajutor în cazul vreunui atac tâlhăresc. În fiecare locuinţă este un spaţiu sfinţit, numit templu sau mănăstire, o încăpere mică, o cameră sau o chilie, în care ei se ocupă de tainele *vieţii superioare*... Ei au, de asemenea, lucrări ale unor scriitori vechi, care le-au îndrumat odinioară şcoala şi le-au lăsat multe lămuriri privitoare la metoda obişnuită în scrierile alegorice... Explicarea scrierilor sfinte este îndreptată la ei spre sensul *mai adânc* al istorisirilor alegorice." – Vedem deci că este vorba de o generalizare a ceea ce era cultivat şi în cercurile mai restrânse ale misteriilor. Numai că o asemenea generalizare atenuează caracterul lor tainic. – Comunităţile de esenieni şi terapeuţi marchează trecerea firească de la misterii la creştinism. Dar, din ceea ce era o problemă de sectă, creştinismul voia să facă o problemă a omenirii. În felul acesta exista în mod natural temeiul unei mai ample atenuări a caracterului restrictiv.

Din existenţa unor asemenea secte ne dăm seama în ce măsură era coaptă acea vreme pentru a înţelege taina lui Hristos. În misterii, omul era pregătit în mod artificial

pentru ca, pe treapta corespunzătoare, în sufletul său să se deschidă lumea spirituală superioară. În cadrul comunităţii de esenieni sau terapeuţi se căuta, printr-un mod de viaţă corespunzător, maturizarea sufletului în vederea trezirii „omului superior”. Un pas mai departe este deci de a ajunge la presimţirea că o individualitate omenească ar fi putut evolua, în repetate vieţi pământeşti, spre tot mai înalte şi mai înalte trepte de desăvârşire. Cine putea întrezări asemenea lucruri putea de asemenea să presimtă şi faptul că în Iisus se arătase o individualitate de înaltă spiritualitate. Pe cât de superioară spiritualitatea, pe atât de mare posibilitatea împlinirii unor lucruri importante. În felul acesta, individualitatea lui Iisus a putut ajunge capabilă să împlinească acea faptă la care Evangheliile se referă atât de misterios prin evenimentul botezului lui Ioan şi pe care ele, în felul cum fac acest lucru, îl descriu totuşi atât de clar ca pe ceva important. – Personalitatea lui Iisus a devenit capabilă să primească în propriul suflet pe Hristos, Logosul, aşa încât acesta se făcu în ea trup. De la această primire, „Eul” lui Iisus din Nazaret este Hristos, personalitatea exterioară fiind purtătorul Logosului. Evenimentul acesta, prin care „Eul” lui Iisus devine Hristos, este reprezentat prin botezul lui Ioan. În epoca misteriilor, „unirea cu spiritul” era pentru puţini oameni chestiunea candidaţilor la iniţiere. La esenieni, o întreagă comunitate trebuia să se străduiască timp de o viaţa, pentru ca astfel membrii ei să poată ajunge la „unire”; prin evenimentul hristic, în faţa întregii omeniri trebuia pus ceva – tocmai faptele lui Hristos –, aşa încât „unirea” să poată fi o chestiune de cunoaştere aparţinând întregii omeniri.

XI. DESPRE ESENȚA CREȘTINISMULUI

Influența cea mai profundă asupra adepților creștinismului trebuia s-o exercite faptul că principiul divin, Cuvântul, Logosul veșnic nu-i mai întâmpină în întunericul tainic al misteriului, *ca spirit* doar, ci, dacă vorbeau despre acest Logos, ei erau întotdeauna îndrumați spre persoana istorică, omenească a lui Iisus. Înainte, în cadrul realității, acest Logos putea fi văzut ființând doar pe diferitele trepte ale desăvârșirilor umane. Puteau fi observate diferențele subtile, intime din existența spirituală a personalității și se putea vedea în ce mod și în ce grad era viu Logosul în personalitățile singulare ce căutau inițierea. Un grad superior de maturitate trebuia considerat drept o treaptă superioară de evoluție a existenței spirituale. Treptele premergătoare acestui nivel trebuiau căutate într-o viață spirituală încheiată. Iar viața prezentă putea fi considerată drept treaptă premergătoare a viitoarelor trepte de evoluție spirituală. Păstrarea forței spirituale a sufletului, veșnicia acestei forțe putea fi afirmată, în sensul învățăturii oculte iudaice (*Cartea Zohar*) astfel: „Nimic în lume nu se pierde, nimic nu cade în deșertăciune, nici măcar cuvintele și glasul omului; totul își are locul și rostul său". Personalitatea, una, era doar o metamorfoză a sufletului, care se transformă de la personalitate la personalitate. Viața singulară a personalității intra în discuție doar ca o verigă de evoluție dintr-un lanț ce arată spre înainte și spre înapoi. – Acest Logos, care se transformă, a fost condus prin creștinism de la personalitatea singulară la personalitatea *unică* a lui Iisus. Ceea ce înainte era împărțit asupra întregii lumi, acum era întrunit într-o singură persoană. Iisus a devenit singurul Om-Dumnezeu. *O singură dată*, în Iisus a fost prezent ceva, ce trebuia să-i apară omului drept cel mai mare ideal cu

care, în viitor, prin repetatele sale vieţi, omul o să se unească tot mai mult. Iisus a luat asupra sa îndumnezeirea întregii omeniri. În el era căutat ceea ce înainte putea fi căutat doar în propriul suflet. Din personalitatea omului s-a smuls ceea ce, până atunci, era aflat în ea însăşi ca principiu divin, ca principiu veşnic. Şi întreg acest veşnic putea fi privit în Iisus. Nu principiul veşnic din suflet este cel care biruie moartea şi se deşteaptă cândva, prin forţa sa, ca principiu divin, ci ceea ce era în Iisus, unicul Dumnezeu, va apărea şi va deştepta sufletele. De aici rezultă că personalitatea capătă o semnificaţie absolut nouă. I-a fost luat principiul veşnic, nemuritor. A rămas, ca atare, suficientă sieşi. Dacă nu voiai să tăgăduieşti veşnicia, trebuia să-i atribui chiar acestei personalităţi nemurirea. Credinţa în veşnica transformare a sufletului a fost înlocuită de credinţa nemuririi personale. Această personalitate a dobândit o infinită importanţă, fiind singurul lucru ce ţinea de om. – De atunci nu mai există nimic între personalitate şi nemărginitul Dumnezeu. Faţă de El trebuie să te aşezi într-un raport nemijlocit. Nu mai erai capabil de îndumnezeire, într-o măsură mai mare sau mai mică; erai un simplu om şi stăteai faţă de Dumnezeu într-un raport nemijlocit, dar exterior. Cel care cunoştea vechea viziune a misteriilor trebuia să simtă acest lucru ca pe o nuanţă absolut nouă în concepţia despre lume. În această situaţie se aflau numeroase personalităţi ale primelor veacuri creştine. Ei cunoşteau metoda misteriilor; dacă voiau să devină creştini, trebuiau să se debaraseze de această metodă veche. Acest lucru a fost de natură să declanşeze în ei cele mai grave lupte sufleteşti. Ei au căutat în cele mai diferite chipuri o împăcare între cele două direcţii ale concepţiei despre lume. Scrierile primelor veacuri creştine oglindesc această luptă. Atât scrierile păgânilor, care erau atraşi de măreţia creştinismului, cât şi

cele ale creştinilor, cărora le era greu să renunţe la metoda misteriilor. Încet-încet, creştinismul creşte ridicându-se din fiinţa misteriilor. Convingerile creştine sunt expuse sub forma adevărurilor misterice, înţelepciunea misteriilor este îmbrăcată în cuvintele creştinismului. *Clement Alexandrinul*, scriitorul creştin de formaţie păgână (mort în 217 d.Hr.), oferă în legătură cu aceasta un exemplu: „De aceea Domnul n-a oprit să se facă bine sâmbăta, ci a îngăduit celor care sunt în stare, să ia parte la dumnezeieştile taine şi la lumina sfântă. – La fel Domnul n-a descoperit multora cele care nu erau destinate celor mulţi, ci la puţini pe care îi ştia că li se cuvine, care puteau să le primească şi să-şi formeze sufletul după ele; acelea sunt tainice ca şi Dumnezeu; ele se încredinţează cuvântului, nu literei, nu scrisului. – „Dumnezeu a dat Bisericii pe unii apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti, pe alţii păstori şi învăţători, pentru desăvârşirea sfinţilor, pentru lucrul slujirii, pentru zidirea trupului lui Hristos”[16] Personalităţile încearcă în chipul cel mai diferit să afle calea de la concepţiile vechi la cele creştine. Şi cel care crede că se află pe drumul cel drept îi consideră pe ceilalţi eretici. În tot acest timp, Biserica se consolidează tot mai mult ca instituţie exterioară. Pe măsură ce forţa ei creştea, calea pe care – prin hotărârile sinoadelor, prin stabilire exterioară – o recunoştea ca fiind calea cea dreaptă înlocuia cercetarea personală. Biserica decidea cine se abătuse prea mult de la adevărul divin păzit de ea. Noţiunea de „eretic” se conturează tot mai clar. În primele secole ale creştinismului, căutarea căii divine era o

[16] Clement Alexandrinul, *Scrieri*, Partea a II-a. *Stromatele*, trad, de pr. prof. Dumitru Fecioru. Colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti, vol.V, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucureşti, 1982, p. 17-18 (*n. trad*.).

chestiune personală într-o măsură mult mai mare decât în secolele de mai târziu. Trebuia străbătut mai întâi un lung drum pentru ca apoi, să devină posibilă convingerea lui Augustin: „Eu n-aş crede în Evanghelie, dacă nu m-ar îndemna la aceasta *autoritatea* Bisericii catolice".

Lupta dintre tipul misteric şi cel creştin capătă o reliefare deosebită prin diferitele secte şi scriitori „gnostici". Îi putem considera gnostici pe toţi scriitorii din primele secole creştine, care căutau un sens mai adânc, spiritual al învăţăturilor creştine. (O strălucită prezentare a evoluţiei Gnosei oferă cartea mai sus amintită a lui Mead: *Fragmente eines verschollenen Glaubens*.) Îi înţelegem pe aceşti gnostici, dacă îi considerăm îmbibaţi de vechea înţelepciune a misteriilor şi doritori să pătrundă creştinismul din punctul de vedere al misteriilor. Pentru ei Hristos este Logosul. Ca atare, el este în primul rând spiritual. Prin esenţa sa primordială, el nu se poate apropia de om din afară. El trebuie deşteptat în suflet. Dar Iisus cel istoric trebuie să aibă o legătură cu acest Logos spiritual. Aceasta era problema gnostică fundamentală. Unul putea s-o rezolve într-un fel, altul în alt fel. Important rămâne faptul că nu pura tradiţie istorică trebuia să ducă la o înţelegere reală a ideii de Hristos, ci înţelepciunea misteriilor sau filosofia neoplatonică, inspirată din acelaşi izvor şi înfloritoare în primele secole creştine. Se manifesta încredere în înţelepciunea umană şi se credea că ea ar putea naşte un Hristos, cu care poate fi măsurat Hristosul istoric. Abia în acest fel ar putea fi el înţeles şi privit în lumina cea adevărată.

De un interes deosebit din acest punct de vedere este învăţătura prezentată în cărţile lui *Dionisie Areopagitul*. Firește, aceste scrieri vor fi menţionate abia în secolul al VI-lea. Important nu este când şi unde au fost scrise, ci că

ele conţin o prezentare a creştinismului, învelită în întregime în felul de a gândi al filosofiei neoplatonice şi într-o viziune spirituală a lumii superioare. Aceasta este în orice caz o formă de prezentare, care aparţine primelor secole creştine. Pe vremuri, această formă de prezentare se transmitea ca tradiţie orală; tocmai în vremile mai vechi, ceea ce era mai important nu era încredinţat scrierii. Creştinismul prezentat de scrierile areopagitice ar putea fi considerat drept acel creştinism care ar fi reflectat de oglinda concepţiei neoplatonice despre lume. Percepţia sensibilă îi tulbură omului contemplarea spiritului. El trebuie să depăşească cele sensibile. Dar toate conceptele umane sunt extrase cu precădere din observaţia senzorială. Se consideră că există ceea ce observă omul sensibil; ceea ce el nu observă este socotit ca neexistând. De aceea, dacă omul vrea să-şi deschidă o perspectivă reală spre cele divine, el trebuie să treacă şi dincolo de ceea ce există şi ceea ce nu există, căci şi acestea provin în concepţia sa din sfera sensibilă.

În acest sens, Dumnezeu nu este nici existent, nici ne-existent. El este deasupra existenţei (supraexistent). El nu poate fi deci atins cu mijloacele cunoaşterii obişnuite, care are a face cu ceea ce există. Trebuie să te ridici deasupra ta, deasupra observaţiei tale senzoriale, a logicii tale raţionale şi să afli trecerea spre contemplarea spirituală; atunci poţi privi presimţitor în perspectiva celor divine. – Dar această divinitate supraexistentă a dat naştere temeliei pline de înţelepciune a lumii, a dat naştere Logosului. Acesta poate fi atins şi de forţa inferioară a omului. El îşi manifestă prezenţa în edificiul universului ca Fiu spiritual al lui Dumnezeu; este mijlocitorul dintre Dumnezeu şi om. El poate fi prezent în om pe diferite trepte. Pe el îl poate face real o instituţie pământească, în măsura în care ea uneşte

într-o ierarhie pe oamenii plini de el în diferite feluri. O asemenea „biserică" este Logosul sensibil-real; iar forţa care trăieşte în ea a trăit în mod personal în Hristosul devenit trup, în Iisus. Prin Iisus Biserica s-a unit deci cu Dumnezeu, în el îşi are ea culmea şi sensul.

Era limpede pentru întreaga Gnosă că trebuia să se împace cu ideea personalităţii lui Iisus. Hristos şi Iisus trebuiau puşi într-un anumit raport. Divinitatea îi fusese luată personalităţii omeneşti; într-un fel oarecare, ea trebuia regăsită. Trebuia să existe posibilitatea de a o regăsi în Iisus. Mystul avea a face cu un anumit grad de divinitate din sine şi cu personalitatea sa pământesc-sensibilă. Creştinul avea a face cu aceasta şi cu Dumnezeu desăvârşit, aflat dincolo de tot ceea ce omeneşte poate fi atins. Dacă aceasta concepţie era respectată cu rigurozitate, atunci dispoziţia mistică fundamentală a sufletului putea fi creată numai dacă acestui suflet, în măsura în care el afla în sine spiritualul superior, i se deschidea ochiul spiritual, astfel încât asupra acestuia să cadă lumina iradiind de la Hristosul din Iisus. Unirea sufletului cu forţele sale cele mai înalte este în acelaşi timp unire cu Hristosul istoric. Căci mistica este simţire nemijlocită şi sesizare a Divinului în propriul suflet. Dar un Dumnezeu care se înalţă deasupra a tot ce este omenesc nu poate niciodată să sălăşluiască în suflet în adevăratul sens al cuvântului. Gnosa, ca şi întreaga mistică creştină de mai târziu, reprezintă strădania de a face ca, într-un fel oarecare, sufletul să se împărtăşească totuşi nemijlocit din acest Dumnezeu. Aici trebuia să apară mereu o luptă. Nu puteai să găseşti în realitate decât principiul *tău* divin, care este însă unul omenesc-divin, este un principiu divin aflat pe o anumită treaptă de evoluţie. Dar Dumnezeul creştin este totuşi un Dumnezeu anume, desăvârşit în sine. Puteai

găsi în tine forţa de a năzui în sus, spre el; dar nu puteai considera că ceea ce trăieşti în suflet pe o treaptă oarecare ar fi una cu el. Între ceea ce putea fi recunoscut în suflet şi ceea ce creştinismul desemna ca divin, se căsca o prăpastie. Este prăpastia dintre ştiinţă şi credinţă, dintre cunoaştere şi simţire religioasă. Pentru mystul în sens vechi, această prăpastie nu putea exista. Căci el ştia că nu poate cuprinde Divinul decât treptat şi ştia şi de ce îl poate cuprinde doar astfel. Îi era clar că în acest principiu divin cucerit treptat el îl avea totuşi pe adevăratul, viul principiu divin; şi îi era greu să vorbească despre un principiu divin desăvârşit, închis. Un asemenea myst nu voia deloc să cunoască pe Dumnezeul-desăvârşit, ci voia să facă experienţa vieţii divine. Voia ca el însuşi să fie îndumnezeit şi nu voia o relaţie exterioară cu divinitatea. Era în natura creştinismului ca mistica sa să nu fie în acest sens lipsită de premise. Misticul creştin vrea să vadă în el însuşi divinitatea, dar el trebuie să privească spre Hristosul istoric aşa cum ochiul fizic priveşte spre Soare; aşa cum ochiul fizic îşi spune: graţie acestui soare voi privi ceea ce pot vedea prin forţele mele, tot astfel mystul creştin spune: îmi înalţ forul meu interior spre divina contemplare; lumina, care îmi mijloceşte o asemenea contemplare, este data în Hristosul care a apărut. El este cel prin care pot urca în mine către Prea-înaltul. Tocmai aceasta este deosebirea dintre misticii creştini ai Evului Mediu şi mystii vechilor misterii. (Vezi cartea mea: *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens*, Berlin, 1901.)

XII. CREŞTINISMUL ŞI ÎNŢELEPCIUNEA PĂGÂNĂ

Se poate spune că, prin epoca în care şi creştinismul îşi are începuturile, în cadrul culturii păgâne antice apar concepţii despre lume care se prezintă ca o continuare a modului de gândire platonician şi care pot fi de asemenea considerate drept o înţelepciune a misteriilor interiorizată, spiritualizată. Ele pornesc de la *Filon din Alexandria* (25 î.Hr. – 50 d.Hr.). La el, procesele care conduc spre Divin apar plasate în chiar interiorul sufletului omenesc. Am putea spune: templul de misterii în care Filon îşi caută consacrarea nu este altul decât propriul său for interior şi înseşi trăirile superioare ale acestuia. El înlocuieşte procedurile săvârşite în lăcaşurile de misterii prin procese pur spirituale. După părerea lui, contemplarea senzorială şi logica cunoaştere intelectualista nu conduc spre Divin. Ele au a face doar cu cele trecătoare. Dar există pentru suflet o cale de a se ridica deasupra acestor modalităţi de cunoaştere. Sufletul trebuie să iasă din ceea ce numeşte „Eul" său obişnuit. El trebuie răpit acestui „Eu". Atunci el intră într-o stare de înălţare spirituală, de iluminare, în care nu mai ştie, nu mai gândeşte şi nu mai cunoaşte în sensul obişnuit. Caci el a crescut împletit strâns cu Divinul, a curs contopindu-se cu acesta. Divinul este trăit ca ceva care nu poate fi format în gânduri şi împărtăşit în concepte. El este *trăit*. Iar cel care îl trăieşte ştie că poate comunica din el doar dacă ajunge să dea cuvintelor viaţă. Lumea este copia acestei entităţi mistice, trăite în cele mai profunde straturi ale sufletului. Ea a luat naştere din Dumnezeul care nu poate fi văzut şi nici gândit. O imagine nemijlocită a acestei divinităţi este armonia plină de înţelepciune a lumii, căreia îi urmează fenomenele sensibile. Această armonie plina de înţelepciune este chipul spiritual al

divinităţii. Este spiritul divin revărsat în lume: raţiunea cosmică, Logosul, vlăstarul sau Fiul lui Dumnezeu. Logosul este mijlocitorul între lumea sensibilă şi Dumnezeul de neimaginat. Pătrunzându-se de cunoaştere, omul se uneşte cu Logosul. Logosul se întrupează în el. Personalitatea care a evoluat către spiritualitate este purtătorul Logosului. Deasupra Logosului se află Dumnezeu; dedesubtul Logosului este lumea trecătoare. Omul are menirea de a închide lanţul dintre amândouă. Ceea ce el trăieşte ca spirit în interiorul său este spiritul cosmic. Asemenea reprezentări ne aduc nemijlocit aminte de modul de gândire pitagoreic (vezi p. 56). – În viaţa lăuntrică este căutat sâmburele existenţei. Dar viaţa lăuntrică este conştientă de valoarea sa cosmică. Unui mod de gândire asemănător celui al lui Filon i se datorează, de fapt, cuvintele lui Augustin: „Noi vedem toate lucrurile care sunt făcute, pentru ca ele exista; dar ele exista, deoarece Dumnezeu le priveşte". – Iar *despre ceea ce* şi *prin ceea ce* vedem, el adaugă semnificativ: „Şi deoarece ele sunt, le vedem exterior; şi pentru ca sunt desăvârşite, le vedem interior". La Platon există aceeaşi reprezentare fundamental. Exact ca Platon, Filon a văzut în destinele sufletului omenesc finalul marii drame cosmice, trezirea Dumnezeului fermecat. Faptele lăuntrice ale sufletului, el le-a descris cu cuvintele: înţelepciunea din interiorul omului străbate „căile Tatălui, imitând şi alcătuieşte forme privind spre arhetipuri". De aceea, atunci când omul alcătuieşte în sine forme, el nu săvârşeşte o lucrare personală. Aceste forme sunt înţelepciunea veşnică, sunt viaţa cosmică. Aceasta concordă cu concepţia misteriilor despre miturile populare. Mystul caută în mituri sâmburele mai profund al adevărului. Iar ceea ce mystul face cu miturile păgâne, Filon realizează cu relatările mozaice ale

creaţiunii. Pentru el, povestirile Vechiului Testament sunt imagini ale unor procese sufleteşti. *Biblia* istoriseşte crearea lumii. Cel care o consideră o prezentare a unor întâmplări exterioare o cunoaşte doar pe jumătate. Desigur, stă scris: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul. Şi pământul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adâncului, şi Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor". Dar sensul adevărat, lăuntric al unor asemenea cuvinte trebuie *trăit* în adâncurile sufletului. Dumnezeu trebuie găsit în interior, atunci apare el ca „strălucire primordială, împrăştiind nenumărate raze, ce pot fi percepute nu prin simţuri, ci numai prin gândire". Aşa se exprima Filon. Aproape exact ca în *Biblie* se spune şi la Platon, în *Timaios*: „Când însă Tatăl, care crease Universul, l-a privit cum prinsese viaţa, cum se mişcase şi devenise o imagine a zeilor veşnici, el a simţit în aceasta mulţumire". În *Biblie* citim: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte". – A recunoaşte Divinul în sensul *Bibliei* înseamnă, ca şi la Platon şi în înţelepciunea misteriilor, a trăi evoluţia creaţiei ca pe un destin sufletesc propriu. Istoria creaţiei şi istoria sufletului care se îndumnezeieşte se contopesc astfel într-o unitate. Convingerea lui Filon este că relatarea creaţiei după Moise poate fi folosită pentru a scrie istoria sufletului care îl caută pe Dumnezeu. În felul acesta, toate lucrurile din *Biblie* capătă un sens profund simbolic. Filon devine tălmăcitorul acestui sens simbolic. El citeşte *Biblia* ca pe o istorie a sufletului.

Se poate spune că, prin acest mod de a citi Biblia, Filon se conforma unei tendinţe caracteristice a epocii, tendinţă născută din înţelepciunea misteriilor. El a putut astfel relata existenţa aceluiaşi mod de tălmăcire a vechilor scrieri cu privire la terapeuţi. „Ei posedă de asemenea lucrări ale unor scriitori vechi, care au călăuzit odinioară şcoala lor şi au

lăsat multe lămuriri asupra metodei obişnuite în scrierile *alegorice*... Explicarea acestor scrieri este îndreptată la ei înspre sensul mai adânc al istorisirilor *alegorice*". Astfel, intenţia lui Filon era îndreptată spre sensul mai adânc al istorisirilor „alegorice" din Vechiul Testament.

Să ne imaginăm la ce putea să ducă o asemenea tălmăcire. Citim relatarea Genezei şi aflăm în ea nu doar o istorisire exterioară, ci modelul pentru căile pe care trebuie să apuce sufletul ca să ajungă la Divin. Prin urmare, sufletul trebuie să repete în sine, în mod microcosmic, căile lui Dumnezeu, căci numai în aceasta putea să constea năzuinţa sa mistică după înţelepciune. Drama cosmică trebuie să se desfăşoare în fiecare suflet. Viaţa sufletească a înţelepţilor mistici este *o realizare* a modelului dat în relatarea Genezei. Moise n-a scris doar pentru a povesti fapte istorice, ci pentru a arăta în imagini ceea ce sufletul trebuie să ia drept căi, dacă vrea să găsească pe Dumnezeu.

În concepţia despre lume a lui Filon, toate acestea rămân închise în *lăuntrul* spiritului. Omul trăieşte în *sine* ceea ce Dumnezeu a trăit în lume. Cuvântul lui Dumnezeu, Logosul, devine eveniment sufletesc. Dumnezeu i-a condus pe evrei din Egipt spre Ţara Făgăduinţei; el i-a lăsat să treacă prin suferinţe şi lipsuri, pentru a le dărui apoi Ţara Făgăduinţei. Acesta e procesul exterior. Să-l trăim interior. Din ţara Egiptului, din lumea trecătoare, prin lipsuri ce conduc la înăbuşirea lumii sensibile, intrăm în ţara făgăduită sufletului, ajungem la cele veşnice. La Filon, totul este proces lăuntric. Dumnezeul care s-a revărsat în lume îşi sărbătoreşte în suflet învierea, dacă Cuvântul său creator este înţeles şi copiat în suflet. Atunci omul a născut în sine, în chip spiritual, pe Dumnezeu, pe Spiritul divin devenit om, Logosul, pe Hristos. În acest sens, pentru Filon şi pentru cei care gândeau ca el cunoaşterea era o naştere a

lui Hristos în cadrul lumii spiritualului. O continuare a acestui mod de gândire filonian a fost şi concepţia neoplatonică despre lume, care s-a dezvoltat odată cu creştinismul. Să vedem cum îşi descrie Plotin (204-269 d.Hr.) trăirile sale spirituale:

„Adeseori, când mă trezesc din somnolenţa corporalităţii şi mă întorc către mine părăsind lumea exterioară, mă reculeg şi privesc o minunată frumuseţe; atunci sunt sigur ca mă aflu în interiorul părţii mele mai bune; dau dovadă de viaţă adevărată, sunt unit cu Divinul şi, întemeiat în el, dobândesc forţa de a mă plasa chiar deasupra lumii superioare. Apoi când, după această odihnă întru Dumnezeu, cobor iarăşi din contemplarea spirituală către formarea de gânduri, mă întreb cum se face că acum eu cobor şi că sufletul meu, intrând într-adevăr cândva în trup, este totuşi în esenţa sa aşa cum tocmai mi se arătase" şi „care poate fi deci temeiul faptului că sufletele îl uită pe Tatăl, pe Dumnezeu şi, în vreme ce ele provin totuşi din lumea cealaltă şi îi aparţin ei, nu ştiu nimic despre ea şi despre ele însele? Începutul răului este pentru ele cutezanţa, pofta devenirii, înstrăinarea de sine şi plăcerea de a-şi aparţine doar lor înşile. Ele au râvnit la glorificarea de sine şi s-au grăbit în acest sens, apucând astfel pe o cale greşita şi înaintând spre căderea totală, iar prin aceasta au pierdut cunoaşterea originii lor din lumea cealaltă, aşa cum copiii, despărţiţi devreme de părinţii lor şi crescuţi în depărtare, nu ştiu cine sunt ei şi părinţii lor". Evoluţia vieţii, pe care trebuie s-o caute sufletul, este prezentată de Plotin astfel: „Împăcata să fie viaţa sa corporală şi tălăzuirea acesteia, împăcat să privească sufletul tot ceea ce îl înconjoară: pământul şi marea şi aerul şi cerul însuşi, fără patimă să le privească. Să înveţe a fi atent la felul cum sufletul se revarsă parcă din afară în cosmosul în repaus şi curge, împins şi

pătruns de raze din toate părţile; aşa cum razele soarelui luminează un nor întunecat şi îl fac să strălucească la fel ca aurul, tot astfel sufletul, atunci când pătrunde în trupul lumii cuprinse de cer, îi dă viaţă şi nemurire."

Rezultă că această concepţie despre lume are o profundă asemănare cu creştinismul. La credincioşii comunităţii lui Iisus se spune: „Ceea ce s-a întâmplat de la început, ceea ce am auzit şi am văzut cu ochii, ceea ce noi înşine am privit, ceea ce mâinile noastre au atins din *Cuvântul vieţii*... aceea vă vestim"; în sensul neoplatonismului s-ar putea spune astfel: Ceea ce s-a întâmplat de la început, ceea ce nu putem auzi şi vedea: aceasta trebuie s-o trăim spiritual drept *Cuvânt al vieţii*. – Evoluţia vechii concepţii despre lume se face, aşadar, scindat. Ea duce, pe de o parte, în neoplatonism şi în concepţiile despre lume orientate asemănător, la o idee de Hristos, care se referă la spiritualul pur; pe de altă parte, duce la o contopire a acestei idei de Hristos cu un fenomen istoric, cu personalitatea lui Iisus. Pe scriitorul *Evangheliei după Ioan* îl putem numi cel care leagă ambele concepţii despre lume. „La început a fost Cuvântul." Această convingere el o împărtăşeşte cu neoplatonicii. Cuvântul devine spirit în interiorul sufletului; iată concluzia neoplatonicilor. Cuvântul s-a făcut trup în Iisus: iată concluzia scriitorului *Evangheliei după Ioan* şi, împreună cu el, a comunităţii creştine. Sensul mai intim al felului cum Cuvântul a putut deveni trup a fost dat prin întreaga evoluţie a vechilor concepţii despre lume. Platon povesteşte acest lucru într-o perspectivă macrocosmică: Dumnezeu a întins în *formă de cruce* sufletul cosmic pe trupul cosmic. Acest suflet cosmic este Logosul. Dacă este ca Logosul să devină trup, el trebuie să repete în existenţa trupească procesul cosmic al lumii. Trebuie bătut pe cruce şi trebuie să

învie. În vechile concepţii despre lume ideea aceasta, cea mai importantă a creştinismului, a fost de mult prefigurată, ca reprezentare spirituală. La „iniţiere" mystul făcea experienţa ei, ca trăire personală. Ca realitate cu valoare pentru lumea întreagă, experienţa ei trebuia s-o facă „Logosul devenit om". Prin urmare, ceea ce era proces misteric în vechea evoluţie a înţelepciunii devine prin creştinism fapt istoric. Astfel, creştinismul a fost împlinirea nu numai a ceea ce preziseseră profeţii evrei, ci a fost şi împlinirea a ceea ce prefiguraseră misteriile. – Crucea de pe Golgota este cultul misteric al Antichităţii concentrat într-un singur fapt. Această cruce ne întâmpină mai întâi în vechile concepţii despre lume; ne întâmpină apoi, în momentul apariţiei creştinismului, în cadrul unui eveniment unic, ce trebuie să aibă valoare pentru întreaga omenire. Plecând de la acest punct de vedere poate fi înţeles elementul mistic din creştinism. Creştinismul ca fapt mistic este o treaptă de evoluţie în procesul de devenire al omenirii; iar evenimentele din misterii şi efectele determinate prin ele sunt pregătirea pentru acest fapt mistic.

XIII. AUGUSTIN ŞI BISERICA

Întreaga intensitate a luptei purtate în sufletele adepţilor creştinismului la trecerea de la păgânism la noua religie se descoperă în personalitatea lui *Augustin* (354-430). Urmărim pe ascuns luptele sufleteşti ale unui Origen, Clement Alexandrinul, Grigorie de Nazians, Ieronim şi alţii, atunci când vedem cum aceste lupte au ajuns să se potolească în spiritul lui Augustin.

Augustin este o personalitate în care, dintr-o natura pătimaşă, se dezvolta cele mai profunde necesităţi spirituale. El face experienţa unor reprezentări păgâne şi

semicreştine. Este chinuit de cele mai teribile îndoieli ce se pot abate asupra unui om, care a încercat neputinţa multor gânduri provocate de interesele spirituale şi a gustat din sentimentul descurajant al întrebării: Poate deci omul să ştie, în general, ceva?

La începutul străduniei sale, reprezentările lui Augustin erau strâns legate de ceea ce este senzorial trecător. Spiritualul şi-l putea reprezenta doar în imagini sensibile. Atunci când a depăşit această treaptă, a resimţit momentul ca pe o eliberare. O descrie în *Confesiunile* sale: „Şi, fiindcă atunci voiam să cuget despre Dumnezeul meu, nu ştiam să mă gândesc decât la mase corporale — căci socoteam că nu există nimic care să nu fie aşa – ceea ce era cea mai mare cauză şi aproape singura a greşelilor mele de neînlăturat."[17] Augustin arată astfel încotro trebuie să se îndrepte omul, care caută adevărata viaţă în spirit. Există gânditori, şi nu sunt puţini, care susţin că în general n-am putea ajunge la o capacitate de reprezentare pură, liberă de orice substanţă sensibilă. Aceşti gânditori confundă ceea ce cred ei că trebuie spus despre propria lor viaţă sufletească cu ceea ce este omeneşte posibil. Adevărul este mai degrabă că la o cunoaştere superioară poţi ajunge abia atunci când ai evoluat la o gândire liberă de orice materie sensibilă; la o viaţă sufletească, ale cărei reprezentări nu mai încetează atunci când încetează concretizarea prin impresii senzoriale. Augustin povesteşte cum s-a ridicat el la privirea spirituală. El a întrebat pretutindeni unde este „divinul". „Am întrebat pământul, şi mi-a răspuns: «Nu sunt eu» şi cele ce sunt pe pământ mi-au răspuns acelaşi lucru.

[17] Fericitul Augustin, *Scrieri alese*. Partea întâi. *Mărturisiri*, trad. de prof. dr. docent Nicolae Barbu. Colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti". Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 126-127 (*n. trad*.).

Am întrebat marea şi abisurile şi vieţuitoarele din ele şi mi-au răspuns: «Nu suntem Dumnezeul tău, caută deasupra noastră». Am întrebat adierile care suflă şi a zis tot aerul cu locuitorii săi: «Se înşală Anaximenes, eu nu sunt Dumnezeu». Am întrebat cerul, soarele, luna şi stelele şi îmi răspund: «Nici noi nu suntem Dumnezeul pe care-L cauţi.»" Şi Augustin a recunoscut că există un singur lucru care îi dă răspuns la întrebarea sa privitoare la divin, şi acesta este sufletul propriu. Acesta a spus: Nici ochiul, nici urechea nu pot să-ţi comunice ceea ce există în mine. Numai eu însumi ţi-o pot spune. Şi ţi-o spun în chip neîndoielnic. „Dacă există forţă vitală în aer sau în foc, de aceasta oamenii ar putea să se îndoiască, dar cine ar vrea să se îndoiască de faptul că el trăieşte, îşi aminteşte, înţelege, vrea, gândeşte, ştie şi judecă? Dacă se îndoieşte, el trăieşte; îşi aminteşte de ce se îndoieşte; înţelege că se îndoieşte; vrea să se convingă; gândeşte, ştie că nu ştie nimic; cugetă că n-ar trebui să se împace cu nimic în grabă". Lucrurile exterioare nu se opun, dacă le contestăm esenţa şi existenţa. Dar sufletul se opune. El nu s-ar putea îndoi de sine, dacă n-ar exista. Chiar şi prin îndoiala lui el îşi confirmă existenţa. „Existăm şi cunoaştem existenţa noastră şi iubim existenţa şi cunoaşterea noastră: în aceste trei chestiuni nu ne poate nelinişti nici o eroare asemănătoare adevărului, căci nu le cuprindem ca pe nişte lucruri exterioare cu un simţ trupesc". De cele divine omul are parte în măsura în care îşi aduce sufletul în situaţia de a se cunoaşte mai întâi pe sine însuşi ca realitate spirituală, pentru a găsi, ca spirit, calea spre lumea spirituală. Augustin s-a zbătut mult până la a recunoaşte acest lucru. Dintr-o asemenea dispoziţie, la popoarele păgâne, personalităţile ce căutau cunoaşterea erau cuprinse de dorinţa de a bate la porţile misteriilor. În epoca lui

Augustin, cu asemenea convingeri puteai deveni creştin. Logosul devenit om, Iisus, a arătat calea pe care trebuie să meargă sufletul, dacă vrea să ajungă la acel ceva, de care trebuie să vorbească atunci când este cu sine însuşi. În anul 385, la Milano, Augustin s-a împărtăşit din învăţătura lui Ambroziu. Toate ezitările lui legate de Vechiul şi Noul Testament au dispărut atunci când învăţătorul i-a explicat pasajele cele mai importante nu numai după sensul cuvintelor, ci „îndepărtând vălul mistic din spirit". Pentru Augustin, în tradiţia istorică a *Evangheliilor* şi în comunitatea care păstra aceasta tradiţie era întrupat ceea ce era păzit în misterii. Treptat, el se convinge ca „porunca de a crede ceea ce nu se demonstra era cuminte şi fără înşelăciune". El ajunge la reprezentarea: „Cine ar putea fi atât de orbit să spună că Biserica Apostolilor nu merită nici o credinţă, ea, care este atât de fidelă şi care este susţinută prin acordul unor fraţi atât de numeroşi care au transmis conştiincios posterităţii scripturile ei, după cum şi ea a menţinut catedrele ei până la episcopii din prezent, printr-o succesiune riguros asigurată". Modul de a gândi al lui Augustin i-a arătat că, prin evenimentul hristic, pentru sufletul care năzuieşte după spirit s-au ivit alte condiţii decât existaseră înainte. Pentru Augustin nu exista nici o îndoială că, prin Hristos Iisus, în lumea istorică exterioară s-a revelat ceea ce căuta mystul prin pregătirea în misterii. Iată una din sentinţele sale semnificative: „Ceea ce se numeşte în prezent religie creştină exista încă la cei vechi şi n-a lipsit la începuturile neamului omenesc, până când s-a arătat în trup Hristos, de la care adevărata religie, ce existase şi mai înainte, a primit numele de creştină". Pentru un asemenea mod de reprezentare erau posibile două căi. Una este cea care îşi spune: dacă sufletul omenesc dezvoltă în sine acele forţe, prin care el ajunge la cunoaşterea

sinelui său adevărat, atunci, dacă merge destul de departe, va ajunge şi la cunoaşterea lui Hristos şi a tot ceea ce este în legătură cu El. Aceasta ar fi o cunoaştere misterică îmbogăţită prin evenimentul hristic. – Cealaltă cale este cea pe care a mers de fapt Augustin şi datorită căreia el a devenit pentru urmaşii săi un mare model. Ea constă în a încheia, la un anumit punct, dezvoltarea propriilor forţe sufleteşti şi a extrage reprezentările legate de evenimentul hristic din însemnările scrise şi din tradiţiile orale asupra acestui eveniment. Prima cale a fost respinsă de Augustin, considerând-o izvorâtă din mândria sufletului; cea de a doua îi părea a fi calea unei juste smerenii. Celor care vor să meargă pe prima cale, el le spune următoarele: „Aţi putea găsi într-adevăr pacea, dar pentru aceasta este necesară smerenia, care se împacă atât de greu cu cerbicia voastră". El resimţea însă într-o fericire lăuntrică nemărginită faptul ca, de la „apariţia lui Hristos în trup", se putea spune: la trăirea spiritualului poate ajunge *orice* suflet, care, căutând în sine însuşi, merge atât de departe cât poate el merge şi apoi, pentru a ajunge la cele supreme, poate avea *încredere* în ceea ce afirmă despre Hristos şi revelaţia Sa tradiţiile scrise şi orale ale comunităţii creştine. Despre toate acestea el spune următoarele: „Ce fel de încântare şi ce fel de plăcere de durată a binelui suprem şi adevărat se oferă acum, ce fel de seninătate, ce fel de adiere a veşniciei, cum s-o spun eu? Au spus acest lucru, atât cât putea fi el spus, acele suflete mari incomparabile, despre care credem că au văzut şi încă vad... Ajungem la un punct în care recunoaştem cât de adevărat este ceea ce ni s-a poruncit să credem şi cât de bine şi mântuitor am fost crescuţi la mama noastră, biserica, şi de ce folos a fost acel lapte, pe care Apostolul Pavel l-a dat de băut celor mici..." (Nu intră în spaţiul acestei scrieri luarea în consideraţie a

ceea ce se dezvoltă din celălalt mod de reprezentare posibil, ceea ce se dezvolta din cunoașterea misterică îmbogățită cu evenimentul hristic. Prezentarea acestui lucru se află în lucrarea mea *Geheimwissenschaft* – ***Știința ocultă***.) — Dacă în vremurile precreştine omul care voia să caute temeliile spirituale ale existenței trebuia îndrumat pe calea misteriilor, Augustin putea spune şi acelor suflete care nu puteau merge prin ele însele pe un astfel de drum: Înaintați în *cunoaștere* atât cât se poate înainta cu forțele voastre omenești; de acolo vă duce apoi mai departe *încrederea*, credința în tărâmurile spirituale superioare. – Acum nu mai era de făcut decât un singur pas mai departe pentru a spune: rezidă în esența sufletului omenesc ca prin propriile lui forțe el să ajungă doar până la o anumită treaptă a *cunoașterii*; de acolo, sufletul ar putea merge mai departe doar prin încredere, prin credința în tradiția scrisă și orală. Acest pas a fost făcut prin acel curent spiritual, care a atribuit *cunoașterii naturale* un domeniu precis, dincolo de care sufletul nu se poate ridica prin sine însuși; din tot ceea ce se afla dincolo de acest domeniu, acest curent a făcut obiect al *credinței*, care trebuie să se întemeieze pe tradiția scrisă şi orală, pe încrederea în purtătorii ei. Cel mai mare Părinte al Bisericii, *Toma d'Aquino* (1224-1274) a exprimat această doctrină în scrierile sale în modul cel mai felurit. Cunoașterea omenească poate ajunge până acolo unde a dus Augustin cunoașterea de sine, până la certitudinea Divinului. Esența acestui Divin şi relația lui cu lumea constituie atunci pentru el teologia revelată, inaccesibilă cunoașterii omenești, teologia care, ca şi conținut de credință, este deasupra oricărei cunoașteri.

Acest punct de vedere poate fi urmărit formal în apariția sa în concepția despre lume a lui *Johannes Scotus*

Erigena, care a trăit în secolul al IX-lea la curtea lui Carol cel Pleşuv şi care, în modul cel mai natural, face legătură între primele epoci ale creştinismului şi punctele de vedere ale lui Toma d'Aquino. Concepţia sa despre lume este orientată în sensul neoplatonismului. Învăţăturile lui Dionisie Areopagitul au fost dezvoltate de Scotus în opera sa despre „împărţirea naturii". Aceasta era o doctrină care, pornind de la Dumnezeu, aflat mai presus de orice element senzorial-trecător, deduce din acesta lumea. Omul este cuprins în evoluţia tuturor fiinţelor către acest Dumnezeu, care ajunge la sfârşit ceea ce era la început. Totul cade iarăşi înapoi în divinitatea trecută prin procesul cosmic şi, în cele din urmă, desăvârşită. Dar, pentru a ajunge acolo, omul trebuie să găsească drumul către Logosul devenit trup. La Erigena, această idee duce la o alta: ceea ce este cuprins în scripturile ce relatează despre acest Logos conduce, ca şi conţinut de credinţă, la mântuire. Raţiunea şi autoritatea scrisului, *credinţa* şi *cunoaşterea* stau alături. Una nu contrazice pe cealaltă; dar credinţa trebuie să ducă acolo unde cunoaşterea nu poate aproape niciodată să se ridice prin sine însăşi.

Ceea ce în sensul misteriilor trebuia tăinuit mulţimii, cunoaşterea veşnicului, a devenit pentru acest mod de reprezentare, prin felul creştin de a gândi, *conţinut de credinţă*, conţinut care, potrivit *naturii sale*, se referă la ceva inaccesibil simplei cunoaşteri. Mystul precreştin era convins că lui îi este rezervată cunoaşterea divinului, iar poporului credinţa în imagini. Convingerea creştinismului era că, prin revelaţia Sa, Dumnezeu a dezvăluit omului înţelepciunea; prin cunoaşterea sa, omului îi parvine o copie a revelaţiei divine. Înţelepciunea misteriilor este o plantă de seră, revelată câtorva, maturi pentru a o primi; înţelepciunea creştină este un misteriu care, ca şi

cunoaştere nu este *nimănui* dezvăluită, dar ca şi conţinut de credinţă este dezvăluită *tuturor*. În creştinism a continuat să fie valabil punctul de vedere din misterii. Dar a continuat într-o formă preschimbată. Nu individul deosebit, ci toţi trebuiau să aibă parte de adevăr. Dar trebuia ca, de la un anume punct, să îţi dai seama că cunoaşterea este incapabilă de a merge mai departe şi să te înalţi apoi la credinţă. Creştinismul aduce conţinutul evoluţiei cu caracter misteric din întunericul templului la lumina clară a zilei. *Una* din direcţiile spirituale din cadrul creştinismului caracterizate mai sus conducea la ideea că acest conţinut trebuie să rămână în forma *credinţei*.

CÂTEVA OBSERVAȚII

1. Cuvintele lui Ingersoll sunt redate în acest loc al cărţii nu numai cu referire la oamenii care le citează textual drept convingere a lor. Nu sunt mulţi cei care vor face acest lucru, şi totuşi ei au asemenea reprezentări despre fenomenele din natură şi despre om, încât dacă ar fi într-adevăr consecvenţi, ar trebui să ajungă la aceste cuvinte. Nu este vorba de ceea ce cineva exprimă teoretic drept convingere a lui, ci de faptul că această convingere decurge într-adevăr din întregul său fel de a gândi. Se prea poate ca cineva chiar să deteste cuvintele de mai sus sau să le găsească ridicole: dacă el, fără să se ridice la substraturile spirituale ale fenomenelor din natură, îşi elaborează o explicaţie care ţine seamă doar de cele exterioare, atunci el în mod logic, va face din aceasta o filosofie materialistă.

2. Din realităţile cărora li se aplică în prezent lozincile „lupta pentru existenţă", „atotputernicia selecţiei naturale" ş.a.m.d., celui care poate percepe corect îi grăieşte cu tărie „spiritul naturii". Nu însă din opiniile pe care ştiinţa şi le formează astăzi în aceasta privinţă. În primul caz se află ca temei faptul că ştiinţele naturii vor ţine de cercuri tot mai largi. Din cel de-al doilea caz urmează că părerile ştiinţei n-ar trebui luate ca şi când ele ar ţine în mod necesar de cunoaşterea faptelor. Posibilitatea de a fi ispitit spre ultimul [caz] este însă, în prezent, nemărginit de mare.

3. Din asemenea observaţii, cum este cea referitoare la sursele de informaţie ale lui Luca ş.a.m.d., nu trebuie conchis că cercetarea pur istorică ar fi subapreciată de autorul acestei cărţi. Nu acesta este cazul. Ea este pe deplin îndreptăţită, doar că n-ar trebui să fie intolerantă faţă de felul de reprezentare care pleacă de la punctele de vedere

spirituale. În această carte nu se dă importanţă faptului de a aduce în orice împrejurare citate despre tot ceea ce este posibil; dar cel care vrea poate pe deplin să vadă că o apreciere generală, cu adevărat nepărtinitoare, nu va găsi cele spuse aici niciodată în contradicţie cu cele constatate într-adevăr istoric. Desigur, cine nu vrea să fie universal, ci consideră o teorie sau alta drept ceea ce „s-a stabilit ca lucru cert", poate găsi că afirmaţiile acestei cărţi „nu se lasă urmărite" din punct de vedere „ştiinţific", ci sunt „fără nici o bază obiectivă".

4. S-a spus mai sus că aceia, ai căror ochi spirituali s-au deschis pot privi în domeniul lumii spirituale. Din aceasta n-ar trebui să se tragă concluzia că o judecată plină de înţelegere asupra rezultatelor iniţiatului poate avea doar cel care are el însuşi „ochi spirituali". Aceştia ţin doar de cercetare; dacă cele cercetate sunt comunicate, le poate înţelege oricine lasă să vorbească raţiunea sa şi simţul său imparţial pentru adevăr. Un astfel de om poate aplica şi în viaţă aceste rezultate şi poate culege satisfacţii de pe urma lor, fără ca el însuşi să aibă deja „ochi spirituali".

5. „Cufundarea în mlaştină", de care vorbeşte Platon, trebuie interpretată de asemenea în sensul a ceea ce tocmai a fost adăugat ca observaţie la p. 26 (nota 4).

6. Ceea ce s-a spus despre neputinţa de a împărtăşi învăţăturile misteriilor se referă la faptul că, în forma în care le trăieşte iniţiatul, aceste învăţături nu pot fi împărtăşite celui nepregătit; dar în acea formă, în care pot fi înţelese de către neiniţiat, ele au fost întotdeauna împărtăşite. Miturile dau, de pildă, vechea formă de a împărtăşi conţinutul misteriilor într-un mod general inteligibil.

7. Tot ceea ce se referă la o cunoaştere prin „ochii spiritului" trebuie desemnat, pentru vechea mistică drept

„mantică”; în timp ce „telestica” este arătarea drumului care duce la inițiere.

8. „Cabirii”, în sensul vechii mistici, sunt ființe cu o conștiență aflată mult deasupra actualei conștiențe a omului. Prin inițiere – vrea să spună Schelling – omul însuși se ridică deasupra conștienței sale actuale, la o conștiență superioară.

9. Asupra semnificației numărului șapte te poți lămuri din lucrarea mea *Geheimwissenschaft* (***Știința ocultă***), Leipzig 1910 (ediția 26, Stuttgart, 1955).

10. Aici, semnificațiile simbolurilor apocaliptice pot fi lămurite doar pe scurt. În toate aceste lucruri am putea, desigur, pătrunde mult mai adânc. Dar nu intră în cadrul acestei cărți.

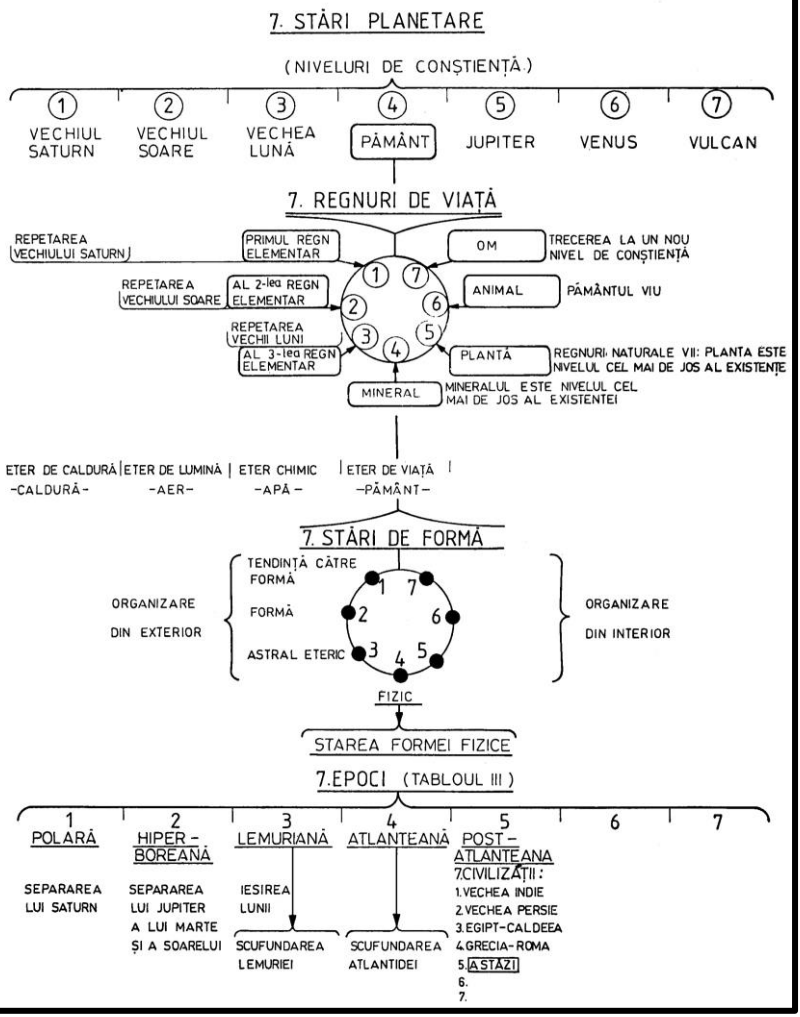
EPOCI DIN ISTORIA PĂMÂNTULUI ȘI PERIOADE GEOLOGICE

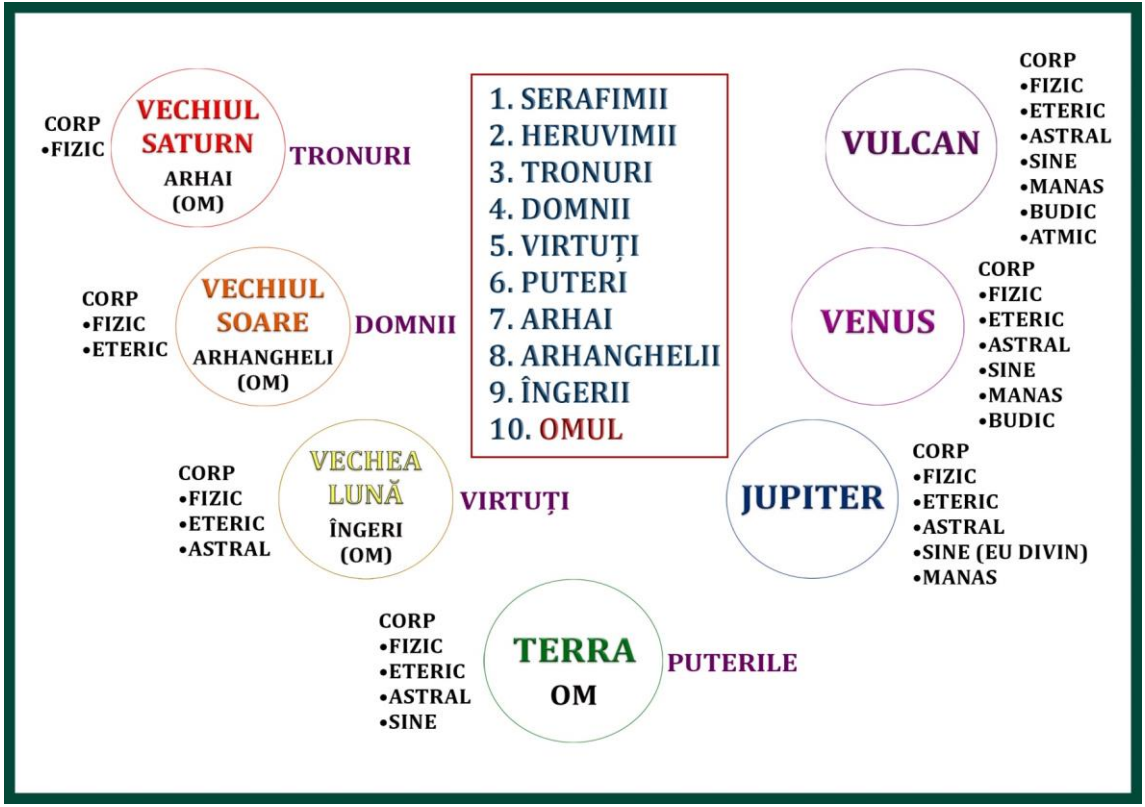
(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)

REPETAREA FAZELOR MAI VECHI LA UN NIVEL SUPERIOR	ERA	ÎMPĂRȚIREA ÎN EPOCI			FAUNA	FLORA	FORMAREA ȘI STRUCTURA PĂMÂNTULUI
REPETAREA VECHIULUI SATURN	FAZE COSMICE	1. EPOCA POLARĂ		Stadii cosmice preliminare ale formării sistemului solar			
				Formarea sferei și a corpului lui Saturn			Diferențierea prin contracție a sferelor planetare
REPETAREA VECHIULUI SOARE		2. EPOCA HIPERBOREANĂ		Formarea sferei și a corpului lui Jupiter Formarea sferei și a corpului lui Marte Separarea Pământului și a Soarelui Pământul, organism planetar (înglobând și Luna) începe să evolueze în jurul Soarelui			
REPETAREA VECHII LUNI	PALEOZOIC	3. EPOCA LEMURIANĂ	INCEPUT	Epocă vitalizată Biosfera generatoare Diferențierea învelișurilor și a nucleului Archaic	Procese de schimb în atmosferă. Compuși albuminoizi Coloizi – suspensii		Formarea straturilor periferice. Atmosfera (TABLOU IV)
REPETAREA EPOCII POLARE ÎN EPOCA LEMURIANĂ					Primele forme animale și vegetale în atmosfera vitalizată.		Precipitare de substanțe primitive, viitoare roci primare
REPETAREA EPOCII HIPERBOREENE ÎN EPOCA LEMURIANĂ				Diferențierea internă și formarea straturilor Cambrian Silurian Devonian	Nevertebrate marine Trilobiți. Brahiopode. Corali. Pești primitivi Înmulțirea cochiliilor calcaroase	Forme vegetale primitive între două ape, alge, varec. Primele plante de uscat.	Sedimentare. Tendința de formare a unei suprafețe terestre plastice. Atmosferă apoasă și caldă.
MIJLOCUL EPOCII LEMURIENE			MIJLOC	Carbonifer	Amfibii	Ferigi Criptogame Lycopode	Cutarea suprafeței terestre (climat tropical în emisfera nordică)
				Permian Triasic	Reptile	Păduri de conifere	(Tendință puternică dar trecătoare de durificare)
SFÂRȘITUL EPOCII LEMURIENE	MEZOZOIC		SFÂRȘIT	Jurasic	Archeopterix Animale uriașe Saurieni Mamifere inferioare	Ferigi arborescente	Ieșirea Lunii Purificarea atmosferei Puternice transgresiuni marine.
				Cretacic Scufundarea Lemuriei	Păsări cu dinți Saurieni	Primii arbori foioși și plante cu flori angiosperme	Mobilitate reînoită a suprafeței terestre. Scufundarea Lemuriei
EPOCA ATLANTEANĂ	NEOZOIC (CENOZOIC)	4. EPOCA ATLANTEANĂ		1. Terțiar: Paleocen, Eocen 2. Oligocen 3. Miocen, Pliocen	Primele copitate sălbatice. Mamifere superioare Vite Primate	Continuarea diferențierii plantelor până la flora actuală.	Atmosferă caldă încă, dar în curs de răcire. Deformarea plastică a Pământului până în Cuaternar. (TABLOU VII, VIII, IX)
				4. ♏ Diluvium 5. Cuaternar: Glaciații (TABLOU XI) 6. ♍♑ 7. Scufundarea Atlantidei	(Schelete umane) Nici o nouă specie, însă modificări geografice ale florei și ale faunei.		Glaciații Scufundarea Atlantidei
EPOCA POST-ANTLANTEANĂ		5. EPOCA POST-ATLANTEANĂ		1. ♋ Vechea Indie 2. ♊ Vechea Persie 3. ♉ Egipt-Caldeea 4. ♌ Grecia – Roma 5. ♐ Astăzi 6. ♒ 7. ♈	Actuală	Actuală	Creșterea căldurii și micșorarea căldurii pe Pământ (TABLOU XI)

STADII PRELIMINARE ȘI PERIOADE EVOLUTIVE IN ORGANISMUL COSMIC

(cf. G. WACHSMUTH – Die Entwicklung der Erde)




CORP
•FIZIC
VECHIUL SATURN
ARHAI (OM)
TRONURI
CORP
•FIZIC
•ETERIC
VECHIUL SOARE
ARHANGHELI (OM)
DOMNII
CORP
•FIZIC
•ETERIC
•ASTRAL
VECHEA LUNĂ
ÎNGERI (OM)
VIRTUȚI
CORP
•FIZIC
•ETERIC
•ASTRAL
•SINE
TERRA
OM
PUTERILE
1. SERAFIMII
2. HERUVIMII
3. TRONURI
4. DOMNII
5. VIRTUȚI
6. PUTERI
7. ARHAI
8. ARHANGHELII
9. ÎNGERII
10. OMUL
VULCAN
CORP
•FIZIC
•ETERIC
•ASTRAL
•SINE
•MANAS
•BUDIC
•ATMIC
VENUS
CORP
•FIZIC
•ETERIC
•ASTRAL
•SINE
•MANAS
•BUDIC
JUPITER
CORP
•FIZIC
•ETERIC
•ASTRAL
•SINE (EU DIVIN)
•MANAS