

TALPĂU IONEL
PhD Canditate
Faculty of Philosophy
Univesrity of Iasi
Romania

SACRU ȘI SACRIFICIU. TEORII CONTEMPORANE (partea II)

Abstract

Sacred and Sacrifice. Contemporary Theories (part II)

The issue of this paper is to bring in attention the function of what means sacred and sacrifice, on the one hand and, on the other hand, which are the new theoris, the contemporary theories about sacred and sacrifice. What i want to mention is that the phenomenon of the sacrifice has been subjected to theoretical research mostly in the past century. This paper outlines a " history" of the problem, if I can say so, discerning three different perspectives from which the sacrifice has been theoretically approached: the literary-poetical perspective, illustrated by 'The College of Sociology' in France, the theological-philosophical perspective and the scientific perspective (represented by the psychology of religion, the history of religions, the linguistics etc.)

Key words: sacred, sacrifice, sacrificial myth

O implicare majoră în mult disputata problemă a faptului sacrificial l-au avut sociologii francezi Marcel Mauss și Henri Hubert care au dat o altă turnură studiilor consacrate sacrificiului de E. B. Tylor, R. Smith, nuanțând teoriile asupra sacrificiului ale lui J. Frazer. Marcând cercetarea în acest domeniu, teoria inițiată și dezvoltată în lucrarea *Eseu despre natura și funcția sacrificiului* situează fenomenul sacrificial sub semnul totalității sociale și eternității absolute, sacrificiul cuprinzând în egală măsură atât sacrul cât și profanul ca atribute firești ale naturii umane. Dacă R. Smith vede sub semnul comuniunii unitatea pură a sacrificiului ispășitor, cei doi autori francezi nuanțează ideea unității fenomenului sacrificial sub semnul unui dualism compact ce cuprinde atât sacrificiile constante, proprii unor anumite perioade sau momente ale anului, cât și pe cele ocazionale, prilejuite de anumite momente

din viața comunității sau familiei și implicit a individului.¹ Totodată Mauss și Hubert disting între *sacrificiile personale*, în care sacrificantul primește în mod direct acțiunea sacrificială, și *sacrificiile obiective* prin care diferite obiecte sunt afectate de sacrificiu.

Opera celor doi cercetători, o operă aproape totală asupra teoriei faptului sacrificial, dă o interpretare diferită de cea a lui R. Smith scopului sacrificiului. Pentru sociologii francezi, omul și divinitatea nefiind în contact direct, scopul sacrificiului îl constituie comunicarea cu zeul, „lucrul consacrat servește drept intermediar între sacrificant, [...] și divinitatea căreia îi este

¹ Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase*, Cuvânt înainte de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1998, p.147.

adresat în general sacrificiul² în timp ce pentru R. Smith scopul sacrificiului era identificarea victimei cu divinitatea. De altfel, Mauss și Hubert reiau noțiunea de sacrificiu înțeles ca „datorie existențială” asemănându-l într-o oarecare măsură cu un contract (de forma unei atribuirii) prin care sacrificantul dă pentru a primi.³

O idee cu totul aparte în economia generală a lucrării este cea a *sacrificiului divin*, prin care, pentru Mauss și Hubert, „noțiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa”.⁴ Desigur, pentru ca sacrificiul zeului să fie posibil se impune ca victima să îndeplinească o condiție de sacralitate, de investire cu un maxim de sfințenie pe care sacrificiul să-l poată organiza și personifica.⁵

În aceeași ordine de idei, în analiza sa asupra sacrificiului, Roger Caillois se situează de la început pe o poziție în prelungirea celei a lui Mauss și Hubert văzând în sacrificiu un soi de târg între om și divinitate. Aceasta în virtutea faptului că individul sau comunitatea, prin darurile făcute puterilor de care se presupune că depinde soarta lumii, și-a făcut zeii debitori așteptând ca aceștia să se achite de datoria contractată față de el acordându-i avantaje materiale, virtuți sau scutiri de pedeapsă.⁶ Deși acest sacrificiu are o oarecare tentă de mercantilism, de tranzacție mai mult sau

mai puțin economică după cunoscuta formulă *do ut des* („îți dau ca și tu să-mi poți da”) suntem îndreptățiți să credem că în omogenitatea lui, actul sacrificial adevărat nu face decât să reactualizeze fapta exemplară săvârșită de divinitate *in illo tempore*, momentul auroral al devenirii.⁷

Oarecum în consonanță cu teoria durkheimiană, Caillois asociază sacrificiului asceza, act prin care individul se privează voluntar de un bun oarecare și chiar de o plăcere în ideea dobândirii unui *peste* în domeniul imposibilului și interzisului egal (în valoare absolută) cu un *sub* la care renunțase în posibil și permis. Ascetismul, principiu pe care M. Eliade îl prezintă destul de sugestiv în *Alchimia asiatică*⁸, permite postulamentului de a recupera în sacru ceea ce a abandonat în profan, ascetul apropiindu-se astfel de zei, devenindu-le aproape rival.

Preocupat de realizarea unei descrieri comprehensive a supraviețuirilor mitice sau legendare, Georges Dumezil prezintă cu mult rafinament existența faptului sacrificial în Roma civilizatoare sub forma principiului mai sus amintit mă servești și te servesc”, fapt datorat abandonării totale a omului, cu trup și suflet, bunului plac al zeilor. Dar, în general, un minimum de încredere trebuie să existe între zei și oameni. Dumezil remarcă, cu o fină subtilitate, existența acestei sincerități reciproce sub forma unei *euocatio*, formulă prin care se încheie o

² Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, traducere de Gabriela Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997, p.52;

³ *Ibidem*, p. 134;

⁴ *Ibidem*, p. 138;

⁵ *Ibidem*, p. 152;

⁶ Roger Caillois, *Omul și sacrul*, ediție adăugită cu trei anexe despre sex, joc și război, în relațiile lor cu sacralul, cu o prefață la ediția a II-a (1949), o prefață la ediția a III-a (1963) și un cuvânt înainte (1939) ale autorului, traducere din limba franceză de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1997, p. 28.

⁷ Nicu Gavriluță, *Op. cit.* p.151;

⁸ Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p.151;

„Puritatea și asceza sunt considerate (...) ca un preliminar obligatoriu oricărei lucrări metalurgice. În China, minerii și turnătorii trebuiau să fie „puri” (...). Cazanele de topit <<puteau recunoaște virtutea>> (...). Indienii din Haiti cred că pentru a putea descoperi aurul trebuie să fie puri, și nu încep căutarea metalului prețios decât după posturi lungi și câteva zile de abținere sexuală.”

tranzacție cinstită în urma căreia oamenii se bucură de bunăvoința zeilor cărora le închină un cult pe măsură.⁹ Funcționarea

⁹ Georges Dumezil, *Uitarea omului și onoarea zeilor*, traducere de George Anania, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p.125.

Pentru exemplificare Dumezil ne propune să recitim invocația pe care Scipio a adresat-o zeilor protectori ai Cartaginei înainte de atacul final (Macrobiu, *Saturnalia* III 9, 7-8):

„Si deus si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti,

precor ueneror ueniamque a uobis peto:
ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeat,

eique populo ciuitati(que) metum formidinem obliuionem iniciatis,

proditique Romam ad me meosque ueniatis nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatorque sit,

mihique populoque Romano militibusque meis propitii (sau praepositi?) sitis.

Si (haec) ita feceritis, ut sciamus intelligamusque, uoueo uobis templa Ludosque facturum.”

Pe voi, tot ce există ca zei și zeițe care au sub protecția lor poporul și statul cartaginez, și mai ales pe tine, cel care a primit anume misiunea de a apăra acest oraș și acest popor,

vă rog, vă conjur și vă cer ca favoare:

să vă despărțiți de poporul și de statul cartaginez, să părăsiți locurile (adică toate punctele sau cartierele teritoriului urban?), templele, locurile sfinte și orașul și să plecați de acolo;

să inoculați în acest popor și această societate frica, spaima, uitarea;

să veniți, *proditii*, la Roma, la mine și la ai mei, iar templele noastre sfinte, orașul nostru să vă făe plăcute și de dorit;

fără întrerupere a mecanismului sacrificial de tipul celui menționat anterior face ca Roma eternă să fie apărată împotriva pericolelor și să-și mențină *maiestas* pământească, dreptul ei la imperiu sub privirile binevoitoare ale zeilor.

Dintr-o perspectivă sociologică, Rene Girard, plecând de la opera celor doi autori francezi M. Mauss și H. Hubert, propune o deslușire mai neobișnuită a sacrificiului, desemnând ca element cheie al conceptualizării acestuia violența. Similitudinea dintre fenomenul sacrificial și violență este confirmată prin „identitatea pozitivă a răzbunării, a sacrificiului și a penalității juridice”.¹⁰ Teoria lui Rene Girard se bazează pe observația că funcția de bază a sacrificiului este tocmai aceea de a stinge violențele interne, de a împiedica izbucnirea conflictelor sociale. Însă, de îndată ce violența refulată de sacrificiu își dezvoltă viața și numai pentru puțin natura, ea degenerază într-o continuă război care astăzi are un rol neînsemnat. Așadar, sacrificiul stinge războiul, împiedică dezvoltarea germenilor violenței, devenind „un instrument de prevenție în lupta împotriva violenței”.¹¹ Rene Girard propune o identitate între funcția sacrificiului și a sistemului judiciar, însă cu un amendament: sistemul judiciar este mai eficient decât instituția sacrificială.

Girard, nuanțând caracterul dual al violenței, distinge între violența bună, pură, care „răspândește binefacerile sacrificiului”, și violența rea, impură, care „înmulțește nebunește ravagiile”; bineînțeles că această

și astfel să-mi fiți propice, ca și poporul roman și soldaților mei.

Dacă faceți asta în așa fel încât să o aflăm și să o înțelegem, vă făgăduiesc prin legământ să vă fac temple și jocuri.

¹⁰ Rene Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1995, p.31;

¹¹ *Ibidem*, p. 24;

diferențiere este oarecum arbitrară și relativă. Așadar, nu orice violență poate deveni eficientă în domolirea crimelor răzbunătoare. Plecând de la această dualitate secretă a violenței, pe care de cele mai multe ori oamenii nu o pot pătrunde, antropologul american identifică „criza sacrificială”¹² cu momentul nefuncționării mecanismului substituțiilor sacrificiale datorită deplasării echilibrului dintre victimă și comunitate spre „mai mult” sau spre „mai puțin”, sacrificiul pierzându-și „caracterul de violență sfântă pentru a se <<amesteca>> cu violența impură, pentru a deveni complicele scandalos al acesteia, reflexul său ori chiar un fel de detonator”¹³. În consecință, sacrificiul, după opinia lui R.

¹² Dealtfel celebrul discurs al lui Ulise din *Troilus* și *Cresida* (Shakespeare) definește, din punctul de vedere al religiosului primitiv și al tragicului grec, criza sacrificială ca pe ceva ce-i privează pe oameni de identitatea personală supunându-i unei continuu înfruntări:

„... Când clatini treapta
Din scara care urcă tot mai sus,
Tînjește fapta ! Fără dînsa, obștea,
A școlii titluri, breslele, frăția,
Negoțul pașnic dintr-un țarm și
altul,
Întîietatea primului născut,
Cinstirea vîrstei, laurii sau sceptrul,
Ar sta în locul ce li-i hărăzit ?
Desfaceți, iată, lanțul ierarhiei
Și scrișnetul îl ascultați ! Atunci
Se-nfruntă toate: apele în clocot
Se-nalță peste țarmuri, prefăcînd
Întrg pămîntul într-un boț de
mîzgă:

Puterea asuprește pe cel slab,
Iar fiul crud și-omoară tatăl; forța
Devine drept – nu, drept și
nedreptate,
Își pierde numele cu-al lor o dată.

(Shakespeare, *Troilus și Cresida*, traducere de Leon Levițchi în *Opere complete*, vol. 6, Editura Univers, București, 1987, p. 22)

¹³ Rene Girard, *Op. cit.*, p. 47;

Girard, este o violență de substituție, un transfer colectiv în virtutea căruia victima se substituie membrilor societății.

Într-o manieră deosebită, Mircea Eliade abordează fenomenul sacrificial prin prisma sacralității. Pentru *homo religiosus*, sacrul echivalează cu puterea sau cu realitatea prin excelență. Or, tocmai „ritualurile (sacrificiale – n.n.) simple sau elaborate în scenarii dramatice stufoase urmăresc stabilirea de raporturi favorabile între om și aceste «puteri»”¹⁴. Analizând mitul lui Dionysos – zeul vegetației la vechii traci, Eliade face distincția între sacrificiul *colectiv*, sacrificiu ce presupune interesul hoardei, și sacrificiul *individual*, personal, săvârșit în taină atât de bărbați cât și de femei, fiecare îndurând emoții sau trecând prin stări sufletești diferite.¹⁵ Este evident faptul că sângele jertfelor repetate periodic răscolea viața în venele zeilor și forța genezică a animalelor sacrificate era distribuită ogoarelor. Aceste sacrificii au fără îndoială, potrivit opiniei lui M. Eliade, un sens cosmogonic iar realizarea lor și în ceremoniile agrare explică simetria dintre actul creator în genere și creația arhetipală cosmogonică. Totul există doar în măsura în care are viață și suflet, virtuțile acestea conferindu-se „printr-un ritual de translație a vieții și sufletului jertfei”, printr-un sacrificiu așa cum a fost creat și Cosmosul.¹⁶

¹⁴ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, prefață de Georges Dumézil, cuvânt înainte al autorului, Editura Humanitas, București, 1992, p. 361.

¹⁵ Mircea Eliade, *Morfologia religiilor*, prefață de Mircea Handoca, revizia științifică a ediției Manuela Tănăsescu, cuvânt înainte de Angelo Morretta, Editura Jurnalul literar, 1993, p. 67;

¹⁶ Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iași, 1992, p.90;

Această observație este de altfel regăsită și în demersul cosmogonic al lui Victor Kernbach de a prezenta „sacrificiul de sine al creatorului“ : „universul se naște într-un anumit moment și se dezvoltă după legi anumite care, instituite de zeii creatori, sunt urmate riguros de natură și omenire“. ¹⁷ Creatorul nu este altul decât cel care execută activitatea divină de selecție și clasificare a *nimicului preexistent*, cel care rostește cuvântul magic, verbul sau acțiunea în sine, adică *logosul creator* cu finalitate în organizarea materiei haotice.

Din punctul de vedere al psihanalizei, oarecum în consonanță cu reconcilierea cristică și cu viziunea prânzului totemic a lui W. R. Smith, identificăm demersul lui Sigmund Freud din *Totem și tabu* (în special cap.IV) care așază aceste două fenomene în prelungirea complexului oedipian. Prânzul totemic, ca expresie a comensalității zeului și a credinciosului, scoate în evidență (în mai toate religiile) nu numai căința, ci și comemorarea transfigurată a triumfului asupra tatălui, revolta filială deghizată sub aspectul „tendinței fiului de a lua locul tatălui zeu“ (sacrificarea zeului). „Între toate aceste religii ale fiului, creștinismul deține evident un loc de excepție. Christos este fiul care și-a jertfit propria-i viață și prin aceasta și-a mântuit frații de păcatul strămoșesc“. ¹⁸ Putem sesiza așadar, în acest sacrificiu două planuri de referință: pe de o parte mărturisirea și ispășirea culpabilității uciderii tatălui iar pe de altă parte substituirea religiei tatălui propriei religii. Reînvierea prânzului totemic prin împărtașanie exprimă caracterul ambivalent al acestei jertfe fiind concomitent semnificate împăcarea cu tatăl și

substituirea tatălui de către fiu, din sângele și carnea căruia credinciosul se împărtășește. ¹⁹

Pe aceeași linie a psihologiei abisale, dar eliberat de prejudecățile scientiste și pozitivistice ale analizei freudiene, se înscrie și Carl Gustav Jung. Pentru acesta, sacrificiul nu mai semnifică defularea unei refulări, ci un act de cunoaștere transmis de-a lungul timpului tot inconștientului, dar de data aceasta unul colectiv, un depozitar de „amintiri istorice“, în care este reținută întreaga poveste agitată a umanității. Într-o astfel de viziune și pornind de la legenda cultică a lui Attis, C. G. Jung identifică sacrificiul în genere cu sacrificarea libidoului instinctual, ca element constitutiv al unei energii spirituale creatoare. Totodată, Jung distinge între „jertfa arhaică animală“, care simbolizează renunțarea la tendințele instinctuale biologice și „sacrificiul de sine“, ca dăruire individuală a omului, ca renunțare la simpla calitate a Eului ²⁰, ideea de sacrificiu la Jung presupunând, dincolo de renunțarea totală la natura animalică, o transformare dinamică inconștientă în sine, dar care devine direct intuitivă prin stimularea materialului imaginativ al conștiinței. Practic, la nivelul fenomenului sacrificial, conștiința cedează în fața inconștientului. Asimilând sacrificiul inconștientului colectiv, Jung se exprima destul de sugestiv când sublinia că „substanța și forța motivațională a dramei sacrificiale constau într-o transformare energetică inconștientă în sine, de care Eul ia cunoștință tot atât cât sunt conștienți marinarii de o erupție vulcanică submarină“. ²¹

Mai mult sau mai puțin încadrate într-una sau alta din direcțiile teoretice prezentate mai sus, dar îmbogățite cu o

¹⁷ Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, cu o introducere în mitologia generală, comentarii critice și note istorice, Editura Lucman, București, f.a., p. 90;

¹⁸ Sigmund Freud, *Totem și tabu*, traducere revizuită, preambul și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Mediarex, f.a., p. 179;

¹⁹ *Ibidem*, p. 180;

²⁰ C.G.Jung, *Simboluri ale transformării*, (vol. 2) *Eroul și arhetipul mamei* traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Teora, București, 1999, p. 283.

²¹ *Ibidem*, p. 278;

viziune personală, se înscriu și punctele de vedere asupra fenomenului sacrificial ale lui Joachim Wach, J. Ries și J. J. Wunenburger.

Joachim Wach folosește în abordarea teoriei sacrificiului termenul de *martiraj*, termen de altfel destul de uzitat în întreaga istorie religioasă a umanității. „Ideea de martiriu, sacrificiu al slujitorului credinței, nu se limitează la domeniul marilor religii monoteiste”²², ci este prezentă în ansamblul spectrului religios uman, devenind în chip poate miraculos o apropiere între două lumi: una de aici, a omului de rând, simplă, profană, și alta de dincolo, a zeului, sacră și complexă. Asumarea propriului sacrificiu este, după cum sublinia Nicu Gavriluță, calea de a ne convinge cel mai mult întru credință, „martirajul - drumul prin moarte -“ fiind mijlocirea între semenii noștri și zei.²³

În *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Julian Ries, analizând fenomenul sacrificial în Islam, semnalează un paradox: în timp ce, din punct de vedere teoretic, săvârșirea unui *hady* (sacrificiul obișnuit din Islam)²⁴ este facultativă, din punct de vedere practic, în virtutea prescripțiilor pelerinajului, este obligatorie. Gestul sacrificial din timpul pelerinajului „trebuie

²² Joachim Wach, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 228;

²³ Nicu Gavriluță, *Studiu introductiv la Joachim Wach, Sociologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p.28;

²⁴ Cuvântul *hady*, de la rădăcina etimologică *hdy* care înseamnă „a dăru”, desemna ofrandele sacrificiale din sanctuarul de la Mecca. Aceste ofrande constau în animale (cămile, oi, berbeci) ce trebuiau să răspundă unor exigențe de frumusețe și de vârstă: să fie frumoase, grase, fără infirmități. Pelerinii încep prin a oferi animalele lui Allah. Din acest moment, nu le mai pot vinde și nu mai pot obține vreun folos de pe urma lor.

să-l apropie pe pelerin de Allah și, în același timp să-l facă să iasă din starea de sacralizare în care intrase la începutul pelerinajului”²⁵

Pe linia unei abordări originale a fenomenului sacrificial se situează și Jean-Jacques Wunenburger. Filosoful francez așază sacrificiul la baza *jocului ritual*, joc ce constituie o unitate structurală simbolică a sacrului, „fir călăuzitor al explicitării hermeneutice”(H. G. Gadamer). Jocul sacru (*ludus sacer*), definit de H. G. Gadamer ca o *conduită* a cărei esență „constă în faptul că el (*Homo ludens*-n.n.) se eliberează de încordarea ce caracterizează raportarea sa față de scopurile sale”²⁶, comportă modalități diferite de exprimare de la o cultură la alta, presupunând activități ludice ce apelează la intervenții limitate ale corpului (rugăciuni, ofrande) precum și la stări de decon condiționare și de surescitare (reactualizarea vieții zeilor sau creării lumii, reiterarea potențialului emoțional al sacrului).

Wunenburger continuă linia hermeneutică propusă de R. Girard specificând că „ritualul sacrificial poate fi analizat ca un proces de reglare a violenței originare, proiectată asupra victimei, devenită țap ispășitor, care permite simultan să se dea frâu liber violenței, să o transfere la un alt nivel care-i dă sens, și să se renunțe pe viitor la ea, cu riscul de a comite un sacrilegiu”²⁷.

²⁵Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere din limba italiană de Roxana Utale, Editura Polirom, Iași, 2000, p.191;

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cerceș, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001, p.90;

²⁷ Jean-Jacques Wunenburger, *Sacrul*, traducere, note și studiu introductiv de Mihaela Căluț, postfață de Aurel Codoban, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 76.

Labirintul oricărui fenomen sacrificial, diversitatea imensă a temelor și motivelor sacrificiale, universalitatea lor, sau modificări ale funcțiilor sacrificiului în evoluția culturală a omenirii s-au constituit în tot atâtea probleme care au format o gamă largă de cercetări în lămurirea acestei stări de fapt a minții omenеști.

Astfel, datorită diverselor categorii de cercetători, istorici, filosofi, sociologi, poeți, folcloriști, antropologi, etnografi, esteticieni, psihologi, teologi, istorici ai religiei, au apărut tot atâtea interpretări pentru care sacrificiul este:

- a) ofrandă;
- b) troc, sistem comercial de ofertă și contra-ofertă (*do ut des*);
- c) moarte ritualică a unei ființe ce aparține comunității, prin care victima devine sacră (consacrare) și este oferită zeilor;
- d) masă ritualică în cursul căreia comunitatea își împarte victima pentru a-și încorpora forța sa sacră (comuniune) și

pentru a reînnoia solidaritatea interumană sub semnul divinului;

- e) ritual al sublimării sau al exorcizării violenței originare, vinovată de distrugerea ordinii sociale;
- f) reînnoire sau revitalizare a universului uman și vegetal;
- g) expresie a inconștientului colectiv.

Așadar, sacrificiul - ritual religios, prin excelență, adesea confundat cu esența însăși a sacrului - interpune între om și divin, o realitate intermediară (victima) cu scopul de a asigura un contact între cele două lumi. Momentele sacrificiului, fie că sunt izolate unul de celălalt, fie că sunt reunite într-un singur act, permit necondiționat circulația forțelor între sus și jos. Prin instituirea pierderii și respingerii ființei consacrate (privație) se obține bunăvoința Divinității, ce garantează umanității dobândirea unor forțe reînnoite (încorporare) sub semnul sacralității.