

R.T. 1939.

B. VĂȘESLAVTEV

## ÎNSEMNĂTATEA INIMII ÎN RELIGIE

(Urmare și fine)

Noi vedem acum că contactul mistic cu Dumnezeu în mistica hindusă este ceva cu totul deosebit. Nu e dragostea creștină, care unește adâncul inimii cu adâncul Dumnezeuirii. Aci nu e Dumnezeu și nu e om, nici raportul indicat de Dumnezeu-Omul și de Fiul lui Dumnezeu, nu e nici dragostea ca armonizare a celor opuse (coincidentia oppositorum), pentru că nu există cei cari să stea unul în fața altuia: Tată și Fiul. Aci e o identitate nedistinctă.

Vederea acestei identități nu e dragoste, nu e gravitație, atracțiune, închinare; e o fihnă fericită în indiferență. De aceea „inima” în mistica hindusă are alt înțeles: ea indică numai lumea interioară, centrul ascuns, inima aimanului în toate, dar fără nici o culoare *emotională, erotică, pasională*, inevitabilă în inima creștină care se transfigurează nu în identitatea unisonului, ci în armonia tonurilor deosebite și unite.

• • •

În evanghelle se spune foarte clar că inima este organul religiei, organul cu ajutorul căruia contemplăm Dumnezeuirea: „Feriți-vă cei curați cu inima, că acela vor vedea pe Dumnezeu”.

Iar pe Hristos nu-l primește nimenea altfel, decât prin mijlocirea inimii: „Prin credință se sălășluște Hristos în inimile noastre” (Ef. 3, 17).

Fericitul Serafim, unul dintre sfinții cei mai caracterizați pentru ortodoxia rusă, a determinat pe Dumnezeu astfel: „Dumnezeu este focul care încălzește inima și răunchii”. Iată și un cuvânt al sfântului Serafim, care se referă la însemnătatea inimii:

„Dumnezeu intră în inima plină de iubire către Dumnezeu și aproapele, căci ea este tronul în care îi place Lui

să șadă și în care se arată în plenitudinea slavei Lui cerești. Fiule, dă-mi mie inima ta și toate celelalte și le voi da ție, pentru că în inima omenească este împărăția dumnezească” (Convorbirea cu Motovilov).

Inima, ca organ al percepțiunii religioase, trebuie deosebit de suflet, minte, spirit, de conștiință în general. Ea e mai adâncă și așa zicând mai centrală decât centrul psihologic al conștiinței. Inima este centrul nu numai al conștiinței, ci și al inconștientului, nu numai al sufletului, ci și al spiritului, nu numai al spiritului, ci și al trupului, nu numai a ceea ce este accesibil minții, ci și a ceea ce este inaccesibil; cu un cuvânt, ea este centrul absolut.

Insușirea deosebit de caracteristică a creștinismului răsrăritean constă în aceea că pentru el mintea, intelectul, rațiunea nu e niciodată ultima temelie, fundamentul vieții; cultura rațională asupra lui Dumnezeu nu se ține de experiența autentic religioasă. Părinții răsăriteeni ai Bisericii și stareții ruși dau acest indicu pentru experiența autentic religioasă: „mintea trebuie să stea în inimă”. Un stareț spunea despre omul conștient: „Iată în el mintea, și iată inima, iar între ele un zid de piatră”. Acest zid face imposibilă adevărata viață religioasă. Europeanul învățat știe multe, cunoaște adeseori și Biblia, cunoaște mistica, teologia și ocultismul. Dar totul e numai cunoaștere, numai curiozitate. Totalitatea cunoștințelor stă separat și cu totul separată, separată printr'un zid trăește inima, care și-a perduț marea ei însemnătate, aceea de a fi centru, dreptul ei de-a fi fundamentul tuturor. Mintea nu stă în inimă; stă separat, nu e încălzită de căldura inimii. Toată civilizația aceasta nereligioasă vrea să răpească inimii poziția ei centrală și să dea această poziție minții, științei, cunoașterii. În acest sens rămâne profetic pentru tot intelectualismul mai nou cuvântul lui Leonardo da Vinci: „Iubirea mare este filca cunoașterii mari”. Noi creștinii răsăriteeni putem spune chiar viceversa: „Cunoașterea mare este filca iubirii mari”. În aceasta noi pășirăm tradiția cea mai bună a elenismului, pe cea în susținută de creștinismul răsăritean, numai răsăritean, pășirăm învățătura platonică despre Eros, primită de toți învățătorii Bisericii noastre, începând cu Dionisie Areopagitul și cu Maxim Mărturisitorul. Sfântul Serafim

zice: „pentru a vedea lumina lui Hristos, trebuie să-ți cu-  
funzi mintea în interiorul inimii, mintea trebuie „să zăbo-  
vească în inimă”. „Atunci strălucește lumina lui Hristos,  
umplând de lumină camera sufletului cu razele ei dumne-  
zești”. „Această lumină este în același timp și viață”.  
„Când omul vede lăuntric lumina veșnică, atunci mintea  
este curată și nu are în ea nici o reprezentare de-a sim-  
furilor, ci întregă e adâncită în contemplarea bunății ne-  
create, încetează tot ce-i al simțurilor, nu vrea să se pri-  
vească nici pe sine, ci dorește să se cufunde în inima lumii,  
numai să nu fie lipsită de această fericire adevărată”. Numai  
pe această cale poate omul vedea „*Frumusețea necreată*”,  
care este ceva ce poate fi simțit cu inima, dar nu se poate  
exprima în noțiuni raționale, ca orice frumusețe în general.  
Iată cum vorbește mai departe sfântul Serafim: „Semnul  
sufletului cuvântător se arată când omul își cufundă mintea în  
interiorul său și are activitate în inima sa. Atunci harul  
dumnezeesc îl adumbrește și el petrece în *ordinea păcii*...”

Această „ordine a păcii” este armonia cerească, sim-  
țirea unitii finale, pe care o experimentază toți misticii. Ea nu  
se lasă exprimată în noțiuni, cum nu se lasă muzica. Despre  
această armonie apostolul Pavel zice:

„Și pacea lui Dumnezeu, care-i mai sus de orice minte,  
va păzi inimile noastre...” (Filip. 4, 7).

Frumusețea necreată, pacea dumnezească, armonia  
cerească se primesc cu „inimă”; ea par’că aude „ar-  
monia sferelor cerești”.

Dacă trebuie să lămurim și mai mult prin ce simț se  
percepe cea frumusețe, trebuie să spunem: prin simțul iu-  
birii: cine nu iubește frumusețea, nu sesizează frumusețea;  
cine nu iubește muzica, nu percepe muzica; cine nu iubește  
înțelepciunea, nu primește înțelepciune; și înșuși filosofia  
nu e altceva decât iubirea de înțelepciune și cum în adâncul  
oricărei înțelepciuni zace ca ultimă taină dumnezeirea, orice  
filosofie adâncă duce la religie: „Să iubești pe Domnul  
Dumnezeu tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din  
tot cugetul tău”. Mai întâi de toate așadar cu *inima*, și  
abia după aceea cu sufletul și cu cugetarea.

Întâlnirea mistică cu dumnezeirea, cunoașterea tainelor  
dumnezești, în cari sunt ascunse comorile înțelepciunii și

ale cunoștinții (sofia și gnoza), e posibilă, după cuvântul apo-  
stolului Pavel, numai prin mijlocirea „inimilor unite în iu-  
bire”. În aceasta vede apostolul sensul luptei lui, ultimul  
fel al propovăduirii lui:

„Ca să se mângâie inimile lor, unite în iubire, pentru  
toată bogăția desăvârșitei înțelegeri, pentru cunoașterea tainei  
lui Dumnezeu și Tatăl lui Hristos, în care sunt ascunse vi-  
sterile înțelepciunii și științii” (Col. 2, 3).

În chipul acesta, „visteriile înțelepciunii și științii” se  
obțin nu prin gnoza minții reci, suspendate, ci prin mintea  
ce șade în inimă, prin centrul-inimă care are atingere cu  
misterele lui Dumnezeu-Tatăl. Iar această pătrundere se  
realizează nu individual, nu în izolarea semeață a rațiunii  
filosofice, ci *sobornicește*, „prin inimile unite în iubire”,  
unite pentru pătrunderea tainelor, pentru căutarea visteriilor  
înțelepciunii, unite prin Erosul Sofiei.

Iată ultima și hotărâtoarea dovadă în favorul simbo-  
lului inimă: inima este centrul iubirii, iar iubirea este ex-  
presia ființii celei mai adânci a personalității. Noi iubim nu  
prin minie și nici prin cunoaștere, ci prin inimă; chiar  
această minte și această cunoaștere noi o iubim prin inimă.  
Noi trebuie să ne dăruim din toată inima acelui lucru pe  
care vrem să-l obținem pentru ceva. Valorile, visteriile su-  
fletului, noi le primim prin inimă: „unde este comoara,  
acolo e inima voastră”. Personalitatea, la urma urmelor, se  
determină prin aceea că iubește și urăște. Centrul cel mai  
adânc al personalității este iubirea, Erosul, adică năzuința,  
gravitația, avântul; nu rămânerea în loc, nu quietismul, nu  
contemplația rece, intelectuală.

Aci rezidă al doilea moment mai important, care de-  
termină adâncă opoziție între mistica europeană și cea asia-  
tică, între creștinism și hinduism: acolo Erosul trebuie stins,  
pentru că el este setea de viață, izvorul suferinții, „trîșna”;  
acolo iubirea nu este valoarea cea mai înaltă și ultimă;  
acolo centrul cel mai înalt al personalității este ochiul rece,  
în afară de toate înclinațiile; acolo iubirea este ceva trecător,  
ce trebuie să rămână în urmă. Cu totul altfel e în crești-  
nism; aci iubirea nu e numai „tare ca moartea” (expresie  
din Vechiul Testament), ci chiar mai tare ca moartea; iubirea  
este izvorul și zălogul nemuririi, pentru că ea urăște moartea

și distrugerea și, la urma urmelor, iubește numai ceea-ce-veșnic și neperitor. Iubirea dorește viață veșnică acelu lucr pe care-l iubește, ea este „afectul existenței”. Iată de ce a putut spune apostolul Pavel în remarcabilul său imn al iubirii, că „iubirea niciodată nu încetează, deși proociile se vor desființa, și limbile vor amuși, și știința se va sfârși”. Iubirea nu încetează de aceea pentru că ea este năzuință spre ceea-ce-i desăvârșit, absolut, veșnic; ea este însași experierea veșniciei desăvârșiri. Tot ce-i trecător se poate suprima, dar ceea-ce-i veșnic și desăvârșit nu se poate suprima.

Această noți deosebitoare e strâns legată de prima, indicată mai înainte (deosebirea între *coincidentia oppositorum* și *indifferentia oppositorum*): iubirea, ca gravitație și năzuință, iubirea — Erosul are lipsă neapărat de *deosebiri*, (eu și tu, Tatăl și Fiul; finit și infinit, desăvârșit și nedesăvârșit), iubirea se opune *nedesebirii*; dacă nu e deosebire, nu e iubire (precum, de altfel, nu e nici ură). Simplificând putem spune că hinduismul încă dă mântuirea, scăparea de suferință, izbăvirea de rău, dar numai cu prețul *nedesebirii*, nu cu cel al dragostei creatoare — aci stă deosebirea lui de creștinism. În ființa existenței nu există *deosebiri*, nu există multe chipuri, mulțimea de chipuri e iluzorie, există numai identitatea centrului unic (Atman—Brahman, purușa); pe cine poate iubi acest centru? spre cine și spre ce poate gravita? Să cugetăm la legea gravitației în lumea trupească — spațială; ea poate servi simbol iubirii în lumea spirituală. Ce s'ar alege de gravitație când s'ar nimici toate centrele, afară de unicul centru de greutate? Evident că „gravitatea” ar dispărea, căci ea are lipsă cel puțin de două centre. Exact la fel dispăre „gravitația” iubirii într-o contemplație rece a centralității suspendate a propriului Eu care nu are un alter-ego și de aceea nu poate avea „amic”, „tată”, „fiu” și „frate” (carl să aibă o însemnătate veșnică, nu una vremelnică și trecătoare, de apariție iluzorică).

Există și în mistica hindusă o năzuință, o pornire, o gravitație sui-generis spre acest centru suspendat (Brahman—Atman); există un Eros hindus. Și astfel ni se pot opune. De fapt, remarcabila piesă a lui Tagore: „Impăratul cămării întunecoase” reprezintă o astfel de întrupare a Erosului

hindus: toate nădejțile, toate căile vieții nizuesc spre acest „impărat” nevăzut, tainic. El atrage spre sine pe înțelepți și neștiutori, pe mari și mici. Și totuși cât e de deosebit acest Eros hindus de cel elino-creștin?

Acesta nu e un Eros creator, ci unul suspendat; nu e un Eros care „naște în frumusețe”, ci unul care fuge de naștere. Nu e năzuința după întrupare, ci năzuința de-a scăpa din întrupare. Nu simțirea tubitoare, ci dimpotrivă, anestezia. „Purușa” (subiectul) își înlocuiește privirea și „Pracriti” (natura, obiectul) își întrerupe jocul: balelsta se duce când nu mai sunt privitori (Sankete). Maia dispăre pentru cel suspendat (Vedanta).

Dar aceasta nu mai e Eros, ci stingerea Erosului, tocmai opusul lui: năzuința spre a nu mai nizu. Loga este „Incordare”, dar încordare negativă: tendința de-a suprima respirația, de-a suprima bătaia inimii, de-a suprima ritmul vieții (arta de-a muri pentru un timp a fahirilor). Mistica hindusă nu e erotică, e anti-erotică, pentru ea Erosul este un rău și izvor de suferințe (Trișna). Ea nu cunoaște cu adevărat Erosul care sublimează, iubirea divino-omenească creștină care îndumnezește.

Chiar nici Platon n'a cunoscut acest Eros, ci numai l-a presimțit. Erosul lui deține o poziție ce se clarifică între creștinism și hinduism, între întrupare și fugă de întrupare. Aceasta se arată foarte clar la neoplatnici, în special la Plotin. Erosul lor tinde spre izolare, în direcție cu totul opusă celei a Sf. Pavel, Dionisie Aeropagitul și Maxim Mărturisitorul.

Iată de ce în hinduism ființa adevărată a Eului, „omul ascuns al inimii” nu e Erosul, nu e iubirea. Acest centru este indiferent, nestrădălnic, nedinamic, nu gravitează, este „un câmp care privește”, e inactiv, e dincolo de orice activitate, dincolo de bine și de rău, pentru că dincolo de orice opoziție și deosebire. Ființa Eului nu este gravitația (Erosul), pentru că gravitația este opoziție, este ieșire din sine și trecere spre altul; adevărata identitate în hinduism este înlocuirea în sine, încetarea deosebirilor, și prin urmare, încetarea tuturor potențelor.

Că iubirea este esența veritabilă a personalității, că fără iubire personalitatea nu trăește, ci moare, aceasta este ideea

fundamentală a creștinismului. Omul „fără inimă”, este un om cu o jumătate de viață. Pierderea culturii inimii în viața contemporană este o pierdere a puterii de viață, existența noastră se transformă într-o moarte treptată, într-o secare continuă, într'un fel de scleroză a inimii, de care e atinsă toată civilizația contemporană. De aceea viața ei samănă atât de mult cu moartea, veselia ei samănă atât de mult cu plictiseala; întreagă simle o tristețe nevindecabilă, ce răsună constant în toată literatura ultimului veac. Simțul golului, simțul nimicniciei provine de acolo că s'a epuizat puterea centrală a personalității, a secat măduva ei și atunci n'ajută nici o înflorire vremelnică a puterilor periferice sau externe. Nici minunile tehnice (deplasare a pliciselii), nici minunile distribuției sociale (impărțirea proprietății), nici minunile științei (orice cunoștință), pentru că după cuvântul apostolului „dacă n'am dragoste nimica nu sunt”. Cuvântul acesta despre pierderea personalității, despre pierderea inimii, despre „nimic”, este cel mai greu pe care îl poate spune Evanghelia omului contemporan.

• • •

În teologia catolică însemnătatea inimii în religie a fost considerată, în mod principal, în legătură cu inima lui Hristos, devoțion au coeur sacré. Prin aceasta se afirmă că inima este în general emblema iubirii, iar inima lui Hristos centrul iubirii și centrul suferinței, centrul vital. În ultima analiză, inima lui Hristos cuprinde toată viața internă a Dumnezeu-Omului, toate visteriile ascunse ale ei; cum vorbesc sulpicienii: „tout l'interieur de Jésus” (v. lucrarea lui P. de Cailliet și revelația avută de Marguerite-Marie).

Trebuie, totuși observat, că Părinții răsăriteni și în deosebi Macarie Egipteanul, tălmăcesc mai profund simbolul inimii și pătrund mai bine în adâncimea vie a ei, decât creștinismul apusean. Mistica emoțională al lui Macarie în deosebi contribuie mult la înțelegerea inimii. La el e concentrat ca într'un focar tot ce stă în legătură cu această problemă, tot ce-a constituit până acum obiectul cercetării noastre și mai întâi de toate „autonomia” inimii, concepția nemijlocită care constituie sfința experienței reli-

gioase autentice. Iată cele mai caracteristice cuvinte din „Omiliile” lui.

„Aceia cari sunt fiii luminii și fiii slujirii Noului Testament în Duhul Sfânt, nu învață dela oameni, pentru că sunt învățați de Dumnezeu (*παιδιδάκτοι*). Pentru că însuși harul scrie în inimile lor legile Duhului. Ei nu trebuie să creadă neclătinat numai în simțurile scrise cu cerneală, ci harul lui Dumnezeu scrie și pe tablele inimii legile Duhului și tainele cereștii. Iar inima poruncește și domnește peste tot organismul.

Și când harul pătrunde în întinderile inimii, atunci el domnește peste toate membrele trupului și peste toate gândurile. Prin inimă pătrunde harul în toate membrele trupului. Corăspunzător cu aceasta, și invers, în inimile acestora cari sunt fiii întunerecului, domnește păcatul și pătrunde în toate mădulele, pentru că, „din inimă ies cugetările rele”. Și astfel se revarsă păcatul de acolo și întunecă întreg omul” (Omilii, XV, P. G. Migne 34, 590).

„Creștinii au lămpi ce ard în inimile lor și precum toate lămpile se aprind dela un singur foc, tot astfel și creștinii primesc lumina lor dela un singur izvor, Hristos. Și dacă după omul cel dinafară creștinul trebuie să fie smerit și poate fi de condiții inferioare, înăuntrul, în omul cel interior, el trebuie să păstreze un giuvaer de mare preț. S'a zis: „Unde este gândul tău, acolo este comoara ta”. Prin urmare de ce este inima omului încătușată și încolțo il atrage dorința, acolo e și Dumnezeuul lui. Dacă inima dorește întreagă pe Dumnezeu, atunci El este slăpânul inimii sale. Cutare om s'a desfăcut de toate devenind sărac, fără patrie și postind, cutare a ajuns culmea omennității sale, sau, dimpotrivă, e încătușat de lucrurile din lume, de familie, de dragostea cătră rudenii: de ce este încătușată inima și e robit gândul, acolo e Dumnezeu” (Omilii, XLIII, Migne 774).

• • •

De înțelesul acesta al inimii e legată o problemă centrală a religiei și a filosofiei.

Dacă inima este identitatea adevărată, ascunsă, a omului („omul ascuns al inimii”), având înscmnătate veș-

nică („Dumnezeu a sădit veșnicia în inimă”), fiind fără de moarte și neperifoare; dacă ea este organul pentru primirea Cuvântului dumnezeesc și a darului Duhului Sfânt și, prin urmare, punctul de atingere cu dumnezeirea, atunci aici, în acest punct de limită, rezidă asemănarea noastră cu Dumnezeu, aci suntem dumnezei și fiți al celui Preainalt (Io. 10, 34, Ps. 81, 6), atunci *aci noi nu putem păcătuți*.

Un lucru se obișnuiește prin ceva asemenea lui, și ochiul n'ar primi lumina soarelui, dacă n'ar fi însuși asemănător cu soarele (Platon). Un astfel de ochiu asemănător cu Dumnezeu există în adâncul inimii, un ochiu care nu poate fi prin nimic întunecat, sau orbit; el vede clar chiar în groapa păcatelor, chiar în prăpastia decăderii, chiar în iad. Chiar și păcătosul lăpădat și închis în întunecare are încă ochiul care vede *în falș* greșala sa. Chiar și în mijlocul chinurilor are încă ochiul care vede dreptatea acestor chinuri și de aceea e un *ochiu drept* ce nu poate fi osândit în virtutea dreptății lui; acest ochiu nu poate fi supus nici chinurilor în urma dreptății sale, el încearcă o anumită *multumire* în însași contemplarea pedepselor.

Chiar dacă în viața vremelnică acest ochiu e acoperit uneori, se întunecă, orbește; chiar dacă „glasul conștiinței” amuște unele — în principiu el e veșnic. El trebuie să se deschidă; în fața veșniciei își recapătă vederea. Aci stă înțelesul „Judecății înfricoșate”: răufăcătorul și păcătosul nu e un animal necuvântător, un lucru, el cunoaște dreptatea Judecății, el *Judecă* împreună cu Judecătorul, el e asemenea Judecătorului, și în această autojudecare își păstrează *asemănarea cu Dumnezeu*. Nici cum și niciodată nu poate fi nimicită această asemănare cu Dumnezeu, pentru că altfel se nimiceste organul pentru primirea Condamnării ca dreaptă, altfel Judecata devine nedreaptă.

Nu tot trebuie să fie condamnat: ceva trebuie mântuit și ridicat deasupra Condamnării pentru a înțelege sensul dumnezeesc al condamnării. Chiar dacă „se va arde” tot lucrul lăpădat în chip fals și putred, el *însuși* se va mântui „ca din foc” (I Cor. 3, 15).

Dreptatea cere o astfel de mântuire. Și o cere și nemurirea și chiar veșnicia chinurilor. Pentru că, dacă *identifi-*

*lătează* nu se mântuiește, totul va arde și va fi întunecat, și nu va mai exista nici *păcătosul însuși*.

Sigur, ar fi cea mai mare nebulă să confundăm o astfel de „mântuire” a păcătosului cu „mântuirea” dreptului. Aceasta e o „mântuire” tristă — pentru a contempla veșnic arderea tuturor faptelor proprii; „mântuire” pentru a fi osândiți, dar totuși mântuire, și nu cufundare în nimic, în neexistență.

E ceva în om, ce nu poate fi cufundat în neexistență, ce nu poate fi „ars” în nici un fel de foc al iadului. Sau altfel spus, este în el o „scânteie dumnezească” (Fünklein), care nu poate fi stinsă în nici un întunecare, este în el o lumină, care „luminează în întunecare și întunecul nu o cuprinde”, chiar dacă lumina aceasta ar fi călășă se poate de mică, numai un punct luminos. Ea este în tot omul. Aceasta este asemănarea lui cu Dumnezeu — adevărata lui existență, grăuntele valorii și grăuntele sfințeniei.

Aceasta este „lumina lui Hristos care *luminează pe tot omul* care vine pe lume”. Nu există oameni cari să fie cu totul goi de ea. În inimile păgânilor ea se manifestă ca glasul conștiinței. *Conștiința* cu infailibilitatea ei noumenală (nu empirică) este un răspuns al inimii, al centrului, un răspuns al identității autentice, auzit încă de Socrate.

Aci rezidă esența ontologică a credinței creștine în om, legală indisolubil cu credința în Dumnezeu: *identitatea dumnezească*. Aci se desparte categoric de „păgânism”, fie el vechi sau nou. Creștinismul niciodată nu zice ca Aristotel: există robi din natură. N'o spune în ciuda oricărui înțelepciuni sceptice. Aci e izvorul originar al doctrinei kantiane despre caracterul noumenal, despre personalitate, ca valoare în sine. În definitiv orice grije „umană” pentru personalitatea omenească, pentru libertatea ei, pentru ocrotirea ei, este la urma urmelor un ecou depărtat al bunelor vestiri creștine, ce-a uitat de izvorul lui original și s'a desfigurat cu timpul până la necunoaștere. Dostoievski în vremea noastră a experiat cu putere extraordinară palpitarea adevăratelor adâncimi ale inimii omenești și a făcut să fie auzite și de alții. „Omul ascuns al inimii” este pentru el centrul atenției, și acela e pururea viu, potențial prea-

frumos și potențial fără păcat în mijlocul păcatelor, al morții și întinerirecului. Nu există „suflete moarte”. Există numai de acelea cari par moarte, o secare și o moarte vremelnică a esenței nemuritoare a spiritului omenesc; de fapt: „nu învie, dacă nu moare”. Centrul luminos din suflet, „din inimă” e indestructibil și poate izbucni cu flacăra ce luminează totul. Pe aceasta se bazează surprinzătorul dinamism al slingerii și al luminării omului, care constituie tema statornică a lui Dostoevski.

În Evanghelle și în creștinism în general există această idee despre *principala nepăcătoșenie a inimii*, despre lumina lui Hristos care luminează totdeauna chiar în sufletul întunecat și întinerirecul nu o poate cuprinde (Comp. Io. 1, 59).

„*Omul ascuns al inimii*” este spiritul neperitor, făcut, blând și de mare preț înaintea lui Dumnezeu (Ap. Petru).

„Omul lăuntric” vrea numai binele, el „găsește mulțumire în legea dumnezeiască”, el nu poate păcătui, adevăratul Eu nu păcătuiește, „*nu eu fac aceasta, ci păcatul care trăește în mine*” (Ap. Pavel, Rom. 7).

În acest sens trebuie înțeles și cuvântul caracteristic al Ap. Ioan: „*Tot cel născut din Dumnezeu nu face păcat, pentru că sămânța Lui rămâne în el și nu poate păcătui fiindcă este născut din Dumnezeu*” (1 Io. 3, 9; 5, 18).

Deci, cum toți suntem născuți din Dumnezeu, cum toți suntem fii ai unicului Tată și în toți se află sămânța Logosului, urmează că în fiecare suflet este sămânța nepăcătoșeniei, potența nepăcătoșeniei, chiar dacă ar fi nesfârșit de mică, numai un punct, dar un punct al luminei absolute. Cum e posibil atunci păcatul, din acest punct de vedere?

E posibil dela periferie, nu dela centru. Adevăratul Eu („omul ascuns al inimii”) nu păcătuiește. Răul și păcatul este *non-Eu*. „*Nu Eu fac aceasta, ci păcatul care trăește în mine*” (Rom. 7, 17). Păcatul provine din opoziția materiei, din opoziția cărnii, din „trupul morții”. Periferia nu se supune centrului. Dacă centrul, măduva, e lumină și viață (pentru că din inimă iese viața), periferia care se opune este întinerire și moarte („cine mă va izbăvi pe mine de trupul acesta al morții?”). A trăi „după duh” înseamnă a trăi din centru, a asculta de „omul lăuntric”, a trăi „după trup” înseamnă a trăi la periferie, trupește, materialicește.

Acest punct de vedere e sesizat par'că de conștiința obișnuită: nevrând par'că să admită că e cu puțință o inimă rea, conștiința declară pe un om rău, om „fără inimă” sau cu piatră în loc de inimă. „Om de inimă” e sinonim cu om iubitor și „om fără inimă” e una cu om fără iubire.

Toate aceste linii ajung cu un capăt și-și arată o latitudine și în mistica hindusă. Și acolo adevărata *identitate* nu păcătuiește, pentru că nu acționează, nu vrea, nu nizește; ea e dumnezeirea adevărată, desfăcută de toate. Toate acțiunile, toate păcatele, tot răul istoriei e pentru ea iluzoriu privit din acest punct, drept care se experiază ea. Fiind întreagă în acest punct, ea ulfă de toate și orice responsabilitate pentru ea este inexistentă. În hinduism aceasta se exprimă cu mare putere și aci se arată clar că creștinismul nu poate rămânea la acest punct, că trebuie să afirme ceva opus, fără a se teme de contradicție, de aninomie.

Identitatea (inima) creștină nu este o identitate *sus-pendată*, ireponsabilă de nimic; nu, ea este o identitate *intrupată*, prezentă pretutindeni și străbătând toate, și de aceea responsabilă pentru toate. E ca *axa* lumii, prezentă la fel în toate adâncimile — și în centrul ascuns al globului și la periferie. Pentru fiecare eveniment dela periferie e responsabil centrul, pentru că în jurul lui se învârtie totul.

În opoziție cu afirmarea că *identitatea nu poate greși* și că ea este dumnezească, în evanghelle se ridică afirmarea că *identitatea este izvorul păcatului* și că ea poate fi demonică. Insuși Hristos spune că tot răul iese *dinătru din inima* omului, de-acolo „ies cugelele rele, desfrânările, hojțiile, omorurile, preacurviile, poftele de înavușire, vicleniile, înșelăciunea, necumpătarea, pizma, hula lui Dumnezeu, trufia, ușurătatea” (Marcu 7, 21—22. Mt. 15, 19). Astfel tot răul, până la cea mai înaltă treaptă a trufiei și a hulei lui Dumnezeu, are ca izvor pe omul lăuntric, inima.

Inima nu e numai organ al Duhului Sfânt — ea se poate face pe sine și organ al satanei: diavolul a aruncat în inima lui Iuda gândul să vândă pe Hristos (Io. 13, 2). Satana a șoptit în inima lui Anania gândul să mintă Duhului Sfânt (Fapte 5, 3). Noi toți suntem născuți din Dumnezeu, fii ai lui Dumnezeu și cu toate acestea sunt oameni cărora Hristos le zice: „Voi nu sunteți din Tată, tatăl vo-

stru e diavolul" (Io. 9, 44, 47). Iar apostolul Ioan afirmă, cu totul corâspunzător acestor cuvinte ale învățătorului său, că sunt „fii ai lui Dumnezeu și filii ai diavolului" (Io. 1, 3).

Înima este punctul de întrepătrundere cu Dumnezeu, izvorul vieții și al luminii, și totuși ea se poate opune lui Dumnezeu și Cuvântului Său și atunci „se învârtoșează", „se împetrece" (Faptele 28, 27. Mt. 13, 15. Marcu 6, 52, 8, 7. Io. 12, 24. Ef. 4, 18. Evr. 3, 8, 4, 7 și multe altele). Ea este izvorul iubirii, dar e și izvorul urii. Ea e organul credinței, dar e și organul necredinței: „Zis-a cel nebun în inima sa: nu e Dumnezeu" (comp. Lc. 24, 25). Înima în general nu e absolut curată, nepăcătoasă, ochiu lăuntric, ea e de obicei „întunecată", „nepocăită" (Rom. 1, 21. 2, 5), „potrivnică Duhului Sfânt" (Faptele 7, 51).

Înima este izvorul păcatelor — așa afirmă *antiteza*. Prin urmare aci trebuie respinsă și acea explicație a posibilității păcatului, care a decurs din punctul de vedere opus, din *leză*: izvorul păcatului este carnea, trupul, materia, *non-eul*. Nu, dimpotrivă, *eu însumi* sunt izvorul păcatelor; eu sunt responsabil pentru opoziția cărnii, pentru desfigurarea trupului, pentru neînduhovnicirea și netransfigurarea lui. În cap. 7 al ep. către Rom. apostolul Pavel exprimă această antinomie fundamentală, această surprinzătoare aporie în toată ascușimea ei:

„Nu eu fac aceasta, ci păcatul care trăește în mine..."

Totuși nu, „eu însumi" fac aceasta:

„Eu însumi cu mintea servesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului".

Tot capitolul acesta este o descriere genială a antinomiei păcatului, a antinomie „omului lăuntric", pe care am stabilit-o aci.

Nu trebuie să ne mirăm de antinomicitatea inimii, de antinomicitatea eului adânc. Ne-am apropiat aci de-o anumită limită unde întâlnim nemărginitul cu toate „paradoxile nemărginirii".

Să nu ne închipuim că antinomia aceasta poate fi rezolvată ca o problemă matematică, deslegată cum se deslegă paradoxurile infinitului. În sfera de limită religioasă nu există astfel de deslegări. Aceasta nu e o sferă a evidenței, o sferă a „obiecțiilor", aci trebuie recunos-

cută deschis *insolubilitatea*, chiar dacă ar exista o presimțire mistică a *solubilității*, pentru că „din parte vedem și din parte prorocim... acum vedem ca prin oglindă, ca în ghi-chitoare, atunci însă — față către față". Dar dacă problema mistică, de limită, nimeni n-o poate rezolva aci prin nici un fel de dialectică, totuși ea poate fi descrisă, adâncită, contemplată în'o stare de încântare; pentru că înleptaciunea ascunsă se presimte dincolo de zidul tragice opoziții, întra murmur coincidentiae oppositorum (Nicolae Cusanus).

Mai întâi de toate, e absolut necesar să vedem cu câte probleme fundamentale e în legătură această aporie. E întrețesută cu problema *răului* și cu problema *libertății*. Pentru că din centrul creator al adâncului ultim (Unggrund), din abisul lui trebuie înțeleasă izbucnirea răului.

Si Deus est, unde malum?

Si conscientia est, unde peccatum?

Cum a putut alege inima „purțătoare de lumină" (luciferică) a îngerului preafrumos, libertatea întunecării și nu libertatea ascultării, libertatea strălucirii?

Toate aceste probleme sunt legate de aporia stabilită, dar nu sunt identice cu ea. Pentru a înțelege ființa ei, trebuie să ne punem întrebarea: în ce condițiuni n'ar exista această aporie? N'ar exista, dacă n'ar exista păcatul. Atunci ar fi numai unitatea armonioasă a centrului și ritual care luminează totul. Această antinomie este, la urma urmelor, antinomia păcatului, antinomia incompatibilității păcatului cu nepăcătoșenia, a luminii cu întunerecul, antinomia *compatibilității a ceva necompatibil* în aceeaș persoană. În aceasta și rezidă tragedia păcatului: în rup-tura, în împărțirea în două a personalității, în lupta neîmpăcătă cu sine înseși.

Aci e important întâi de toate să înțelegem că antinomia păcatului *logic* este insolubilă; dacă s'ar putea rezolva logic, păcatul ar fi distrus în laboratorul filosofic, dar aceasta nu poate avea loc. Tragismul păcatului se rezolvă pe alte căi. El trebuie să rămână ca o contradicție logică evidentă și insolubilă; în aceasta stă ființa lui. Păcatul este împărțirea sufletului în două, împărțirea eului, împărțirea inimii; păcatul este un om cu două suflete (*διψυχος*), vir duplex animo (Io. 4, 8. Io. 1, 8), sau cu două inimi (*καρδία διπλή*) (Sir. 1, 28).

Unitatea personalității e violată, în om se formează ca un fel de dublu eu, de dublă voință: „nu fac ceace voiesc, ci ceace nu voiesc, aceea fac” (ap. Pavel).

„Vidco mellora, proboque  
Deteriora sequor” (Ovidiu).

„Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,  
Die eine will sich von der andren trennen”.

Eul dublu al lui Göthe se preface, în ultima treaptă, în Faust și Mefistofel, pentru că Mefistofel este o altă parte a lui Faust, precum demonul lui Ivan Karamazov este o altă parte a lui Ivan Karamazov. Dostoevski a străbătut mai adânc ca toți în abisul inimii și în abisul păcatului și a arătat mai bine ca toți ultimele limite ale dublării personalității în chipurile lui Stavroghin și Ivan Karamazov. Tragedia acestei dublări constă în aceea că ea nu se poate efectua deplin: e o rupătură a unei unități vii. Un Eu e conștient de realitatea sa, de autenticitatea sa ontologică, se știe purtător de lumină, și totuși nu poate nimici pe al doilea Eu, întunecos, neautentic, demonic. Și mai adânc e tragismul când omul pierde conștiința unde e Eul autentic și unde cel neautentic; când pierde capacitatea de-a alege între cele două euri, când uită unde e el însuși și unde e dubletul lui (Stavroghin). Dar limita tragismului este înălțarea deplină a eului autentic și instăpânirea în suflet a centrului demonic. La Dostoevski întâlnim o singură personalitate în care acest fapt e realizat consecvent și până la capăt: e Petru Verhovenski. Svidrigailov e încă conștient de neautenticitatea sa, de meonicitatea sa („и и”).

Dealtfel aci se ivește îndată aporia fundamentală: dictatura răului poate și nu poate să se realizeze în suflet până la capăt. Nu există rău, realizat „consecvent și până la capăt”, pentru că răul are ca limită a sa — *nimicul*.

Cercetarea însemnătății inimii în religie ne duce astfel la problema păcatului, la antinomia răului. Deslegarea acestei antinomii ne duce apoi la problemele răsculpărării, mântuirii, învierii. „Eu sunt calea, adevărul și viața:” aci e unica posibilitate de soluționare pentru creștin. Dar aceasta trece peste limitele temei prezente.

Dr. D. STĂNILOAE

## LA BUNAVESTIRE

Bucură-te ceecac estii plină de dar.  
Domnul este cu tine  
Luca 1, 28

Preacurata Fecioara Maria deține locul cel mai înalt din cele destinate ființelor alese, în planul dumnezeesc al mântuirii oamenilor. Dacă sfânta Fecioară n'ar face altceva decât să se roage pentru noi păcătoșii, și tot ar fi vrednică să fie salvată de noi, pentru că s'a făcut instrumentul prin care s'a dat oamenilor prilej să se mântuiască.

Sfânta Scriptură ne spune, că Preacurata Fecioară s'a cotemurat, când pe neașteptate a apărut îngerul lui Dumnezeu în casa sa. Aceea care ducea o viață aleasă și care purta în sufletul său grije deosebită de cele cerești — fiind crescută de mică la templu, — nu-i mirare că s'a cotemurat când o flință străină a apărut înaintea ei.

Ce deosebire de suflet și concepție între două femei: Eva din Raiu și Maria din Nazaret. Aceea dă față cu duhul întunerecului și nu se înspăimântă, deși șarpele care se țara făcea zgomot. Aceasta e cercetată de îngerul luminei și totuși se cotemură. Eva nu cunoștea păcatul și, în naivitatea ei de copil răsăfat, nu se temea de rău. Maria ducea o viață aleasă, o viață fără de prihană, dar totuși se temea de rău pentru că trăia într'un mediu păcătos. Aici este meritul cel mare al Preacuratei, pentru care a fost aleasă să nască pe Fiul lui Dumnezeu. Oh, și cât de natural este, iubiiilor creștini, ca omul să se cotemure în fața lucrurilor din lumea păcatului. Să se cotemure alături de Preacurata ori și cine într'o lume stăpânită de duhul cel rău! Pe dinaintea ochilor noștri trec fel și fel de ispite și nu odată răul ni se pare a fi lucru natural. Preacurata Fecioara Maria ne învață altceva. Ea a fost neîncercătoare. După ce s'a convins însă că se află în fața solului lui Dumnezeu s'a smerit, a ascultat, s'a supus voiei lui Dumnezeu ca nimenia altul. Dovadă ne servesc cuvintele scripturii: „Iată roaba Domnului; fie mie după cuvântul tău” (Luca 1, 38).

Preacurata, cu cucernicie profundă a înfămpinat harul Domnului. De aceea ocupă locul cel mai înalt în ierarhia sfinților, pentru că răspunsul la chemarea dumnezeiască a