

C.S. Lewis

DESPRE MINUNI
CELE PATRU IUBIRI
PROBLEMA DURERII



H

TERRALUCIDA

COLECȚIE
DE SPIRITUALITATE UNIVERSALĂ
coordonată de
ANDREI PLEȘU

CLIVE STAPLES LEWIS (29 nov. 1898, Belfast 22 nov. 1963, Oxford), critic și istoric literar, moralist, apologet, poet și romancier englez. După studii strălucite la Oxford, carieră universitară în domeniul literaturii medievale și renașcentiste la Oxford (Magdalen College) și Cambridge. După o perioadă de ateism, descoperă, în 1929, existența lui Dumnezeu și se convertește la creștinism în Biserica anglicană. Din acest moment se consacră literaturii apologetice într-o lungă serie de cărți universal apreciate, pledoarii de o mare rigoare logică, pline totodată de căldură și putere de convingere. În 1956 se căsătorește cu Joy Davidman Gresham, evreică americană, fostă comunistă atee, convertită la creștinism prin lectura cărților sale. Activitate scriitoricească prodigioasă, concretizată în peste cincizeci de volume în toate genurile.

Critică și istorie literară: *The Allegory of Love* (1936), *English Literature in the Sixteenth Century* (1954).

Apologetică și etică creștină: *The Pilgrim Regress* (1933); *The Problem of Pain* (1940); *The Screwtape Letters* (1942); *Christian Behaviour* (1943); *Beyond Personality* (1944); *Mere Christianity* (1952; în românește, *Creștinismul redus la esență*, 1988), *The Four Loves* (1960) etc.

Romane de ficțiune științifică, cu miză religioasă: *Out of the Silent Planet* (1938); *Perelandra* (1943).

Scrieri pentru copii: *The Lion, the Witch, and the Wardrobe* (1950); *Prince Caspian* (1951); *The Voyage of the Daron Treader* (1952).

O importantă scriere autobiografică: *Surprised by Joy* (1955).

C. S. LEWIS

DESPRE MINUNI
CELE PATRU IUBIRI
PROBLEMA DURERII

HUMANITAS
BUCURESTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

C.S. LEWIS
MIRACLES
© C. S. Lewis Pte Ltd, 1947
THE FOUR LOVES
© C. S. Lewis Pte Ltd, 1960
THE PROBLEM OF PAIN
© C. S. Lewis Pte Ltd, 1947

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0764-4

DESPRE MINUNI

Cercetare preliminară
Traducere din engleză de
SORIN MĂRCULESCU

*Pentru
Cecil și Daphne Harwood*

Printre coline, un meteorit
zace imens; de mușchiul gros cuprins,
blînd ploi și vînturi lent l-au șlefuit
și muchiile pietrei le-au destins.

Și-astfel Pămîntul mistuie ușor
tăciunii ruți din sideralul foc,
schimbînd pe translunarul călător
În băstinaș, din Anglia de loc.

Nu-i de mirare că hoinari ca el
Își află-n poala Terrei locul scris,
căci pin' la cel din urmă firicel,
din alte spații tot i-a fost trimis.

Tot ce-i pămînt odinioară cer
a fost, și tot din soare i-a căzut
sau dintr-un astru smuls în zbor stingher
și-n flacăra-i hulpavă reținut.

Și dacă stropi tîrzii mai cad și-acum
din cer, la fel plăsmuitoru-i scop
Îi modelează, ca-n vechimi de drum,
al ploii de-aur fericit potop.

C. S. L.

I. Sfera cărții de față

Pentru cei care vor să găsească o dezlegare e de mare folos să știe și să pună bine problema. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior.

ARISTOTEL, *Metafizica*, III, 1¹

În toată viața mea nu am întâlnit decât o singură persoană care pretinde că a văzut o stafie. Și partea interesantă a întâmplării este că acea persoană nu credea în nemurirea sufletului înainte de a fi văzut stafia și a continuat să nu creadă și după ce a văzut-o. Ea susține că cele văzute trebuie să fi fost o iluzie sau o festă a nervilor. Și, evident, e posibil să aibă dreptate. A vedea nu e totuna cu a crede.

Din acest motiv, la întrebarea dacă există minuni nu se poate răspunde niciodată numai pe baza experienței. Orice eveniment care ar putea pretinde că este o minune e, în ultimă instanță, ceva oferit simțurilor noastre, ceva văzut, auzit, pipăit, mirosit sau gustat. Și simțurile noastre nu sunt infailibile. Dacă ni se pare că s-a întâmplat ceva extraordinar, putem spune oricând că am fost victime ale unei iluzii. Dacă susținem o filozofie care exclude supranaturalul, asta vom spune întotdeauna. Ceea ce învățăm din experiență depinde de ce tip de filozofie punem în practică. E inutil deci să apelăm la experiență înainte de a lămurii, cât mai bine cu putință, problema filozofică.

Dacă experiența nemijlocită nu poate demonstra sau infirma miraculosul, cu atât mai puțin o poate face istoria. Mulți cred că putem decide dacă în trecut a avut loc o minune prin examinarea mărturiei „potrivit regulilor obișnuite ale investigației istorice”.

Dar regulile obișnuite nu pot fi aplicate înainte de a decide dacă minunile sunt posibile și, în caz afirmativ, cât de probabile sunt. Pentru că, dacă sunt imposibile, dovezile istorice, oricât de multe, nu ne vor convinge. Dacă ele sunt posibile, dar extrem de improbabile, atunci numai evidența matematic demonstrativă ne va convinge: și de vreme ce istoria nu furnizează niciodată un asemenea grad de evidență, ea nu ne poate convinge niciodată că o minune a avut cu adevărat loc. Dacă, pe de altă parte, minunile nu sunt intrinsec improbabile, mărturiile existente vor fi de ajuns pentru a ne convinge că au avut loc un număr însemnat de minuni. Rezultatul anchetelor noastre istorice depinde astfel de opiniile filozofice pe care le-am cultivat înainte de a fi început să examinăm mărturiile. Problema filozofică are deci întâietate.

Iată un exemplu despre ceea ce se întâmplă dacă ometem obligația filozofică preliminară și ne grăbim să ajungem direct la cea istorică. Într-un comentariu popular al Bibliei vom găsi o discuție despre data la care a fost scrisă cea de-a patra Evanghelie. Autorul spune că ea trebuie să fi fost redactată după execuția Sfântului Petru deoarece, în cea de-a patra Evanghelie, Cristos este reprezentat ca prezicând execuția Sfântului Petru. „O carte”, crede autorul, „nu poate fi scrisă înaintea evenimentelor la care se referă.” Firește că nu poate, decât dacă au loc predicții adevărate. Dacă da, atunci acest argument al

¹ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Editura Academiei R.P.R., București, 1965, p. 100. (n.t.)

datării se prăbușește. Or, autorul nu a discutat deloc dacă predicțiile reale sunt posibile. El consideră (poate inconștient) ca de la sine înțeles că nu sunt. S-ar putea să aibă dreptate: dar dacă are, el nu a descoperit acest principiu prin investigație istorică. Neîncrederea în predicții și-a transplatat-o în opera istorică luând-o, așa zicând, de gata. Dacă nu ar fi procedat astfel, nu ar fi putut ajunge la concluzia sa despre datarea celei de-a patra Evanghelii. Lucrarea sa este, așadar, absolut inutilă pentru cineva care vrea să știe dacă predicțiile există într-adevăr. Autorul începe să lucreze doar după ce a răspuns deja negativ la întrebare și pe temeuri pe care nu ni le împărtășește niciodată.

Cartea de față e concepută ca un demers preliminar la cercetarea istorică. Nu sunt istoric profesionist și ca atare nu voi examina mărturiile istorice în favoarea minunilor creștine. Efortul meu urmărește să-i pună pe cititori în situația de a o face. Nu e de nici un folos să recurgem la texte înainte de a ne face o idee despre posibilitatea sau probabilitatea miraculosului. Cei care admit că nu pot avea loc minuni își pierd pur și simplu timpul recurgând la texte: știm dinainte ce rezultate vor găsi de vreme ce au început prin a socoti rezolvată tocmai chestiunea litigioasă.

II. Naturalistul și supranaturalistul

„Doamne, Dumnezeu!*" exclami doamna Snip, „exiști oare vreun loc unde oamenii se încumeți și triiasci pe pământ ?” „Eu unul n-am auzit niciodată de oameni care trăiesc sub pământ”, răspunse Tim, „înainte să ajung în Țara Uriașilor.*” „Să ajungi în Țara Uriașilor!” strigă doamna Snip, „cum adică, nu e peste tot Țara Uriașilor ?”

ROLAND QUIZZ, Giant-Land, cap. XXXII

Folosesc cuvântul minune sau miracol pentru a denumi o interferență a puterii supranaturale cu Natura². Dacă pe lângă Natură nu există și altceva care ar putea fi numit Supranaturalul, nu ar putea exista miracole. Sunt oameni care cred că nu există nimic în afara Naturii: îi voi numi naturaliști. Alții consideră că, dincolo de Natură, există și altceva: îi voi numi supranaturaliști. Prima noastră întrebare este dacă au dreptate naturaliștii sau supranaturaliștii. Și aici se ivește și prima noastră dificultate.

Înainte ca naturalistul și supranaturalistul să-și poată începe discuția despre deosebirea lor de opinie, ei trebuie să posede, desigur, o definiție acceptată atât a Naturii cât și a Supranaturii. Din nefericire e însă aproape imposibil să obținem o asemenea definiție. Tocmai pentru că naturaliștii cred că nu există nimic în afara Naturii, cuvântul Natură înseamnă pentru ei pur și simplu „totul” ori „spectacolul total” sau „orice există”. Și dacă asta este ceea ce înțelegem prin Natură, atunci, firește, nu există nimic altceva. Adevărata dispută dintre el și supranaturalist ne-a scăpat. Unii filozofi au definit Natura drept „ceea ce percepem cu ajutorul celor cinci simțuri ale noastre”. Dar și definiția aceasta e nesatisfăcătoare, deoarece emoțiile nu ni le percepem în felul acesta, și totuși ele sunt pe cât se pare evenimente „naturale”. În scopul de a evita impasul și de a descoperi care anume este realmente dezacordul dintre naturaliști și supranaturaliști trebuie să abordăm problema într-o manieră mai ocolită.

Încep prin a lua în considerare următoarele propoziții. (1) Aceia sunt oare dinții lui naturali sau o proteză? (2) Cîinele în stare naturală este acoperit cu purici. (3) îmi place să fug de pământurile lucrate și de șosele și să fiu singur cu Natura. (4) Fii natural. De ce ești atât de afectat? (5) Am greșit poate că am sărutat-o, dar a fost foarte natural.

Firul unei semnificații comune poate fi lesne identificat în toate aceste aplicații. Dinții naturali sunt cei care cresc în gură, pe ei nu trebuie să-i proiectăm, să-i confecționăm sau să-i fixăm. Starea naturală a cîinelui e cea în care s-ar afla dacă nimeni nu i-ar preveni-o cu ajutorul apei și al săpunului. Ținutul unde Natura domnește în chip suveran este acela în care solul, vremea și vegetația își produc rezultatele neajutorate și nestînjenite de către om. Comportamentul natural este acela pe care oamenii l-ar manifesta

² Această definiție nu coincide cu aceea pe care ar da-o mulți teologi. Eu o adopt pentru că o socotesc ca pe un progres față de definițiile lor nu din alt motiv decât că, prin caracterul ei frust și „popular”, ea îmi îngăduie să tratez mai lesne întrebările pe care „citorul obișnuit” le are pesemne în minte atunci când ia în mână o carte despre minuni.

dacă nu și-ar da toată silința să-l deformeze. Sărutul natural este sărutul care ar fi dat dacă nu ar interveni considerațiile morale sau cele dictate de prudență, în toate exemplele, Natură înseamnă ceea ce se întâmplă „de la sine” sau „fără nici o intervenție”: ceea ce nu îți cere nici o trudă sau ceea ce obții dacă nu iei nici o măsură pentru a-i pune capăt. Cuvântul grecesc pentru Natură (physis) este legat de verbul grecesc care înseamnă „a crește”. Latinescul Natura, de verbul „a se naște”. Natura reprezintă ceea ce apare, izvorăște, survine sau continuă fără nici o intervenție din afară: ceea ce este dat, ceea ce există deja, ceea ce e spontan, neintenționat, nesolicitat.

Convingerea naturalistului este că Faptul ultim, lucrul dincolo de care nu mai poți merge, este un vast proces în spațiu și timp care se desfășoară fără nici o intervenție. În cadrul aceluși sistem total, fiecare eveniment particular (ca faptul că dumneavoastră citiți cartea aceasta) se petrece din pricină că s-a întâmplat alt eveniment; pînă la urmă, din pricină că se petrece Evenimentul total. Fiecare lucru particular (ca pagina aceasta) e ceea ce este din cauză că alte lucruri sunt ceea ce sunt; și astfel, pînă la urmă, din cauză că întregul sistem este ceea ce este. Toate lucrurile și toate evenimentele sunt atît de strîns interconexate, încît nici unul nu poate pretinde nici cea mai mărunță independență față de „spectacolul total”. Nici unul din ele nu există „de la sine” și nici nu „funcționează fără nici o intervenție”, exceptînd faptul că el manifestă, într-un loc și într-un timp anume, acea „existență de la sine” sau „comportare fără nici o intervenție” de tip general ce caracterizează „Natura” (marele eveniment interconexat total) ca un tot. Astfel, nici un naturalist radical nu crede în libera voință: căci libera voință ar însemna că ființele umane au capacitatea de acțiune independentă, puterea de a face ceva mai mult sau altfel decît ceea ce era implicat în seria totală a evenimentelor. Și tocmai această capacitate de sine stătătoare de a iniția evenimente este ceea ce tăgăduiește naturalistul. Spontaneitatea, originalitatea, acțiunea „de la sine” constituie un privilegiu rezervat „spectacolului total”, pe care el îl numește Natură.

Supranaturalistul e de acord cu naturalistul că trebuie să fie ceva care există de sine stătător, un anume Fapt fundamental a cărui existență ar fi absurd să încercăm a o explica deoarece acest Fapt este el însuși temeiul sau punctul de plecare al tuturor explicațiilor. Dar el nu identifică acest Fapt cu „spectacolul total”. El crede că lucrurile sunt de două categorii. În prima categorie găsim fie lucruri, fie (mai probabil) un Lucru care este fundamental și original, care există de la sine. În cea de-a doua găsim lucruri care sunt pur derivative din acel Lucru unic. Lucrul unic fundamental este cauza existenței tuturor celorlalte lucruri. El există de sine stătător, celelalte lucruri există din cauză că există el. Ele vor înceta să existe dacă el va înceta vreodată să le mențină în existență; ele se vor modifica, dacă el le va modifica.

Deosebirea dintre cele două concepții ar putea fi exprimată spunînd că naturalismul ne oferă o imagine democratică a realității, iar supranaturalismul una monarhică. Naturalistul crede că privilegiul de „a fi de sine stătător” rezidă în masa totală a lucrurilor, întocmai cum într-o democrație suveranitatea rezidă în masa totală a poporului. Supranaturalistul crede că acest privilegiu aparține unor lucruri sau (mai probabil) unui Lucru unic și nu altora—întocmai cum, într-o monarhie reală, regele posedă suveranitatea, nu poporul. Și întocmai cum, într-o democrație, toți cetățenii sunt egali, la fel pentru

naturalist un lucru sau un eveniment este la fel de bun ca oricare altul, în sensul că ele depind în egală măsură de sistemul total al lucrurilor. Intr-adevăr, fiecare din ele nu este decât modul în care se manifestă caracterul sistemului total într-un punct particular din spațiu și timp. Supranaturalistul, pe de altă parte, crede că lucrul unic original sau cu existență de sine stătătoare se află la un nivel diferit și mai important decât cel al tuturor celorlalte lucruri.

Ajunși aici, se poate naște bănuiala că supranaturalismul s-a ivit datorită descifrării în univers a structurii societăților monarhice. S-ar putea însă bănuși atunci cu egală îndreptățire că naturalismul a apărut din descifrarea în univers a structurii democrațiilor moderne. Cele două suspiciuni se anulează astfel și nu ne sunt de nici un ajutor în a decide care teorie are mai mulți șorți să fie adevărată. Ele ne reamintesc într-adevăr că supranaturalismul este filozofia caracteristică a unei ere monarhice, iar naturalismul a uneia democratice, în sensul că supranaturalismul, chiar dacă fals, ar fi fost crezut de marea masă a oamenilor nereflexivi acum patru sute de ani, întocmai cum naturalismul, chiar dacă fals, va fi crezut de către marea masă a populației nereflexive de astăzi.

Fiecare și-a dat seama că Lucrul unic autoexistent — sau categoria restrânsă de lucruri autoexistente — în care cred supra-naturaliștii este ceea ce noi numim Dumnezeu sau zeii. Propun ca în restul acestei cărți să ne ocupăm numai de acea formă de supra-naturalism care crede într-un singur Dumnezeu, pe de o parte pentru că politeismul nu pare a constitui o preocupare vie a majorității cititorilor mei, și pe de alta pentru că cei ce credeau în mai mulți zei în fapt își priveau foarte rar zeii ca creatori ai universului și ca autoexistenți. Zeii Greciei nu erau cu adevărat supranaturali în sensul strict conferit de mine cuvântului. Ei erau produse ale sistemului total al lucrurilor și incluși în el. Apare astfel o distincție importantă.

Deosebirea dintre naturalism și supranaturalism nu este exact aceeași ca deosebirea dintre credința într-un Dumnezeu și necredință. Naturalismul, fără a înceta să fie el însuși, ar putea admite existența unui anumit fel de Dumnezeu. Marele eveniment interconexant numit Natură ar putea fi în măsură să producă la un anumit stadiu o mare conștiință cosmică, un „Dumnezeu” interior care apare din procesul total așa cum apare spiritul uman (conform naturaliștilor) din organismele umane. Un naturalist nu ar obiecta împotriva unui astfel de Dumnezeu. Motivul e următorul. Un asemenea Dumnezeu nu ar sălășlui în afara Naturii sau a sistemului total, nu ar exista „de la sine”. El ar reprezenta același „spectacol total” care constituia Faptul fundamental, și un asemenea Dumnezeu nu ar fi decât unul dintre lucrurile (chiar dacă ar fi cel mai interesant) conținute de Faptul fundamental. Ceea ce naturalismul nu poate accepta este ideea unui Dumnezeu care se află în afara Naturii și a creat-o.

Suntem acum în situația de a formula deosebirea dintre naturalist și supranaturalist în ciuda faptului că ei nu dau același înțeles cuvântului Natură. Naturalistul crede că în spațiu și timp există „de la sine” un mare proces sau „devenire” și că nimic altceva nu există — ceea ce noi numim lucruri și evenimente particulare fiind numai părțile prin intermediul cărora analizăm marele proces sau formele pe care le ia procesul în anumite momente și în anumite puncte date în spațiu. El numește Natură această unică realitate totală.

Supranaturalistul crede că există de la sine un Lucru unic care a produs cadrul spațiului și timpului și procesiunea evenimentelor sistematic conexe care le umplu. Acest cadru și acest conținut sunt numite de către el Natură. Ea poate fi sau nu singura realitate pe care a produs-o Lucrul Primordial. Pot fi și alte sisteme pe lângă cel pe care-l numim Natură.

În acest sens ar putea exista mai multe „Naturi”. Această concepție trebuie strict diferențiată de cea numită îndeobște „pluralitatea lumilor” — cu alte cuvinte, diferite sisteme solare sau diferite galaxii, „universuri insulare” fiind în regiuni despărțite de mari distanțe ale unui spațiu și timp unice. Acestea, oricât de depărtate, ar constitui părți ale aceleiași Naturi ca propriul nostru soare: acesta și ele ar fi interconexate aflându-se în relații reciproce, relații spațiale și temporale și de asemenea relații cauzale. Și tocmai această interconexare reciprocă în cadrul unui sistem alcătuiește ceea ce numim o Natură. Alte Naturi ar putea să nu fie deloc spațio-temporale: sau, dacă totuși unele dintre ele ar fi astfel, spațiul și timpul lor nu ar avea nici o relație spațială sau temporală cu ale noastre. Tocmai această discontinuitate, această ruptură de interconexare ne-ar îndreptăți să le calificăm drept Naturi diferite. Nu înseamnă însă că între ele nu ar exista absolut nici o relație; ele ar fi legate de derivarea lor comună dintr-o unică sursă supranaturală. Ele ar fi, în această privință, ca diferitele romane datorate unui singur autor; evenimentele dintr-o narație nu au nici o legătură cu evenimentele din alta, cu excepția faptului că sunt inventate de către același autor. Pentru a găsi legătura dintre ele trebuie să te întorci direct la mintea autorului: nu există nici o cale nemijlocită între spusele domnului Pickwick din Documentele clubului Pickwick și cele auzite de doamna Gamp în Martin Chuzzlewit. La fel, nu ar putea exista nici un drum de legătură normal între un eveniment din Natura unică și un eveniment din oricare alta. Prin relație „normală” înțeleg o relație ce are loc în virtutea caracterului celor două sisteme. Suntem siliți să introducem calificativul „normal” deoarece nu știm în mod anticipat că Dumnezeu nu ar putea să aducă două Naturi în contact parțial într-un anumit punct particular: adică El ar putea permite unor evenimente selectate dintr-una să producă rezultate în cealaltă. Ar exista astfel, în anumite puncte, o interconexare parțială; asta nu ar transforma însă cele două Naturi într-una singură, întrucât reciprocitatea totală care face o Natură ar continua să lipsească, iar interconexiunile anormale ar apărea nu din ceva intrinsec oricărui dintre sisteme, ci din actul divin care le-a alăturat. Dacă s-ar întâmpla așa ceva, fiecare dintre cele două Naturi ar fi „supranaturală” în raport cu cealaltă: dar contactul lor efectiv ar fi supranatural într-un sens mai radical absolut — nu ca fiind dincolo de o Natură sau alta, ci dincolo de fiecare în parte și de toate laolaltă. Ar fi un gen de Miracol. Celălalt gen ar fi „intervenția” divină nu prin alăturarea a două Naturi, ci pur și simplu.

Toate acestea sunt, în prezent, pur speculative. Nu decurge cu nici un chip din supranaturalism că au loc în fapt minuni de orice fel. S-ar putea ca Dumnezeu (lucrul primordial) să nu intervină niciodată efectiv în sistemul natural creat de El. Dacă El a creat mai multe sisteme naturale, nu doar unul, s-ar putea să nu le determine niciodată să intre în coliziune unul cu altul.

Dar aceasta e o chestiune ce necesită alte considerații. Dacă hotărîm că Natura nu este singurul lucru care există, atunci nu putem spune dinainte că e ferită sau nu de

miracole. Există lucruri în afara ei: nu știm încă dacă ele pot pătrunde în ea. S-ar putea ca porțile să fie zăvorâte sau nu. Dar dacă naturalismul e adevărat, atunci știm dinainte că minunile sunt imposibile: nimic nu poate pătrunde în Natură din exterior, întrucât Natura este totul. Fără îndoială, s-ar putea produce evenimente pe care noi, în ignoranța noastră, le-am putea confunda cu niște miracole: dar ele ar fi în realitate (întocmai ca și cele mai obișnuite evenimente) un rezultat inevitabil al caracterului sistemului total.

Prima noastră opțiune, așadar, trebuie să aleagă între naturalism și supranaturalism.

III. Dificultatea cardinală a naturalismului

Nu putem să o rezolvăm în ambele feluri, și nici un sarcasm despre limitările logicii nu înlătură dilema.

I. A. RICHARDS, *Principles of Literary Criticism*, cap. XXV

Dacă naturalismul e adevărat, orice lucru sau eveniment finit trebuie să fie (în principiu) explicabil în funcție de Sistemul Total. Spun „explicabil în principiu” pentru că, firește, nu vom pretinde ca naturaliștii, în orice moment dat, să găsească explicația amănunțită a oricărui fenomen. Evident, multe lucruri vor fi explicate numai după ce științele vor fi făcut noi progrese. Dar dacă e să acceptăm naturalismul, avem dreptul de a pretinde ca fiecare lucru în parte să apară astfel încât să vedem, în general, cum anume ar putea fi explicat în funcție de Sistemul Total. Dacă ar exista fie și un singur lucru al cărui mod de existență ne-ar îngădui să constatăm anticipat imposibilitatea de a-i da acel tip de explicație, atunci naturalismul s-ar năruia. Dacă necesitățile gândirii ne silesc să acordăm fiecărui lucru în parte un anumit grad de independență în raport cu Sistemul Total — dacă orice lucru în parte susține întemeiat pretenția de a fi de sine stătător, de a fi ceva mai mult decât o expresie a caracterului Naturii ca totalitate — atunci abandonăm naturalismul. Căci prin naturalism înțelegem doctrina potrivit căreia numai Natura — întregul sistem interconexat — există. Și dacă acesta ar fi adevărul, fiecare lucru și eveniment ar fi, dacă am avea suficiente cunoștințe, explicabil fără rest (fără picătura rămasă în pahar) ca un produs necesar al sistemului. De vreme ce întregul sistem este ceea ce este, ar trebui să fie o contradicție în termeni dacă nu ați citi cartea de față în această clipă; și, dimpotrivă, singura cauză a faptului că o citiți ar trebui să fie împrejurarea că întregul sistem, în cutare sau cutare loc și clipă, a fost constrâns să se angajeze în această direcție.

De curînd, împotriva naturalismului strict a fost lansată o amenințare pe care eu unul nu-mi voi întemeia nici un argument, dar de care este bine să ținem seama. Oamenii de știință mai vechi credeau că cele mai mici particule de materie se mișcă după legi stricte: cu alte cuvinte, că mișcările fiecărei particule sunt „interconexate” cu sistemul total al Naturii. Unii oameni de știință moderni par a crede — dacă-i înțeleg bine — că lucrurile nu stau așa. Ei par a crede că unitatea individuală de materie (ar fi imprudent să o mai numim „particulă”) se mișcă într-un mod nedeterminat sau aleatoriu; se mișcă, în fapt, „de la sine” sau „fără nici o intervenție”. Regularitatea pe care o observăm în mișcările celor mai mici corpuri vizibile este explicată de faptul că fiecare dintre acestea conține milioane de unități și că legea mediilor egalizează idiosincraziile de comportament ale unității individuale. Mișcarea unei unități e incalculabilă, întocmai cum incalculabil e datul cu banul: mișcarea majoritară a unui miliard de unități poate fi însă precisă, întocmai cum, dacă ai da cu banul de un miliard de ori, ai putea prezice un număr aproape egal de capete sau pajuri. Or, e de observat că, dacă această teorie e adevărată, am admis realmente ceva diferit de Natură. Dacă mișcările unităților individuale constituie evenimente „de sine stătătoare”, evenimente care nu se interconexează cu toate celelalte evenimente, atunci aceste mișcări nu fac parte din Natură. Ar fi însă mult prea șocant pentru obișnuințele

noastre să le descriem ca supra-naturale. Cred că ar trebui să le numim jw^{\wedge} -naturale. Dar și toată încredințarea noastră că Natura nu are uși, că, în afara ei, nu există nici o altă realitate către care să se poată deschide ușile, s-ar evapora. Există evident ceva în afara ei, subnaturalul, și tocmai din acest subnatural este ea, așa zicînd, alimentată cu toate evenimentele și „corpurile”. Și, desigur, de vreme ce are o asemenea ușă ce dă către subnatural, e de la sine înțeles că s-ar putea să aibă și o ușă principală cu deschidere către supranatural, putînd fi alimentată cu evenimente și prin acea ușă.

Am menționat teoria aceasta pentru că pune într-o lumină foarte vie anumite concepții pe care va trebui să le utilizăm ulterior. Eu unul însă, în ce mă privește, nu-mi asum adevărul ei. Celor care au avut parte, ca mine, de o educație mai degrabă filozofică decît științifică le este aproape imposibil să creadă că oamenii de știință sunt într-adevăr convinși de ceea ce par a spune. Nu pot să nu mă gîndesc că ei nu vor să spună altceva decît că mișcările unităților individuale sunt permanent incalculabile pentru noi, nu că ele sunt haotice și arbitrare în sine. Și chiar dacă ei cred asta, profanul nu e deloc sigur că cine știe ce nouă dezvoltare științifică nu va suprima mîine cu totul ideea despre o Subnatură arbitrară. Căci gloria științei este să progreseze. Mă voi orienta, așadar, bucuros către altă poziție.

E limpede că tot ceea ce știm, dincolo de senzațiile noastre nemijlocite, este dedus din senzațiile respective. Nu vreau să spun că începem, copii fiind, prin a ne considera senzațiile ca o „evidență”, pentru ca de aici să trecem la discuții conștiente despre existența spațiului, materiei și altor idei. Vreau să spun că, după ce înaintăm suficient în vîrstă pentru a înțelege chestiunea, încrederea noastră în existența a orice altceva (să zicem sistemul solar sau Invincibila Armada) este pusă la încercare, argumentarea noastră în apărarea sa va trebui să ia forma unor inferențe pornind de la senzațiile noastre nemijlocite. Pusă în forma ei cea mai generală, inferența ar suna: „De vreme ce sunt confruntat cu culori, sunete, forme, plăceri și dureri pe care nu le pot prezice sau controla perfect și de vreme ce cu cît le cercetez mai mult, cu atît comportamentul lor îmi apare mai regulat, trebuie să existe, prin urmare, ceva diferit de mine însumi și acest ceva trebuie să fie sistematic.” în cadrul acestei inferențe foarte generale, tot felul de înlănțuiri speciale de inferențe ne conduc la concluzii mai amănunțite. Inferăm evoluția din fosile: inferăm existența propriilor noastre creiere din ceea ce găsim în craniile altor creaturi asemănătoare cu noi în sala de disecții.

Întreaga cunoaștere posibilă depinde, așadar, de validitatea raționamentului. Dacă sentimentul de certitudine pe care-l exprimăm prin cuvinte ca trebuie, prin urmare sau de vreme ce constituie o percepție reală a felului cum „trebuie” să fie în realitate lucrurile din exteriorul minților noastre, foarte bine. Dar dacă certitudinea este doar un sentiment în mințile noastre, iar nu o pătrundere veritabilă în realitățile din afara lor — dacă el nu reprezintă decît modul întîmplător de funcționare a minților noastre — atunci nu putem avea nici o cunoaștere. Nici o știință nu poate fi adevărată decît dacă raționamentul omenesc este valid.

Rezultă că nici o relatare despre univers nu poate fi adevărată decît dacă există posibilitatea ca gîndirea noastră să fie un proces de penetrație reală. O teorie care ar explica orice altceva în tot universul, dar care ar face cu neputință să credem că gîndirea noastră

este validă, ar fi absolut lipsită de credibilitate. Căci la această teorie s-ar ajunge tot prin gândire, iar dacă gândirea nu ar fi validă, teoria însăși ar fi, desigur, dărîmată. Ar însemna că ea și-ar fi distrus propriile scrisori de acreditare. Ar fi un argument care ar dovedi că nici un argument nu e întemeiat — o dovadă că nu există ceea ce se înțelege prin dovezi — adică o absurditate.

Astfel, un materialism strict se autorecuză din rațiunea furnizată cu mult timp în urmă de către profesorul Haldane: „Dacă procesele mele mentale sunt pe de-a-ntregul determinate de mișcările atomilor din creierul meu, nu am nici un motiv să presupun că sunt adevărate convingerile mele... și ca atare nu am nici un motiv să presupun că creierul meu este alcătuit din atomi” (Possible Worlds, p. 209).

Naturalismul însă, chiar dacă nu este pur materialist, mi se pare că implică aceeași dificultate, deși sub o formă oarecum mai puțin evidentă. El ne discreditează procesele de raționament sau cel puțin le reduce ponderea la un nivel atât de umil, încît nu se mai poate susține nici măcar naturalismul însuși.

Cel mai lesnicios mod de a evidenția acest fapt este că examinăm cele două sensuri ale cuvîntului fiindcă. Putem spune: „Bunicul e bolnav astăzi fiindcă a mîncat ieri homari.” Mai putem spune: „Bunicul trebuie să fie bolnav astăzi fiindcă nu s-a trezit încă (și știm că el este invariabil un matinal cînd se simte bine).” în primul enunț, fiindcă indică relația de cauză și efect: mîncatul l-a îmbolnăvit. în cel de-al doilea, el indică relația dintre ceea ce logicienii numesc antecedent și succedent. Trezirea la oră tîrzie a bătrînului nu este cauza bolii lui, ci motivul care ne face să credem că e bolnav. O diferență similară este și între „El a strigat fiindcă l-a durut” (cauză și efect) și „Trebuie să-l fi durut fiindcă a strigat” (antecedent și succedent). Suntem în special familiarizați cu antecedentul și succedentul fiindcă în raționamentul matematic: „ $A = C$ fiindcă, după cum am demonstrat mai sus, ele sunt ambele egale cu B.”

Unul indică o conexiune dinamică între evenimente sau „stări de lucruri”; celălalt, o relație logică între credințe sau aserțiuni.

Or, un șir de raționamente nu are valoare ca mijloc de a găsi adevărul decît dacă fiecare pas în cadrul lui este conexas cu ceea ce a avut loc anterior în relația antecedent-succedent. Dacă B-ul nostru nu decurge logic din A-ul nostru, gîndim zadarnic. Dacă ceea ce gîndim la finele raționamentului nostru e să fie adevărat, răspunsul corect la întrebarea „De ce crezi asta ?” trebuie să înceapă cu fiindcă de tip antecedent-succedent.

Pe de altă parte, fiecare eveniment din natură trebuie conexas cu evenimente anterioare aflate în relație de cauză și efect. Dar actele noastre de gîndire sunt evenimente. Prin urmare, răspunsul adevărat la întrebarea „De ce crezi asta ?” trebuie să înceapă cu fiindcă de tip cauză-efect.

Dacă concluzia noastră nu este succedentul logic al unui antecedent, ea va fi lipsită de valoare și nu poate fi adevărată decît întîmplător. Dacă nu este efectul unei cauze, ea nici nu poate avea loc. E ca și cum, pentru ca un șir de reflecții să aibă valoare, aceste două sisteme de conexare ar trebui să se aplice simultan aceleiași serii de acte mentale.

Din nefericire însă cele două sisteme sunt total distincte. Cauzarea nu înseamnă demonstrare. Gîndirea deziderativă, prejudecățile și amăgirile nebuniei, toate sunt rezultate ale unor cauze, dar ele sunt nefundamentate. Într-adevăr, cauzarea este ceva atît

de diferit de demonstrare, încît, în controversă, ne comportăm ca și cînd ele ar fi reciproc exclusive. Simpla existență a cauzelor unei credințe este considerată la nivel popular ca un motiv de a le suspecta lipsa de fundamentare, iar cel mai popular mod de a discredita opiniile cuiva este de a le interpreta cauzal — „Spui asta fiindcă (cauză și efect) ești capitalist sau ipohondru sau bărbat sau doar femeie.” Dacă, așadar, cauzele explică pe deplin o credință, implicația este că, de vreme ce cauzele acționează inevitabil, credința ar fi trebuit oricum să apară, indiferent dacă avea sau nu antecedente. Se consideră că nu suntem obligați să luăm în considerare antecedentele a ceva care poate fi pe deplin explicat fără ele.

Dar chiar dacă există antecedente, oare în ce raport exact se situează ele cu faptul efectiv al credinței ca eveniment psihologic? Dacă este un eveniment, el trebuie să fie neapărat cauzat. Trebuie să fie de fapt doar o verigă dintr-un lanț cauzal care se întinde înapoi pînă la începutul și înainte pînă la sfîrșitul timpului. Cum se poate atunci ca lipsa antecedentelor logice, un fleac în definitiv, să împiedice apariția credinței sau, dimpotrivă, cum poate existența antecedentelor să o favorizeze ?

Se pare că există un singur răspuns posibil. Trebuie să spunem că întocmai cum un eveniment mental cauzează un eveniment mental ulterior prin asociație (cînd mă gîndesc la păstîrnac mă gîndesc la primii mei ani de școală), un alt mod de a-l cauza e să constituie pur și simplu un antecedent al lui. Căci atunci condiția de cauză și condiția de demonstrație ar coincide.

Ceea ce, așa cum se prezintă lucrurile, este evident neadevărat. Știm din experiență că un gînd nu este cauza tuturor sau nici măcar a unora dintre gîndurile care se găsesc față de el în situația de succedente față de antecedent. Ar fi vai de noi dacă nu am putea gîndi niciodată „Acesta e un pahar” fără a trage toate concluziile ce ar putea fi trase. E cu neputință să le tragem pe toate, și foarte des nu tragem nici una. Suntem obligați prin urmare să ne amendăm legea sugerată. Un gînd poate cauza alt gînd nu fiind, ci fiind văzut ca fiindu-i antecedent.

Dacă nu aveți încredere în metafora senzorială din văzut, o puteți înlocui cu percept sau sesizat sau pur și simplu cunoscut. Faptul nu are mare importanță, deoarece toate aceste cuvinte ne evocă ce anume este efectiv gîndirea. Actele de gîndire sunt fără îndoială evenimente; dar sunt un fel cu totul aparte de evenimente. Ele sunt „despre” ceva din afara lor și pot fi adevărate sau false. Evenimentele în general nu sunt „despre” ceva și nu pot fi adevărate sau false. (A spune că „aceste evenimente sau fapte sunt false” înseamnă, firește, că relatarea cuiva despre ele este falsă.) Prin urmare, actele de raționament pot și trebuie să fie considerate sub două aspecte diferite. Pe de o parte, ele constituie evenimente subiective, momente din istoria psihologică a cuiva. Pe de altă parte, ele sunt intuiții sau cunoașteri a ceva diferit de ele însele. Ceea ce din primul punct de vedere reprezintă trecerea psihologică de la gîndul A la gîndul B, într-un moment anume și într-o minte anume, este, din punctul de vedere al celui ce gîndește, percepția unei implicații (dacă A, atunci B). Cînd adoptăm punctul de vedere psihologic, putem folosi timpul trecut. „B i-a urmat lui A în gîndurile mele.” Dar cînd afirmăm implicația, folosim întotdeauna prezentul — „B rezultă din A.” Și dacă, în sens logic, „rezultă din” măcar o dată, atunci o face întotdeauna. Și nu putem cu nici un chip să respingem cel de-al doilea punct de vedere ca

pe o iluzie subiectivă fără a discredita întreaga cunoaștere umană. Căci nu putem cunoaște nimic dincolo de senzațiile noastre de moment decât dacă actul de raționament reprezintă o cunoaștere reală, așa cum pretinde a fi.

Dar el poate fi astfel numai în anumite condiții. Un act de cunoaștere trebuie să fie determinat, într-un sens, numai de ceea ce e cunoscut; trebuie să-l cunoaștem ca atare numai fiindcă este astfel. Cunoaștere asta înseamnă. Puteți numi aceasta un fiindcă de tip cauză și efect, iar „faptul de a fi cunoscut”, dacă vreți, un mod de cauzare. E însă un mod unic. Actul de cunoaștere are, fără îndoială, diverse condiții, fără de care nici nu ar putea apărea: atenția și stările de voință și sănătate pe care le presupune. Dar caracterul său pozitiv trebuie să fie determinat de adevărul pe care-l cunoaște. Dacă ar fi total explicabil din alte surse, el ar înceta să mai fie cunoaștere, întocmai cum (ca să utilizăm o comparație din domeniul simțurilor) țiuitul din urechile mele încetează să mai fie ceea ce se înțelege prin „a auzi” dacă poate fi explicat pe deplin prin alte cauze decât un zgomot produs în lumea exterioară — cum ar fi, să zicem, țiuitul produs de o răceală puternică. Dacă ceea ce pare un act de cunoaștere e parțial explicabil prin alte surse, atunci cunoașterea propriuzisă din el este tocmai ceea ce rămîne în afara acestora, tocmai ceea ce necesită, ca explicație, lucrul cunoscut, așa cum audiția reală este ceea ce rămîne după ce ai eliminat țiuitul patologic. Orice lucru care pretinde să ne explice raționamentul complet, fără a introduce un act de cunoaștere determinat astfel doar de ceea ce este cunoscut, reprezintă de fapt o teorie că nu există raționament.

Dar asta, după mine, este exact ceea ce face naturalismul. El oferă ceea ce pretinde a constitui o relatare completă a comportamentului nostru mental; dar, dacă o cercetăm, vedem că această relatare nu lasă loc pentru actele de cunoaștere sau intuiție de care depinde întreaga valoare a gândirii noastre, ca mijloc de găsire a adevărului.

Se acceptă în unanimitate că rațiunea ca și senzitivitatea și chiar viața au apărut târziu în Natură. Dacă nu există nimic altceva decât Natura, rațiunea trebuie să fi luat, așadar, ființă printr-un proces istoric. Și, desigur, pentru naturalist, procesul acesta nu a fost proiectat ca să producă un comportament mental apt de a găsi adevărul. Nu a existat un Proiectant, și, într-adevăr, atîta timp cît nu au existat gînditori, nu au existat nici adevăr sau falsitate. Tipul de comportament mental pe care-l numim acum gîndire rațională sau raționament trebuie să fi fost prin urmare „dezvoltat” prin selecție naturală, prin înlăturarea treptată a tipurilor mai puțin capabile să supraviețuiască.

În trecut, așadar, gîndurile noastre nu erau raționale. Cu alte cuvinte, în trecut toate gîndurile noastre erau, așa cum continuă să fie și azi multe dintre ele, simple evenimente subiective, nu sesizări ale adevărului obiectiv. Acelea care aveau o cauză situată în afara noastră oricum (precum durerile) erau reacții la stimuli. Or, selecția naturală putea acționa numai prin eliminarea reacțiilor care erau dăunătoare din punct de vedere biologic și prin multiplicarea celor care tindeau către supraviețuire. Nu e însă de conceput că o ameliorare a reacțiilor le-ar putea transforma, fie și vag măcar, în acte de cunoaștere. Relația dintre reacție și stimul e absolut diferită de cea dintre cunoaștere și adevărul cunoscut. Vederea noastră fiziologică reprezintă o reacție la lumină cu mult mai utilă decât cea a organismelor inferioare care au doar o pată fotosensibilă. Dar nici această ameliorare și nici orice alte ameliorări posibile pe care le-am putea imagina nu ar izbuti s-o apropie nici măcar cu un

centimetru de condiția cerută pentru a fi o cunoaștere a luminii. Vederea este de bună seamă ceva fără de care nu am fi putut avea cunoașterea respectivă. Cunoașterea e însă realizată prin experimente și raționamente care pornesc de la ele, nu prin rafinarea reacției. Nu oamenii cu ochii foarte buni au cunoștințe despre lumină, ci oamenii care au studiat științele pertinente. Tot așa, reacțiile noastre psihologice la ambient — curiozitățile, aversiunile, plăcerile, speranțele noastre — ar putea fi ameliorate indefinit (din punct de vedere biologic) fără a deveni altceva decât reacții. O asemenea perfecționare a reacțiilor non-raționale, departe de a ajunge la transformarea lor în raționamente valide, ar putea fi concepută ca o metodă diferită de a realiza supraviețuirea — o alternativă la rațiune. O condiționare ce ar garanta că nu simțim niciodată plăcere decât în legătură cu ceea ce este util și nici aversiune decât față de ceea ce e primejdios și că, pe de altă parte, gradele amîndurora sunt într-un raport fin proporționat cu gradul de utilitate sau pericolozitate reală din obiect ne-ar putea servi tot atît de bine ca și rațiunea, iar în unele împrejurări chiar mai bine.

Pe lângă selecția naturală există însă experiența — experiență inițial individuală, dar transmisă prin tradiție și educație. S-ar putea susține că aceasta, în decursul mileniilor, ar putea suscita comportamentul mental pe care-l numim rațiune — cu alte cuvinte, practica raționamentului — dintr-un comportament mental ce nu era rațional la origine. Experiențele repetate de găsire a focului (sau a resturilor de foc) acolo unde văzuse fum l-ar condiționa pe om să se aștepte la foc ori de cîte ori ar vedea fum. Această așteptare, exprimată sub forma „Nu iese fum fără foc”, devine ceea ce numim inferență. Oare toate inferențele noastre au apărut în felul acesta ?

Dacă da, atunci toate sunt inferențe nevalide. Un asemenea proces va da naștere fără îndoială unei așteptări. El îi va pregăti pe oameni să aștepte foc atunci cînd văd fum exact în același fel în care i-a pregătit să se aștepte ca toate lebedele să fie albe (pînă cînd au văzut și una neagră) sau ca apa să fiarbă totdeauna la 100° C (pînă cînd cineva a încercat să organizeze un picnic pe un munte). Asemenea așteptări nu reprezintă inferențe și nu trebuie să fie adevărate. Ipoteza că lucrurile care au fost asociate în trecut vor fi totdeauna asociate și în viitor este principiul călăuzitor al comportamentului animal, nu al celui rațional. Rațiunea intervine atunci cînd faci inferența „Fiindcă sunt totdeauna asociate, atunci sunt probabil și conexate” și continui încercînd să descoperi conexiunea. După ce descoperi ce anume este fumul, atunci poți fi în măsură să înlocuiești simpla așteptare a focului cu o inferență veritabilă. Pînă atunci, rațiunea recunoaște așteptarea ca simplă așteptare. În cazurile cînd nu trebuie să facem asta — adică în cazurile cînd inferența depinde de o axiomă — nu facem deloc apel la experiența trecută. Încredințarea mea că lucrurile egale cu același lucru sunt egale și unele cu altele nu se bazează cîtuși de puțin pe faptul că nu le-am surprins niciodată comportîndu-se altminteri. Văd doar că „trebuie” să fie așa. Că unii numesc azi axiomele tautologii mi se pare irelevant. Tocmai cu ajutorul unor asemenea „tautologii” avansăm în cunoaștere de la mai puțin la mai mult. Iar a le numi tautologii reprezintă alt mod de a spune că ele sunt complet și sigur cunoscute. A vedea pe deplin că A îl implică pe B (o dată ce l-ai văzut) presupune recunoașterea că asertarea lui A și asertarea lui B sunt în fond în aceeași asertare. Măsura în care orice propoziție adevărată este o tautologie depinde de măsura în care o pătrunzi prin

cunoaștere. $9 \times 7 = 63$ este o tautologie pentru aritmeticianul desăvârșit, nu însă și pentru copilul care abia învață tabla înmulțirii și nici pentru calculatorul primitiv care a ajuns poate la ea adunând șapte de nouă ori. Dacă Natura e un sistem total interconexat, atunci orice afirmație adevărată despre ea (de ex. că în 1959 a fost o vară fierbinte) ar fi o tautologie pentru o inteligență ce ar putea sesiza sistemul în integralitatea lui. „Dumnezeu este iubire” ar putea fi o tautologie pentru serafimi, nu pentru oameni.

„E însă incontestabil”, se va spune, „că în fapt ajungem la adevăruri prin inferențe.” Sigur că da. Și naturalistul, și eu o admitem deopotrivă. Dacă nu am face-o, nu am putea discuta despre nimic. Diferența asupra căreia mă opresc este că el furnizează, spre deosebire de mine, o istorie a evoluției rațiunii incompatibilă cu pretențiile pe care atât el cât și eu trebuie să le recunoaștem inferenței așa cum o practicăm efectiv. Căci istoria lui este și, prin natura cazului, nu poate fi decât o relatare în termeni de cauză și efect, despre modul în care oamenii au ajuns să gândească așa cum o fac. Ceea ce, firește, lasă în suspensie chestiunea total diferită a modului în care ei ar putea fi îndreptățiți să gândească astfel. Aceasta îi impune sarcina foarte jenantă de a încerca să arate cum anume s-ar putea ca produsul de evoluție descris de el să fie și o capacitate de „a vedea” adevăruri.

Dar însăși încercarea este absurdă. O vedem cel mai bine dacă examinăm forma cea mai umilă și aproape cea mai disperată în care ar putea fi făcută. Naturalistul ar putea spune: „Bine, pesemne nu putem vedea exact — nu încă — cum anume transformă selecția naturală comportamentul mental sub-rațional în raționamente care ajung la adevăr. Dar suntem siguri că în realitate așa s-a întâmplat. Deoarece selecția naturală este obligată să apere și să mărească comportamentul util. Și de asemenea constatăm că habitudinile noastre raționale sunt în fapt utile. Și dacă sunt utile, ele trebuie să ajungă la adevăr.” Să observăm însă ce facem. E pusă la încercare însăși inferența: adică naturalistul a furnizat o relatare despre ceea ce credem că sunt inferențele noastre care sugerează că ele nu sunt cîtuși de puțin cunoașteri reale. Și noi, ca și el, vrem să fim liniștiți din nou. Iar această liniștire se dovedește a fi încă o inferență (dacă e utilă, atunci e adevărată) — ca și cum această inferență nu ar fi, o dată ce-i acceptăm tabloul evoluționist, supusă aceleiași suspiciuni ca tot restul. Dacă valoarea raționamentului nostru e pusă la îndoială, nu poți încerca să o stabilești prin raționament. Dacă, așa cum am spus mai sus, o dovadă că nu există dovezi e un nonsens, la fel e și o dovadă că există dovezi. Rațiunea este punctul nostru de plecare. Nu se poate pune problema nici de a o ataca, nici de a o apăra. Dacă tratînd-o ca pe un simplu fenomen te plasezi în afara ei, atunci nu există altă cale de a te resitua în interiorul ei decât considerînd rezolvată chestiunea litigioasă.

Rămîne o poziție încă și mai umilă. Poți, dacă vrei, să renunți la orice pretenție de adevăr. Ai putea spune pur și simplu: „Modul nostru de a gândi este util” — fără să adaugi, nici măcar în șoaptă, „și deci adevărat.” Aceasta ne dă puțința de a reduce o fractură, a construi un pod și a face un satelit artificial. Ceea ce e destul de bine. Se impune să renunțăm la vechile pretenții foarte ridicate ale rațiunii. E un comportament dezvoltat pe de-a-ntregul ca un auxiliar al practicii. Iată de ce, cînd o folosim doar în folosul practicii, ne descurcăm foarte bine; dar cînd ne precipităm în speculație și încercăm să obținem viziuni generale ale „realității”, sfîrșim în disputele nesfîrșite, inutile și probabil pur

verbale, ale filozofului. Vom fi mai umili pe viitor. Adio tuturor acestora. Gata cu teologia, gata cu ontologia, gata cu metafizica...

Dar atunci, gata și cu naturalismul. Căci naturalismul nu este firește decît un prim specimen al acelei speculații orgolioase, descoperite pe baza practicii și trecînd mult dincolo de experiență, și care acum se vede condamnată. Natura nu e un obiect ce poate fi prezentat fie simțurilor, fie imaginației. Ea poate fi atinsă doar prin cele mai îndepărtate inferențe. Sau nu atinsă, ci doar aproximată. Este unificarea sperată, teoretizată, într-un unic sistem interconexat, a tuturor lucrurilor inferate din experimentele noastre științifice. Mai mult de atît, naturalistul, fără a se mulțumi cu această aserțiune, merge mai departe cu aserțiunea negativă absolutizantă „Nu există nimic în afară de aceasta” — o aserțiune fără îndoială la fel de îndepărtată de practică, experiență și orice verificare imaginabilă întîlnite vreodată de cînd au început oamenii să-și folosească rațiunea în mod speculativ. Dar în ceea ce privește concepția prezentă, însuși primul pas către un atare uz a constituit un abuz, pervertirea unei facultăți pur practice, și o sursă a tuturor himerelor.

În acești termeni, poziția teistului trebuie să fie o himeră aproape la fel de revoltătoare ca și cea a naturalistului. (Aproape, nu chiar la fel; ea se abține de la impertinența apoteotică a unei negații colosale.) Teistul nu are nevoie să recunoască acești termeni, și nici n-o face. El nu împărtășește concepția potrivit căreia rațiunea e o dezvoltare relativ recentă plămădită de către un proces de selecție ce poate selecta numai ceea ce este util din punct de vedere biologic. Pentru el, rațiunea — rațiunea lui Dumnezeu — e mai veche decît Natura și din ea este derivată și ordinea Naturii, singura care ne poate face capabili să o cunoaștem. Pentru el, mintea omului angajată în actul de cunoaștere este luminată de rațiunea divină. Ea este eliberată, atît cît e necesar, din uriașul nex causal non-rațional, eliberată din el pentru a fi determinată de către adevărul cunoscut. Iar procesele preliminare din cadrul Naturii care au condus la această eliberare, în măsura în care au existat, au fost proiectate în acest scop.

A numi actul de cunoaștere — nu actul de a rememora că ceva a fost astfel în trecut, ci de a „vedea” că trebuie să fie astfel întotdeauna și în orice lume posibilă — a numi acest act „supranatural” reprezintă oarecum o violentare a uzanței noastre lingvistice. Firește, prin aceasta nu înțelegem însă că el este spectral, senzațional sau chiar (în sens religios) „spiritual”, înțelegem doar că „nu este adecvat”, că un atare act, spre a fi ceea ce pretinde că este — și dacă nu este, întreaga noastră gândire e discreditată — nu poate fi pur și simplu manifestarea într-un loc și într-un timp particular a acelu sistem de evenimente total și în mare măsură indiferent numit „Natură”. El trebuie să fie suficient de liber în raport cu acel lanț universal pentru a fi determinat de ceea ce cunoaște.

E destul de important aici să ne asigurăm ca, în cazul în care ar interveni o imagistică vag spațială (și în cele mai multe minți așa va fi), ea să nu fie aplicată în mod eronat. Am face mai bine să nu ne privim actele de rațiune ca fiind ceva situat „deasupra” sau „în spatele” sau „dincolo” de Natură. Mai degrabă „de această parte a Naturii” — dacă suntem obligați să le reprezentăm spațial, atunci să le situăm între noi și ea. Tocmai prin inferențe construim în general ideea de Natură. Rațiunea e dată înaintea Naturii, și conceptul nostru de Natură se întemeiază pe rațiune. Actele noastre de inferență sunt anterioare imaginii noastre despre Natură aproape la fel cum telefonul e anterior vocii

prietenului pe care o auzim prin el. Când încercăm să inserăm aceste acte în imaginea Naturii dăm greș. Elementul pe care-l introducem în acea imagine și-l denumim „Rațiune” se dovedește întotdeauna a fi oarecum diferit de rațiunea de care ne bucurăm noi înșine și pe care o exercităm în timp ce o introducem în ea. Descrierea pe care trebuie să o dăm gândirii ca fenomen evolutiv face întotdeauna o excepție tacită în favoarea gândirii pe care o exercităm noi înșine în momentul respectiv. Căci prima nu poate, ca orice performanță particulară, să manifeste, în momente particulare și în conștiințe particulare, lucrarea generală și în cea mai mare parte non-rațională a întregului sistem interconexat. Cealaltă, actul nostru prezent, pretinde și e obligată să pretindă că este un act de intuire, o cunoaștere suficient de liberă de cauzalitatea non-rațională pentru a fi determinată (pozitiv) numai de către adevărul pe care-l cunoaște. Dar gândirea imaginată pe care o introducem în tablou depinde — fiindcă întreaga noastră idee de Natură depinde de ea — de gândirea pe care o exercităm efectiv, nu viceversa. Aceasta e realitatea primordială, pe care se bazează orice altă atribuire a realității. Dacă nu se potrivește în Natură, nu avem ce face. Cu siguranță că, din această pricină, nu vom renunța la ea. Dacă renunțăm, trebuie să renunțăm și la Natură.

IV. Natură și Supranatură

În decursul îndelungatei tradiții a gândirii europene s-a spus, nu de toți, ci de cei mai mulți oameni sau, în orice caz, de majoritatea celor care au dovedit că au dreptul de a se face auziți, că Natura, deși este ceva ce există cu adevărat, nu este ceva care există în sine sau de sine stătător, ci ceva a cărui existență depinde de altceva.

R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, III, iii

Dacă argumentarea noastră a fost corectă, actele de raționament nu sunt interconexate cu sistemul total de interconexare al Naturii așa cum celelalte componente ale ei sunt reciproc interconexate. Ele sunt legate cu ea într-un mod diferit, așa cum înțelegerea unei mașini este cu siguranță legată de mașină, dar nu în modul în care sunt legate între ele piesele mașinii. Cunoașterea unui lucru nu e una din piesele acelui lucru. În acest sens, ori de câte ori raționăm acționează ceva de dincolo de Natură. Nu susțin că conștiința ca totalitate trebuie pusă neapărat în aceeași poziție. Plăcerile, durerile, sentimentele de frică, speranțele, afectele și imaginile mentale nici nu necesită așa ceva. Nu ar fi nimic absurd dacă le-am privi ca pe niște piese componente ale Naturii. Distincția pe care trebuie să o facem nu este între „spirit” și „materie”, cu atât mai puțin între „suflet” și „trup” (cuvinte mari, toate patru), ci între Rațiune și Natură: frontiera trece nu pe unde sfârșește „lumea exterioară” și începe ceea ce aș numi îndeobște „eul”, ci între rațiune și întreaga masă a evenimentelor non-raționale, fie ele fizice sau psihologice.

La acea frontieră constatăm un trafic intens, dar un trafic numai într-un singur sens. Este o chestiune de experiență cotidiană indusă de gândurile noastre raționale și care ne dă putința să modificăm cursul Naturii — cel al naturii fizice atunci când utilizăm matematica pentru a construi poduri sau cel al naturii psihologice atunci când facem uz de argumente pentru a ne modifica emoțiile. Izbutim mai des și în mai mare măsură să schimbăm natura fizică decât izbutim să schimbăm natura psihologică, dar cât de cât tot realizăm ceva în ambele cazuri. Pe de altă parte, Natura este absolut incapabilă să producă gândire rațională: nu în sensul că ea nu ne modifică niciodată gândirea, dar în clipa când o face, ea încetează (tocmai din acest motiv) să fie rațională. Căci, după cum am văzut, un șir de gânduri își pierde acreditările raționale de îndată ce se poate demonstra că rezultă pe de-a-ntregul din cauze non-raționale. Când Natura, ca să spunem așa, încearcă să manevreze gândurile raționale, nu reușește decât să leucidă. Așa stau lucrurile la frontieră. Natura poate doar să întreprindă raiduri ucigașe împotriva Rațiunii; dar Rațiunea poate invada Natura pentru a lua prizonieri și chiar a coloniza. Fiecare obiect pe care îl aveți acum sub ochi — pereții, tavanul, mobilierul, cartea, propriile mâini spălate și cu unghiile tăiate stau mărturie despre colonizarea Naturii de către Rațiune: căci nimic din toate acestea n-ar fi arătat așa dacă Natura și-ar fi urmat nestânjenită cursul. Și dacă-mi urmăriți argumentarea cu atenția pe care o nădăjduiesc, și atenția aceasta rezultă din obișnuințe impuse de către Rațiune divagațiilor naturale ale conștiinței. Dacă, pe de altă parte, o durere de dinți sau o neliniște

vă împiedică în clipa de față să vă concentrați, atunci se poate spune că într-adevăr Natura intervine în conștiința voastră: dar nu pentru a produce o nouă varietate de raționament, ci doar (atîta cît îi stă în putere) ca să suspende total Rațiunea.

Cu alte cuvinte, relația dintre Rațiune și Natură e ceea ce unii numesc o relație nesimetrică. Frăția este o relație simetrică, fiindcă dacă A e fratele lui B, B e fratele lui A. Relația dintre tată și fiu este nesimetrică, fiindcă dacă A este tatăl lui B, B nu este tatăl lui A. Relația dintre Rațiune și Natură e de acest tip. Rațiunea nu este legată de Natură așa cum e legată Natura de Rațiune.

Sunt foarte conștient că cei educați în spiritul naturalismului vor găsi extrem de șocant tabloul care începe să se contureze. E, sincer vorbind, un tablou în care Natura (în orice caz pe suprafața planetei noastre) apare perforată sau ciupită ca de vărsat cu mici orificii răspîndite pretutindeni și prin care ceva diferit de ea însăși — și anume rațiunea — își poate face propriul joc. Nu pot decît să vă rog ca, înainte de a azvîrli cartea, să vă puneți cu toată seriozitatea întrebarea dacă repulsia instinctivă față de o atare concepție e cu adevărat rațională sau numai emoțională ori estetică. Știu că jindul după un univers monolit și în care fiecare parte e de aceeași factură cu toate celelalte părți — o continuitate, o pînză fără cusătură, un univers democratic — este foarte adînc înrădăcinată în cugetul omului modern: în al meu nu mai puțin decît în al dumneavoastră. Avem însă vreo certitudine reală că lucrurile stau așa ? Nu cumva luăm drept o probabilitate intrinsecă ceea ce de fapt nu e decît o dorință omenească de armonie și bună rînduială ? Bacon ne-a avertizat de mult că „intelectul uman este prin însăși natura sa înclinat să presupună existența în lume a unei ordini și regularități mai mari decît găsește. Și cu toate că există numeroase lucruri singulare și nepereche, el le născocoște paralele, perechi și înrudiri inexistente. De aici închipuirea că toate corpurile cerești se mișcă pe orbite circulare perfecte” (Novum Organum, I,45). Cred că Bacon avea dreptate. Știința însăși a făcut deja ca realitatea să apară mai puțin omogenă decît se credea că este: atomismul newtonian era în mult mai mare măsură pe planul așteptărilor și dorințelor noastre decît fizica cuantică.

Dacă puteți, fie și doar o clipă, să suportați tabloul sugerat al Naturii, să trecem la examinarea celuilalt factor — Rațiunile sau instanțele Rațiunii, care o atacă. Am văzut că gîndirea rațională nu este o componentă a sistemului Naturii. În fiecare om trebuie să existe o zonă (oricît de mică) de activitate exterioară sau independentă în raport cu ea. În relația cu Natura, gîndirea rațională funcționează „de sine stătător” sau există „de la sine”. Nu înseamnă însă că gîndirea rațională există în mod absolut de sine stătător. Ea poate fi independentă de Natură printr-o dependență de altceva. Căci nu dependența pur și simplu, ci dependența de non-rațional subminează acreditările gîndirii. Rațiunea unui om a fost călăuzită ca să vadă lucrurile cu ajutorul rațiunii altui om, ceea ce nu e deloc rău. Rămîne astfel deschisă încă o întrebare, și anume dacă rațiunea fiecărui om există în mod absolut de sine stătător sau dacă este rezultatul vreunei cauze (raționale) — în fapt, al unei alte Rațiuni. Ne putem imagina că acea altă Rațiune depinde de o a treia și așa mai departe. Nu contează cît de departe a fost împins acest proces, cu condiția ca pe fiecare treaptă să constatăm că Rațiunea provine din Rațiune. Doar dacă ți se cere să crezi într-o Rațiune care provine din non-rațiune ești obligat să strigi „stop!”, căci, dacă nu o faci, este discreditată orice gîndire. E, așadar, evident că, mai devreme sau mai tîrziu, va trebui să

admiți o Rațiune care există în mod absolut de sine stătător. Problema este dacă tu sau eu putem fi o astfel de Rațiune autoexistentă.

Această întrebare își oferă aproape de la sine răspunsul în clipa când ne amintim ce înseamnă existență „de sine stătătoare”. Înseamnă acel tip de existență pe care naturaliștii o atribuie „spectacolului total”, iar supranaturaliștii o atribuie lui Dumnezeu. De exemplu, ceea ce există de sine stătător trebuie să fi existat dintotdeauna, căci dacă altceva ar fi făcut-o să-și înceapă existența, atunci ea nu ar mai exista de sine stătător, ci datorită acestui altceva. Trebuie de asemenea să existe în mod continuu: adică nu poate înceta să existe, pentru ca apoi să reînceapă. Căci o dată încetînd să fie, este evident că nu s-ar putea readuce singură la existență, iar dacă ar readuce-o orice altceva, ar fi atunci o ființă dependentă. Or, este limpede că Rațiunea mea s-a dezvoltat treptat de când m-am născut și se întrerupe timp de câteva ore în fiecare noapte. Prin urmare, eu nu pot fi acea Rațiune autoexistentă eternă care nu aștește și nici nu doarme. Și totuși, dacă există măcar un gând valid, atunci o atare Rațiune trebuie cu necesitate să existe și trebuie cu necesitate să fie izvorul propriei mele raționalități imperfecte și intermitente. Mințile omenești, așadar, nu sunt singurele entități supranaturale care există. Ele nu vin de nicăieri. Fiecare a venit în Natură din Supranatură: fiecare își are propria rădăcină înfiptă într-o Ființă eternă, autoexistentă și rațională, pe care o numim Dumnezeu. Fiecare este o mlădiță sau un vîrf de lance sau o incursiune a acelei realități supranaturale în Natură.

S-ar putea ca aici unii să ridice următoarea întrebare: dacă Rațiunea e uneori prezentă în mintea mea și alteori nu, atunci, în loc să spunem că „eu” sunt un produs al Rațiunii eterne, nu ar fi oare mai cuminte să spunem că acea Rațiune eternă însăși lucrează ocazional prin organismul meu, lăsîndu-mă să fiu o ființă pur naturală ? O sîrmă nu devine altceva decît o sîrmă doar pentru că prin ea a trecut un curent electric. Dar a vorbi astfel înseamnă, după opinia mea, a uita ce anume este rațiunea. Ea nu este un obiect care se lovește de noi și nici chiar o senzație pe care o simțim. Raționamentul nu ni „se întîmplă”: îl facem. Fiecare șir de gânduri e însoțit de ceea ce Kant numea „acel eu-gîndesc”. Doctrina tradițională potrivit căreia eu sunt o creatură înzestrată de Dumnezeu cu rațiune, dar care e distinctă de Dumnezeu, mi se pare mult mai filozofică decît teoria potrivit căreia ceea ce pare a fi gîndirea mea nu e decît gîndirea lui Dumnezeu prin mine. Cît despre această din urmă opinie, este foarte greu de explicat ce se întîmplă cînd gîndesc corect, dar ajung la o concluzie falsă din cauză că am fost greșit informat despre fapte. Nu înțeleg de ce oare Dumnezeu — care cunoaște, e de presupus, faptele reale — și-ar mai da osteneala să-și gîndească unul din gîndurile Sale perfect raționale prin intermediul unei minți în care nu se poate să nu producă eroare. După cum la fel de puțin înțeleg de ce oare, dacă întreaga mea gîndire „validă” este de fapt a lui Dumnezeu, El ar lua-o în mod greșit drept a mea sau ar face ca eu însumi să o iau în mod greșit drept a mea. Pare mult mai probabil că gîndirea umană nu este gîndirea lui Dumnezeu, ci este doar inițiată de El.

Trebuie să mă grăbesc să adaug însă că aceasta este o carte despre miracole, nu despre orice. Nu mă încumet să propun o doctrină completă despre om³ și nu încerc nicidecum să strecur prin contrabandă un argument pentru „nemurirea sufletului”. Cele

³ Vezi Anexa A.

mai vechi documente creștine subscriu în trecut și fără să insiste la credința că partea supranaturală dintr-un om supraviețuiește după moartea organismului natural. Dar ele sunt foarte puțin interesate de acest subiect. Lucrul de care sunt puternic interesate e restaurarea sau „învierea” întregii creaturi compuse printr-un act divin miraculos, așa încât, pînă cînd nu ajungem la o anumită concluzie referitor la miracole în general, nu-l vom discuta cu siguranță nici pe acesta. În stadiul de față, elementul supranatural din om ne interesează numai ca dovadă că există ceva dincolo de Natură. Demnitatea și destinația omului nu au deocamdată nimic de a face cu problema noastră. Suntem interesați de om numai pentru că raționalitatea lui este mica fisură revelatoare din Natură care arată că există ceva deasupra sau îndărătul ei.

Într-un eleșteu cu suprafața complet acoperită de impurități și vegetație plutitoare pot fi și cîteva nuferi. Și s-ar putea ca ei să te intereseze datorită frumuseții lor. S-ar putea însă ca ei să te intereseze și datorită faptului că din structura lor ai fi în măsură să deduci că dedesubt au tulpini ce duc la rădăcinile aflate la fund. Naturalistul crede că eleșteul (Natura — marele eveniment spațio-temporal) are o adîncime nelimitată — că nu întîlnești altceva decît apă oricît de mult ai coborî. Eu pretind că ceva din lucrurile de la suprafață (adică accesibile experienței noastre) arată contrariul. Aceste lucruri (mințile raționale) arată, la o simplă cercetare, că nu plutesc pur și simplu, ci sunt atașate prin tulpini de fund. Prin urmare eleșteul are un fund. Nu este doar eleșteu, eleșteu fără limite. Dacă te cufunzi suficient, vei ajunge la ceva care nu mai este eleșteu — la mîl și pămînt, iar apoi la rocă și, în cele din urmă, la întreaga masă a Pămîntului și la focul subteran.

Ajunși în acest punct, suntem tentați să vedem dacă naturalismul nu mai poate fi totuși salvat. Am menționat în capitolul II că poți rămîne naturalist crezînd totodată într-un fel de Dumnezeu — o conștiință cosmică ivită într-un fel sau altul din „spectacolul total”: ceea ce am putea numi un Dumnezeu emergent. Oare un Dumnezeu emergent nu ne-ar furniza toate cîte ne sunt de trebuință? E oare cu adevărat necesar să introducem un Dumnezeu supra-natural, distinct de întregul sistem interconexat și exterior lui? (Ia seama, cititorule modern, cum ți se ridică moralul — cum te simți mai în largul tău cu un Dumnezeu emergent decît cu unul transcendent — și în ce măsură concepția emergentă ți se pare cu mult mai puțin primitivă, respingătoare și naivă. Căci și asta, după cum vei vedea mai tîrziu, este cu cîntec.)

Mi-e teamă însă că nu e cu putință. Este, desigur, posibil să presupunem că atunci cînd toți atomii din univers ar intra într-o anumită relație (fapt care, mai devreme sau mai tîrziu, trebuia să se întîmple) ei ar da naștere unei conștiințe universale. Și că ea ar putea avea o gîndire. Și că ar putea face ca acele gînduri să ne treacă prin minte. Din nefericire însă propriile-i gînduri, dacă rămînem la această supoziție, ar fi produsul unor cauze nonraționale și, prin urmare, în virtutea regulii pe care o utilizăm zi de zi, ele nu ar avea nici o validitate. Această minte cosmică ar fi, la fel ca și propriile noastre minți, produsul Naturii lipsite de minte. Nu am scăpat de dificultate, n-am făcut decît să o deplasăm mai înapoi. Mentea cosmică ne poate fi de folos numai dacă o situăm la început, dacă presupunem că ea este nu produsul sistemului total, ci Faptul fundamental, originar și autoexistent care ființează de sine stătător. Dar a admite acel soi de minte cosmică înseamnă a admite un Dumnezeu în afara Naturii, un Dumnezeu transcendent și

supranatural. Drumul acesta, care părea să ne ofere o scăpare, nu face în realitate decât să ne readucă în punctul de unde am plecat.

Există, așadar, un Dumnezeu care nu face parte din Natură. Dar nu s-a adus încă nici un argument care să arate că El a creat-o cu necesitate. S-ar putea oare ca Dumnezeu și Natura să fie amândoi autoexistenți și total independenți unul de altul ? Dacă ai crede așa ceva, ai fi dualist și ai susține o concepție pe care eu unul o consider mai cutezătoare și mai rezonabilă decât orice altă formă de naturalism. Ai putea fi și ceva mai rău decât dualist, dar nu cred că dualismul e adevărat. Este extrem de dificil să concepi două lucruri care coexistă pur și simplu, neavând nici o altă relație între ele. Dacă uneori nu observăm această dificultate, explicația este că suntem victimele gândirii în imagini. Ni le imaginăm realmente unul lângă altul într-un fel de spațiu. Dacă s-ar afla însă amîndouă într-un spațiu comun, sau într-un timp comun, sau în indiferent ce fel de mediu comun, ele ar fi amîndouă părți ale unui sistem, de fapt ale unei „Naturi”. Chiar dacă am reuși să eliminăm asemenea imagini, simpla încercare de a le gândi împreună ascunde dificultatea reală deoarece, oricum în acel moment, propria noastră minte constituie mediul comun. Dacă poate exista ceea ce s-ar numi „alteritate” pură, dacă lucrurile pot coexista pur și simplu, iată oricum o idee pe care mintea mea nu o poate concepe. Iar în situația de față încercarea de a o concepe mi se pare cu atât mai gratuită, cu cât știm deja că Dumnezeu și Natura au ajuns într-o anumită relație. Ei au, minimal vorbind, o relație — aproape, într-un anumit sens, o frontieră comună — în fiecare minte omenească.

Relațiile care apar la acea frontieră sunt, într-adevăr, de tipul cel mai complicat și mai intim. Acel vîrf de lance al supranaturalului pe care îl numesc rațiunea mea este legat de toate conținuturile mele naturale — de senzațiile, de emoțiile mele și de altele asemănătoare — atât de complet, încît mixtura o denumesc cu ajutorul unui singur cuvînt, „eu”. Există apoi ceea ce am numit caracterul asimetric al relațiilor frontaliere. Cînd starea fizică a creierului îmi domină gândirea, ea produce numai dezordine. Dar creierul meu nu devine creier în mai mare măsură cînd este dominat de Rațiune, după cum nici emoțiile și senzațiile mele nu devin în mai mare măsură emoții și senzații. Rațiunea îmi salvează și-mi fortifică întregul sistem psihologic și fizic, pe cînd acel sistem total, dacă se răzvrățește împotriva Rațiunii, distruge atât Rațiunea, cât și pe sine însuși. Metafora militară a unui vîrf de lance a fost pare-se prost aleasă. Rațiunea supranaturală pătrunde în ființa mea naturală nu ca o armă, ci mai degrabă ca o rază de lumină care luminează sau ca un principiu organizator care unifică și dezvoltă. Întreaga noastră reprezentare despre Natura „invadată” (ca de un dușman străin) era greșită. Cînd examinăm efectiv una dintre aceste invazii, ea se înfățișează mult mai mult ca sosirea unui rege printre supușii săi sau ca un cornac ce-și vizitează elefantul. Elefantul o poate lua razna, Natura poate fi nesupusă. Observînd însă ceea ce se întîmplă atunci cînd Natura se supune, este aproape cu neputință să nu ajungem la concluzia că însăși „natura” ei este să fie supusă. Totul se petrece ca și cum ea ar fi menită unui asemenea rol.

A crede că Natura l-a produs pe Dumnezeu sau fie și numai mintea umană este, după cum am văzut, absurd. A crede că cei doi sunt în mod independent autoexistenți este imposibil: cel puțin pe mine încercarea de-a o face mă pune în imposibilitatea de a spune și că gîndesc ceva pur și simplu. E drept că dualismul are o anumită atracție teologică, el pare

a face mai ușoară problema răului. Dar chiar dacă nu putem concepe dualismul efectiv până la capăt, această făgăduință atrăgătoare nu poate fi ținută niciodată, și cred de altfel că problema răului poate avea soluții mai bune. Rămîne, așadar, credința că Dumnezeu a creat Natura. Aceasta oferă numaidecît o relație între ei și elimină dificultatea purei „alterități”. Se adaptează și situației frontaliere observate, unde totul arată ca și cum Natura nu s-ar împotrivi unui invadator străin, ci s-ar răzvrăti împotriva unui suveran legitim. Aceasta, și poate numai ea, se potrivește cu faptul că Natura, deși aparent neinteligentă, este inteligibilă —, că evenimente din cele mai îndepărtate unghere ale spațiului par a se supune legilor gândirii raționale. Chiar și actul de creație însuși nu mai prezintă nici una din dificultățile intolerabile ce par a ne întâmpina în cazul oricărei alte ipoteze. Există și în mințile noastre omenești ceva ce prezintă o ușoară asemănare cu ea. Putem imagina: cu alte cuvinte, putem face să existe imagini mentale ale unor obiecte materiale și chiar ale unor personaje umane și ale unor evenimente. Suntem inapți de creație în două moduri. În primul rînd, nu putem decît să recombina elemente împrumutate din universul real: nimeni nu poate imagina o nouă culoare primară sau al șaselea simț. În al doilea rînd, ceea ce imaginăm există doar pentru propria noastră conștiință — deși putem, prin cuvinte, să-i determinăm și pe alți oameni să construiască singuri în mințile lor imagini grosso modo asemănătoare. Ar trebui să-i atribuim lui Dumnezeu atît puterea de a produce elementele de bază, de a inventa nu numai culorile, dar și culoarea însăși, simțurile, spațiul, timpul și materia propriu-zisă, ca și aceea de a impune cele inventate de către El unor minți create. Aceasta nu mi se pare o ipoteză inacceptabilă. Este cu siguranță mai lesnicioasă decît ideea de Dumnezeu și Natură ca entități total necorelate și cu mult mai lesnicioasă decît ideea de Natură care produce gîndire validă.

Nu susțin că crearea Naturii de către Dumnezeu poate fi dovedită în chip la fel de riguros ca și existența lui Dumnezeu, dar ea mi se pare copleșitor de probabilă, atît de probabilă încît nimeni care ar aborda chestiunea cu mintea lipsită de prejudecăți nu ar susține cu seriozitate altă ipoteză. În fapt, rareori întîlnești oameni care au sesizat existența unui Dumnezeu supranatural și care să tăgăduiască faptul că El este Creatorul. Toate dovezile de care dispunem duc în acea direcție și, dacă încercăm să credem altfel, dificultățile se ivesc de pretutindeni. Nici o teorie filozofică de care m-am ciocnit nu reprezintă o ameliorare radicală în raport cu cuvintele Facerii, potrivit cărora „La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul”. Spun ameliorare „radicală” fiindcă povestea din Facere — după cum a spus cu mult timp în urmă Sf. Ieronim — e istorisită în maniera „unui poet popular” sau, cum am spune noi, sub forma unei povești folclorice. Dar dacă o comparăm cu legendele despre creație ale altor popoare — cu toate aceste absurdități delectabile în care unor uriași ce trebuie tăiați și unor inundații ce trebuie secate li se atribuie o existență anterioară creației — profunzimea și originalitatea acestei povești populare ebraice vor ieși repede în evidență. Ideea de creație în accepția riguroasă a cuvîntului e surprinsă aici pe deplin.

V. Altă dificultate a naturalismului

Chiar și un determinist riguros precum Karl Marx, care uneori a descris comportamentul social al burgheziei în termeni ce sugerează o problemă de fizică socială, a putut să îl trateze uneori cu un dispreț ucigător pe care numai presupuziția responsabilității morale l-ar putea justifica.

R. NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics*, cap.

III

Unii oameni privesc gândirea logică ca pe cea mai moartă și mai uscată dintre activitățile noastre, și s-ar putea ca poziția privilegiată pe care i-am acordat-o în capitolul anterior să le repugne. Dar gândirea logică — raționamentul — trebuie să constituie pivotul argumentării deoarece, dintre toate pretențiile pe care le avansează mintea umană, pretenția de validitate a rațiunii e singura pe care naturaliștii nu o pot nega fără a-și tăia, filozofic vorbind, craca de sub picioare. Nu poți, așa cum am văzut, să dovedești că nu există dovezi. Poți însă, dacă vrei, să privești toate idealurile umane ca pe niște iluzii și toate iubirile omenești ca pe niște produse biologice secundare. Cu alte cuvinte, poți face asta fără să cazi în autocontradicție și nonsens anost. Dacă o poți face și fără un grad extrem de ne-plauzibilitate — fără a accepta o imagine despre lucruri în care de fapt nimeni nu crede — este altă problemă.

Pe lângă reflecția despre subiecte concrete, oamenii fac și judecăți morale — „Ar trebui să fac asta” — „Nu ar trebui să fac asta” — „Asta e bine” — „Asta e rău”. Sunt avansate două opinii despre judecățile morale. Unii cred că atunci când le facem nu ne folosim propria noastră rațiune, ci utilizăm o facultate diferită. Alții cred că le facem cu ajutorul rațiunii noastre. În ce mă privește, eu o susțin pe cea de-a doua. Cu alte cuvinte, cred că principiile morale primare de care depind toate celelalte sunt percepute în mod rațional. „Vedem pur și simplu” că nu există nici o rațiune pentru ca fericirea vecinului meu să fie sacrificată în beneficiul propriei mele fericiri, așa cum „vedem pur și simplu” că lucrurile egale cu același lucru sunt egale și unele cu altele. Dacă nu putem demonstra nici o axiomă, nu e din cauză că ele sunt iraționale, ci din cauză că sunt de la sine înțelese și toate probele depind de ele. Raționalitatea lor intrinsecă strălucește prin propria sa lumină. Tocmai pentru că întreaga moralitate se bazează pe asemenea principii autoevidente îi spunem cuiva, când vrem să-l readucem la o conduită corectă: „Fii rezonabil.”

Spunem acestea însă doar pentru că a venit vorba. Căci pentru scopul nostru prezent e indiferent pe care dintre aceste două opinii o îmbrățișezi. Important e să observăm că judecățile morale ridică în calea naturalismului același soi de dificultate ca și toate celelalte gânduri. În discuțiile despre moralitate, ca în toate celelalte discuții, presupunem întotdeauna că opiniile celorlalți sunt lipsite de valoare dacă pot fi integral explicate printr-o cauză non-morală și non-rațională. Când doi oameni sunt în dezacord cu privire la bine și rău, constatăm că principiul acesta e numaidecât pus în funcție. „El crede în caracterul sacru al proprietății din cauză că e milionar.” — „Crede în pacifism din cauză

că e laș.” — „Aprobă pedepsele corporale din cauză că e sadic.” Aceste reproșuri pot fi deseori neadevărate: dar simplul fapt că sunt formulate de către una din părți și respinse cu înflăcărare de către cealaltă arată în chip limpede ce principiu este utilizat. Nici una din părți nu se îndoiește că, dacă ar fi adevărate, ele ar fi decisive. Nici una (în viața reală) nu acordă atenție nici unei judecăți morale despre care se poate afirma că izvorăște din cauze non-morale și non-raționale. Freudiștii și marxiștii atacă moralitatea tradițională tocmai pe acest temei — și cu mare succes. Toți oamenii acceptă principiul.

Dar, firește, ceea ce discreditează judecățile morale particulare trebuie neapărat să discrediteze și judecata morală ca totalitate. Dacă faptul că oamenii au idei ca se cade și nu se cade poate fi pe deplin explicat prin cauze iraționale și non-morale, atunci ideile acelea sunt o iluzie. Naturalistul e gata să explice cum a luat naștere iluzia. Condițiile chimice produc viață.

Viața, sub influența selecției naturale, produce conștiință. Organismele conștiente care s-au comportat într-un anumit fel trăiesc mai mult decât acelea care s-au comportat în alt fel. Trăind mai mult, este mai probabil să aibă urmași. Ereditatea, iar uneori și educația, transmite modul lor de comportament progeniturii. Astfel, în fiecare specie se construiește un model de comportament. La specia umană, învățarea conștientă joacă un rol mai mare în construirea lui, iar tribul îl întărește și mai mult omorându-i pe indivizii care nu i se conformează. Ele inventează și zei despre care se spune că pedepsesc abaterile de la el. Astfel, în timp, ajunge să se formeze un puternic impuls uman de conformare. Deoarece însă acest impuls intră în contradicție cu celelalte impulsuri, ia naștere un conflict mental, iar omul îl exprimă spunând „Nu vreau să fac A, dar trebuie să fac B”,

Această relatare poate (sau nu) explica de ce oamenii fac în realitate judecăți morale. Ea nu explică însă cum le pot face în mod corect. Ea exclude, într-adevăr, însăși posibilitatea ca ele să fie corecte. Căci atunci când oamenii spun „ar trebui”, ei cred cu siguranță că spun ceva, și încă ceva adevărat, despre natura acțiunii propuse, iar nu despre sentimentele lor proprii. Dar dacă naturalismul are dreptate, „ar trebui” este o propoziție de același tip ca și „mă mănâncă palma” sau „o să mă îmbolnăvesc”. În viața reală, când cineva spune „ar trebui”, am putea răspunde: „Da. Ai dreptate. Asta ar trebui să faci”, sau: „Nu, cred că greșești”. Dar într-o lume de naturaliști (dacă naturaliștii și-ar aminti realmente filozofia învățată în școală) singurul răspuns de bun-simț ar fi: „Ce spui, zău ?” Toate judecățile morale ar fi propoziții despre sentimentele vorbitorului luate de el drept propoziții despre altceva (calitatea morală reală de acțiuni) care nu există.

O atare doctrină, după cum am admis, nu este doar auto-contradictorie. Naturalistul poate, dacă vrea, să fie și sfidător într-o situație ca aceasta. El poate spune: „Da, sunt absolut de acord că ceea ce se numește rău sau bine nu există. Admit că nici o judecată morală nu poate fi « adevărată » sau « corectă » și deci că nici un sistem de moralitate nu poate fi mai bun sau mai rău decât altul. Toate ideile de bine și rău sunt halucinații, umbre aruncate asupra lumii exterioare de către impulsurile pe care am fost condiționați să le simțim.” Și mulți naturaliști o spun cu încântare.

Sunt însă obligați să persevereze în această atitudine, și din fericire (deși inconsecvent) majoritatea naturaliștilor reali nu o fac. O clipă după ce au admis că binele și răul sunt iluzii, îi vedem îndemnându-ne să muncim pentru posteritate, să educăm, să

revoluționăm, să ne plătim datoriile, să trăim și să murim pentru binele rasei umane. Un naturalist ca dl H.G. Wells și-a cheltuit o întreagă viață îndelungată procedând astfel, cu elocință pasionată și zel. Să fie însă într-adevăr de mirare ? Întocmai cum toate cărțile despre nebuloasele spirale, atomi și oamenii din peșteri ne-ar fi îndemnat realmente să presupunem că natu- raliștii pretind că sunt capabili să știe ceva, la fel și toate cărțile în care naturaliștii ne spun ce ar^trebui să facem ne-ar determina realmente să credem că ei au considerat că unele idei despre bine (ale lor, bunăoară) sunt oarecum preferabile altora. Căci ei scriu cu indignare ca niște oameni care proclamă ce anume este binele în sine și denunță ceea ce e rău în sine, iar nu ca oameni care și-ar aminti că lor personal le place berea slabă, dar că alții preferă bitterul. Dacă însă „imperativele” dlui Wells și, să zicem, cele ale lui Franco sunt în egală măsură impulsuri pe care ambii au fost condiționați de Natură să le posede și nici unul dintre ei nu ne spune nimic despre vreun bine sau rău obiectiv, de unde vine atîta fervoare ? Își aduc oare aminte în timp ce scriu astfel că atunci cînd ne spun că „trebuie să facem o lume mai bună” cuvintele „trebuie” și „mai bună” se raportează obligatoriu, după cum ei înșiși au demon- strat-o, la un impuls qondiționat în chip irațional care nu este îndreptățit să fie adevărat sau fals în mai mare măsură decît un vomitat sau un căscat ?

Părerea mea este că uneori uită. Și e spre lauda lor. Imbrățișînd o filozofie care exclude omenescul, ei rămîn totuși umani. La vederea nedreptății își lasă baltă tot naturalismul și vorbesc ca oamenii și chiar ca oamenii de geniu. Ei știu mult mai mult decît cred că știu. Alteori însă, cred eu, își pun toate speranțele într-o așa-zisă cale de ieșire din impas.

Lucrurile se petrec—sau par a se petrece — astfel. Ei își spun: „A, da. Morala” — sau „morala burgheză” sau „morala convențională” sau „morala tradițională” ori alt epitet asemănător — „Morala este o iluzie. Dar noi am descoperit ce moduri de comportare vor menține în viață rasa umană. E comportarea pe care insistăm să o adoptați. Vă rugăm să nu ne luați drept moraliști. Ne conducem după principii absolut noi” ... ca și cum asta ar fi de vreun folos. Ar fi de folos numai dacă am recunoaște, în primul rînd, că viața este mai bună decît moartea și, în al doilea rînd, că trebuie să ne arătăm interesați de viețile descendenților noștri în egală măsură sau chiar mai mult decît de ale noastre. Și în ambele cazuri avem de a face cu judecăți morale a căror explicație, la fel ca și a altora, a fost expedită de naturalism. Desigur, fiind condiționați oarecum de Natură, suntem preocupați de viață și de posteritate. Naturaliștii ne-au vindecat însă de tentația de a considera aceste sentimente drept moduri de a pătrunde în ceea ce numeam odată „valoare reală”. Acum cînd știu că impulsul de a mă pune în slujba posterității este ceva întru totul asemănător cu preferința mea pentru brîn- ză, acum cînd pretențiile lui transcendentele au fost date în vileag ca o înșelătorie, vă închipuiți că am să-i mai acord vreo atenție ? Cînd o să fie puternic (și adevărul este că a devenit tot mai slab de cînd mi-ați explicat natura lui reală), presupun că am să-i dau ascultare. Cînd o să fie slab, o să-mi investesc banii în brînză. Nu poate exista nici un motiv ca să stimulez și să încurajez un impuls mai degrabă decît altul. Și cu atît mai puțin acum cînd știu ce sunt și unul, și altul. Naturaliștii nu trebuie să-mi distrugă tot respectul față de conștiință azi, crezînd că voi continua să o venerez și mîine.

În felul acesta, nu e nici o scăpare. Dacă e să continuăm a face judecăți morale (și, oricum, vom continua să o facem), atunci suntem obligați să credem că conștiința umană nu e un produs al Naturii. Ea poate fi validă numai în cazul în care descinde dintr-o înțelepciune morală absolută, o înțelepciune morală ce există absolut „independent”, nefiind un produs al Naturii non-morale și non-raționale. Așa cum argumentația ultimului capitol ne-a făcut să recunoaștem existența unei surse supranaturale pentru gândirea rațională, tot așa argumentația capitolului de față ne face să recunoaștem existența unei surse supranaturale pentru ideile noastre de bine și rău. Cu alte cuvinte, acum știm ceva mai mult despre Dumnezeu. Dacă susțineți că judecata morală e ceva diferit de rațiune, veți exprima această nouă cunoștință spunând: „Știm acum că Dumnezeu are și alt atribut în afara raționalității.” Dacă susțineți, ca și mine, că judecata morală este un fel de rațiune, atunci veți spune: „Acum știm ceva mai mult despre rațiunea divină.”

Și cu aceasta suntem aproape gata să ne începem argumentația principală. Dar mai înainte este bine să zăbovim puțin pentru a examina câteva îndoieli sau neînțelegeri care se vor fi ivit între timp.

VI. Răspunsuri la îndoieli

Căci la fel cu slăbiciunea de care dau dovadă ochii liliacilor față de lumina zilei este și aceea pe care în sufletul nostru o arată mintea față de lucrurile care în mod natural sunt cele mai evidente din toate.

ARISTOTEL, *Metafizica*, II (a), 1⁴

Trebuie înțeles cu toată claritatea că argumentația de pînă acum nu a dus la nici o concepție despre „suflete” sau „spirite” (cuvinte pe care le-am și evitat) ce plutesc în tărîmul Naturii, fără nici o legătură cu mediul lor înconjurător. Rezultă că noi nu tăgăduim — ba chiar trebuie să salutăm — anumite considerații deseori privite ca probe ale naturalismului. Putem să admitem și chiar să afirmăm insistent că gîndirea rațională este, după cum se poate vedea, condiționată în exercitarea ei de către un obiect natural (creierul). Ea este temporar diminuată de alcool sau de un traumatism cranian. Scade pe măsura decăderii creierului și dispare cînd creierul nu mai funcționează. Se poate arăta în același fel că viziunea morală a unei comunități este strîns legată de istoria, mediul geografic, structura sa economică ș.a.m.d. Ideile morale ale individului sunt și ele legate de situația sa generală: nu întîmplător părinții și profesorii ne spun atît de des că pot tolera orice viciu, dar nu și minciuna, minciuna fiind singura armă defensivă a copilului. Toate acestea, departe de a ne confrunta cu o dificultate, reprezintă exact lucrul la care ne-am fi așteptat.

Elementul rațional și moral din fiecare minte omenească este o proiecție energetică din supranaturalul care își croiește drum în Natură, exploatînd în fiecare punct condițiile oferite de Natură, respins fiind acolo unde condițiile sunt lipsite de orice speranță și obstrucționat cînd ele sunt nefavorabile. Gîndirea rațională a unui om reprezintă exact acea parte din Rațiunea eternă căreia starea creierului său îi permite să devină operativă: ea reprezintă, așa zicînd, tranzacția încheiată sau frontiera fixată între Rațiune și Natură în acel punct particular. Viziunea morală a unei națiuni este exact acel lot de înțelepciune Morală eternă pe care-l lasă să treacă istoria sa, economia etc. La fel, vocea crainicului reprezintă exact atîta din vocea umană cît lasă să treacă aparatul receptor. Ea variază, desigur, în funcție de starea aparatului receptor, se deteriorează pe măsura uzurii acestuia și dispare cu totul dacă îl izbesc cu o cărămidă. Ea e condiționată de aparat, dar nu produsă de el. Dacă ar fi — dacă am ști că la microfon nu este nici o ființă umană —, nu am asculta știrile. Condițiile diverse și complexe în care apar rațiunea și morala reprezintă șerpuirile și meandrele frontierei dintre Natură și Supranatură. Iată de ce poți, dacă dorești, să ignori întotdeauna Supranatura și să tratezi fenomenele doar dinspre latura Naturii, întocmai după cum un om care studiază pe o hartă hotarele dintre Cornwall și Devonshire poate spune întotdeauna: „Ceea ce numiți o protuberanță în Devonshire este de fapt o concavitate în Cornwall.” Și într-un anumit sens nici nu-l poți contrazice. Ceea ce numim

⁴ Aristotel, *op. cit.*, ed. cit., p. 94. (n.t.)

o protuberanță în Devonshire este totdeauna o concavitate în Cornwall. Ceea ce numim gândire rațională la un om implică întotdeauna o stare a creierului, în ultimă analiză un raport între atomi. Dar Devonshire-ul este cu toate acestea ceva mai mult decât „locul unde se termină Cornwall-ul”, iar rațiunea este ceva mai mult decât biochimia creierului.

Trec acum la altă îndoială posibilă. Pentru unii, aspectul cel mai supărător legat de orice argumentație în favoarea supranaturalului e pur și simplu faptul că e nevoie de argumentație. De vreme ce există un lucru atât de uluitor, oare nu ar trebui ca el să fie la fel de evident ca soarele de pe cer ? Nu e oare intolerabil și la drept vorbind incredibil ca procesul de cunoaștere a celei mai fundamentale dintre toate realitățile să fie accesibilă numai prin intermediul unor raționamente contorsionate pentru care vasta majoritate a oamenilor nu au nici răgaz, nici receptivitate ? Privesc cu foarte multă simpatie acest punct de vedere. Dar trebuie să observăm două lucruri.

Cînd contempli o grădină dintr-o cameră situată la etaj este evident (dacă stai să te gîndești) că te uiți printr-o fereastră. Dar dacă în primul rînd te interesează grădina, o poți contempla vreme îndelungată fără să te gîndești la fereastră. Cînd citești o carte este evident (dacă iei seama la asta) că îți utilizezi ochii: dar dacă ochii nu încep să te supere sau dacă nu e vorba de un manual de optică, poți citi toată seara fără să te gîndești nici o clipă la ochi. Cînd vorbim este evident că folosim limbajul și gramatica, și cînd încercăm să vorbim o limbă străină suntem în mod penibil conștienți de acest fapt. Dar cînd ne vorbim limba maternă nici nu-l observăm. Cînd strigi din vîrfurile scării „Cobor într-o secundă”, nu ești de obicei conștient că ai acordat singularul cobor cu singularul subînțeleș eu. Circulă o poveste despre un indian american care, după ce a învățat mai multe limbi străine, a fost rugat să scrie o gramatică a idiomului folosit de propriul său trib. El a răspuns, după ce a stat puțin pe gînduri, că limba lui nu are gramatică. Gramatica pe care o folosise toată viața îi scăpase neobservată întotdeauna. O știa (într-un sens) atât de bine, încît (în alt sens) nu știa că există.

Toate aceste exemple arată că faptul care într-o privință este cel mai evident și primordial, și prin intermediul exclusiv al căruia ți se asigură accesul la toate celelalte fapte, ar putea fi tocmai acela care e cel mai lesne dat uitării — dat uitării nu din cauză că e atât de îndepărtat sau de obscur, ci din cauză că e atât de apropiat și de evident. Și acesta este exact modul în care a fost dat uitării supranaturalul. Naturaliștii s-au consacrat gîndirii despre Natură. Ei nu au luat seama la faptul că gîndeau. În clipa cînd devii atent la acest lucru e evident că gîndirea nu poate fi un simplu eveniment natural și că există, așadar, și altceva în afara Naturii. Supranaturalul nu e îndepărtat și obscur: este ceva ce ține de experiența cotidiană și de fiecare clipă, ceva la fel de intim ca și respirația. Negarea lui depinde de o anumită neatentie. Dar această neatentie nu e cîtuși de puțin surprinzătoare. Nu e nevoie — de fapt nici nu dorești — să te gîndești mereu la ferestre cînd privești grădinile sau să te gîndești mereu la ochi cînd citești. La fel, procedeul adecvat pentru toate investigațiile limitate și particulare este să ignori realitatea propriei tale gîndiri și să te concentrezi asupra obiectului. Numai cînd îți iei distanță față de investigațiile particulare și încerci să-ți formezi o filozofie completă ești obligat să ții seama de ea. Căci o filozofie completă trebuie să pătrundă în toate faptele. În cadrul ei treci de la gîndirea specializată sau trunchiată la gîndirea totală: și unul dintre faptele asupra cărora trebuie să reflectezi

este Gîndirea însăși. Există astfel o tendință în studierea Naturii de a ne face să uităm faptul cel mai evident dintre toate. Și începînd din secolul al XVI-lea, cînd s-a născut știința, mințile oamenilor au fost tot mai mult orientate către exterior, pentru a cunoaște Natura și a o stăpîni. Ei s-au angajat tot mai intens în acele investigații specializate pentru care gîndirea trunchiată reprezintă metoda corectă. Nu e, așadar, cîtuși de puțin de mirare că ei au putut uita dovezile în favoarea supranaturalului. Deprinderea adînc înrădăcinată a gîndirii trunchiate — ceea ce numim obiceiul mentală „științifică” — avea să ducă în mod sigur la naturalism, dacă această tendință nu era permanent corectată din altă sursă. Dar nu a existat nici o altă sursă la dispoziție, întrucît, în aceeași perioadă, oamenii de știință au ajuns să fie needucați din punct de vedere metafizic și teologic.

Ajung astfel la cea de-a doua considerație. Starea de lucruri în care oamenii obișnuiți pot descoperi supranaturalul numai prin raționament abstrus este recentă și, după normele istorice, anormală. Pretutindeni în lume, pînă în vremurile moderne, intuiția directă a misticilor și raționamentele filozofilor pătrundeau în masa poporului prin autoritate și prin tradiție; ele puteau fi recepționate de către cei ce nu erau ei înșiși mari cugetători sub forma concretă a mitului și a ritualului, ca și a întregului model de viață. În condițiile produse de aproximativ un secol de naturalism, oamenii de rînd au fost siliți să poarte poveri pe care mai înainte nu ar fi fost nevoiți să le poarte. Suntem obligați să ajungem singuri la adevăr sau să ne descurcăm fără el. Împrejurarea aceasta poate avea două explicații. S-ar putea ca omenirea, răzvrătindu-se împotriva tradiției și autorității, să fi comis o teribilă greșeală, greșeală ce nu va fi mai puțin fatală numai pentru că descompunerea morală a celor aflați la putere a făcut-o foarte scuzabilă. Pe de altă parte, s-ar putea ca Puterea ce ne conduce specia să întreprindă în momentul de față un experiment temerar. Se are oare în vedere ca întreaga masă a oamenilor să înainteze și să ocupe acum piscurile rezervate cîndva numai înțelepților ? Distincția dintre înțelepți și neștiutori urmează oare să dispară din pricină că e de așteptat ca toți să devină acum înțelepți ? Dacă așa stau lucrurile, gafele noastre actuale nu vor genera decît suferințe tot mai mari. Să nu ne înșelăm însă în ceea ce privește necesitățile noastre. Dacă ne mulțumim să ne întoarcem și să devenim oameni simpli și umili care se supun unei tradiții, bine. Dacă suntem gata de urcuș și de luptă pînă cînd vom deveni noi înșine înțelepți, și mai bine. Dar omul care nu vrea nici să dea ascultare înțelepciunii altora, nici să se aventureze de unul singur în căutarea ei este sortit dispariției. O societate în care cei mulți neștiutori se supun celor puțini vizionari poate trăi; o societate unde toți ar fi vizionari ar putea trăi încă și mai intens. Dar o societate în care masa este tot neștiutoare și vizionarii nu mai sunt luați în seamă nu poate spera altceva decît superficialitate, ticăloșie, urîțenie și, în cele din urmă, extincție. E obligatoriu să mergem înainte sau înapoi; a rămîne pe loc aici înseamnă moarte.

Trebuie să ne ocupăm și de alt punct care s-ar putea să fi stîr- nit îndoieli sau dificultăți. Am avansat argumente în sprijinul credinței că în fiecare om rațional este prezent un element supranatural. Prezența raționalității umane în lume e prin urmare un miracol în virtutea definiției date în capitolul II. Realizînd aceasta, cititorul ar fi poate îndreptățit să spună: „O, păi dacă asta e tot ce înțelege prin miracol...” și să azvîrle cartea cît colo. Dar eu îl rog să aibă răbdare. Rațiunea și morala umană au fost menționate nu ca

exemple de miracol (cel puțin nu acel tip de miracol despre care ați dori să auziți vorbindu-se), ci ca dovezi ale supranaturalului: nu pentru a arăta că Natura a fost invadată, ci că există un invadator posibil. Dacă preferați sau nu să numiți miracol invazia ordonată și familiară săvârșită de Rațiunea umană este în mare măsură o problemă de exprimare. Regularitatea sa — faptul că intră în mod obișnuit pe aceeași ușă, raporturile sexuale umane — v-ar putea îndemna să nu procedați astfel. Este ca și cum (ca să spunem așa) însăși natura Naturii ar fi să sufere această invazie. Dar atunci am putea constata ulterior că natura însăși a Naturii este să sufere miracole în general. Din fericire, desfășurarea argumentației noastre ne va permite să lăsăm deoparte problema terminologiei. Ne vom ocupa de alte invazii ale Naturii — de ceea ce toți numesc miracole. Întrebarea noastră ar putea fi pusă, dacă vreți, sub forma: „Oare Supranatura produce întotdeauna rezultate particulare în spațiu și timp doar prin intermediul creierelor omenești acționând asupra nervilor și mușchilor umani ?”

Am spus „rezultate particulare” deoarece, în concepția noastră, Natura ca totalitate este ea însăși un rezultat colosal al supranaturalului: a creat-o Dumnezeu. Dumnezeu o străpunge oriunde există o minte omenească. Dumnezeu o menține pesemne în ființă. Întrebarea e dacă El îi face și altceva. Oare, pe lângă toate acestea, El introduce în ea și evenimente despre care nu ar fi corect să spunem „Aceasta e pur și simplu realizarea caracterului general pe care l-a dat El Naturii ca totalitate atunci când a creat-o” ? Asemenea evenimente sunt ceea ce se numește în limbaj popular miracole, și numai în acest sens va fi utilizat cuvântul miracol în restul cărții.

VII. Capitol despre diversiuni

De acolo a ieșit Mai, un uriaș. Acest Mai obișnuia să-i strice pe tinerii pelerini cu sofistica lui.

BUNYAN

Din simpla recunoaștere a faptului că Dumnezeu există și este autorul Naturii nu rezultă cu nici un chip că minunile trebuie — sau măcar că pot — să se producă. S-ar putea ca Dumnezeu însuși să fie o astfel de ființă, încât săvârșirea minunilor să fie contrară caracterului Său; pe de altă parte, s-ar putea ca El să fi făcut Natura în așa fel, încât să nu i se poată adăuga, scădea sau modifica nimica. Pledoaria împotriva minunilor se bazează în consecință pe două temeuri diferite. Crezi astfel că fie caracterul lui Dumnezeu, fie caracterul Naturii le exclude. Vom începe cu cel de-al doilea temei, care este și cel mai popular. În capitolul de față voi examina unele forme ale lui care, după părerea mea, sunt foarte superficiale și care ar putea fi numite chiar neînțelegeri sau diversiuni.

Prima diversiune este următoarea. Zilnic poți auzi pe cineva (și nu neapărat necredincios) spunând despre o așa-zisă minune: „Nu. Nici gând să cred așa ceva. Știm că este contrar legilor Naturii. Oamenii o puteau crede în trecut din cauză că nu cunoșteau legile Naturii. Acum știm că este o imposibilitate științifică.”

Prin „legi ale Naturii” un asemenea om înțelege, cred, mersul Naturii așa cum poate fi el observat. Dacă înțelege ceva mai mult de-atâta, el nu e un om de rînd cum socotem, ci un naturalist filozof, de care ne vom ocupa în capitolul următor. Omul pe care-l am în vedere crede că simpla experiență (și îndeosebi acele experiențe concepute artificial pe care le numim experimente) ne poate spune ce anume se întîmplă în mod regulat în Natură. Și mai crede că tot ceea ce am descoperit exclude posibilitatea miracolului. Este vorba de o gândire confuză.

Admițînd că minunile se pot produce, îi revine, firește, experienței să spună dacă a avut într-adevăr loc vreunul într-o împrejurare dată. Dar simpla experiență, fie și prelungită de-a lungul unui milion de ani, nu ne poate spune dacă așa ceva e cu putință. Experimentul descoperă ceea ce se întîmplă cu regulat în Natură: norma sau regula după care aceasta lucrează. Cei ce cred în minuni nu neîngăgesc atenția unei asemenea norme sau reguli, ei nu spun cte cîtcăeapote fi suspendată. Miracolul este prin definiție o excepție. Cum poate să-ți spună oare descoperirea regulii dacă, odată admisă o cauză suficientă, regula poate fi suspendată? Dacă am spune că regula este A, atunci experiența ne-ar putea contrazice descoperind că regula este B. Și dacă am spune că nu există nici o regulă, atunci experiența ne-ar putea contrazice observînd că există una. Noi nu facem însă nici una dintre aceste afirmații. Convenim că există o regulă și că regula respectivă e B. Ce are asta de a face cu întrebarea dacă regula poate fi suspendată? Veți replica: „Dar experiența demonstrează că niciodată nu a fost.” Noi replicăm: „Chiar de-ar fi așa, asta nu ar dovedi că nu poate fi suspendată niciodată. Demonstrează oare experiența că nu a fost niciodată suspendată? Lumea e plină de istorisiri ale unor oameni care pretind că au experimentat miracole: s-ar putea ca ei să aibă dreptate. Dar înainte de a putea ajunge la o

concluzie în privința acestei chestiuni istorice, trebuie mai întâi (așa cum s-a subliniat în capitolul I) să descoperi dacă lucrul este posibil și, dacă este posibil, cât e de probabil.”

Ideea că progresul științei a modificat oarecum întrebarea e strâns legată de ideea că oamenii „din vechime” credeau în ele „din cauză că nu cunoșteau legile Naturii”. Ii vei auzi astfel pe unii zicând că „Primii creștini credeau că Cristos este fiul unei fecioare, dar noi știm că așa ceva e o imposibilitate științifică.” Oamenii aceștia par a îmbrățișa ideea că credința în minuni a apărut într-o perioadă când oamenii ignorau în asemenea măsură mersul naturii, încât nu-și dădeau seama că un miracol îi este contrar. Dacă reflectăm puțin, vedem că afirmația e un nonsens, iar povestea nașterii din fecioară constituie un exemplu extrem de frapant. Când Sf. Iosif a descoperit că logodnica lui urma să aibă un copil, s-a hotărât, cum era și firesc, să o repudieze. De ce ? Pentru că știa la fel de bine ca orice ginecolog modern că în ordinea obișnuită a naturii femeile nu au copii decât dacă se culcă cu bărbați. Fără îndoială, ginecologul modern știe despre naștere și procreație mai multe lucruri decât știa Sf. Iosif. Acele lucruri nu privesc însă punctul principal, și anume că o naștere din fecioară este contrară mersului naturii. Și Sf. Iosif știa evident asta. În orice sens suntem îndreptățiți să spunem acum că „lucrul e imposibil din punct de vedere științific”, ar fi putut-o spune prea bine și el: lucrul a fost întotdeauna și s-a știut întotdeauna că este imposibil, cu excepția cazului în care procesele regulate ale naturii ar fi, în această împrejurare anume, anulate sau suplimentate cu ceva de dincolo de natură. Când Sf. Iosif a acceptat în cele din urmă gândul că sarcina logodnicei sale se datora nu lipsei de castitate, ci unei minuni, el a acceptat minunea ca pe ceva contrar ordinii cunoscute a naturii. Toate consemnările de miracole ne învață același lucru. În aceste relatări, minunile suscită frica și minunarea (adică tocmai ceea ce implică termenul de minune) în rândul spectatorilor și sunt considerate drept o dovadă a puterii supranaturale. Dacă nu s-ar ști că ele sunt contrare legilor naturii, cum ar putea oare să sugereze prezența supranaturalului ? Cum ar putea fi ele surprinzătoare dacă nu ar fi privite ca excepții de la reguli ? Și cum oare s-ar putea considera că ceva constituie o excepție înainte de a cunoaște regulile ? Dacă ar exista oameni care nu ar cunoaște deloc legile naturii, ei nu ar avea nici o idee despre miracole și nu ar manifesta nici un interes deosebit dacă în fața lor s-ar săvârși vreunul. Nimic nu poate părea extraordinar pînă cînd nu descoperi ceea ce este obișnuit. Credința în miracole, departe de a depinde de o ignoranță în materie de legi ale naturii, este posibilă exclusiv în măsura în care acele legi sunt cunoscute. Am văzut deja că dacă începi prin a elimina supranaturalul nu vei percepe nici un fel de miracole. Trebuie să adăugăm acum că nu vei percepe miracole nici pînă cînd nu vei crede că natura acționează potrivit unor legi exacte. Dacă încă nu ai observat că soarele răsare întotdeauna de la est, nu vei vedea nimic miraculos în faptul că într-o dimineață ar răsări de la apus.

Dacă miracolele ne-ar fi oferite ca evenimente ce se produc în mod normal, atunci progresul științei, a cărei îndeletnicire e să ne spună ce anume se întîmplă în mod normal, ar face tot mai dificilă credința în ele și în cele din urmă imposibilă. Progresul științei a făcut exact în felul acesta (și în bună măsură în folosul nostru) ca tot soiul de lucruri în care credeau strămoșii noștri să devină pentru noi incredibile: furnici mîncă- toare de oameni și grifoni în Scitia, oameni cu un singur picior uriaș, insule magnetice care atrag spre ele toate corăbiile, sirene și balauri cu răsuflarea de foc. Dar acele lucruri nu au fost niciodată

înfățișate ca întreruperi supranaturale ale mersului naturii. Ele au fost înfățișate ca entități prezente în mersul ei obișnuit — în fapt ca „știință”. Știința ulterioară și mai exactă le-a înlăturat prin urmare pe bună dreptate. Miracolele se găsesc într-o poziție total diferită. Dacă ar exista balauri cu răsuflarea de foc, vânătorii noștri specializați în vînat mare le-ar da de urmă; nimeni însă nu a pretins vreodată că am putea conta pe repetarea nașterii din fecioară sau mersul pe apă al lui Cristos. Cînd un lucru se vedește de la bun început ca fiind o invazie unică a Naturii de către ceva din exterior, cunoașterea tot mai avansată a Naturii nu-l poate face niciodată nici mai mult, nici mai puțin credibil decît a fost la început. În acest sens, este pură confuzie logică să presupui că progresul științei a făcut să acceptăm mai greu miracolele. Am știut întotdeauna că ele sunt contrare mersului natural al evenimentelor; continuăm să știm că, dacă e vorba de ceva de dincolo de Natură, ele sunt posibile. Iată schelăriile problemei; timpul și progresul, știința și civilizația nu le-au modificat cîtuși de puțin. Temeiurile credinței și necredinței sunt aceleași astăzi ca și acum două mii — sau zece mii — de ani. Dacă Sf. Iosif i-ar fi lipsit credința pentru a se încrede în Dumnezeu sau umilînța pentru a percepe sacralitatea miresei sale, el ar fi putut să nu creadă în originea miraculoasă a Fiului ei la fel de lesne ca orice om modern; și orice om modern care crede în Dumnezeu poate accepta miracolul la fel de ușor cum a făcut-o și Sf. Iosif. S-ar putea ca dumneavoastră și cu mine să nu cădem de acord nici măcar la sfîrșitul cărții de față în privința faptului dacă se în- tîmplă sau nu miracole. Dar cel puțin să nu debităm absurdități. Să nu permitem unei vagi retorici despre evoluția științei să ne amăgească, făcîndu-ne să presupunem că relatarea cea mai complicată despre naștere, în termeni de gene și spermatozoizi, ne lasă mai convinși decît înainte că natura nu dăruiește prunci tinerelor femei care „nu au cunoscut bărbatul”.

A doua diversiune e următoarea. Mulți spun: „Oamenii puteau crede pe vremuri în miracole din cauză că aveau o concepție greșită despre univers. Ei credeau că Pămîntul e cel mai mare lucru din el, iar Omul cea mai însemnată creatură. Părea deci rezonabil să se presupună că Creatorul era în mod special interesat de Om și putea chiar întrerupe cursul Naturii în folosul lui. Dar acum cînd cunoaștem imensitatea reală a universului — acum cînd ne dăm seama că propria noastră planetă și chiar întregul sistem solar nu sunt decît un fir de praf — devine ridicol să mai credem în ele. Ne-am descoperit insignifianța și nu putem presupune că Dumnezeu e atît de drastic preocupat de treburile noastre meschine.”

Indiferent de valoarea sa ca argument, s-ar putea afirma nu- maidecît că această concepție e total greșită dacă o raportăm la fapte. Imensitatea universului nu e o descoperire recentă. Cu mai mult de o mie șapte sute de ani în urmă, Ptolemeu arăta că, în comparație cu distanța pînă la stelele fixe, întregul Pămînt trebuie privit ca un punct fără mărime. Sistemul lui astronomic era universal acceptat în Evul Mediu întunecat. Insignifianța Pămîntului era un loc comun pentru Boethius, Regele Alfred, Dante și Chaucer, așa cum este și azi pentru dl H. G. Wells sau profesorul Haldane. Afirmățiile contrare din cărțile moderne se datorează ignoranței.

Problema reală e cu totul diferită de ceea ce presupunem în mod obișnuit. Problema reală este de ce oare insignifianța spațială a Pămîntului, după ce a fost afirmată de filozofii creștini, cîntată de poeții creștini și comentată de moraliștii creștini vreme de vreo mie cinci sute de ani, fără cea mai mică bănuială că ar intra în conflict cu teologia lor, a fost

brusc înălțată în vremurile cele mai recente la rangul de argument forte împotriva creștinismului și s-a bucurat, în această calitate, de o carieră strălucită. Voi oferi numaidecât o ipoteză ca răspuns la această întrebare. Pînă una, alta, să examinăm forța acestui argument forte.

Cînd, la autopsie, medicul cercetează organele decedatului și diagnostichează moartea prin otrăvire, el are o idee limpede despre starea diferită în care ar fi fost organele respective dacă omul ar fi murit de o moarte naturală. Dacă pe baza vastității universului și a micimii Pămîntului diagnosticăm că creștinismul e fals, ar trebui să avem o idee clară despre ce fel de univers ar fi fost de așteptat dacă el ar fi adevărat. Dar avem oare ? Orice ar fi spațiul în realitate, este sigur că percepțiile noastre îl fac să apară tridimensional, iar în cazul unui spațiu tridimensional limitele sunt de neconceput. Pornind de la înseși formele percepțiilor noastre trebuie, așadar, să simțim ca și cum am trăi undeva într-un spațiu infinit și, indiferent de dimensiunile pe care le are întîmplător Pămîntul, el trebuie să fie desigur foarte mic în comparație cu infinitatea. Și acest spațiu infinit trebuie cu necesitate să fie sau vid sau să conțină corpuri. Dacă ar fi vid, dacă nu ar conține nimic altceva decît propriul nostru Soare, atunci acea vastă vacuitate ar fi cu siguranță utilizată ca argument chiar împotriva existenței lui Dumnezeu. De ce oare, s-ar ridica întrebarea, ar crea El un fir de praf și ar lăsa tot restul spațiului pradă neființei ? Dacă, pe de altă parte, găsim (așa cum se și întîmplă în realitate) nenumărate corpuri cerești plutind în spațiu, ele trebuie cu necesitate să fie sau locuibile sau nelocuibile. Or, curiozitatea este că ambele alternative sunt deopotrivă folosite ca obiecții la adresa creștinismului. Dacă universul abundă în viață diferită de cea de la noi, faptul acesta, ni se spune, face atunci absolut ridicolă credința că Dumnezeu ar putea fi atît de preocupat de rasa umană, încît „să coboare din ceruri” și să se facă om pentru răscumpărarea ei. Dacă, pe de altă parte, planeta noastră ar fi într-adevăr singura care adăpostește viață organică, atunci se consideră că faptul acesta dovedește că viața e doar un produs auxiliar accidental în univers și ca atare religia noastră e din nou respinsă.

Îl tratăm pe Dumnezeu așa cum îl trata pe suspect polițistul din poveste; orice ar face „va fi folosit ca probă împotriva Lui”. Acest gen de obiecție la adresa credinței creștine nu se întemeiază de fapt cîtuși de puțin pe natura observată a universului real. O poți face fără să mai aștepți să descoperi cum anume e universul, deoarece se va potrivi ia orice fel de univers am vrea să ne imaginăm. În cazul acesta, medicul poate diagnostica otrăvirea fără a se mai uita la cadavru, fiindcă are o teorie despre otrăvă pe care și-o va susține oricum s-ar dovedi că este starea organelor.

Motivul pentru care nici măcar nu ne putem imagina un univers astfel construit încît să excludă aceste obiecții este, poate, următorul. Omul este o creatură finită înzestrată cu destulă înțelegere pentru a ști că este finit: prin urmare, în orice concepție imaginabilă, el se vede micșorat de către realitate ca un tot. El e de asemenea o ființă derivată: cauza existenței sale rezidă nu în sine însuși, ci (nemijlocit) în părinții săi și (fundamental)/^ în caracterul Naturii ca totalitate, fie (dacă există un Dumnezeu) în Dumnezeu. Dar trebuie neapărat să fie ceva, Dumnezeu sau totalitatea Naturii, care să existe de sine stătător sau să acționeze „de bunăvoie”, nu ca produs al unor cauze din afara sa, ci pur și simplu pentru că o face. În fața acestui ceva, indiferent ce s-ar dovedi că este, omul trebuie să-și simtă

propria existență derivată ca fiind neînsemnată, irelevantă, aproape accidentală. Nu e vorba de oamenii religioși care își imaginează că totul există pentru om și nici de oamenii de știință care descoperă că lucrurile nu stau așa. Dacă se dovedește că acea ființă ultimă și inexplicabilă — care doar este pur și simplu — e Dumnezeu sau „spectacolul total”, ea nu există, firește, pentru noi. Potrivit ambelor concepții, suntem confrunțați cu ceva care a existat înainte de apariția rasei umane și va continua să existe și după ce Pământul va deveni de nelocuit, cu ceva care este absolut independent de noi, deși noi suntem total dependenți de el, și care, prin vaste sectoare ale ființei sale, nu are nici o legătură cu propriile noastre speranțe și temeri. Căci, bănuiesc, nici un om nu a fost vreodată atât de nebun încât să-și închipuie că omul sau întreaga creație au umplut Mintea Divină; dacă noi suntem un lucru mic în raport cu spațiul și timpul, spațiul și timpul sunt un lucru mult mai mic în raport cu Dumnezeu. E o profundă greșeală să ne imaginăm că creștinismul a intenționat vreodată să risipească tulburarea și chiar groaza, sentimentul propriei noastre nimicnicii, care ne năpădesc atunci când reflectăm la natura lucrurilor. Uneori, dimpotrivă, le intensifică. Fără atare senzații nu există religie. Mulți oameni, educați în discursul volubil al vreunei forme superficiale de creștinism, care, citind astronomie, ajung să realizeze pentru prima oară cât de măreț indiferentă față de om e majoritatea realității și care-și părăsesc poate religia din acest motiv, s-ar putea să aibă într-o asemenea împrejurare întâia experiență autentic religioasă.

Creștinismul nu presupune credința că toate lucrurile au fost făcute pentru om. El nu presupune credința că Dumnezeu îl iubește pe om și că de dragul lui s-a făcut om și a murit. Nu am izbutit încă să văd cum anume ceea ce știm (și am știut încă din zilele lui Ptolemeu) despre dimensiunile universului poate afecta într-un fel sau altul credibilitatea acestei învățături.

Scepticul întreabă cum de putem crede că Dumnezeu a „coborât” astfel tocmai pe planeta asta infimă. Întrebarea ar fi jenantă dacă am ști (1) că există creaturi raționale pe vreunul din celelalte corpuri cerești care plutesc în spațiu; (2) că ele, ca și noi, au căzut în păcat și au nevoie de răscumpărare; (3) că răscumpărarea lor trebuie să se facă în același mod ca și a noastră; (4) că răscumpărarea de acest fel le-a fost refuzată. Nu știm însă nimic din toate acestea. Universul s-ar putea să fie plin de ființe fericite care nu au avut niciodată nevoie de răscumpărare. Ar putea fi plin de ființe care au fost răscumpărate în moduri adecvate condiției lor și pe care nici nu ni le putem imagina. Ar putea fi plin de ființe care au fost răscumpărate exact în același mod ca și noi. Ar putea fi plin de lucruri total diferite de viață și care-l interesează pe Dumnezeu, deși pe noi nu.

Dacă s-ar susține că ceva atât de mărunț ca Pământul este oricum mult prea neînsemnat pentru a merita dragostea Creatorului, replica noastră va fi că nici un creștin nu a presupus vreodată că o merităm. Cristos nu a murit pentru oameni din cauză că ei ar fi fost intrinsec demni ca El să moară pentru ei, ci din Cauză că El este intrinsec iubire și, prin urmare, iubește nelimitat. Și, la urma urmelor, oare ce ne pot spune dimensiunile unei lumi sau ale unei creaturi despre „importanța” sau valoarea lor ?

Nu încapе îndoială că noi toți simțim incongruența presupunerii, să zicem, că planeta Pământ ar putea fi mai importantă decât Marea Nebuloasă din Andromeda. Pe de altă parte, suntem cu toții la fel de convinși că numai un nebun ar putea crede că un om

înalt de 1,80 m este cu necesitate mai important decît un om de 1,50 m, sau că un cal este cu necesitate mai important decît un om, sau picioarele unui om mai importante decît creierul lui. Cu alte cuvinte, acest presupus raport dintre mărime și importanță devine plauzibil numai cînd una dintre dimensiunile presupuse este foarte mare. Și asta trădează adevăratul fundament al acestui tip de gîndire. Atunci cînd o relație e percepută de către rațiune, ea este percepută ca avînd valabilitate universală. Dacă rațiunea ne-a spus că mărimea e proporțională cu importanța, atunci micile diferențe de mărime ar fi însoțite de mici diferențe de importanță, întocmai cum marile diferențe de mărime ar fi însoțite de mari diferențe de importanță. Omul tău de 1,80 m ar trebui să fie nițel mai valoros decît omul de 1,50 m, iar piciorul tău nițel mai important decît creierul — ceea ce oricine știe că e un nonsens. Concluzia e inevitabilă: importanța pe care o atribuim marilor diferențe de mărime tine nu de rațiune, ci de emoție — de acea emoție specifică pe care superioritățile în ordinea mărimii încep să o producă în noi numai după atingerea unui anumit nivel de mărime absolută.

Suntem poeți înveterați. Atunci cînd o cantitate este foarte mare, încetăm să o privim ca pe o simplă cantitate. Capacitățile noastre imaginative se trezesc. În locul simplei cantități, avem acum o calitate — Sublimul. Dar în acest scop, mărimea pur aritmetică a Galaxiei nu ar fi deloc mai impresionantă decît cifrele dintr-un registru contabil. Pentru o minte care nu ne-ar împărtăși emoțiile și ar fi lipsită de energiile noastre imaginative, argumentul împotriva creștinismului dedus din mărimea universului ar fi pur și simplu ininteligibil. Prin urmare, chiar din noi înșine își derivă universul material puterea de a ne intimida. Oamenii sensibili privesc cutremurați cerul nocturn, nu cei brutali și proști. Cînd tăcerea spațiilor eterne îl înspăimînta pe Pascal, tocmai propria măreție a lui Pascal le îngăduia s-o facă; frica de imensitatea nebuloaselor este, aproape literal, frica de propria noastră umbră. Căci anii trecători și erele geologice sunt pură aritmetică pînă cînd asupra lor nu se lasă umbra omului, a poetului, a creatorului de mituri. Ca creștin nu spun că greșim dacă tremurăm în fața acelei umbre, deoarece cred că ea e umbra unei imagini a lui Dumnezeu. Dar dacă imensitatea Naturii ar amenința vreodată să ne covîrșească sufletele, ar trebui să ne amintim că numai Natura spiritualizată de imaginația omenească o poate face.

Aceasta ne sugerează un răspuns la întrebarea ridicată cu cîteva pagini mai sus — de ce oare dimensiunile universului, cunoscute de veacuri, au devenit abia în epoca modernă un argument împotriva creștinismului. E oare din cauză că în vremurile moderne imaginația a devenit mai sensibilă la mărime ? Din acest punct de vedere, argumentul dimensiunilor mai că ar putea fi privit ca un produs auxiliar al mișcării romantice din poezie. Pe lîngă absoluta augmentare a vitalității imaginative în acest subiect, a existat și un declin destul de serios în altele. Orice cititor de poezie veche poate vedea că strălucirea era mai semnificativă decît mărimea pentru omul antic și medieval, și mai mult încă decît pentru noi. Gînditorii medievali credeau că stelele trebuie să fie cumva superioare Pămîntului din cauză că ele erau strălucitoare, iar el nu. Modernii cred că Galaxia trebuie să fie mai importantă decît Pămîntul din cauză că e mai mare. Ambele stări de spirit pot genera poezie de bună calitate. Ambele pot furniza imagini mentale care stîrnesc emoții foarte respectabile — emoții de spaimă, umilință sau veselie. Argumentul mărimii

prezentat de un ateu este în fapt un exemplu chiar de gândire figurativă în care, după cum vom vedea într-un capitol ulterior, creștinul nu se angajează. Este modalitatea specifică în care gândirea figurativă își face apariția în secolul al XX-lea, întrucât ceea ce numim afectuos erori „primitive” nu dispar. Nu fac decât să-și schimbe forma.

VIII. Minunea și legile Naturii

E ceva tare ciudat,
Mai ciudat nimic nu e:
Tot ce juna T. mănîncă
Se preschimbă-n juna T.

WALTER DE LA MARE

Odată ce am înlăturat din calea noastră obiecțiile întemeiate pe ideea populară și confuză potrivit căreia „progresul științei” a imunizat oarecum lumea împotriva minunii, trebuie să examinăm acum subiectul la un nivel ceva mai adînc. Întrebarea este în ce măsură putem ști dacă Natura are o asemenea constituție, încît interferențele supranaturale cu ea să fie imposibile. Se știe deja că ea este, în general, regulată: se comportă conform unor legi fixe, dintre care multe au fost descoperite, și care se interconexează reciproc. Nu se pune problema, în discuția de față, a unui simplu eșec sau a unei imprecizii din partea Naturii în respectarea acestor legi, nu se pune problema unei variații aleatorii sau spontane⁵. Singura problemă e dacă, admitînd existența unei Puteri în afara Naturii, există vreo absurditate intrinsecă în ideea intervenției sale pentru a produce în interiorul Naturii evenimente pe care „mersul” regulat al întregului sistem natural nu le-ar fi produs niciodată.

Există trei concepții despre „legile” Naturii. (1) Că ele sunt simple fapte brute, cunoscute numai prin observație, fără nici o noimă identificabilă în legătură cu ele. Știm că Natura se comportă așa sau așa; nu știm de ce procedează astfel și nu vedem nici o rațiune pentru care n-ar face exact contrariul. (2) Că ele sunt aplicații ale legii valorilor medii. Fundamentele Naturii sunt în general aleatorii și anomice. Dar numărul de unități cu care avem de-a face este atît de enorm, încît comportarea acestor mulțimi (ca și comportarea unor foarte mari mase de oameni) poate fi calculată cu precizie practică. Ceea ce numim „evenimente imposibile” sunt evenimente atît de covîrșitor improbabile — după normele statistice —, încît nu e nevoie să ținem seama de ele. (3) Că legile fundamentale ale fizicii sunt în realitate ceea ce numim „adevăruri necesare” ca și adevărurile matematicii — cu alte cuvinte că, dacă înțelegem clar ceea ce spunem, vom vedea că situația contrară ar fi un nonsens. E astfel o „lege” că, atunci cînd o bilă de biliard lovește altă bilă, cantitatea de energie cinetică pierdută de prima bilă trebuie să fie egală cu cantitatea cîștigată de cea de-a doua. Cei care susțin că legile Naturii sunt adevăruri necesare ar spune că tot ce am făcut a fost să scindăm evenimentele unice în două jumătăți (aventurile bilei A și aventurile bilei B) și să descoperim apoi că „cele două laturi ale relatării se echilibrează”. Cînd înțelegem aceasta, vedem că, firește, ele sunt obligate să se echilibreze. Legile fundamentale sunt în cele din urmă afirmații că fiecare eveniment este el însuși, iar nu un eveniment diferit.

⁵ Dacă vreo regiune a realității este efectiv aleatorie sau anomică, atunci aceasta e o regiune care, departe de a admite miracolul cu deosebită ușurință, face ca termenul de „miracol” să fie lipsit de înțeles pe tot cuprinsul acelei regiuni.

Este clar numaidecât că prima dintre aceste trei teorii nu oferă nici o asigurare împotriva miracolelor — într-adevăr nici o asigurare că, fie și în afara miracolelor, „legile” pe care le-am observat pînă acum vor fi respectate mîine. Dacă nu avem nici o idee de ce anume se întîmplă un lucru, atunci, desigur, nu cunoaștem nici o rațiune pentru ca el să nu fie altfel și, prin urmare, nu avem nici o certitudine că într-o bună zi el nu ar putea fi altfel. A doua teorie, care depinde de legea valorilor medii, este în aceeași poziție. Asigurarea pe care ne-o dă are același caracter general ca și asigurarea noastră că un ban aruncat de o mie de ori nu va cădea la fel, să zicem, de nouă sute de ori și că, cu cît vei da de mai multe ori cu el, cu atît va fi mai probabil că numerele de capete și pajuri se vor apropia de valori egale. Dar lucrurile vor sta așa numai dacă banul e un ban cinstit. Dacă e vorba de un ban măsluit, s-ar putea ca așteptările noastre să fie înșelate. Dar oamenii care cred în miracole susțin tocmai că banul este măsluit. Așteptările bazate pe legea valorilor medii vor acționa numai în cazul Naturii ne falsificate. Și întrebarea dacă au loc miracole este tocmai întrebarea dacă Natura este falsificată uneori.

A treia concepție (că legile Naturii sunt adevăruri necesare) pare a prezenta la prima vedere un obstacol insurmontabil pentru miracol. Încălcarea lor ar fi, în cazul acesta, o autocon- tradiție și nici chiar Omnipotența nu poate face ceea ce se autocontrazice. Prin urmare, legile nu pot fi încălcate. Să tragem prin urmare concluzia că nici un miracol nu se poate produce vreodată ?

Am mers prea repede. Este cert că bilele de biliard se vor comporta într-un mod particular, întocmai după cum e sigur că, dacă vei împărți o liră inegal între doi beneficiari, atunci partea lui A trebuie să depășească jumătatea, iar partea lui B să aibă în minus exact aceeași cantitate. Cu condiția, firește, ca A, printr-o mișcare îndemînatică, să nu fure din mărunțișul convenit lui B, în chiar momentul tranzacției. La fel, știi ce li se va întîmpla celor două bile de biliard, cu condiția ca nimic să nu se interpună. Dacă una din bilele întîlnește în postav un nod peste care cealaltă nu dă, mișcarea lor nu va mai ilustra legea în felul în care te așteptai. Ceea ce se întîmplă ca rezultat al intervenției nodului din postav va ilustra legea în alt mod, dar predicția ta inițială va fi fost falsă. Sau, altfel, dacă apuc un tac și dau un mic ajutor uneia din bile, vei obține un al treilea rezultat: și acel de-al treilea rezultat va ilustra deopotrivă legile fizicii, falsificîndu-ți însă în aceeași măsură predicția. Voi fi „compromis experimentul”. Toate interferențele lasă nealterat adevărul legii. Dar fiecare predicție a ceea ce se va întîmpla într-o împrejurare dată se face cu condiția ca „elementele celelalte să fie egale” sau „dacă nu există interferențe”. Dacă alte lucruri sunt egale într-un caz dat și dacă se pot produce interferențe, asta e o altă problemă. Matematicianul, ca matematician, nu știe cît e de probabil ca A să fure din mărunțișul convenit lui B în momentul împărțirii lirei; ai face mai bine să consulți un criminolog. Fizicianul, ca fizician, nu știe cît e de probabil ca eu să apuc un tac și „să-i compromit experimentul” cu bilele de biliard: ai face mai bine să întreb pe cineva care mă cunoaște. La fel, fizicianul ca atare nu știe cît de probabil e ca o putere supranaturală să interfereze cu ele: ai face mai bine să-l întreb pe un metafizician. Fizicianul însă, tocmai pentru că e fizician, știe că dacă bilele de biliard sunt deformatе de vreun element, natural sau supranatural, pe care nu l-a luat în calcul, atunci comportamentul lor se va deosebi cu necesitate de cel așteptat. Nu pentru că legea e falsă, ci pentru că e adevărată. Cu cît suntem mai siguri de lege, cu atît mai clar știm că, dacă au

fost introduși noi factori, rezultatul va varia în mod corespunzător. Ceea ce nu știm, ca fizicieni, este dacă Puterea supranaturală ar putea fi unul dintre noii factori.

Dacă legile Naturii sunt adevăruri necesare, nici un miracol nu le poate anula, dar tot atât de bine nici un miracol nu are nevoie să le anuleze. Cu ele lucrurile stau la fel ca și cu legile aritmeticii. Dacă într-un sertar pun șase bani luni și încă șase marți, legile decid ca — celelalte lucruri fiind egale — miercuri să găsec acolo doisprezece bani. Dar dacă sertarul a fost jefuit, s-ar putea de fapt să mai găsec doar doi. Ceva a fost forțat (încuietarea de la sertar sau legile Angliei), dar legile aritmeticii nu vor fi fost încălcate. Noua situație creată de către hoț va ilustra legile aritmeticii la fel de bine ca și situația originară. Dar dacă Dumnezeu vine să opereze miracole, el vine „ca un hoț noaptea”. Miracolul, din punct de vedere al omului de știință, este o formă de diluare, de deformare sau (dacă vreți) de înșelăciune. El introduce un nou factor în situație, și anume forța supranaturală, pe care omul de știință n-a avut-o în vedere. El calculează ce se va întâmpla sau ce trebuie să se fi întâmplat într-o împrejurare trecută, cu convingerea că situația, în acel punct din spațiu și timp, este sau a fost A. Dar dacă s-a suprapus forța supranaturală, atunci situația este sau a fost în realitate AB. Și nimeni nu știe mai bine decât omul de știință că AB nu poate da același rezultat ca A. Adevărul necesar al legilor, departe de a face imposibilă producerea miracolelor, ne asigură că, dacă supranaturalul acționează, ele trebuie neapărat să se producă. Căci dacă situația naturală singură și situația naturală plus altceva ar da numai același rezultat, abia atunci am fi confrunțați cu un univers anomic și nesistematic. Cu cât știi mai bine că doi și cu doi fac patru, cu atât știi mai bine că doi și cu trei nu fac atâta.

Asta ne ajută poate să clarificăm ceva mai mult ce sunt într-adevăr legile Naturii. Ne-am obișnuit să vorbim ca și cum ele ar fi cauza producerii evenimentelor, dar ele nu au fost cauzele absolut nici unui eveniment. Legile mișcării nu pun bile de biliard în mișcare: ele analizează mișcarea după ce altceva (să zicem un om cu un tac, sau o manevră frauduloasă, sau, poate, puterea supranaturală) a determinat-o. Ele nu produc evenimente, ci stabilesc tiparul căruia fiecare eveniment — cu condiția de a fi indus să se întâmple — trebuie să i se conformeze, întocmai cum regulile aritmeticii stabilesc tiparul căruia trebuie să i se conformeze toate tranzacțiile bănești — cu condiția să faci rost de bani. Astfel, într-un anumit sens, legile Naturii acoperă întregul câmp al spațiului și timpului; în altul, ceea ce ele lasă în afara lor e tocmai întregul univers real — necurmatul torent de evenimente reale care alcătuiesc istoria adevărată. Acea trebuie să vină de altundeva. A crede că legile o pot produce este ca și cum ai crede că poți crea bani reali prin simpla calculare a sumelor. Căci fiecare lege, în ultimă instanță, spune: „Dacă ai A, atunci vei obține B.” Dar mai întâi procură-l pe A, legile nu o vor face în locul tău.

Este deci inexact să definim miracolul drept ceva ce încalcă legile naturii. Nu le încalcă. Dacă îmi ciocănesc pipa modific poziția unui foarte mare număr de atomi: în cele din urmă, și într-un grad infinitezimal, poziția tuturor atomilor existenți. Natura digeră sau asimilează acest eveniment cu perfectă ușurință și-l armonizează într-o clipită cu toate celelalte evenimente. Este încă o fărîmă de materie primă asupra căreia se pot aplica legile, și ele se și aplică. N-am făcut decât să azvîrl un eveniment în cascada generală a evenimentelor, și el se și vede în largul său acolo și se conformează tuturor celorlalte

evenimente. Dacă Dumnezeu anihilează, creează sau deviază o unitate de materie, El creează în acel punct o nouă situație. Numai de câțiva ani Natura se instalează în această nouă situație, o face să se simtă ca acasă, îi adaptează toate celelalte evenimente. Și ea se conformează tuturor legilor. Dacă Dumnezeu creează un spermatozoid miraculos în trupul unei fecioare, el nu încalcă nici o lege. Legile îl preiau numai de câțiva ani. Natura este gata pregătită. Urmează sarcina, potrivit tuturor legilor normale, și, nouă luni mai târziu, se naște un copil. Vedem zi de zi că natura fizică nu e cîtuși de puțin incomodată de influxul cotidian de evenimente din natura biologică sau din natura psihologică. Dacă vreodată evenimentele vor veni cu totul din afara Naturii, ea nu va fi incomodată nici de ele. Putem fi siguri că ea se va rezezi în punctul unde a fost invadată, așa cum forțele defensive se reped la tăietura de la degetul nostru, iar acolo se grăbesc să-l acomodeze pe nou-venit. În clipa cînd acesta intră pe tărîmul ei, se și supune tuturor legilor sale. Vinul miraculos va ameți, zămisirea miraculoasă va duce la sarcină, cărțile inspirate vor suferi toate procesele de alterare textuală, pîinea miraculoasă va fi mistuită. Arta divină a minunii nu este arta suspendării miracolului căruia i se conformează evenimentele, ci arta alimentării aceluiași tipar cu noi evenimente. Ea nu violează condiția legii „Dacă A, atunci B”; ea spune „Dar de astă dată în loc de A, A2”, și Natura, grăind prin toate legile sale, replică „Atunci B2”, și-l naturalizează pe imigrant cum se pricepe mai bine. Ea este o gazdă desăvîrșită.

O minune, trebuie spus cu toată insistența, nu este un eveniment fără cauză sau fără rezultate. Cauza ei este activitatea lui Dumnezeu: rezultatele sale decurg potrivit legii naturale. În direcția înainte (adică în timpul ce urmează ivirii sale) ea e interconexată cu întreaga Natură întocmai ca oricare alt eveniment. Particularitatea sa este că nu e interconexată în același fel și îndărăt, interconexată cu toată istoria anterioară a Naturii. Și oamenii găsesc că tocmai asta este intolerabil. Motivul pentru care socotesc că e intolerabil este că ei încep prin a considera Natura ca fiind totalitatea realității. Și ei sunt siguri că întreaga realitate trebuie să fie interdependentă și consecventă. Sunt de acord cu ei. Cred însă că au luat un sistem parțial din cadrul realității, și anume Natura, drept totalitate. Așa stînd lucrurile, minunea și istoria anterioară a Naturii ar putea fi interconexate în definitiv, dar nu în modul scontat de naturalist, ci mai degrabă într-o manieră mult mai ocolită. Marele eveniment complex numit Natură și noul eveniment particular introdus în ea prin minune sunt corelate prin originea lor comună în Dumnezeu și, fără îndoială, dacă am ști destul, corelate în chipul cel mai complicat în scopul și planul Său, astfel încît o Natură care ar fi avut o istorie diferită și, prin urmare, ar fi fost o Natură diferită, ar fi fost invadată de miracole diferite sau de nici unul. În felul acesta, minunile și cursul anterior al Naturii sunt la fel de bine interconexate ca oricare alte două realități, numai că, pentru a găsi interconexarea, trebuie să te întorci tocmai la Creatorul lor comun. Oricum, nu o vei găsi în lăuntru Naturii. Același lucru se întîmplă cu orice sistem parțial. Comportamentul unor pești care sunt studiați într-un bazin constituie un sistem relativ închis. Or, să presupunem că bazinul e zguduit de o bombă căzută în vecinătatea laboratorului. Comportamentul peștilor nu va mai fi acum pe de-a-ntregul explicabil prin ceea ce se petrecea în rezervor înainte de căderea bombei: va exista o întrerupere în interconexiunea retroactivă. Asta nu înseamnă că bomba și istoria prealabilă a evenimentelor din interiorul bazinului sunt totalmente și finalmente necorelate. Nu înseamnă că pentru a găsi relația dintre ele trebuie

să te întorci la realitatea mult mai cuprinzătoare care include atât bazinul, cât și bomba — realitatea Angliei din vremea războiului, când bombele cad, dar unele laboratoare încă mai funcționează. Nu o vei găsi niciodată în cadrul istoriei bazinului. La fel, miracolul nu este în mod natural interconexat în direcția retroactivă. Pentru a vedea cum este el interconexat cu istoria anterioară a Naturii, trebuie să resituezi atât Natura cât și miracolul într-un context mai amplu. Totul este conexat cu toate celelalte: dar nu toate lucrurile sunt conexe prin drumurile scurte și directe la care ne așteptam.

Cerința îndreptățită ca întreaga realitate să fie consecventă și sistematică nu exclude prin urmare miracolele, dar ea are o foarte valoroasă contribuție în constituirea concepției noastre despre ele. Ea ne reamintește că miracolele, dacă se produc, trebuie, ca toate evenimentele, să fie revelații ale armoniei totale a toate câte sunt. Nimic arbitrar, nimic pur și simplu „lipit” și nereconciliat cu textura realității totale nu poate fi admis. Prin definiție, miracolele trebuie, desigur, să întrerupă mersul obișnuit al Naturii, dar, dacă sunt reale, ele trebuie, în însuși actul acesta, să afirme cu atât mai mult unitatea și autoconsecvența realității totale la un nivel mai profund. Ele nu vor fi ca niște calupuri apozodice de proză care sfărâmă unitatea unui poem; vor fi asemenea acelei îndrăzneli metrice culminante care, chiar dacă nu-și găsește echivalentul nicăieri în poem, totuși, ivindu-se exact unde se ivește și săvârșind exact ceea ce săvârșește, este (pentru cei ce înțeleg) suprema revelație a unității concepției poetului. Dacă ceea ce numim Natură e modificat de către puterea supranaturală, atunci putem fi siguri că aptitudinea de a fi astfel modificat ține de esența Naturii — dovadă că evenimentele totale, dacă am putea sesiza acest lucru, implică, prin însuși caracterul ei, posibilitatea unor modificări similare. Dacă produce miracole, Natura, atunci când este impregnată de forța masculină din exteriorul ei, o face fără îndoială la fel de „natural” cum îi face o femeie copii unui bărbat. Prin faptul că le numim miracole nu vrem să spunem că ele reprezintă contradicții sau nelegiuiri; vrem să spunem că, lăsată cu propriile-i resurse, ea nu le-ar putea produce niciodată.

IX. Un capitol nu neapărat necesar

Acolo am văzut noi și uriași, pe fiii lui Enac, din neamul uriașilor; și nouă ni se părea că suntem față de ei ca niște lăcuste și tot așa le păream și noi lor.

Numerii, 13,34

Ultimele două capitole s-au ocupat de obiecțiile față de minune, făcute, așa zicînd, de pe poziția Naturii, pe motiv că ea este un tip de sistem care nu admite miracolele. Următorul pas, dacă am urma o ordine strictă, ar fi să examinăm obiecțiile făcute de pe poziția opusă—în fapt, să cercetăm dacă s-ar putea presupune în mod întemeiat că ceea ce este dincolo de Natură e un gen de ființă care ar putea sau ar voi să facă minuni. Constat însă că sunt foarte dispus să mă abat din drum și să răspund unei obiecții de alt tip. E vorba de una pur emoțională; cititorii mai severi pot sări peste acest capitol. Știu însă că e o obiecție care m-a apăsat foarte puternic într-o anumită perioadă a vieții, și, dacă și alții au trecut prin aceeași experiență, lectura lui i-ar putea interesa.

Unul din lucrurile care m-au îndepărtat de supranaturalism a fost o profundă repulsie față de ideea de Natură impusă, după cum credeam, de către acesta. Doream pătimaș ca Natura să existe „de sine stătător”. Gîndul că ea fusese creată și ar fi putut fi modificată de către Dumnezeu părea să-i răpească toată spontaneitatea pe care o găseam atît de înviorătoare. Ca să pot respira liber, voiam să simt că măcar în Natură poți să ajungi la ceva care nu face decît să fie pur și simplu: gîndul că ea fusese fabricată sau „instalată” — instalată cu un scop anume — era de-a dreptul sufocant. Am scris în zilele acelea, îmi amintesc, un poem despre un răsărit de soare, unde, după ce zugrăveam scena, adăugam că unora le-ar plăcea să creadă că îndărătul a toate e un Spirit și că acest spirit intră în comunicare cu ei. Dar, spuneam, tocmai asta nu doresc eu. Poemul nu era prea grozav și am uitat cea mai mare parte, dar mi-aduc aminte că se încheia spunînd cît de mult mi-ar plăcea mai degrabă

Ca, necurmat, cer și pămînt
Să joace-n voia lor,
Și, martor tainic, eu mă-ncînt
Cu lumea-ntîmplător.

„Întâmplător!” — n-ai putea suporta gîndul că răsăritul de soare a fost, într-un fel sau altul, „aranjat” sau a avut ceva de-a face cu tine însuși. Constatarea că nu era o pură întîmplare, că totul fusese pus oarecum la cale, ar fi fost la fel de dureroasă ca și constatarea că șoarecele de cîmp pe care l-am văzut lîngă un tufiș singuratic era în realitatea un șoarece mecanic pus acolo ca să mă amuze sau (și mai rău) să mă facă atent la o anumită învățătură morală. Poetul grec întreabă: „Dacă apa ți se oprește-n gîtlej, ce vei folosi oare ca să o speli ?” La fel m-am întrebat și eu: „Dacă Natura însăși se dovedește artificială, unde vei căuta oare sălbăticia ? Unde e adevăratul aer liber ?” Descoperirea că toate pădurile și pîraiele din

păduri și cotloanele stranii ale văilor muntoase și vîntul și iarba sunt doar un soi de decor, doar fundaluri pentru cine știe ce piesă, și că piesa are poate o morală — ce platitudine, ce lipsă de efect, ce plictis insuportabil!

Tratamentul acestei stări de spirit a început cu ani în urmă, dar trebuie să consemnez faptul că vindecarea nu a fost deplină pînă cînd nu am început să studiez problema minunilor. În fiecare etapă a redactării cărții de față am constatat că ideea mea despre Natură devine tot mai vie și mai concretă. Mă angajasem într-o lucrare al cărei scop implicit părea a fi să-i diminueze statutul și să-i submineze zidurile la fiecare pas: rezultatul paradoxal e sentimentul tot mai intens că, dacă nu sunt foarte atent, ea va deveni eroina cărții. Natura nu mi-a apărut niciodată mai măreață sau mai reală decît acum.

Motivul nu trebuie căutat departe. Atîta timp cît ești naturalist, „Natură” nu este decît un cuvînt pentru „totul”. Și Totul nu e un subiect despre care să poți spune sau (altfel decît iluzionîndu-te) simți ceva foarte interesant. Ne frapează un aspect al lucrurilor și vorbim despre „pacea” Naturii; ne izbește altul și vorbim despre cruzimea ei. Iar apoi, din cauză că în mod greșit o luăm drept Faptul ultim și autoexistent și nu ne putem deloc reprimă instinctul nobil de a venera Autoexistentul, ne pomenim complet dezorientați, stăpîniți de stări de spirit fluctuante, și Natura înseamnă pentru noi orice ne place în funcție de ceea ce aleg și amestecă stările noastre de spirit. Totul devine însă diferit atunci cînd recunoaștem că Natura este o creatură, un lucru creat, cu propriul său ton sau mireasmă specifice. Nu mai e nevoie să selectezi și să amesteci. Nu în ea, ci în Ceva mult dincolo de ea se întîlnesc toate liniile și își află explicația toate contrastele. Împrejurarea că făptura numită Natură poate fi deopotrivă îndurătoare și crudă nu e mai derutantă decît aceea că primul om pe care-l întîlnești în tren poate fi un băcan necinstit și un soț de toată isprava. Căci ea nu este Absolutul: e una din creaturi, cu calitățile și defectele ei și cu propria-i mireasmă inconfundabilă ce le pătrunde pe toate.

A spune că a creat-o Dumnezeu nu înseamnă a spune că este ireală, ci tocmai că este reală. L-ai putea considera oare pe Dumnezeu mai puțin creator decît Shakespeare sau Dickens ? Ceea ce creează El este creat complet, este mult mai concret decît Falstaff sau Sam Weller. Teologii ne spun, desigur, că El a creat Natura în mod liber. Vor să spună că nici o necesitate exterioară nu l-a silit s-o facă. Dar nu trebuie să interpretăm libertatea negativ, ca și cum Natura ar fi o construcție din piese arbitrar asamblate. Libertatea creatoare a lui Dumnezeu trebuie concepută ca libertatea unui poet: libertatea de a crea un lucru consistent și pozitiv, cu propria-i savoare inimitabilă. Shakespeare nu trebuie să-l creeze pe Falstaff, dar, dacă o face, Falstaff este obligatoriu gras. Dumnezeu nu trebuie să creeze această Natură. El ar fi putut să creeze altele, poate a și creat altele. Admițînd însă această Natură, atunci fără îndoială că și cea mai neînsemnată pîrticică a ei există doar pentru că exprimă caracterul pe care El a găsit cu cale să i-l confere. Ar fi o greșeală grosolană să presupunem că dimensiunile spațiului și timpului, moartea și renașterea vegetației, unitatea în varietate a organismelor, unirea sexelor în opoziție și culoarea fiecărui măr în parte din Herefordshire în toamna asta ar reprezenta doar o colecție de instrumente utile sudate la un loc. Ele constituie însuși idiomul, aproape expresia facială, mirosul sau gustul unui lucru individual. Calitatea Naturii este prezentă în toate așa cum

latinitatea latinei e prezentă în fiecare inflexiune sau cum „correggiozitatea” lui Correggio apare în fiecare trăsătură de penel.

După normele omenești (și probabil după cele divine), Natura e parțial bună și parțial rea. Noi, creștinii, credem că ea a fost coruptă. Dar atât aspectele ei corupte, cât și cele desă- vîrșite sunt străbătute de același ton sau savoare. Totul stă în caracter. Falstaff nu păcătuiește în același fel ca Othello. Căderea lui Othello se află în strînsă legătură cu virtuțile lui. Dacă ar fi căzut în păcat Perdita, răutatea ei nu s-ar fi manifestat ca aceea a lui Lady Macbeth: dacă Lady Macbeth ar fi rămas bună, bunătatea ei ar fi fost total diferită de cea a Perditei. Relele pe care le constatăm în Natură sunt, ca să spunem așa, relele caracteristice acestei Naturi. însuși caracterul ei a decretat că, dacă ar fi să fie coruptă, corupția ei ar îmbrăca o anumită formă și nu alta. Ororile parazitismului și splendorile maternității sunt binele și răul elaborate pornind de la aceeași temă sau idee de bază.

Am vorbit chiar acum despre latinitatea latinei. Ea este mai evidentă pentru noi decît a putut fi pentru romani. Anglicitatea englezei este audibilă numai pentru cei care știu și altă limbă tot atît de bine. în același fel și din același motiv, numai supra- naturaliștii văd cu adevărat Natura. Trebuie să te îndepărtezi puțin de ea, pentru ca după aceea să te întorci și să privești înapoi. Abia atunci va deveni în sfîrșit vizibil adevăratul peisaj. Trebuie să fi gustat, oricît de fugitiv, apa curată de dincolo de lume înainte de a putea să fii distinct conștient de savoarea iute și sărată a curentului Naturii. A o trata ca pe Dumnezeu sau ca Tot înseamnă a-i pierde întreaga esență și desfătare. Vino, privește înapoi, și atunci vei vedea ... uimitoarea cascadă de urși, prunci și banane, nemăsuratul potop de atomi, orhidee, portocale, tumori, canari, purici, gaze, uragane și broaște rîioa- se. Cum de-ai putut crede că aceasta e realitatea ultimă ? Cum de-ai putut crede vreodată că aceasta e doar o scenă aranjată pentru drama morală a bărbaților și femeilor ? Natura este ea însăși. Nu-i arăta nici adorație, nici dispreț. Întîmpin-o și cunoaște-o. Dacă noi suntem nemuritori și dacă ea este sortită (după cum ne spun oamenii de știință) să se scufunde și să moară, o să ne fie dor de făptura asta cînd sfiicioasă, cînd ostentativă, de zmeoaica, de băietana, de zîna asta incorigibilă, de vrăjitoarea asta posacă. Teologii însă ne spun că ea, ca și noi, are să fie răscumpărată. „Deșertăciunea” căreia îi este supusă reprezintă boala, nu esența ei. Ea va fi vindecată, dar vindecată cu respectarea caracterului ei, nu (Doamne ferește) dresată, nu sterilizată. Vom fi și atunci în măsură să recunoaștem că vechea noastră dușmancă, prietenă, tovarășă de joacă și mamă vitregă astfel desăvîrșită nu e mai puțin, ci mai mult ea însăși. Și va fi o întîlnire plină de bucurie.

X. „Ceva roșu și scîrbos “

Încercarea de a respinge teismul prin etalarea continuității dintre credința în Dumnezeu și eroarea primitivi o putem numi metoda intimidării antropologice.

EDWYN BEVAN, Symbolism and Belief, cap. II

Am arătat că în studierea Naturii nu ar putea fi găsită nici o garanție împotriva miracolului. Natura nu este totalitatea realității, ci doar o parte, și, după câte știm, s-ar putea să fie doar o mică parte. Dacă ceea ce se află în exteriorul ei ar vrea să o invadeze, ea nu are, atîta cît ne putem da seama, nici o posibilitate de apărare. Mulți însă dintre cei care nu cred în miracole sunt dispuși să admită că așa stau lucrurile. Obiecția lor vine dinspre cealaltă tabără. Ei cred că supranaturalul nu întreprinde nici o invazie, îi acuză pe cei ce susțin că a și făcut-o, spunînd că au o idee infantilă și ieftină despre supranatural. Ei resping prin urmare toate formele de supranaturalism care afirmă atare interferențe și invazii, și cu deosebire forma numită creștinism, deoarece în ea minunile — sau cel puțin unele minuni — sunt mai strîns imbricate în structura întregii credințe decît în oricare alta. Toate principiile esențiale ale hinduismului ar rămîne, cred, intacte dacă înlături miraculosul, observația fiind aproape adevărată și în cazul mahomedanismului. Cu creștinismul însă nu poți face asta. El este tocmai povestea unei mari minuni. Un creștinism naturalist abandonează tot ce este specific creștin.

Dificultățile necredinciosului nu încep cu întrebări despre un miracol sau altul, ci mult mai din urmă. Cînd cineva care a avut parte doar de educația modernă obișnuită examinează orice expunere autoritară a învățaturii creștine, se trezește față-n față cu ceea ce i se pare o imagine total „sălbatică” sau „primitivă” a universului. Constată că Dumnezeu e socotit capabil să fi avut un „Fiu”, ca și cum Dumnezeu ar fi o divinitate mitologică precum Iupiter sau Odin. Constată că acest „Fiu” e socotit capabil „să coboare din Cer”, ca și cum Dumnezeu ar avea un palat în cer de unde și-a trimis jos „Fiul” ca pe un parașutist. Constată că acest „Fiu” după aceea „a coborît în iad” — într-o anume țară a morților situată sub fața unui pămînt (presupus) plat — și de acolo „s-a înălțat” din nou, ca într-un balon, la palatul ceresc al Tatălui, unde a luat în cele din urmă loc pe un scaun împodobiț plasat la dreapta Tatălui Său. Totul pare a presupune o concepție despre realitate care, o dată cu sporirea cunoștințelor noastre, a fost constant respinsă de-a lungul ultimelor două milenii și la care nici un om de bună-credință și în deplinătatea facultăților sale nu ar mai putea să revină azi.

Tocmai această impresie explică disprețul și chiar dezgustul resimțite de mulți în contact cu scrierile creștinilor moderni. O dată convins că creștinismul în general implică un „Cer” local, un pămînt plat și un Dumnezeu care poate avea copii, un asemenea om ascultă nerăbdător soluțiile propuse de noi pentru dificultățile particulare și argumentele noastre împotriva obiecțiilor particulare. Cu cît suntem mai ingenioși în atare soluții și argumente defensive, cu atît îi părem mai perverși.' „Firește”, spune el, „o dată ce există doctrinele, oamenii inteligenți pot născoci argumente întru apărarea lor, întocmai cum un

istoric, după ce face o gafă, poate continua să inventeze teorii din ce în ce mai elaborate pentru a face să pară că nu a existat nici o gafă. Problema reală însă este că nici una dintre aceste teorii elaborate nu ar fi fost imaginată dacă în primă instanță istoricul și-ar fi citit corect documentele. În același fel, nu e oare clar că teoria creștină n-ar fi apărut niciodată dacă toți autorii Noului Testament ar fi avut cea mai slabă idee despre ce anume este universul în realitate ?” Oricum, așa obișnuiam să gîndesc și eu. Însuși omul care m-a învățat să gîndesc — un ateu dur și mușcător (ex-presbiterian) care era nebun după Creanga de aur și-și burdușea casa cu produsele Asociației Presei Raționaliste — gîndea în același fel, fiind totodată un om cu cugetul limpede ca lumina zilei și față de care îmi mărturisesc o imensă datorie de recunoștință. Atitudinea lui față de creștinism a însemnat pentru mine punctul de pornire către gîndirea matură; aș putea spune că aceasta îmi intrase în sînge. Și totuși, de atunci, am ajuns să privesc acea atitudine ca pe o totală neînțelegere.

Rememorîndu-mi, așa cum fac, dinăuntru atitudinea scepticului impacient, îmi dau foarte bine seama cît de bine înarmat este împotriva a tot ce aș putea spune în restul capitolului. „Știu exact ce-o să facă omul ăsta”, șoptește el. „O să-nceapă să explice toate afirmațiile astea mitologice. E practica invariabilă a creștinilor. În orice problemă în care știința nu s-a pronunțat și în care nu pot fi verificați, ei îți vor spune cine știe ce basm fără noimă. Și apoi, în clipa cînd știința face un nou pas înainte și arată (așa cum o face în mod invariabil) că afirmația lor e neadevărată, ei o întorc brusc și declară că n-au vrut să spună asta, că au folosit o metaforă poetică ori au construit o alegorie și că tot ce au intenționat de fapt a fost cine știe ce nevinovată platitudine morală. Ne e silă de asemenea scamatorii teologice.” Or, eu unul înțeleg foarte bine sentimentul acesta de silă și admit de bunăvoie că creștinismul „modernist” a făcut constant exact jocul de care-l acuză scepticului impacient. Cred însă de asemenea că e un gen de explicație care nu închide discuția. Într-un sens, am să fac chiar lucrul la care scepticului se așteaptă: adică am să disting ceea ce consider ca „miez” sau „semnificație reală” a doctrinelor de ceea ce consider neesențial în exprimarea lor și care ar putea fi chiar schimbat fără nici o pagubă. Dar atunci, ceea ce va dispărea din „semnificația reală” sub tratamentul meu nu va fi miraculosul. Miezul însuși, miezul curățat cît se poate de bine de tot ce nu este esențial, tocmai el rămîne pentru mine pe de-a-ntregul miraculos, supranatural — mai mult, dacă vreți, „primitiv” și chiar „magic”.

Ca să explic cele spuse, trebuie să ating un subiect fără nici o legătură cu scopul nostru prezent, dar pe care oricine dorește să gîndească limpede ar trebui să-l domine cît mai curînd cu putință. Și ar trebui să înceapă prin a citi cartea *Poetic Diction* a dlui Owen Barfield și *Symbolism and Belief* a dlui Edwyn Bevan. Dar pentru discuția prezentă putem să lăsăm probie- mele mai adînci deoparte și să adoptăm o manieră „populară” și lipsită de ambiții.

Cînd mă gîndesc la Londra, văd de obicei o imagine mentală a gării Euston. Dar cînd mă gîndesc (așa cum se și întîmplă) că Londra are mai multe milioane de locuitori, nu vreau să spun că în imaginea mea despre gara Euston sunt conținute mai multe milioane de imagini ale unor oameni. Nu vreau să spun nici că în gara Euston reală trăiesc mai multe milioane de oameni reali. În fapt, deși am acea imagine în timp ce mă gîndesc la Londra, ceea ce gîndesc sau spun nu se referă la acea imagine și, dacă ar face-o, ar fi un nonsens vădit. Ea are sens din cauză că se referă nu la propriile mele imagini mentale, ci la Londra

reală, exterioară imaginației mele, și despre care nimeni nu poate avea o imagine mentală cât de cât adecvată. Sau, altfel spus, când afirmăm că Soarele se află la o depărtare de vreo 1.500.000.000 km de Pământ, înțelegem perfect ce anume vrem să spunem prin acest număr; îl putem împărți și înmulți cu alte numere și putem calcula cât timp ar lua parcurgerea acelei distanțe cu orice viteză dată. Această gândire clară e însoțită însă de imaginare, care e ridicol de falsă în raport cu ceea ce știm că trebuie să fie realitatea.

Așadar, a gândi este un lucru, iar a imagina — altul. Ceea ce gândim sau spunem poate fi, și de obicei și este, total diferit de ceea ce ne imaginăm sau reprezentăm, iar ceea ce gândim poate fi adevărat și atunci când imaginile mentale însoțitoare sunt integral false. Este, într-adevăr, îndoielnic că cineva, dacă nu este un tip prin excelență vizual și totodată un artist profesionist, ar putea avea imagini mentale foarte asemănătoare cu lucrurile la care se gândește.

În aceste exemple, imaginea mentală nu e doar neasemănătoare cu realitatea, ci se și știe că este neasemănătoare cu ea, cel puțin după un moment de reflecție. Știu că Londra nu este doar gara Euston. Să trecem acum la altă categorie ușor diferită. Am auzit-o cândva pe o doamnă spunându-i fetei sale că o să moară dacă înghite prea multe tablete de aspirină. „Da' de ce ?” a întrebat copilul, „aspirina nu e otrăvitoare.” „De unde știi tu că nu e otrăvitoare ?” a întrebat-o mama. „Fiindcă”, a răspuns copilul, „atunci când sfărâmi o tabletă de aspirină nu găsești în ea ceva roșu și scîrbos.” Evident, când copilul acesta se gîdea la otravă, avea o imagine mentală a „ceva roșu și scîrbos”, întocmai cum eu am o imagine a gării Euston atunci când mă gîdesc la Londra. Deosebirea este că în timp ce eu știu că imaginea mea e foarte neasemănătoare cu Londra reală, copilul credea că otrava este realmente roșie. Atît de mult se înșela. Dar asta nu înseamnă că tot ce gîdea sau spunea despre otravă era neapărat absurd. Fetița știa foarte bine că otrava e ceva care te omoară sau te îmbolnăvește dacă o înghiți, și mai știa într-o anumită măsură care dintre substanțele din casa lor erau otrăvitoare. Dacă un musafir al lor ar fi fost avertizat de copil: „Nu bea asta. Mama spune că e otravă”, el ar fi fost nechibzuit dacă i-ar fi neglijat avertismentul pe motiv că „Fetița asta are o concepție primitivă despre otravă, imaginîndu-și-o ca pe ceva roșu și scîrbos, dar pe care cunoștințele mele științifice mature au respins-o de mult”.

La afirmația noastră anterioară (că poate exista o gândire corectă și în cazul când imaginile însoțitoare sunt false) o putem adăuga pe următoarea: gîndirea poate fi corectă în anumite privințe și când este însoțită nu numai de imagini false, ci și de imagini false luate drept adevărate.

Există și o a treia situație de care trebuie să ne ocupăm. În cele două exemple anterioare ne-am concentrat asupra gîndirii și imaginației, dar nu asupra limbajului. A trebuit să-mi reprezint gara Euston, dar nu a fost nevoie să o menționez; copilul a gîndit că otrava este ceva roșu și scîrbos, dar putea vorbi despre otravă și fără să spună asta. Dar foarte des, când vorbim despre ceva neperceptibil prin cele cinci simțuri, folosim cuvinte care, în unul dintre înțeleșurile lor, se referă la lucruri sau acțiuni perceptibile prin simțuri. Când cineva spune că *sesizează* o idee, el folosește un verb (*a sesiza*, fr. *saisir*, engl. *to grasp*) care, literal, înseamnă a lua ceva în mâini, fără a crede cumva că mintea lui are mâini sau că ideea respectivă poate fi apucată ca o armă de foc. Ca să evite cuvîntul *a sesiza*, el ar putea

schimba forma de exprimare și să spună, „Văd unde bați”, fără a înțelege însă prin asta că în câmpul său vizual a apărut un obiect contondent.

Ar putea să aibă o a treia variantă și să spună: „Te urmăresc”, fără a înțelege prin asta că merge pe stradă în urma ta. Toată lumea e obișnuită cu acest fenomen lingvistic pe care gramaticienii îl numesc metaforă. Ar fi însă o greșeală gravă să credem că metafora este un lucru opțional pe care poeții și oratorii îl pot introduce în opera lor ca pe un ornament, în timp ce simplii vorbitori se pot descurca și fără ea. Adevărul este că, dacă vrem să vorbim despre lucruri nepercepute cu ajutorul simțurilor, suntem obligați să utilizăm limba metaforic. Cărțile de psihologie, economie sau politică sunt la fel de continuu metaforice ca și cărțile de poezie sau cele religioase. Nu există alt mod de a vorbi, fapt de care orice filolog e conștient. Doritorii se pot informa în această privință citind cărțile deja menționate și altele către care îi vor îndruma acestea. E un studiu de o viață și aici trebuie să mă mulțumesc cu această simplă afirmație: orice discurs despre suprasensibil este, și trebuie să fie, metaforic în cel mai înalt grad.

În fața noastră avem acum trei principii călăuzitoare. (1) Că gândirea e distinctă de imaginația care o însoțește. (2) Că gândirea poate fi în mare corectă chiar dacă imaginile false ce o însoțesc sunt luate de către gânditor drept cele adevărate. (3) Că oricine vorbește despre lucruri care nu pot fi văzute, pipăite, auzite etc. trebuie să vorbească, în mod inevitabil, ca și cum ele ar putea fi văzute, pipăite sau auzite (trebuie, de exemplu, să vorbească de „complexe” și „reprimări” ca și cum dorințele ar putea fi efectiv legate în mănunchiuri sau împinse înapoi; de „creștere” și „dezvoltare” ca și cum instituțiile ar putea să crească efectiv ca pomii sau să se deschidă ca florile; de „eliberarea” energiei ca și cum aceasta ar fi un animal căruia i s-ar da drumul dintr-o cușcă).

Să aplicăm acum acestea la articolele „sălbatic” sau „primitive” ale crezului creștin. Și să admitem totodată că mulți creștini (deși nicidecum toți), când fac respectivele aserțiuni, au în minte chiar acele imagini mentale brute care îl oripilează atât de mult pe sceptic. Când ei spun că Cristos „a coborât din Cer”, au o vagă imagine despre ceva ce descinde sau coboară din cer. Când spun că Cristos este „Fiul” „Tatălui”, ei își pot reprezenta două forme umane, una arătând ceva mai în vârstă decât cealaltă. Știm însă acum că simpla prezență a acestor imagini mentale nu ne spune automat nimic despre gândurile pe care le însoțesc. Dacă imaginile absurde ar presupune o gândire absurdă, atunci noi toți ar trebui să gândim absurd tot timpul. Și înșiși creștinii arată limpede că imaginile nu trebuie identificate cu lucrul în care cred. Ei îl pot reprezenta pe Tatăl ca pe o formă omenească, dar ei susțin în același timp că El nu are trup. Și-L pot reprezenta mai bătrân decât Fiul, dar tot ei susțin că nici unul nu a existat înaintea celuilalt, ambii existând din veci. Vorbesc, firește, de creștinii adulți. Creștinismul nu trebuie judecat după fanteziile copiilor, după cum nici medicamentul cu pricina după ideile fetei care credea în ceva roșu și scîrbos.

Ajuns aici, trebuie să mă abat din drum și să mă ocup de o iluzie oarecum naivă. Când subliniem că ceea ce vor să spună creștinii nu trebuie identificat cu imaginile lor mentale, unii declară: „în cazul acesta, nu ar fi mai bine să ne eliberăm total de imaginile mentale și de limbajul care le sugerează ?” Așa ceva e însă cu neputință. Oamenii care fac această recomandare nu au observat că atunci când încearcă să elimine imaginile de factură

omenească sau, cum sunt ele numite, „antropomorfe”, nu fac altceva decât să le substituie imagini de alt tip. „Nu cred într-un Dumnezeu personal”, spune unul, „dar cred într-o mare forță spirituală.” Dar ceea ce nu observă este faptul că însuși cuvântul „forță” lasă să pătrundă tot soiul de imagini referitoare la vânturi și marea, la electricitate și gravitație. „Nu cred într-un Dumnezeu personal”, spune altul, „dar cred că noi toți suntem părți ale unei mari Ființe care se mișcă și acționează prin noi toți” — fără a observa că n-a făcut decât să schimbe imaginea unui om cu înfățișare paternă și imperială cu imaginea unui gaz sau fluid larg răspândit. O fată despre care știam că a fost educată de părinți cu „gîndire superioară”, astfel încît să-l privească pe Dumnezeu ca pe o „substanță” perfectă a realizat mai tîrziu în viață că asta o făcuse să și-L imagineze ca pe ceva asemănător cu o imensă budincă de tapioca. (Mai rău încă, ei nu-i plăcea tapioca.) Ne putem simți absolut la adăpost de acest grad de absurditate, dar greșim. Dacă un om își supraveghează propria minte, va descoperi, cred, că pretensele concepții deosebit de avansate sau filozofice despre Dumnezeu sunt, în gîndirea lui, însoțite permanent de imagini vagi care, verificate, s-ar dovedi a fi chiar mai absurde decât imaginile antropomorfe încurajate de teologia creștină. Căci omul, în definitiv, e cel mai elevat dintre lucrurile pe care le întîlnim în experiența sensibilă. Cel puțin, el a cucerit globul, a onorat (chiar dacă nu a și urmat-o) virtutea, a realizat cunoașterea, a creat poezie, muzică și artă. Dacă Dumnezeu există într-adevăr, nu e neîntemeiat să presupunem că noi suntem cei mai puțin neasemănători cu El din toate cîte le cunoaștem. Suntem, fără doar și poate, indicibil diferiți de El; la scara aceasta toate imaginile antropomorfe sunt false. Dar cu atît mai mult sunt astfel acele imagini cu cețuri amorfice și forțe iraționale care, nemărturisite, ne bîntuie mintea cînd socotim că ne ridicăm la concepția de Ființă impersonală și absolută. Căci imaginile, de un fel sau altul, vin oricum; nu putem sări peste propria noastră umbră.

În măsura, așadar, în care e vorba de creștinul adult din epoca modernă, absurditatea imaginilor nu implică absurdități de ordin doctrinar, dar ne putem întreba dacă nu cumva și creștinul timpuriu se găsea în aceeași poziție. Poate că el lua imaginile drept adevărate și credea realmente în palatul ceresc sau în jilțul ornamentat. Dar după cum am văzut din exemplul cu „ceva roșu și scîrbos”, nici chiar asta nu ar invalida neapărat tot ce gîndea el despre aceste subiecte. Fetița din exemplul nostru putea ști multe adevăruri despre otravă și chiar, în anumite cazuri particulare, adevăruri pe care un adult dat s-ar fi putut să nu le știe. Putem presupune un țaran galilean care gîndea că Cristos a șezut, literal și fizic, „de-a dreapta Tatălui”. Dacă un atare om s-ar fi dus apoi la Alexandria și ar fi primit o educație filozofică, ar fi descoperit că Tatăl nu are o mîină dreaptă și nu șade pe tron. E oare de crezut că toate acestea au avut vreo însemnătate pentru el în comparație cu ceea ce înțelesese și valorizase efectiv din doctrină în timpul perioadei sale de naivitate ? Căci asemenea detalii fizice despre o presupusă sală a tronului cerească n-ar fi avut nici o importanță pentru el decât dacă presupunem că a fost nu numai țaran, ci și nebun (două ipostaze foarte diferite). Ceea ce conta trebuie să fi fost credința că o persoană pe care o cunoscuse ca om în Palestina supra-viețuise, tot ca persoană, morții și acționa acum ca agent suprem al Ființei supranaturale care guvernează și menține întregul cîmp al realității. Și acea credință ar supraviețui substanțial nemodificată și după ce s-ar recunoaște falsitatea imaginilor mai vechi.

Chiar dacă s-ar putea demonstra deci că primii creștini își acceptau literal imagistica, asta nu înseamnă că suntem îndreptățiți să le aruncăm doctrinele în totalitate la coș. Dacă au și făcut-o în realitate, aceasta e altă problemă. Dificultatea este aici împrejurarea că ei nu scriau ca filozofi pentru a satisface curiozitatea speculativă cu privire la natura lui Dumnezeu și a universului. Ei credeau în Dumnezeu; și o dată ce un om se comportă astfel, exactitatea filozofică nu poate fi niciodată prima necesitate. Un om pe punctul de a se îneca nu analizează frînghia ce i se aruncă, și nici un îndrăgostit pasionat nu examinează chimismul presupus de tenul iubitei. De aceea genul de întrebare pe care o examinăm acum nu a fost nicicând ridicată de către autorii Noului Testament. Când a fost ridicată, creștinismul a decis cu toată claritatea că imaginile naive sunt false. Secta din deșertul egiptean care credea că Dumnezeu este ca un om e condamnată: călugărul din deșert care simțea că pierduse ceva prin acea corecție este recunoscut drept „bătut în cap”⁶. Toate cele trei Persoane ale Treimii sunt declarate „de neînțelese”⁷. Despre Dumnezeu se spune că este „de negrăit, de negîndit, de nevăzut pentru toate ființele create”⁸. A doua Persoană este nu numai acorporală, ci atît de diferită de om, încît, dacă autorevelarea ar fi fost singuru-i scop, El nu ar fi ales să se întrupeze sub o formă omenească⁹. În Noul Testament nu găsim formulări similare, din cauză că subiectul nu fusese încă explicat, dar găsim formulări care ne arată cu siguranță cum se va decide în această privință o dată ce subiectul vadeveni explicit. Denumirea de „Fiu” poate suna „primitiv” sau „naiv”. Dar încă din Noul Testament acest „Fiu” e identificat cu Discursul, Rațiunea sau Cuvîntul care a fost din veci „la Dumnezeu” și totuși a fost și Dumnezeu¹⁰. El este principiul de agregare sau de coeziune prin care e unificat întreg universul¹¹. Toate lucrurile și îndeosebi Viața s-au ivit în El¹² și tot în El își vor afla împlinirea toate — formularea finală a ceea ce au încercat să exprime¹³.

E, firește, totdeauna posibil să ne imaginăm un strat și mai timpuriu de creștinism din care lipseau asemenea idei, așa cum este totdeauna posibil să spui că tot ce îți displace în Shakespeare a fost introdus de un „adaptator” și că piesa originală nu conținea așa ceva. Dar ce au de-a face atare ipoteze cu investigația serioasă ? Și aici plătirea lor e cu deosebire perversă, deoarece, chiar dacă trecem dincolo de creștinism în iudaismul însuși, nu vom găsi antropomorfismul (sau asemănarea cu omul) neechivoc pe care îl căutăm. După cum, recunosc, nu vom întîlni nici recuzarea lui. îl vom găsi, pe de o parte, pe Dumnezeu reprezentat ca trăitor sus, „în loc tainic”; vom găsi, pe de alta, „Au nu umplu Eu cerul și pămîntul, zice Domnul”¹⁴. Vom găsi că în viziunea lui Iezechiel Dumnezeu apărea

⁶ *Senex mente confusus*, Cassian, cit. în Gibbon, cap. XLVII.

⁷ Mărturisirea de credință a lui Atanasie.

⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *De incomprehensibili*, cit. în Otto, *Sacru*, Anexa I.

⁹ Atanasie, *De incarnatione*, VIII.

¹⁰ *Ioan* 1,1.

¹¹ *Col.*, 1,17.

¹² *Col.*, 1, 16, *Ioan* 1, 4.

¹³ *Ef.*, 1,10.

¹⁴ *Ier.*, 23, 24.

(observați cuvintele ezitante) „ca un chip de om”¹⁵. Vom găsi însă și avertismentul: „Țineți dar bine minte că în ziua aceea, când Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de pe muntele Horeb, n-ați văzut nici un chip. Să nu greșiți dar și să nu vă faceți chipuri cioplite”¹⁶. Cel mai derutant din toate pentru un literalist modern e faptul că Dumnezeu ce pare să trăiască local în cer l-a și creat pe acesta¹⁷.

Motivul pentru care literalistul modern e deconcertat este că el încearcă să extragă din vechii scriitori ceva ce nu există acolo. Pornind de la o distincție modernă clară între material și imaterial, el încearcă să stabilească de ce parte a acelei distincții se situează vechea concepție ebraică. El uită că distincția însăși a fost pusă în evidență numai de către gândirea ulterioară.

Ni se spune adesea că omul primitiv nu putea concepe spiritul pur, dar atunci nu putea concepe nici materia pură. Lui Dumnezeu i se atribuie un tron și o locuință situate în spațiu când chiar și tronul și palatul unui rege pămîntesc e imposibil să le privești drept obiecte pur fizice. Ceea ce găsea interesant spiritul antic în tronurile și palatele terestre era semnificația spirituală — ca să spunem așa, „atmosfera”. Îndată ce și-au conștientizat contrastul dintre „spiritual” și „material”, ei au știut că Dumnezeu este „spiritual” și au înțeles că religia lor avusese tot timpul această implicație. Dar, într-un stadiu mai timpuriu, contrastul acela nu fusese perceput. A considera acel stadiu timpuriu drept nespirtual din cauză că nu vedem o afirmare răspicată a spiritului neîntrerupt constituie o reală neînțelegere. Am putea tot atât de bine să-l numim spiritual deoarece nu conținea nici o conștiință clară a materiei pure. Dl Barfield a arătat că, în istoria limbajului, cuvintele nu încep prin a se referi doar la obiecte fizice, fiind apoi extinse cu ajutorul metaforei pentru a se referi la emoții, stări mentale și altele asemănătoare. Dimpotrivă, ceea ce numim acum înțelesurile „literale și metaforice” au fost degajate ambele prin analiză dintr-o veche unitate de sens care nu era nici unul, nici altul sau le cuprindea pe amîndouă. La fel, este cu totul greșit să credem că omul a început cu un „Dumnezeu” sau un „Cer” material și apoi i-a spiritualizat treptat. Nu putea începe cu ceva „material” deoarece „materialul”, așa cum îl înțelegem noi, ajunge să fie realizat numai prin contrast cu „imaterialul”, și cele două laturi ale contrastului se dezvoltă cu aceeași viteză. A început cu ceva care nu era nici una, nici alta sau era amîndouă. Atîta timp cît încercăm să descifrăm în acea veche unitate fie unul, fie altul dintre cele două contrarii ce au fost ulterior separate din ea prin analiză, vom răstălmăci toată literatura timpurie și vom ignora numeroase stări de conștiință pe care pînă și noi le mai resimțim din cînd în cînd. Chestiunea e crucială nu numai pentru discuția de față, ci pentru orice demers corect în critica literară sau în filozofie.

Doctrinile creștine, și chiar doctrinele iudaice care le-au precedat, au constituit întotdeauna formulări despre realitatea spirituală, nu mostre de fizică primitivă. Tot ce este pozitiv în conceptul de spiritual a fost dintotdeauna conținut în ele; doar aspectul său negativ (imaterialitatea) a trebuit să-și aștepte recunoașterea pînă cînd gândirea abstractă a ajuns la deplina sa dezvoltare. Imagistica materială nu a fost niciodată interpretată literal de

¹⁵ *Iez.*, 1,26.

¹⁶ *Deut.*, 4,15-16

¹⁷ *Fac.*, 1,1.

cineva care a atins stadiul în care putea înțelege ce înseamnă „a interpreta literal”. Și ajungem acum la deosebirea dintre „explicație” și „eliminare prin explicație”. Ea se vedește în două moduri. (1) Când unii spun că un lucru e înțeles „metaforic”, ei deduc de aici că nu e deloc înțeles. Ei consideră pe bună dreptate că Cristos a vorbit metaforic când ne-a spus să ne ducem crucea, dar tot ei trag concluzia greșită că „a duce crucea” nu înseamnă nimic altceva decât a duce o viață respectabilă și a contribui în chip moderat la opere de caritate. Ei gândesc rațional că „focul” iadului este o metaforă — dar conchid în chip nesocotit că el nu înseamnă nimic mai serios decât remușcarea. Spun că povestea căderii din Facere nu este literală, iar apoi continuă spunând (i-am auzit cu urechile mele) că era de fapt o cădere în sus — ca și cum ai spune că, deoarece „Inima mi-e frîntă” conține o metaforă, expresia înseamnă prin urmare „Sunt foarte vesel”. Cu toată franchețea, consider acest mod de interpretare drept un nonsens. Pentru mine, învățăturile creștine care sunt „metaforice” — sau care au devenit metaforice o dată cu dezvoltarea gândirii abstracte — înseamnă ceva care e tot atît de „supranatural” sau de șocant după ce am înlăturat vechea imagistică precum era și înainte. Ele vor să spună că, pe lângă universul fizic sau psihofizic cunoscut științelor, există o realitate necreată și necondiționată care este cauza existenței universului; că această realitate are o structură sau o constituție pozitivă, care este util, chiar dacă, fără îndoială, incomplet descrisă în doctrina Treimii; și că această realitate, într-un punct definit în timp, a intrat în universul cunoscut nouă devenind una din creaturile acestuia și a produs acolo efecte asupra nivelului istoric pe care lucrările normale ale universului natural nu le produc; și că asta a determinat o schimbare în relațiile noastre cu realitatea necondiționată. Se va observa că formularea noastră incoloră „a intrat în univers” nu e deloc mai puțin metaforică decât mai pitoreasca „a coborît din cer”. N-am făcut decât să înlocuim imaginea unei mișcări verticale cu imaginea unei mișcări orizontale sau nespecificate. Și orice încercare de a ameliora limbajul vechi va avea același rezultat. Nu numai că lucrurile acestea nu pot fi afirmate — ele nici măcar nu pot fi aduse în discuție — fără metaforă. Ne putem face discursul mai anost, nu însă și mai literal. (2) Aceste formulări privesc două lucruri — realitatea supranaturală, necondiționată, și acele evenimente de pe palierul istoric despre care se susține că au fost produse prin irupția ei în universul natural. Primul lucru e indescriptibil în vorbirea „literală” și prin urmare interpretăm corect în mod metaforic tot ce s-a spus despre el. Dar cel de-al doilea lucru se găsește într-o poziție total diferită. Evenimentele de pe palierul istoric sunt exact acel gen de lucruri despre care putem vorbi literal. Dacă s-ar produce, ele ar fi percepute de către simțurile oamenilor. „Explicația” legitimă degenerază într-o „eliminare prin explicație” confuză sau necinstită de îndată ce începem să aplicăm acestor evenimente interpretarea metaforică pe care o aplicăm corect în cazul propozițiilor despre Dumnezeu. Aserțiunea că Dumnezeu are un Fiu nu a vrut niciodată să însemne că El este o ființă care-și propagă specia pe cale sexuală, așa încît nu prejudiciem creștinismul dacă facem explicit faptul că „fili- alitatea” nu e folosită referitor la Cristos în exact același sens în care e utilizată referitor la oameni. Dar aserțiunea că Isus a prefăcut apa în vin era înțeleasă perfect literal, deoarece aceasta se referă la ceva care, dacă s-a întîmplat, se afla pe deplin în sfera simțurilor și limbajului nostru. Când spun: „Mi-e frîntă inima”, știți prea bine că nu vreau să spun ceva ce ați putea verifica doar la autopsie. Când spun însă: „Mi s-a rupt șiretul”,

atunci, dacă observația dumneavoastră dovedește că el e intact, fie mint, fie greșesc. Relatările despre „miracole” din Palestina secolului I sunt fie minciuni, fie legende, fie istorie. Și dacă toate sau cele mai însemnate dintre ele sunt minciuni sau legende, atunci pretenția avansată de creștinism de-a lungul ultimelor două mii de ani e pur și simplu falsă. Fără îndoială că și așa ea ar putea conține nobile sentimente și adevăruri morale. Asta face și mitologia grecească, la fel și cea scandinavă. Ceea ce însă e o problemă total diferită.

Nimica din acest capitol nu ne ajută să ajungem la o hotărâre cu privire la probabilitatea sau improbabilitatea pretenției creștine. Nu am făcut decât să înlăturăm o neînțelegere pentru a ne asigura o audiție corectă în această problemă.

XI. Creștinism și religie

Cei care-și fac din religie zeul lor nu vor mai avea
Dumnezeu pentru religia lor

THOMAS ERSKINE OF LINLATHEN

După ce am eliminat confuziile ce provin din ignorarea relațiilor dintre gândire, imaginație și discurs, putem să revenim acum la problema noastră. Creștinii spun că Dumnezeu a făcut minuni. Lumea modernă, chiar când crede în Dumnezeu și chiar când constată incapacitatea de apărare a Naturii, nu. Ea consideră că Dumnezeu nu ar face așa ceva. Avem oare vreun motiv să presupunem că lumea modernă are dreptate ? Sunt de acord că acel Dumnezeu conceput de către „religia” populară a vremii noastre aproape sigur nu ar săvârși miracole. Întrebarea este dacă religia populară are vreo șansă de a fi adevărată.

O numesc „religie” în mod intenționat. Noi cei care luăm apărarea creștinismului ne găsim confrunțați constant nu cu lipsa de religie a ascultătorilor noștri, ci cu religia lor reală. Vorbește despre frumos, adevăr și bine sau despre un Dumnezeu care e numai principiul interior al celor trei, vorbește despre o mare forță spirituală prezentă în toate lucrurile, despre un spirit comun din care facem cu toții parte, un rezervor de spiritualitate generalizată în care ne putem reuni cu toții, și vei stârni un interes binevoitor. Entuziasmul scade însă de îndată ce menționezi un Dumnezeu care are scopuri și îndeplinește acțiuni particulare, care face un lucru și nu altul, un Dumnezeu concret, selectiv, imperativ și prohibitiv, cu un caracter determinat. Oamenii devin stânjeniți sau se supără. O atare concepție li se pare primitivă, grosolană și chiar ireverențioasă. „Religia” populară exclude miracolele din cauză că-l exclude pe „Dumnezeul cel viu” al creștinismului și crede în schimb

Într-un soi de Dumnezeu care nu face minuni sau, de fapt, nu face nimic altceva. Această „religie” populară poate fi numită în genere panteism, și acum trebuie neapărat să-i examinăm scrisorile de acreditare.

În primul rând, ea se întemeiază de obicei pe o imagine total fantezistă a istoriei religiei. Potrivit acestei imagini, omul începe prin a născoci „spirite” spre a explica fenomenele naturale și, mai întâi, el își imaginează că aceste spirite sunt aidoma lui. Pe măsură ce el devine tot mai luminat, ele devin tot mai puțin asemănătoare cu omul, mai puțin „antropomorfe”, cum spun savanții. Atributele lor antropomorfe dispar unul după altul— mai întâi forma omenească, apoi pasiunile umane, apoi personalitatea, voința, activitatea — și în cele din urmă orice fel de atribut concret sau pozitiv. Rămîne pînă la urmă o abstracție pură — mintea ca atare, spiritualitatea ca atare. Dumnezeu, în loc de a fi o entitate particulară cu caracter propriu real, devine pur și simplu „spectacolul total” privit într-un mod particular sau punctul teoretic în care s-ar întîlni toate liniile aspirației umane dacă ar fi prelungite la infinit. Și deoarece, în viziunea modernă, stadiul final al oricărui fenomen este cel mai rafinat și civilizată stadiu, această „religie” este considerată drept o credință mai profundă, mai spirituală și mai luminată decît creștinismul.

Or, această istorie închipuită a religiei nu e adevărată. Panteismul este cu siguranță (cum ar spune susținătorii lui) propriu spiritului modern, dar faptul că un pantof poate fi încălțat cu ușurință nu dovedește că e nou — și cu atât mai puțin că menține piciorul uscat. Panteismul e propriu minților noastre nu pentru că reprezintă stadiul final dintr-un lent proces de luminare, ci din cauză că este aproape la fel de bătrîn ca și omenirea. S-ar putea chiar să fie cea mai primitivă dintre toate religiile, iar orenda¹⁸ unui trib sălbatic a fost interpretată de către unii ca fiind un „spirit atotprezent”. În India el este imemorial. Grecii au ridicat deasupra lui numai în perioada lor de apogeu, în gândirea lui Platon și Aristotel; urmașii lor au recăzut în marele sistem panteist al stoicilor. Europa modernă a scăpat de el numai atîta timp cît a rămas predominant creștină; o dată cu Giordano Bruno și Spinoza, panteismul a revenit. Cu Hegel, el a devenit aproape filozofia preferată a oamenilor cu educație superioară, în timp ce panteismul mai popular al lui Wordsworth, Carlyle și Emerson a transportat aceeași doctrină la un nivel cultural ceva mai coborît. Departate de a reprezenta rafinamentul religios final, panteismul e în fapt tendința naturală permanentă a minții omenești, nivelul obișnuit permanent sub care omul cade uneori, influențat de clericalism și superstiție, dar deasupra căruia eforturile sale singulare nu-l pot ridica niciodată pentru prea mult timp. Platonismul și iudaismul, pe de o parte, și creștinismul, care le-a încorporat pe amîndouă, pe de alta, s-au dovedit singurele orientări capabile să-i reziste. Panteismul e atitudinea în care mintea umană se prăbușește automat cînd e lăsată singură. Nu e de mirare că o considerăm proprie nouă. Dacă „religie” înseamnă pur și simplu ceea ce spune omul despre Dumnezeu, și nu ceea ce face Dumnezeu în legătură cu omul, atunci panteismul aproape este religie. Și „religia” în acest sens are, pe termen lung, doar un singur oponent realmente formidabil — și anume creștinismul¹⁹. Filozofia modernă l-a respins pe Hegel, iar știința modernă a pornit la drum fără nici o simpatie pentru religie, dar ele s-au dovedit aproape incapabile să țină în frîu impulsul omenesc către panteism. Acesta e aproape la fel de puternic astăzi ca odinioară în India antică sau în Roma antică. Teozofia și cultul forței vitale sunt, amîndouă, forme ale lui; pînă și cultul german al unui spirit rasial e doar panteism trunchiat sau diminuat pentru a fi pe măsura barbarilor. Și totuși, printr-o stranie ironie, fiecare nouă recidivă a acestei „religii” imemoriale este salutăată ca ultimul cuvînt în materie de noutate și emancipare.

Această înclinație nativă a minții își poate găsi echivalentul într-un domeniu total diferit al gândirii. Oamenii au crezut în atomi cu multe veacuri înainte de a fi avut vreo dovadă experimentală a existenței lor. Era aparent firesc să o facă. Și atomii în care credem firesc sunt mici granule dure — la fel cu substanțele dure pe care le întîlnim în experiență, dar prea mici ca să le vedem. Mintea ajunge la această concepție printr-o analogie facilă plecînd de la firele de nisip sau de sare. Ea explică o serie de fenomene, și cu atomi de soiul acesta ne simțim în largul nostru — ni-i putem reprezenta. Credința ar fi dăinuit veșnic dacă știința ulterioară nu ar fi fost atît de inoportună, încît să descopere ce anume sunt cu adevărat atomii. De îndată ce o face, tot confortul nostru mental, întreaga plauzibilitate și

¹⁸ *orenda*: după credința indienilor irochezi, forță invizibilă extraordinară, prezentă în toate obiectele naturale însuflețite și neînsuflețite sub forma unei energii spirituale transmisibile, pe care posesorul ei o poate utiliza după voie. (*N. t.*)

¹⁹ De aceea, dacă un Minister al Educației pretinde că apreciază religia și în același timp ia măsuri de suprimare a creștinismului, nu urmează cu necesitate că este ipocrit sau chiar (în sensul mundan obișnuit al cuvîntului) prost. S-ar putea ca el să dorească sincer mai multă „religie” și să vadă în mod corect că suprimarea creștinismului este o etapă preliminară necesară pentru proiectul său.

evidență nemijlocite ale vechii teorii atomice sunt distruse. Atomii reali se dovedesc a fi complet străini de modul nostru natural de a gândi. Ei nici măcar nu sunt făcuți din „substanță” sau „materie” („materie” așa cum o înțelege imaginația) compactă: ei nu sunt simpli, ci au o structură; nu sunt toți la fel și sunt nereprezentabili. Vechea teorie atomică este în fizică ceea ce e panteismul în religie — conjectura instinctivă normală a minții omenești, nu absolut greșită, dar impunând corecții. Teologia creștină și fizica cuantică sunt, amândouă, în comparație cu prima conjectură, dure, complexe, seci și respingătoare. Primul șoc executat de natura reală a obiectului, tulburându-ne visele spontane despre ceea ce ar trebui să fie obiectul cu pricina, are întotdeauna aceste caracteristici. Nu trebuie să te aștepti ca Schrodinger să fie la fel de plauzibil ca Democrit, el știe prea mult. Nu te poți aștepta ca Sf. Atanasie să fie la fel de plauzibil ca dl Bernard Shaw: și el știe prea mult.

Adevărata stare a chestiunii e deseori greșit înțeleasă din cauză că oamenii compară un grad de cunoaștere matură a panteismului cu o cunoaștere a creștinismului pe care au dobândit-o în copilărie. Ei rămân astfel cu impresia că creștinismul oferă prezentarea „evidentă” a lui Dumnezeu, cea care e prea facilă ca să fie și adevărată, pe când panteismul pune la dispoziție ceva sublim și misterios. În realitate, lucrurile stau exact invers. Aparenta profunzime a panteismului acoperă cu un vâl subțire o masă de gândire figurativă spontană și-și datorează plauzibilitatea tocmai aceluia fapt. Panteiștii și creștinii sunt de acord că Dumnezeu este prezent pretutindeni. Panteiștii trag concluzia că El este „difuzat” sau „ascuns” în toate lucrurile și e prin urmare un mediu universal mai degrabă decât o entitate concretă, deoarece mințile lor sunt realmente dominate de imaginea unui gaz, a unui fluid sau a spațiului însuși. Creștinul, pe de altă parte, elimină în mod deliberat asemenea imagini susținând că Dumnezeu este în mod total prezent în fiecare punct al spațiului și timpului și în mod local prezent în nici unul. De asemenea, panteistul și creștinul sunt de acord că noi toți depindem de Dumnezeu și suntem intim legați de El. Dar creștinul definește această relație în termeni de Creator și creat, pe când panteistul (cel puțin acela de tip popular) spune că noi suntem „părți” din El, sau suntem conținuți în El. Încă o dată, s-a strecurat aici imaginea a ceva foarte extins și vast care poate fi divizat în zone. Din pricina acestei imagini fatale, panteismul trage concluzia că Dumnezeu trebuie să fie deopotrivă prezent în ceea ce numim rău și în ceea ce numim bine și, ca atare, indiferent față de amândouă (eterul permează imparțial și noroiul, și marmura). Creștinul trebuie să replice că așa ceva e mult prea simplu; Dumnezeu e prezent într-o multitudine de moduri diferite: nu e prezent în materie așa cum e prezent în om, nu e prezent în toți oamenii la fel, nu e prezent în nici un alt om ca în Isus. Panteistul și creștinul sunt de acord și că Dumnezeu e suprapersonal. Creștinul înțelege prin asta că Dumnezeu are o structură pozitivă pe care nu putem să o ghicim în prealabil, așa cum nici o cunoaștere a pătratelor nu ne-ar face capabili să ghicim un cub. El conține „persoane” (trei la număr), rămânând totodată Dumnezeu unic, așa cum un cub conține șase pătrate, rămânând totodată un corp unitar. Nu putem înțelege o atare structură așa cum locuitorii unei lumi bidimensionale nu ar putea înțelege un cub. Dar ne putem înțelege cel puțin neputința de a înțelege și vedem că, dacă există ceva dincolo de personalitate, trebuie să fie ceva incomprehensibil tocmai în acest mod. Panteistul, pe de altă parte, deși poate spune „suprapersonal”, îl concepe de fapt pe

Dumnezeu în termenii a ceea ce este subpersonal — ca și cum ființele bidimensionale ar crede că un cub există în mai puține dimensiuni decât un pătrat.

În fiecare punct, creștinismul e nevoit să corecteze așteptările firești ale panteistului și să ofere ceva mai dificil, întocmai cum Schrodinger trebuie să-l corecteze pe Democrit. La fiecare pas el trebuie să multiplice distincțiile și să elimine analogiile false. El trebuie să pună consemnările cartografice despre ceva cu caracter pozitiv, concret și puternic articulat în locul generalităților amorfe în care panteismul este în largul său. Într-adevăr, după ce se discută o vreme, panteistul e capabil să-și schimbe argumentația și acolo unde ne-a acuzat mai înainte de naivitate puerilă să ne blameze acum pentru complexitatea pedantă a „Cristoșilor noștri reci și a Treimilor confuze”. Și se poate chiar să-l privim cu simpatie. Creștinismul, confruntat cu „religia” populară, este tot timpul tracasant. La marile fraze bine intenționate ale „religiei”, el se vede silit să relice iarăși și iarăși: „Bine, dar nu-i chiar așa”, sau „N-aș spune nicidecum așa”. Tracaseria lui nu e, desigur, o dovadă că este adevărat, dar, dacă ar fi adevărat, ar fi obligat să manifeste această tracaserie. Muzicianul adevărat este la fel de tracasant pentru cel ce vrea să se complacă într-o „apreciere muzicală” lipsită de orice instrucție; istoricul adevărat este în mod asemănător o adevărată pacoste când vrem să batem cîmpii despre „trecutul măreț” sau despre „grecii și romanii antici”. Natura verificată a oricărui lucru real e totdeauna mai întâi o pacoste pentru fantazările noastre naturale — un intrus infam, pedant și pisălog într-o conversație care se desfășura minunat fără ea.

„Religia” pretinde însă și că se întemeiază pe experiență. Experiențele misticilor (acea clasă prost definită, dar populară) sunt invocate pentru a arăta că Dumnezeu este Dumnezeul „religiei” mai curînd decât cel al creștinismului; că El — sau Șinele — nu e o Ființă concretă, ci „o ființă în genere” despre care nu se poate afirma nimic cu adevărat. La orice încercare a noastră de a spune ceva despre El, misticii tind să relice: „Nu așa.” Voi examina numaidecît ce înseamnă realmente toate aceste negații ale misticilor, dar mai întâi sunt obligat să arăt de ce anume mi se pare cu neputință ca ele să fie adevărate în accepția populară a termenului.

Se va conveni că, indiferent de felul cum s-au ivit, există lucruri concrete, individuale și determinate: lucruri precum flamingi, generali germani, amanți, sandvișuri, ananași, comete și canguri. Acestea nu sunt simple principii sau generalități ori teoreme, ci lucruri — fapte —, existențe reale, rezistente. Am putea spune chiar existențe opace, în sensul că fiecare conține ceva ce nu poate fi digerat complet de intelectul nostru. În măsura în care ele ilustrează legi generale, el le poate digera, dar niciodată nu sunt simple ilustrații. Deasupra și dincolo de aceasta există în fiecare dintre ele faptul de existență brut și „opac”, faptul că lucrul este în mod real acolo și este el însuși. Or, acest fapt opac, această concretețe nu e cîtuși de puțin explicată de legile Naturii și nici chiar de legile gîndirii. Fiecare lege poate fi redusă la forma „Dacă A, atunci B”. Legile ne furnizează doar un univers de „Dacă și Și-uri”, nu universul acesta care există în realitate. Ceea ce știm prin intermediul legilor și al principiilor generale este o serie de conexiuni. Dar pentru ca acolo să fie un univers real, conexiunilor trebuie să li se dea ceva de conexat, în tipar trebuie să fie adus un torent de realități opace. Dacă Dumnezeu a creat lumea, atunci tocmai El este izvorul acestui torent, care, singur, dăruie celor mai adevărate principii ale noastre tot ce

poate fi adevărat. Dacă însă Dumnezeu este izvorul suprem al tuturor lucrurilor și evenimentelor concrete și individuale, atunci Dumnezeu însuși trebuie să fie concret și individual în cel mai înalt grad. Dacă originea tuturor celorlalte lucruri nu ar fi ea însăși concretă și individuală, nimic altceva nu ar putea fi astfel, întrucât nu există nici un mijloc imaginabil prin care ceea ce este abstract sau general să poată produce realitate concretă. Contabilitatea, fie și perpetuată în veci, nu ar putea produce niciodată nici o para. Metrul, singur, nu ar putea produce niciodată un poem.

Contabilitatea necesită altceva (și anume, bani reali luați în evidență), iar metrul necesită și el altceva (cuvinte reale, furnizate de către un poet) înainte ca un câștig sau un poem oarecare să poată exista. Dacă e să existe ceva, atunci Lucrul Originar trebuie să fie nu un principiu sau o generalitate, și cu atât mai puțin un „ideal” sau o „valoare”, ci un fapt extrem de concret.

Probabil nici o persoană rațională nu ar tăgădui, cu atâta risipă de cuvinte, că Dumnezeu este concret și individual. Dar nu toți oamenii raționali, și cu siguranță nu toți cei care cred în „religie”, păstrează constant acest adevăr în minte. Trebuie să ne ferim, după cum spune prof. Whitehead, să-i facem lui Dumnezeu „complimente metafizice” nechibzuite. Spunem că Dumnezeu e „infini”. În sensul că știința și puterea Lui se extind nu doar asupra anumitor lucruri, ci asupra tuturor, afirmația e adevărată. Dacă însă prin utilizarea cuvântului „infini” ne încumetăm să-L gândim ca pe un „tot” amorf despre care nimic în particular și totul în general e adevărat, atunci ar fi mai bine să renunțăm complet la acel cuvânt. Cândva El a fost singurul Lucru: dar El e creator, a făcut să fie și alte lucruri. El nu este acele alte lucruri. Nu este o „ființă universală”: dacă ar fi, nu ar exista creaturi, deoarece o generalitate nu poate face nimic. El este „ființă absolută” — sau mai degrabă Ființa Absolută—în sensul că numai El există de sine stătător. Există însă și lucruri care nu sunt Dumnezeu. În acest sens, El are un caracter determinat. Astfel, El este drept, nu amoral, creator, nu inert. Scrierile ebraice păstrează în această privință un echilibru admirabil. O dată Dumnezeu spune simplu SUNT, pro- clamând misterul autoexistenței. Dar de nenumărate ori El spune „Eu sunt Domnul” — Eu, Faptul ultim, am acest caracter determinat, și nu acela. Și oamenii sunt îndemnați „să-L cunoască pe Domnul”, să descopere și să experimenteze acest caracter particular.

Eroarea pe care încerc să o corectez aici e una din cele mai sincere și respectabile erori din lume; nutresc suficientă simpatie față de ea pentru a mă simți șocat de limbajul pe care am fost silit să-l folosesc în formularea concepției contrare, despre care cred că este cea adevărată. A spune că Dumnezeu „este un Lucru particular” pare a șterge diferența incomensurabilă nu numai dintre ceea ce este El și ceea ce sunt celelalte lucruri, ci dintre însăși modalitatea existenței Sale și a existențelor lor. Trebuie să restabilesc numaidecât echilibrul insistând asupra faptului că lucrurile derivate, de la atomi la arhangheli, abia dacă pot năzui la existență în comparație cu Creatorul lor. Principiul lor de existență nu se află în ele. Poți distinge ce sunt de faptul că sunt. Le putem înțelege definiția și ne putem face o idee clară despre ele chiar și fără a ști dacă ele există. Existența este un adaos „opac” la ideea despre ele. Dar cu Dumnezeu nu e așa: dacă am înțelege pe deplin ce este Dumnezeu, ar trebui să vedem că nu există nici o întrebare dacă El este. Ar fi fost întotdeauna cu neputință ca El să nu existe. El e centrul opac al tuturor existențelor, lucrul

care, simplu și integral, este, fîntîna factității. Și totuși, o dată ce El a creat, există un sens în care trebuie să spunem că El este un Lucru particular și chiar un Lucru printre altele. A spune asta nu înseamnă a diminua diferența nemăsurată dintre el și ele. Dimpotrivă, înseamnă a recunoaște în El o perfecțiune pozitivă pe care panteismul a întunecat-o, perfecțiunea de a fi creativ. El este atît de plin de existență, încît poate dărui existență, poate face ca lucrurile să fie, și încă să fie realmente altele decît El însuși, poate face neadevărată susținerea că El este totul.

E clar că niciodată nu a fost o vreme cînd nu a existat nimic, altminteri nimic nu ar exista nici acum. Dar a exista înseamnă a fi un Ceva pozitiv, a avea (metaforic vorbind) o anumită formă sau structură, a fi aceasta și nu aceea. Lucrul care a existat dintotdeauna, și anume Dumnezeu, și-a avut prin urmare întotdeauna propriul caracter pozitiv. De-a lungul întregii eternități, unele propoziții despre El ar fi fost adevărate și altele false. Și, pe baza simplului fapt al propriei noastre existențe și al celei a Naturii, știm deja într-o anumită măsură cine ce este. Știm că El inventează, acționează, creează. După asta nu mai poate exista nici un temei pentru a presupune dinainte că El nu face minuni.

De ce atunci misticii vorbesc despre El așa cum o fac și de ce oare există atîția oameni pregătiți dinainte să susțină că, indiferent ce ar putea fi Dumnezeu, El nu este Dumnezeul concret, viu, voluntar și activ al teologiei creștine ? Cred că motivul este următorul. Să ne imaginăm un melc marin mistic, un înțelept printre melcii marini, care (cufundat într-o viziune extatică) întrezărește ce anume este Omul. Relatînd acestea discipolilor săi, care și ei au o anume viziune (deși mai puțin decît el), va fi nevoit să folosească numeroase formulări negative. Va trebui să le spună că Omul nu are cochilie, nu e fixat de o stîncă, nu e înconjurat de apă. Iar discipolii săi, bizuindu-se și pe propria lor viziune mai redusă, își fac astfel o anumită idee despre Om. Dar iată că vin niște melci erudiți, melci care scriu istorii ale filozofiei și țin cursuri de religie comparată, dar care nu au avut niciodată vreo viziune proprie. Din vorbele melcului profetic, ei rețin exclusiv formulările negative. Pe baza lor, necorecțati de nici o cunoaștere pozitivă, construiesc o imagine a Omului ca un soi de piftie amorfă (nu are cochilie) ce nu există nicăieri în particular (nu e fixat de o stîncă) și nu se hrănește niciodată (nu există apă ca să-i aducă substanțele nutritive). Și, nutrind o venerație tradițională față de Om, ei trag concluzia că a fi o piftie famelică într-un vid adimensional reprezintă modul suprem de existență, și resping ca pe o superstiție grosolană și materialistă orice doctrină ce i-ar atribui Omului o formă, o structură și organe definite.

Propria noastră situație e foarte asemănătoare cu cea a melcilor marini erudiți. Marii profeti și sfinți au o intuiție a lui Dumnezeu care este în cel mai înalt grad pozitivă și concretă. Deoarece, atingînd doar franjurii ființei Sale, au văzut că El este plînatatea vieții, energiei și bucuriei, din acest motiv și nu din altul, ei trebuie să spună că El transcende acele limitări pe care noi le numim personalitate, pasiune, schimbare, materialitate și altele asemănătoare. Calitatea pozitivă din El care respinge aceste limitări e singurul lor temei pentru toate formulările negative. Cînd însă pe urmele lor venim și noi șon-tîc-șontîc, și încercăm să construim o religie intelectuală sau „luminată”, preluăm aceste negații (infinit, imaterial, impasibil, imuabil etc.) și le folosim necontrolați de nici o intuiție pozitivă. La fiecare pas trebuie să smulgem de pe ideea noastră de Dumnezeu încă un atribut uman. Dar

singurul motiv de a smulge atributul uman e de a face loc pentru a introduce câte un atribut divin pozitiv. În limbajul Sf. Pavel, scopul întregii dezbrăcări nu este ca ideea noastră de Dumnezeu să atingă nuditatea, ci ca ea să fie reînveșmîntată. Din nefericire însă noi nu avem nici un mijloc de a săvîrși această reînveșmîntare. După ce am înlăturat din ideea noastră despre Dumnezeu vreo caracteristică umană anemică, noi (ca cercetători erudiți și inteligenți, și atît) nu avem resurse de unde să procurăm acel atribut orbitor de real și concret al Divinității care ar trebui să o înlocuiască. Astfel, la fiecare pas în procesul de rafinare, ideea noastră despre Dumnezeu are un conținut și mai redus, instalîndu-se imaginea fatală (o mare tăcută și nesfîrșită, un cer vid dincolo de toate stelele, un dom strălucitor de alb), și ajungem în cele din urmă la un zero pur și adorăm o nonentitate. Iar intelectul, lăsat de unul singur, nu ne poate fi de nici un ajutor de-a lungul acestui drum. Iată de ce afirmația creștină că numai acela ce împlinește voința Tatălui va cunoaște adevărata învățătură este exactă din punct de vedere filozofic. Imaginația ne poate ajuta nițel, dar în viața morală și (mai mult încă) în viața devoțională atingem ceva concret care va începe numaidecât să corecteze vacuitatea crescîndă a ideii noastre de Dumnezeu. Fie și doar o clipă de slabă pocăință sau de grațitudine încețoșată ne va îndepărta, cît de cît măcar, de abisul abstracției. Însăși Rațiunea ne învață să nu ne bazuim pe Rațiune în această privință. Căci Rațiunea știe că ea nu poate lucra fără materiale. Cînd devine limpede că nu poți afla prin raționament dacă pisica e în dulapul de rufe, Rațiunea însăși vine și-ți șoptește: „Du-te și uită-te. Asta nu e treaba mea, ține de domeniul simțurilor.” Așa și aici. Materialele necesare ca să ne corectăm conceptul abstract de Dumnezeu nu pot fi procurate de către Rațiune: ea cea dintîi îți va spune să te duci și să faci experiența — „O, gustă și vezi!” Căci, firește, ea îți va fi și arătat că poziția ta prezentă este absurdă. Atîta timp cît rămînem Melci Erudiți, uităm că, dacă nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu mai mult decît noi, nu avem nici un motiv să credem că El este imaterial, imuabil, impasibil și așa mai departe. Chiar și acea cunoaștere negativă ce ni se pare atît de luminată este doar o rămășiță din cunoașterea pozitivă a unora mai buni decît noi — e doar desenul pe care l-a lăsat valul ceresc în nisip după ce s-a retras.

„Un Spirit și o Viziune”, spunea Blake, „nu sunt, așa cum presupune filozofia modernă, un abur nebulos sau un nimic. Ele sunt organizate și minuțios articulate dincolo de tot ce poate produce natura muritoare și pieritoare.”²⁰ El vorbește numai de modul de a desena imagini ale unor apariții care s-ar putea prea bine să fi fost iluzorii, dar cuvintele lui sugerează un adevăr și pe palierul metafizic. Dumnezeu este Fapt fundamental sau Actualitate, izvor al oricărei alte factități. Cu orice preț, așadar, El nu trebuie gîndit ca o generalitate fără caracteristici. Dacă există într-adevăr, El e cel mai concret lucru din câte sunt, cel mai individual, „organizat și minuțios articulat”. El este inefabil nu pentru că e indefinit, ci pentru că este prea definit pentru inevitabila imprecizie a limbajului. Cuvintele incorporai și impersonal sunt înșelătoare, deoarece sugerează că Lui îi lipsește o anumită realitate pe care o posedăm noi. Ar fi mai prudent să-L numim transcorporeal, transpersonal. Corpul și personalitatea așa cum le cunoaștem sunt negațiile reale — ele sunt ceea ce rămîne din ființa pozitivă atunci cînd ea este suficient de diluată pentru a

²⁰ A Descriptive Catalogue, nr. IV.

apărea în forme temporale sau finite. Chiar sexualitatea noastră trebuie privită ca transpunerea într-o cheie minoră a acelei bucurii creatoare, neconținute și irezistibile. Din punct de vedere gramatical, lucrurile pe care le spunem despre El sunt „metaforice”, dar, într-un sens mai profund, simple metafore ale Vieții reale care e Dumnezeu sunt energiile noastre fizice și psihice. Filialitatea Divină este, așa zicând, corpul tridimensional în raport cu care filialitatea biologică nu e decât o reprezentare diagramatică bidimensională.

Și aici subiectul imagisticii, care ne-a intersectat drumul în ultimul capitol, poate fi văzut într-o nouă lumină. Căci tocmai recunoașterea realității pozitive și concrete a lui Dumnezeu este păstrată de imagistica religioasă. Cea mai grosolană imagine veterotestamentară a lui Yahweh tunând și fulgerând dintr-un nor de fum dens, făcând munții să salte ca berbecii, amenințând, făgăduind, răzgândindu-se chiar, transmite acea senzație a Divinității vii care în gândirea abstractă se evaporă. Chiar și imaginile subcreștine — chiar și un idol hinduist cu o sută de mâini — captează ceva ce simpla „religie” din zilele noastre a pierdut. Respingem pe bună dreptate imagistica aceasta, deoarece ea singură ar încuraja tot ce e mai ignobil în superstiții, adorația puterii pure. Pesemne am putea respinge pe drept cuvânt bună parte din imagistica Vechiului Testament. Dar trebuie să înțelegem foarte clar de ce anume o facem: nu pentru că imaginile sunt prea puternice, ci pentru că sunt prea slabe. Realitatea spirituală ultimă nu e mai vagă, mai inertă, mai transparentă decât imaginile, ci mai pozitivă, mai dinamică, mai opacă decât ele. Confuzia dintre Spirit și suflet (sau „stafie”) a făcut aici mult rău. Stafiele trebuie reprezentate, dacă e să le reprezentăm, vagi și subțiri, deoarece ele sunt semioameni, un element abstras dintr-o creatură care ar trebui să aibă carne. Spiritul însă, dacă e să fie reprezentat, trebuie reprezentat într-o modalitate absolut opusă. Nici Dumnezeu și nici chiar zeii nu sunt „vagi” în imaginația tradițională: chiar și oamenii morți, când sunt slăviți în Cristos, încetează a mai fi „stafii” și devin „sfinti”. Deosebirea, de atmosferă care și acum împresoară cuvintele „Am văzut o stafie” și cuvintele „Am văzut un sfânt” — toată paloarea și insubstanțialitatea unuia, tot aurul și azurul celuilalt — conține mai multă înțelepciune decât bibliotecii întregi de „religie”. Dacă trebuie neapărat să avem o imagine mentală pentru a simboliza Spiritul, ar trebui să-l reprezentăm ca pe ceva mai greu, decât materia.

Și dacă spunem că respingem vechile imagini în scopul de a face mai multă dreptate atributelor morale ale lui Dumnezeu, trebuie să fim iarăși atenți ce înțelegem cu adevărat prin asta. Când dorim să învățăm despre iubirea și bunătatea lui Dumnezeu prin analogie — imaginând corespondente ale lor pe tărîmul relațiilor umane — ne îndreptăm firește către parabolele lui Cristos. Când însă încercăm să concepem realitatea așa cum ar fi în sine, trebuie să fim atenți ca nu cumva să interpretăm „atributele morale” în termeni de simplă conștiințozitate sau bunăvoință abstractă. Greșim lesne din cauză că (în mod corect) noi tăgăduim că Dumnezeu are pasiuni, iar pentru noi o iubire care nu e pasionată înseamnă o iubire diminuată. Dar motivul pentru care Dumnezeu nu are pasiuni este că pasiunile implică pasivitate și intermitență. Pasiunea iubirii este ceva ce ni se întâmplă, așa cum „udarea” i se întâmplă unui corp, și Dumnezeu este lipsit de acea „pasiune” în același mod în care apa este lipsită de „udare”. El nu poate fi afectat de iubire, deoarece El este iubire. A ne imagina acea iubire ca pe ceva mai puțin torențial sau mai puțin acut decât propriile noastre „pasiuni” temporare și derivate constituie o fantezie absolut dezastruoasă.

Într-o parte a imagisticii tradiționale, putem găsi și violență, care tinde să întunece imuabilitatea lui Dumnezeu, pacea despre care au relatat aproape toți cei care s-au apropiat de El — „glasul liniștit, stins”. Și tocmai aici, cred, imagistica precreeștină e cel mai puțin sugestivă. Totuși și aici există pericolul ca reprezentarea semiconștientă a unui lucru uriaș în repaus — un ocean limpede și imobil, un dom „strălucitor de alb” — să introducă fraudulos idei de inerție sau vacuitate. Imobilitatea în care îl abordează misticii este concentrată și vigilentă — la polul opus somnului și reveriei. Ei devin asemenea Lui. Tăcerile din lumea fizică survin în locuri goale, dar Pacea ultimă e tăcută prin însăși densitatea vieții. Rostirea este înghițită în ființă. Nu există mișcare din cauză că acțiunea Lui (care este El însuși) e atemporală. Dacă ai vrea, ai putea să o numești mișcare cu o viteză infinită, care e același lucru ca și repausul, atins însă — poate oarecum înșelător — printr-un mod diferit de abordare.

Oamenilor le repugnă să treacă de la noțiunea unei divinități abstracte și negative la Dumnezeul cel viu. Nici nu mă miră. Aici se află cea mai adâncă rădăcină a panteismului și a obiecției față de imagistica tradițională. Aceasta a fost detestată, în fond, nu fiindcă îl reprezenta ca om, ci fiindcă îl reprezenta ca rege sau chiar ca războinic. Dumnezeul panteiștilor nu face nimic, nu cere nimic. Stă la locul Lui, la dispoziția ta, ca o carte pe un raft. El nu te va urmări. Nu e nici un risc ca, în orice clipă, cerul și pământul să dispară la o privire a Lui. Dacă El ar fi adevărul, atunci am putea spune realmente că toate imaginile creștine ale regalității au fost un accident istoric de care religia noastră ar trebui purificată. Suntem șocați când descoperim însă că ele sunt indispensabile. Un șoc asemănător ai mai avut și altădată, în legătură cu lucruri mai mărunte — când undița îți smucește mâna, când simți că lîngă tine respiră ceva în beznă. La fel și aici; șocul apare exact în momentul când fiorul vieții ne e împărțit de-a lungul firului conducător pe care l-am urmat. E totdeauna șocant să întîlnim viața tocmai în locul unde credeam că suntem singuri. „Atenție!”, strigăm noi, „este viu* Și tocmai acesta e punctul de la care atît de mulți fac cale-ntoarsă — aș fi făcut-o și eu dacă aș fi putut — și nu merg mai departe cu creștinismul. Un „Dumnezeu impersonal” — prea bine. Un Dumnezeu subiectiv al frumosului, adevărului și binelui, în creierile noastre — și mai bine. O forță vitală amorfă năvălind prin noi, o putere vastă la care ne putem racorda — cel mai bine. Dar Dumnezeu însuși, viu, trăgînd de celălalt capăt al frînghiei, apropiindu-se poate cu o viteză infinită, vînătorul, regele, soțul — asta e cu totul altceva. Vine o clipă când copiii care s-au jucat de-a hoții fac liniște brusc: nu s-a auzit oare în hol zgomot de pași real ? Vine o clipă când cei care și-au tot făcut de lucru cu religia („Omul în căutarea lui Dumnezeu”!) se retrag brusc. Oare L-am găsit cu adevărat ? Nu ne-am gîndit niciodată să ajungem la așa ceva! Mai grav, oare ne-a găsit El pe noi ?

E, așadar, un fel de Rubicon. Îl treci sau nu. Dar dacă o faci, nu mai există nici un mod de apărare împotriva minunilor. O dată acolo, ți se poate întîmpla orice.

XII. Proprietatea minunilor

În clipa în care explică Regulile, Principiul le și înlătură.

SHELEY, *Ecce Homo*, cap. XVI

Dacă faptul ultim este nu o abstracție, ci Dumnezeu cel viu, opac prin însăși abundența realității Sale orbitoare, atunci El ar putea face lucruri concrete. Ar putea săvârși minuni. Oare însă o face ? Mulți oameni sincer evlavioși cred că nu. Ei socotesc așa ceva nedemn de El. Numai tiranii mărunți și capricioși își încalcă propriile legi: regii buni și înțelepți li se supun. Numai un meșteșugar incompetent ar face o lucrare care să necesite intervenții. Și cei ce gândesc în felul acesta nu sunt mulțumiți de asigurarea pe care le-am dat-o în capitolul VIII, cum că miracolele, de fapt, nu încalcă legile Naturii. S-ar putea să fie indiscutabil așa. Subzistă însă (și pe bună dreptate) sentimentul că miracolele întrerup mersul ordonat al evenimentelor, dezvoltarea constantă a Naturii potrivit propriului ei geniu sau caracter inerent. Acel mers regulat li se pare criticilor pe care-i am în vedere mai impresionant decât orice minune. Ridicându-și privirea (ca Lucifer în sonetul lui Meredith) la cerul nocturn, lor li se pare aproape o nelegiuire presupunerea că Dumnezeu ar putea contrazice uneori ceea ce a spus odată cu atîta măreție. Acest sentiment izvorăște din adîncimile nobile ale minții și trebuie tratat întotdeauna cu respect. Și totuși, după mine, el e întemeiat pe o eroare.

Cînd elevii încep să fie învățați să facă versuri latinești la școală, li se interzice complet să recurgă la ceea ce se numește, tehnic vorbind, „un spondeu în al cincilea picior”. Este o regulă bună pentru școlari, din cauză că hexametru normal nu are acolo un spondeu: dacă li s-ar permite să folosească acea formă anormală, ei ar face-o constant din rațiuni de comoditate și s-ar putea să nu-și mai însușească niciodată muzica tipică a hexametruului. Cînd însă ajung să-l citească pe Virgiliu, băieții constată că Virgiliu face tocmai lucrul care lor le fusese interzis — și-l face nici foarte des, dar nici chiar foarte rar. La fel, tinerii care abia au învățat să facă versuri englezești rimate s-ar putea să fie șocați descoperind unele rime „slabe” (adică rime aproximative) la marii poeți. Chiar și în tîmplărie, automobilism sau chirurgie există, cred, „licențe” — modalități anormale de a face lu crurile — pe care maestrul le va utiliza sigur și judicios deopotrivă, dar pe care ar considera imprudent să le predea elevilor săi.

Constați deseori că începătorul, care abia și-a însușit regulile formale stricte, este excesiv de meticulos și de pedant în aplicarea lor. Și criticul limitat, care nu se va lansa niciodată pe un drum propriu, poate fi încă și mai pedant. Criticii clasicizanți au fost șocați de „iregularitatea” sau „licențele” lui Shakespeare. Un elev prost ar putea crede că hexametru anormali din Virgiliu sau rimele aproximative din poezii englezi s-ar datora incompetenței. În realitate, firește, fiecare dintre ele se află acolo cu un anumit scop și sparge regularitatea superficială a metruului pentru a se supune unei legi superioare și mai subtile, întocmai cum iregularitățile din Poveste de iarnă nu alterează, ci întrupează și desăvîrșesc unitatea lăuntrică a spiritului piesei.

Cu alte cuvinte, există reguli îndărătul regulilor și o unitate care e mai profundă decât uniformitatea. Un meșteșugar de clasă nu va încălca niciodată nici măcar cu o notă sau cu o silabă sau cu o trăsătură de penel legea vie și lăuntrică a operei pe care o produce. Va încălca însă fără nici un scrupul oricât de multe din acele regularități și bigotisme superficiale pe care criticii lipsiți de imaginație le iau drept legile ei. Măsura în care poți distinge o „licență” justă de o simplă cîrpăceală sau carență de unitate depinde de măsura în care ai sesizat semnificația reală și lăuntrică a operei ca totalitate. Dacă am fi sesizat ca totalitate spiritul cel mai intim al acelei „opere pe care Dumnezeu o lucrează de la început pînă la sfîrșit” și din care Natura nu e decît o parte, ba poate chiar o mică parte, am fi în poziția de a decide dacă întreruperile miraculoase ale istoriei Naturii sunt simple improprietăți nedemne de Marele Meșter sau expresii ale celei mai adevărate și mai profunde unități a operei Lui totale. În fapt, desigur, nu suntem într-o atare poziție. Falia dintre mintea lui Dumnezeu și mințile noastre trebuie să fie, în orice perspectivă, incalculabil mai mare decît falia dintre mintea lui Shakespeare și aceea a celor mai meschini critici din vechea școală franceză.

Căci cine oare poate presupune că actul exterior al lui Dumnezeu, văzut din interior, ar reprezenta aceeași complexitate de relații matematice pe care o revelează Natura, științific studiată ? E ca și cum am crede că un poet își construiește versul din acele picioare metrice la care îl putem noi reduce prin analiză, sau că vorbirea vie își ia drept punct de plecare gramatica. Dar cea mai bună ilustrare dintre toate e cea a lui Bergson. Să presupunem că există o rasă de oameni a cărei limitare mentală specifică îi obligă să privească o pictură ca pe ceva alcătuit din punctișoare colorate puse unele lîngă altele asemenea unui mozaic. Studiind tușa unei mari picturi cu ajutorul lupelului, ei descoperă relații din ce în ce mai complicate între puncte și, cu multă trudă, deduc din aceste relații anumite regularități. Osteneala lor nu va fi zadarnică. Regularitățile vor „lucra” efectiv, ele vor acoperi majoritatea faptelor. Dar dacă, mergînd mai departe, ei vor trage concluzia că orice abatere de la ele ar fi nevrednică de pictor, însemnînd o încălcare arbitrară a propriilor lui legi, ei o vor lua pe un drum total greșit. Deoarece regularitățile pe care le-au observat nu erau regula urmată de pictor. Ceea ce ei reconstruiesc cu atîta trudă dintr-un milion de puncte, dispuse într-o complexitate chinuitoare, el a produs în realitate cu o singură mișcare fulgerătoare de mîna, în timp ce ochiul lui percepea pînza ca pe un tot și mintea i se supunea unor legi compoziționale pe care observatorii, numă- rîndu-și punctele, nu au ajuns încă să le vadă și probabil nici nu o vor face vreodată. Nu spun că normalitățile Naturii sunt ireale. Fîntîna vie de energie divină, solidificată pentru necesitățile acestei Naturi spațio-temporale sub forma corpurilor ce se mișcă în spațiu și în timp, și de aici, prin gîndirea noastră abstractă, transpusă în formule matematice, se înscrie de obicei în diverse șabloane. Descoperind aceste șabloane, dobî- dim prin urmare cunoștințe reale și adeseori utile. Dar a crede că perturbarea lor ar constitui o breșă în regula vie și unitatea organică prin care Dumnezeu, din propriul său punct de vedere, își exercită lucrarea, este o eroare. Dacă se produc miracole, atunci putem fi siguri că nu făurirea lor ar fi inconsecvența reală.

Cum se face că miracolul nu e o inconsecvență, ci consecvența supremă, va reieși cu limpezime pentru cei ce au citit cartea indispensabilă a trei Dorothy Sayers, *The Mind of*

the Maker. Teza trei Sayers se bazează pe analogia dintre relația lui Dumnezeu cu lumea, pe de o parte, și relația unui autor cu cartea sa, pe de alta. Dacă scrii o povestire, miracolele sau evenimentele anormale pot fi ratate sau nu din punct de vedere artistic. Dacă, de pildă, scrii un roman realist obișnuit și-ți aduci personajele într-o încurcătură fără speranță, ar fi absolut intolerabil dacă ai tăia brusc nodul gordian și ai asigura un sfârșit fericit prin apariția unei averi lăsate eroului de unde nimeni nu s-ar fi așteptat. Pe de altă parte, nimic nu se opune să-ți iei de la bun început ca subiect aventurile unui om ce moștenește o avere nesperată. Evenimentul neobișnuit este perfect admisibil dacă scrii efectiv despre el, dar e o crimă artistică să-l introduci cu anasîna doar ca să te scoată din impas. Povestea cu fantome e o formă de artă legitimă, dar nu ai voie să introduci o fantomă într-un roman obișnuit doar ca să rezolvi o dificultate în acțiune. Or, nu încapă nici o îndoială că obiecția modernă la adresa miracolelor se întemeiază pe suspiciunea că ele sunt minuni de un soi inautentic, că o poveste de un anumit tip (Natura) e interferată în mod arbitrar cu ele pentru a scoate personajele dintr-o dificultate cu ajutorul unor evenimente ce nu aparțin cu adevărat tipului de povestire folosit. Unii concep probabil învierea ca pe un expedient disperat de ultimă clipă menit să-l salveze pe Eroul dintr-o situație care scăpase de sub controlul Autorului.

Cititorul își poate trage nițel sufletul. Dacă mi-aș imagina miracolele în felul acesta, eu unul n-aș crede în ele. Dacă s-au întâmplat, faptul se explică prin aceea că ele reprezintă însuși lucrul asupra căruia se centrează această povestire universală. Ele nu sunt excepții (oricît de rar s-ar produce) și nici inconsecvențe. Ele constituie tocmai capitolele în jurul cărora gravitează intriga marii povestiri. Tocmai în jurul Morții și învierii gravitează povestirea și, dacă am avea ochi de văzut, ne-am da seama că faptul acesta e semnalat în fiecare pagină, ne iese în întâmpinare, sub o mască sau alta, la fiecare colț și este chiar șoptit în conversațiile unor personaje atît de minore (dacă se poate spune că sunt minore) precum legumele. Dacă pînă acum nu ai crezut în miracole, merită să zăbovești o clipă și să te întrebi dacă nu cumva explicația este îndeosebi încredințarea că știi despre ce este vorba cu adevărat în povestire, că subiectul ei principal îl constituie atomii, timpul și spațiul, economia și politica. Și ești sigur că ai dreptate. E ușor să greșești în asemenea chestiuni. Un prieten al meu a scris o piesă în care ideea principală era că eroul avea o groază patologică față de copaci și mania de a-i tăia. Firește însă că au intervenit și alte lucruri, a fost și un fel de poveste de dragoste la mijloc. Și în cele din urmă copacii l-au ucis pe personaj. După ce a scris piesa, prietenul meu i-a trimis-o unui cunoscut mai în vîrstă ca să-și spună părerea. I s-a întors însoțită de comentariul: „Nu e rea. Dar eu aș tăia toate umpluturile acelea despre copaci.” Desigur, ne putem aștepta ca Dumnezeu să scrie o povestire mai bună decît cea a prietenului meu. E însă o povestire foarte lungă, cu o intrigă extrem de complicată, și noi nu suntem, pesemne, niște cititori foarte atenți.

XIII. Despre probabilitate

Probabilitatea se întemeiază pe prezumția unei asemănări dintre obiectele a căror experiență am făcut-o și cele în legătură cu care nu avem nici o experiență; ca atare, este cu neputință ca această prezumție să ia naștere din probabilitate.

HUME, *Treatise of Human Nature*, I, III, VI

Argumentația de pînă acum arată că miracolele sunt posibile și că nu e nimica aprioric ridicol în povestirile ce spun că Dumnezeu le-a săvîrșit uneori. Asta nu înseamnă, firește, că suntem obligați să credem toate poveștile despre miracole. Majoritatea poveștilor despre evenimente miraculoase sunt probabil false și, pentru că a venit vorba, și majoritatea poveștilor despre evenimente naturale sunt false. Minciunile, exagerările, neînțelegerile și zvonurile alcătuiesc poate mai bine de jumătate din tot ce se spune și se scrie în lume. Trebuie să găsim, așadar, un criteriu după care să apreciem orice istorisire particulară despre miraculos.

Într-un anumit sens, firește, criteriul nostru este limpede. Sunt de acceptat acele istorisiri în sprijinul cărora există o mărturie istorică suficient de bună. Cum am văzut însă chiar de la început, răspunsul la întrebarea „Cît de multe mărturii ne sunt necesare pentru această istorisire ?” depinde de răspunsul nostru la întrebarea „în ce măsură este intrinsec probabilă această istorisire ?” Trebuie să găsim, așadar, un criteriu pentru probabilitate.

Procedeu obișnuit al istoricului modern, chiar dacă admite posibilitatea miracolului, este să nu admită nici un caz particular pînă cînd nu au fost încercate și înlăturate toate posibilitățile de explicație „naturală”. Adică el va accepta mai degrabă cele mai improbabile explicații „naturale” decît să spună că a avut loc un miracol. Halucinația colectivă, hipnotizarea spectatorilor recalcitranți, o conspirație instantanee și universală a minciunii montată de persoane despre care se știe altminteri că nu sunt mincinoase și nici nu au de cîștigat de pe urma minciunii — toate acestea sunt cunoscute ca evenimente foarte improbabile, atît de improbabile, încît, în afara scopului special de a invalida un miracol, ele nu sunt sugerate niciodată. Și cu toate acestea ele sunt preferate acceptării unui miracol.

Un asemenea procedeu este, din punct de vedere pur istoric, nebunie curată dacă nu pornim de la certitudinea că oricare miracole sunt mai improbabile decît evenimentele naturale cele mai improbabile. Avem oare această certitudine ?

Trebuie să distingem diferitele tipuri de improbabilitate. De vreme ce, prin definiție, miracolele sunt mai rare decît alte evenimente, este evident și de la bun început improbabil ca un miracol să se întîmple în orice loc și timp dat. În sensul acesta, orice miracol este improbabil. Dar acest soi de improbabilitate nu face incredibilă istorisirea că s-a întîmplat un miracol, căci în același fel toate evenimentele au fost cîndva la fel de improbabile. Este extrem de improbabil ca o piatră care ar cădea din stratosferă asupra Londrei să lovească un anumit loc dat, sau ca o anumită persoană să cîștige un mare loz. Dar relatarea că piatra a aterizat lîngă cutare prăvălie sau că dl Cutare a cîștigat lozul cel

mare nu e cîtuși de puțin incredibilă. Dacă ne gîndim la numărul imens de întîlniri și legături fertile cîte au fost necesare între strămoși pentru ca să te naști tu, îți dai seama că odinioară a fost extrem de improbabil ca să ajungă să existe o persoană ca tine: o dată însă ce te afli aici, relatarea despre existența ta nu e cîtuși de puțin incredibilă. Acest tip de probabilitate — probabilitatea anterioară a șanselor — nu ne interesează aici. Ne ocupăm doar de probabilitatea istorică.

De la faimosul Eseu al lui Hume încoace, s-a crezut în mod invariabil că relatările istorice despre miracole sunt cele mai intrinsec improbabile dintre toate relatările istorice. Potrivit lui Hume, probabilitatea se bazează pe ceea ce s-ar putea numi votul majoritar al experiențelor noastre trecute. Cu cît s-a știut că un lucru se întîmplă mai des, cu atît e mai probabil să se întîmple iarăși, și cu cît mai rar, cu atît mai puțin probabil. Or, regularitatea mersului Naturii, spune Hume, este susținută de ceva mai de încredere decît votul majoritar al experiențelor din trecut: ea este susținută de votul lor unanim sau, după cum spune Hume, de „experiența fermă și inalterabilă”. Există, efectiv, o „experiență uniformă” ce se opune miracolului, altminteri, spune Hume, el nu ar mai fi miracol. Miracolul este, prin urmare, cel mai improbabil dintre toate evenimentele. E totdeauna mai probabil ca mărturiile să fie mincinoase sau eronate, decît că s-a produs un miracol.

Trebuie, firește, să fim de acord cu Hume că dacă există o „experiență absolut uniformă” contra miracolelor, dacă, altfel spus, ele nu s-au întîmplat niciodată, atunci de ce nu s-au întîmplat. Din nefericire știm că experiența contrară lor este uniformă numai dacă știm că toate relatările despre ele sunt false. Și putem ști că toate relatările sunt false numai dacă știm deja că niciodată nu au avut loc miracole. Argumentarea noastră se învîrtește de fapt într-un cerc.

Există însă la adresa lui Hume și o obiecție care ne poate duce la o examinare mai profundă a problemei noastre. întreaga idee a probabilității (așa cum o înțelege Hume) depinde de principiul uniformității Naturii. Dacă Natura nu funcționează întotdeauna la fel, faptul că un lucru s-a întîmplat de zece milioane de ori nu face cîtuși de puțin mai probabilă împrejurarea ca el să aibă loc încă o dată. Și cum oare putem cunoaște uniformitatea Naturii ? Reflectînd o clipă, vedem că nu o cunoaștem prin experiență. Observăm numeroase regularități în Natură. Firește însă că toate observațiile făcute de om în trecut sau în viitor, atîta timp cît îi va dăinui rasa, acoperă doar o infimă fracțiune a evenimentelor care au loc în realitate. Observațiile noastre ar fi, așadar, inutile dacă nu am fi siguri că Natura are același comportament și cînd o supraveghem, și cînd nu, cu alte cuvinte, dacă nu am crede în uniformitatea Naturii. Experiența prin urmare nu poate demonstra uniformitatea, din cauză că uniformitatea trebuie admisă înainte ca experiența să poată dovedi ceva. Nici simpla extensie în timp a experienței nu ne este de nici un ajutor. Nu e de nici un folos să spunem: „Fiecare nouă experiență ne confirmă credința în uniformitate și ca atare ne așteptăm cu toată îndreptățirea ca ea să fie confirmată întotdeauna”, deoarece acest argument operează numai în ipoteza că viitorul va semăna cu trecutul — ceea ce revine tot la ipoteza uniformității sub alt nume. Putem spune oare că uniformitatea este în orice caz foarte probabilă ? Din nefericire, nu. Tocmai am văzut că toate probabilitățile depind de ea. Dacă Natura nu este uniformă, nimic nu este nici

probabil, nici improbabil. Și, evident, ipoteza pe care trebuie să o faci înainte de confirmarea a ceea ce se numește probabilitate nu poate fi nici ea probabilă.

Ciudățenia este că nimeni nu știa acest lucru mai bine decât Hume. Lucrarea sa *Essay on Miracles* este absolut inconsecventă cu scepticismul mai radical și mai onorabil al operei sale principale.

Întrebarea „Au loc miracole ?” și întrebarea „Este oare mersul Naturii absolut uniform ?” reprezintă aceeași întrebare pusă în două moduri diferite. Hume, printr-o scamatorie, le tratează ca pe două întrebări diferite. El răspunde mai întâi „Da” la întrebarea dacă Natura e absolut uniformă, iar apoi folosește acest „Da” ca temei pentru a răspunde „Nu” la întrebarea „Au loc miracole?” Singura întrebare reală la care pretindea să răspundă nu e nici măcar discutată. Hume dă răspunsul la o formă a întrebării însușindu-și răspunsul dat la altă formă a aceleiași întrebări.

Probabilitățile de felul celor care-l preocupă pe Hume sunt valabile în cadrul unei ipotetice uniformități a Naturii. Când se ridică problema miracolelor, ne punem întrebări asupra validității sau perfecțiunii cadrului însuși. Nici un studiu al probabilităților dintr-un cadru dat nu ne poate spune însă cât de probabil este ca însuși cadrul să poată fi violat. Admițând un orar școlar cu ora de franceză marțea dimineața la zece, este realmente probabil că Jones, care-și face întotdeauna de mîntu-ială lecțiile la franceză, o să aibă necazuri marțea viitoare și că a avut de asemenea necazuri și în fiecare zi de marți din trecut. Ce ne spun însă toate acestea despre probabilitatea modificării orarului ? Ca să afli asta trebuie să trași cu urechea prin cancelaria profesorilor. Nu-ți e de nici un folos să studiezi orarul.

Dacă ne cramponăm de metoda lui Hume, departe de a obține ceea ce speram (și anume concluzia că toate miracolele sunt infinit improbabile), ajungem într-un impas total. Singurul fel de probabilitate pe care el îl recunoaște se situează exclusiv în cadrul uniformității. Când uniformitatea însăși e pusă sub semnul întrebării (și este pusă în clipa în care întrebăm dacă se produc miracole), acest fel de probabilitate este suspendat. Și Hume nu cunoaște altul. Cu ajutorul metodei lui, așadar, nu putem spune că uniformitatea este probabilă sau improbabilă, după cum nu putem spune nici că miracolele sunt probabile sau improbabile. Am închis atât uniformitatea, dt și miracolele într-un soi de limb unde probabilitatea și improba- bilitatea nu pot ajunge niciodată. Rezultatul acesta este la fel de dezastruos pentru omul de știință și pentru teolog, dar, după regulile lui Hume, nu este nimic de făcut.

Singura noastră speranță este, așadar, să încercăm a găsi un fel de probabilitate cu totul diferit. Să încetăm pentru moment a ne întreba ce drept avem să credem în uniformitatea Naturii și să ne întrebăm de ce oare cred de fapt oamenii în ea. Socot că această credință are trei cauze, două dintre ele fiind iraționale. În primul rînd, noi suntem creaturi ale obișnuinței. Ne așteptăm ca situațiile noi să semene cu cele vechi. E o tendință pe care o avem în comun cu animalele; o putem vedea cum acționează, adeseori cu rezultate foarte comice, la cîinii și pisicile noastre. În al doilea rînd, cînd ne proiectăm acțiunile, trebuie să nu luăm în considerație posibilitatea teoretică potrivit căreia s-ar putea ca Natura să nu se comporte și mîine la fel de obișnuit, din cauză că nu putem face nimic în acest sens. Nu are rost să ne frămîntăm în această privință, deoarece nu putem întreprinde

nimic ca să schimbăm lucrurile. Și de obicei uităm curînd ceea ce ne scoatem din minte. Imaginea de uniformitate ajunge astfel să ne domine mintea fără nici o rezervă și, ca atare, credem în ea. Ambele cauze sunt iraționale și ar fi la fel de eficiente în construirea unei credințe false, ca și în construirea unei credințe adevărate.

Sunt însă convins că există o a treia cauză. „În știință”, spunea regretatul Sir Arthur Eddington, „avem uneori convingeri la care ținem, dar pe care nu le putem justifica; suntem influențați de un anumit simț al adecvării lucrurilor.” Ar părea un criteriu periculos de subiectiv și estetic, dar se poate oare îndoii cineva că el constituie o sursă principală a credinței noastre în uniformitate ? Un univers unde în Natură ar fi introduse clipă de clipă evenimente fără precedent și impredictibile nu ar fi pentru noi doar incomod, ci și profund respingător. Nu vom accepta sub nici un cuvînt un asemenea univers. Pentru noi e absolut detestabil. Așa ceva ne șochează „simțul adecvării lucrurilor”. Devansînd experiența, în ciuda multor experiențe, ne-am înrolat deja de partea uniformității. Căci, firește, știința procedează efectiv concentrîndu-se nu asupra regularității Naturii, ci asupra aparențelor ei iregularități. Tocmai aparenta iregularitate inspiră fiecare nouă ipoteză. Și asta pentru că noi refuzăm să ne resemnăm în iregularități: nu ne găsim niciodată liniștea pînă ce nu ne constituim și verificăm o ipoteză care ne autoriză să spunem că în realitate ele nu erau deloc iregularități. Așa cum ajunge la noi, Natura apare inițial ca o masă de iregularități. Soba care a încălzit bine ieri nu mai încălzește azi; apa care anul trecut era sănătoasă este poluată anul acesta. Întreaga masă de experiență aparent neregulată nu ar fi putut fi niciodată transformată în cunoaștere științifică dacă nu am fi introdus în ea încă de la început o credință în uniformitate pe care dezamăgirile, oricît de multe, nu ar putea să o zdruncine.

Credința — preferința aceasta — este oare ceva în care ne putem încrede ? Sau nu e decît modul în care se întîmplă să lucreze mințile noastre ? E inutil să spunem că pînă acum ea a fost întotdeauna confirmată de eveniment. Dar nu e de nici un folos decît dacă adaugi (măcar pe tăcute): „Și prin urmare va fi întotdeauna”, ceea ce nu poți adăuga decît dacă credința noastră în uniformitate este bine întemeiată. Și tocmai asta ne întrebăm acum. Oare acest simț al adecvării care ne caracterizează are vreun corespondent în realitatea exterioară ?

Răspunsul depinde de metafizica la care subscrii. Dacă tot ce există în Natură, marele eveniment interconexant nepremeditat, dacă cele mai profunde convingeri ale noastre sunt pur și simplu produsele auxiliare ale unui proces irațional, e evident atunci că nu există nici cel mai mărunț temei pentru a presupune că simțul adecvării care ne caracterizează și credința noastră consecventă în uniformitate ne-ar spune ceva despre o realitate exterioară nouă. Convingerile noastre nu sunt decît un fapt propriu, nouă înșine — cum ar fi culoarea părului nostru. Dacă naturalismul este adevărat, nu avem nici un motiv să ne bazuim pe convingerea că Natura este uniformă. Ne putem bizui numai dacă este adevărată o metafizică total diferită. Dacă lucrul cel mai adînc din realitate, Faptul aflat la obîrșia oricărei factități, este un lucru oarecum asemănător nouă — dacă este un Spirit Rațional, iar noi ne derivăm din El propria noastră spiritualitate rațională — atunci într-adevăr ne putem bizui pe o asemenea convingere. Repulsia noastră față de dezordine e derivată de la Creatorul Naturii și al nostru. Lumea dezordonată în care noi nu ne putem

resemna să credem este lumea dezordonată pe care El nu s-ar fi resemnat să o creeze. Convingerea noastră că programul nu va fi permanent sau irațional schimbat este întemeiată deoarece am tras (într-un anumit sens) cu urechea în cancelaria Stăpînului.

Științele au nevoie în chip logic de o metafizică de acest fel. Cel mai mare filozof al naturii o consideră și ca pe metafizica din care ele s-au dezvoltat inițial. Profesorul Whitehead arată²¹ că secolele de credință într-un Dumnezeu care combina „energia personală a lui Iehova” cu „raționalitatea unui filozof grec” au produs pentru prima oară acea speranță fermă într-o ordine sistematică ce a făcut cu puțință nașterea științei moderne. Oamenii au dobândit o mentalitate științifică deoarece au contat pe Lege în Natură, și au contat pe Lege în Natură deoarece au crezut într-un Legislator. În majoritatea oamenilor de știință moderni această credință a murit: va fi interesant de văzut cât timp îi va supraviețui încrederea lor în uniformitate. Au apărut deja două dezvoltări semnificative — ipoteza unei subnaturi anomice și abandonarea pretenției că știința este adevărată. S-ar putea să fim mai aproape decît bănuiam de sfîrșitul Erei Științifice.

Dar dacă-L admitem pe Dumnezeu, suntem obligați să admitem minunea ? Intr-adevăr, nu avem nici un mijloc de protecție împotriva ei. Acesta e prețul. Teologia îți spune în fapt: „Admite-L pe Dumnezeu și o dată cu El riscul cîtorva minuni, iar eu în schimb îți voi valida credința în uniformitate în ceea ce privește copleșitoarea majoritate a evenimentelor.” Filozofia care-ți interzice să absolutizezi uniformitatea este și filozofia care-ți oferă temeiuri solide pentru a crede că ea e generală, că este aproape absolută. Ființa care amenință pretenția Naturii la omnipotență i-o confirmă în ocaziile ei legale. Dă-mi puținel gudron și vom salva corabia. Alternativa este de fapt mult mai rea. Încearcă să absolutizezi Natura și vei vedea că uniformitatea ei nu este nici măcar probabilă. Pretinzînd prea mult, nu obții nimica. Ajungi în impas, ca la Hume. Teologia îți oferă un aranjament funcțional, care-i dă omului de știință libertatea de a-și continua experimentele și creștinului libertatea de a-și continua rugăciunile.

Am găsit totodată, sugerez eu, și ceea ce căutam — un criteriu pe baza căruia să judecăm probabilitatea intrinsecă a unui pretins miracol. Trebuie să o judecăm cu ajutorul „simțului înăscut al adecvării lucrurilor”, exact același simț care ne-a făcut să anticipăm că universul ar putea fi ordonat. Nu vreau să spun, desigur, că trebuie să reutilizăm acest simț pentru a decide dacă minunile în general sunt posibile: știm că sunt, pe temeiuri filozofice. Nu vreau să spun nici că un simț al adecvării ar putea înlocui cercetarea atentă a mărturiei istorice. Așa cum am arătat în repetate rînduri, mărturia istorică nu poate fi apreciată dacă nu apreciem mai întîi probabilitatea intrinsecă a evenimentului consemnat. Tocmai făcînd această estimare privitor la fiecare istorisire despre miraculos intră în joc simțul adecvării de care dispunem.

Dacă, atribuind o asemenea pondere simțului adecvării, aș întreprinde ceva nou, aș fi mai degrabă neliniștit. În realitate, nu fac decît să acord o recunoaștere formală unui principiu folosit dintotdeauna. Orice ar spune oamenii, nimeni nu crede cu adevărat că doctrina creștină a învierii se află exact pe același nivel cu cine știe ce flecăreli despre felul în care Maica Egaree Louise și-a găsit în mod miraculos, cu ajutorul Sf. Anton, dege- tarul

²¹ Science and the Modern World, cap. II.

preferat. Credincioșii și necredincioșii sunt de fapt total de acord în această privință. Chiuitul de satisfacție cu care scepticul dezgroapă istoria cu degetarul și „pudiciția îmbujorată” cu care creștinul vrea să o dosească spun amîndouă aceeași poveste. Chiar și cei ce socotesc absurde toate relatările despre miracole cred că unele sunt mult mai absurde decît altele; chiar și cei ce cred în toate (dacă există vreunul) socotesc că unele necesită o credință deosebit de robustă. Criteriul utilizat de ambele partide este în fapt cel al adecvării. Mai bine de jumătate din refuzul de a crede că există miracole se bazează pe un sentiment al neadecvării lor: o convingere (datorată, după cum am demonstrat, unei false filozofii) că ele sunt nepotrivite cu demnitatea lui Dumnezeu sau a Naturii sau cu nevrednicia și insignifianța omului.

În următoarele trei capitole voi încerca să prezint minunile centrale ale credinței creștine astfel încît să le pun în evidență „adecvarea”. Nu voi proceda însă prin stabilirea formală a condițiilor pe care ar trebui să le îndeplinească „adecvarea” în abstract și apoi prin ajustarea minunilor în acea schemă. „Simțul adecvării” este, în cazul nostru, ceva prea delicat și prea insesizabil pentru a fi supus unui asemenea tratament. Dacă voi reuși, adecvarea — iar dacă dau greș, inadecvarea — acestor minuni se va manifesta de la sine în timp ce le vom studia.

XIV. Marea minune

O lumină strălucind din spatele soarelui; soarele Nu ardea ca ea
și nu putea străbate atît de departe.

CHARLES WILLIAMS

Minunea centrală afirmată de creștini este întruparea. Ei spun că Dumnezeu a devenit om. Toate celelalte miracole sunt o pregătire pentru acesta, o manifestare sau un rezultat al ei. Întocmai cum fiecare eveniment natural este manifestarea într-un loc și într-un moment particular al caracterului total al Naturii, la fel și fiecare minune creștină particulară manifestă într-un loc și într-un moment particular caracterul și semnificația întrupării. În creștinism nu poate fi vorba de interferențe arbitrare dispersate întîmplător. Creștinismul nu relatează o serie de raiduri inconexe împotriva Naturii, ci diversele etape ale unei invazii strategic coerente — o invazie care urmărește cucerirea și „ocuparea” totală. Adecvarea și, prin urmare, credibilitatea minunilor particulare depinde de relația lor cu Marea Minune; orice discuție despre ele separate de aceasta e inutilă.

Adecvarea sau credibilitatea Marii Minuni înseși nu poate fi judecată, evident, după aceleași norme. Și trebuie să admitem numaidecît că e foarte dificil să găsim o normă după care ar putea fi judecată. Dacă acest lucru s-a întîmplat, el a fost evenimentul central din istoria Pămîntului — lucrul în jurul căruia gravitează întreaga poveste. De vreme ce s-a întîmplat o singură dată, el este, după normele lui Hume, infinit improbabil. Dar atunci și întreaga istorie a Pămîntului s-a întîmplat o singură dată; este, așadar, și ea incredibilă? De aici dificultatea, care apasă atît asupra creștinului, cît și asupra ateului, de a estima probabilitatea întrupării. Este ca și cum ne-am întreba dacă existența Naturii înseși este intrinsec probabilă. Iată de ce este mai ușor să argumentăm, pe temeuri istorice, că întruparea a avut realmente loc decît să demonstrăm, pe temeuri filozofice, probabilitatea ocurenței sale. Dificultatea istorică de a furniza pentru viața, spusele și influența lui Isus o explicație care să nu fie mai rigidă decît explicația creștină este extrem de mare. Discrepanța dintre profunzimea, bunul-simț și (fie-mi îngăduit să adaug) perspicacitatea învățăturii Sale morale și megalomania extravagantă ce trebuie să stea în spatele învățăturii Sale teologice dacă El nu este într-adevăr Dumnezeu nu a fost depășită niciodată în chip mulțumitor. De aceea ipotezele noncreștine își succedă una alteia cu fertilitatea neliniștită a perplexității. Astăzi ni se cere să privim toate elementele teologice ca pe niște concreșcențe tîrzii la povestea despre un Isus „istoric” și pur uman; ieri ni se cerea să credem că totul a început cu miturile despre vegetație și religiile de mistere și că Omul pseudoistoric a fost confecționat la o dată ulterioară. Dar această investigație istorică iese din sfera de interes a cărții mele.

De vreme ce întruparea, dacă este un fapt, deține această poziție centrală și de vreme ce admitem că încă nu știm cum anume s-a petrecut pe temeuri istorice, ne găsim într-o poziție ce ar putea fi ilustrată cu ajutorul următoarei analogii. Să presupunem că suntem în posesia unor părți dintr-un roman sau dintr-o simfonie. Cineva ne aduce acum o porțiune recent descoperită din manuscris și spune: „Aceasta e porțiunea lipsă din operă.

Este capitolul în jurul căruia gravitează de fapt întreaga acțiune a romanului. Aceasta e tema principală a simfoniei.” Obligația noastră ar fi să vedem dacă noul pasaj, o dată ce acceptăm că ocupă locul central pretins de către descoperitorul său, ilustrează într-adevăr toate părțile deja cunoscute și „le restabilește”. Și nici nu e posibil să mergem prea departe pe un drum greșit. Noul pasaj, dacă ar fi contrafăcut, oricât de atrăgător ar părea la prima vedere, ar deveni cu atât mai greu de reconciliat cu restul operei, cu cât am examina mai pe îndelete chestiunea. Dar dacă ar fi autentic, atunci, la fiecare nouă ascultare a muzicii sau la fiecare nouă lectură a cărții, am constata că el se integrează, simțindu-se tot mai acasă, și impregnează cu semnificație tot soiul de detalii din întreaga operă pe care pînă atunci le trecusem cu vederea. Chiar dacă noul capitol central — sau noua temă principală — ar conține mari dificultăți în sine, am continua să-l considerăm autentic de vreme ce ar elimina permanent dificultățile ridicate de celelalte părți, într-un mod oarecum similar trebuie să procedăm și cu doctrinele despre întrupare. Aici, în loc de simfonie sau roman, avem întreaga masă a cunoștințelor noastre. Credibilitatea va depinde de măsura în care doctrina, o dată acceptată, poate ilumina și integra întreaga masă. E mult mai puțin important ca doctrina însăși să fie pe deplin inteligibilă. Credem că soarele este în slava cerului într-o zi de vară la amiază nu pentru că putem vedea limpede soarele (de fapt nu putem), ci pentru că putem vedea toate celelalte lucruri.

Prima dificultate ce i se prezintă oricărui critic al doctrinei stă chiar în centrul ei. Ce se poate înțelege prin „Dumnezeu se face om” ? Cum oare se poate concepe ca Spiritul autoexistent și etern, Făcătura fundamentală, să se combine în asemenea măsură cu un organism omenesc natural, încît să creeze o singură persoană ? Și asta ar putea fi un obstacol fatal dacă nu am fi descoperit deja că o activitate mai mult decît naturală (actul gîndirii), deci un agent peșemne mai mult decît natural, se unește astfel în fiecare ființă umană cu o parte a Naturii, în mod atât de strîns, încît creatura mixtă rezultată își spune „eu” și se individualizează. Nu vreau să sugerez, firește, că ceea ce s-a întîmplat cînd Dumnezeu s-a făcut om nu a fost decît alt caz al acestui proces. În alți oameni o creatură supranaturală devine astfel, în unire cu creatura naturală, o ființă umană. În Isus, Creatorul Supranatural însuși, după cum se susține, a procedat astfel. Cred că, oricît ne-am strădui, nu vom fi în stare să ne imaginăm modul de conștiință a Dumnezeului întrupat. Iată punctul în care doctrina nu e pe de-a-ntregul inteligibilă. Dar dificultatea pe care am resimțit-o în simpla idee a coborîrii Supranaturalului în Natural este evident inexistentă sau cel puțin poate fi depășită în persoana fiecărui om. Dacă nu am ști din experiență ce înseamnă să fii animal rațional, cum se face că toate aceste fapte naturale, toată această biochimie, afecțiunea sau repulsia instinctivă și percepția sensibilă pot deveni mediul gîndirii raționale și al voinței morale care înțeleg relațiile necesare și recunosc modurile de comportament ca pe un liant universal, nu am putea să concepem și cu atât mai puțin să ne imaginăm ceea ce s-a întîmplat. Discrepanța dintre o mișcare de atomi în cortexul unui astronom și faptul că el înțelege necesitatea existenței unei planete încă neobservate dincolo de Uranus este deja atât de imensă, încît întruparea lui Dumnezeu însuși nu este, într-un anumit sens, cu mult mai surprinzătoare. Nu putem concepe cum anume s-a sălășluit Spiritul Divin în spiritul omenesc și creat al lui Isus, dar nu putem concepe nici cum anume se sălășluiește spiritul Lui omenesc sau spiritul oricărui om în organismul său

natural. Ceea ce putem înțelege, dacă doctrina creștină e adevărată, este că propria noastră existență compozită nu e anomalia pură ce părea să fie, ci o imagine palidă a înseși întrupării Divine — aceeași temă într-o cheie cu totul minoră. Putem înțelege că dacă Dumnezeu coboară astfel într-un spirit omenesc, iar spiritul omenesc coboară astfel în Natură, iar gândurile noastre în simțurile și pasiunile noastre, și dacă mințile adulte (dar numai cele mai bune dintre ele) pot coborî intrînd în relații de simpatie cu copiii, și oamenii pot coborî intrînd în relații de simpatie cu animalele, atunci totul se leagă, și realitatea totală, atît cea naturală, cît și cea supranaturală, în care trăim, este mai variată și mai subtil armonioasă decît am fi putut bănuși. Surprindem astfel un nou principiu-cheie — puterea Superiorului, exact în măsura în care este cu adevărat Superior, de a coborî, puterea mai marelui de a include mai micul. Astfel, corpurile tridimensionale exemplifică numeroase adevăruri ale geometriei plane, dar figurile plane nu pot face la fel cu adevărurile geometriei în spațiu; numeroase principii anorganice sunt valabile pentru organisme, dar nici un principiu organic nu e valabil pentru minerale; Montaigne a devenit pisicos cu pisica lui, dar ea n-a discutat niciodată filozofie cu el²². Pretutindeni marele pătrunde în mic — puterea lui de a o face este aproape testul măreției sale.

În istoria creștină Dumnezeu coboară pentru a reurca. El vine jos în timp și spațiu din înălțimile ființei absolute, jos în umanitate, încă și mai jos, dacă specialiștii în embriologie au dreptate, ca să recapituleze în uter faze străvechi și preumane ale vieții; jos pînă la rădăcinile și pînă în adîncul Naturii create de El. Dar El coboară ca să reurce iarăși și să înalțe cu Sine întreaga lume ruinată. Trebuie să-ți imaginezi un bărbat puternic aplecîndu-se din ce în ce mai jos pentru a ajunge la o povară complicată. E silit să se aplece ca să ridice, trebuie aproape să dispară sub masa ei înainte de a-și îndrepta spinarea cu un efort incredibil și a pleca de acolo cu întreaga greutate legănîndu-i-se pe umeri. Sau te poți gândi la un scufundător, care mai întîi se dezbracă, apoi privește în înaltul văzduhului, apoi plonjează împrôșcînd valurile, dispăre, străbătînd straturile de apă verzuie și caldă către cele întunecoase și reci, tot mai jos, sub o presiune crescîndă, în zona cvasimoartă de nămol, sedimente și reziduuri străvechi; apoi din nou sus, înapoi la culoare și lumină, cu plămîinii aproape explodînd, pînă cînd revine la suprafață, purtînd în mîină obiectul prețios, și roind de apă, după care se cufundase ca să-l recupereze. Și el și lucrul acela și-au recăpătat culoarea acum cînd au urcat din nou în lumină: jos, în adîncuri, unde obiectul zăcea incolor în întuneric, își pierduse și scufundătorul culoarea.

Fiecare dintre noi va recunoaște în această coborîre și reascensiune o schemă familiară, ceva scris pretutindeni în lume. Este schema oricărei vieți vegetale. Ea este silită să se micșoreze și să devină ceva tare, mic și aparent mort, trebuie apoi să intre în pămînt: de acolo își începe reascensiunea, viața cea nouă. Aceasta e și schema oricărei procreații animale. Are loc o coborîre de la nivelul organismelor depline și perfecte în spermatozoid și ovul și în matricea întunecoasă, sub forma unei vieți inițial inferioare în comparație cu cea a speciei reproduse: apoi lenta ascensiune către embrionul desăvîrșit, către pruncul viu și conștient și, în cele din urmă, către adult. La fel se petrec lucrurile și în viața noastră morală și emoțională. Primele dorințe inocente și spontane trebuie să se supună procesului

²² *Eseuri*, I, XII, Apologia lui Raimond Sebond.

cvasiletal de control sau de reprimare totală, dar de acolo se produce reascensiunea către un caracter pe deplin format, în care forța materialului original operează întreagă, dar într-o nouă modalitate. Moarte și renaștere — coborîre și urcare — iată principiul-cheie. După această trecere îngustă, după această micșorare urmează aproape totdeauna drumul mare.

Doctrina întrupării, dacă e acceptată, plasează și mai insistent în centrul său acest principiu. Schema există în Natură deoarece a existat mai întâi în Dumnezeu. Toate ipostazele ei pe care le-am menționat nu sunt, după cum se dovedește, decît transpuneri ale Temei Divine într-o gamă minoră. Nu mă refer acum doar la Răstignirea și învierea lui Cristos. Schema totală, în raport cu care ele sunt doar punctul crucial, constituie Moartea și Renașterea reale: căci cu siguranță nici o sămînță căzută dintr-un pom oricît de falnic într-un sol oricît de întunecos și de rece n-ar putea furniza altceva decît o palidă analogie cu acea uriașă coborîre și reurcare în cursul căreia Dumnezeu a dragat abisul mîlos și salmastru al Creației.

Din acest punct de vedere învățătura creștină se adaptează atît de repede celor mai profunde percepții ale realității de care dispunem din alte surse, încît se pot ivi îndoieli de altă natură. Oare adecvarea aceasta nu este prea facilă ? Atît de facilă, încît ne putem întreba dacă respectiva doctrină nu le-a fost sugerată oamenilor de observarea acestei scheme în alte domenii, în speță în moartea și resurecția anuală a griului ? Căci au existat, firește, numeroase religii în care drama anuală (atît de importantă pentru viața tribului) constituia, după cum e aproape unanim admis, tema centrală, iar divinitatea — Adonis, Osiris sau altele — era aproape nedeghizat o personificare a griului, un „rege al griului” care murea și învia din nou în fiecare an. Oare Cristos nu e pur și simplu alt rege al griului?

Or, acest fapt ne duce la cea mai curioasă observație în legătură cu creștinismul într-un anumit sens, concepția pe care tocmai am descris-o este efectiv adevărată. Dintr-un anumit punct de vedere, Cristos este „același lucru” ca Adonis sau Osiris (cu excepția, evident, a faptului că ei au trăit nu se știe unde și cînd, în vreme ce El a fost executat de către un magistrat roman cunoscut nouă și într-un an ce poate fi stabilit cu aproximație). Ei bine, tocmai aici este enigma. Dacă creștinismul este o religie de acest tip, de ce atunci analogia cu sămînța ce intră în pămînt este atît de rar menționată (doar de două ori, dacă nu mă înșel) în Noul Testament? Religiiile grîului sunt populare și respectabile: dacă asta este ceea ce transmiteau primii învățători creștini, ce motiv ar fi avut să ascundă faptul ? Impresia pe care o lasă e aceea de oameni care pur și simplu nu știu cît de apropiați sunt de religiile grîului, de oameni care au trecut pur și simplu cu vederea bogatele surse de imagistică și asociație relevante pe care ei ar fi trebuit să fie oricînd gata să le exploateze. Dacă am spune că le-au suprimat fiindcă erau evrei, nu am face decît să reformulăm enigma sub un nou veșmînt. De ce oare singura religie a unui „Dumnezeu muritor” care a supraviețuit efectiv și s-a ridicat pe înălțimi spirituale fără echivalent se ivește tocmai printre acei oameni cărora — și aproape numai lor — le-a fost străin întregul cerc de idei ce țin de „Dumnezeul muritor” ? Eu însumi, citind pentru prima dată în mod serios Noul Testament, pe cînd eram, imaginativ și poetic, absolut însetat de schema Morții și Renașterii și dornic să întîlnesc un rege al grîului, am fost înfiorat și uluit de absența aproape totală a unor asemenea idei în documentele creștine. Se detașa cu deosebire un moment. Un „Dumnezeu muritor” — singurul Dumnezeu muritor care ar putea avea o

existență istorică — ține în mîna Sa pîinea, adică grîul, și spune „Acesta este trupul meu”. Cu siguranță aici, chiar dacă nicăieri altundeva — sau cu siguranță dacă nu aici, măcar în primele comentarii la acest pasaj și de-a lungul întregii tradiții devo- ționale ulterioare, acumulate într-un volum tot mai amplu — adevărul trebuie să iasă la lumină; legătura dintre acest moment și drama anuală a recoltelor de grîu trebuie neapărat făcută. Dar nu. Legătura o văd doar eu. Nu există nici un semn că au văzut-o ucenicii sau (omenește vorbind) Cristos însuși. Este aproape ca și cum El nu și-ar fi dat seama ce spusese.

Consemnările, în fapt, ne arată o Persoană care interpretează. rolul Dumnezeului muritor, dar ale cărei cugetări și cuvinte rămîn cu totul în afara cercului de idei religioase de care ține Dumnezeul muritor. însuși lucrul în jurul căruia se centrează toate religiile Naturii pare a se fi întîmplat realmente o dată: dar el s-a întîmplat într-un cerc unde nu era prezentă nici o urmă de religie a Naturii. Este ca și cum ai întîlni șarpele-de-mare și ai constata că el nu crede în existența șarpelui-de-mare; ca și cum istoria ar consemna existența unui bărbat care a săvîrșit toate isprăvile atribuite lui Sir Launcelot fără a fi auzit vreodată ceva despre cavalerism.

Există totuși o ipoteză care, dacă o acceptăm, face totul lesne de înțeles și coerent. Creștinii nu pretind că „Dumnezeu” s-a întrupat pur și simplu în Isus. Ei pretind că singurul Dumnezeu adevărat este Acela adorat de Isus ca Iehova și că El este cel care a coborît. Or, dublul caracter al lui Iehova este chiar acesta. Pe de o parte, El este Dumnezeul Naturii, Creatorul ei bucuros. El este cel ce trimite ploaia în brazde pînă cînd văile se acoperă de holde atît de dese, încît rîd și cîntă. Copacii din pădure se bucură înaintea Lui și glasul Lui face ca și ciuta sălbatică să-și nască puiul. El este Dumnezeul pîinii, al vinului și al untdelemnului. în această privință, El face permanent toate lucrurile pe care le fac Zeii Naturii: El este Bacchus, Venus, Ceres la un loc. în iudaism nu e nici urmă din ideea întîlnită în unele religii pesimiste și panteiste cum că Natura este un fel de iluzie sau de dezastru, că existența finită este în sine un rău și că soluția constă în revenirea tuturor lucrurilor întru Dumnezeu. În comparație cu asemenea concepții antinaturale, Yahweh ar putea fi considerat aproape ca un Dumnezeu al Naturii.

Pe de altă parte, Yahweh, evident, nu este un Dumnezeu al Naturii. El nu moare și nu înviază în fiecare an asemenea unui adevărat Rege al Griului. Chiar dacă aduce vin și rodnicie, El nu trebuie să fie proslăvit cu rituri bacanalice și afrodisiace. El nu este sufletul și nici altă parte a Naturii. El sălășluiește în eternitate, stă în locul cel înalt și sacru: cerul e tronul Său, nu vehiculul Său, pămîntul e scăunel pentru picioare, nu veșmîn- tul Său. într-o zi El le va desface pe amîndouă și va crea un cer și un pămînt nou. El nu trebuie să fie identificat nici cu „scînteia dumnezeiască” din om. El este „Dumnezeu și nu om”: gîndurile Lui nu sunt gîndurile noastre; toată dreptatea noastră nu e decît o zdreanță murdară. Felul în care El i se arată lui Iezechiel e însoțit de o imagistică neîmprumutată din Natură, ci (mister prea rareori observat) de la acele mașini pe care oamenii aveau să le construiască la multe sute de ani după moartea lui Iezechiel. Profetul a văzut ceva suspect de asemănător cu un dinam.

Yahweh nu este nici sufletul Naturii, nici dușmanul ei. Ea nu este nici trupul Său, nici o formă decăzută sau diminuată din El. Ea e creatura Lui. El nu este un Dumnezeu-natură, ci Dumnezeul Naturii — inventatorul, creatorul, proprietarul și supraveghetorul ei.

Tuturor celor care citesc cartea de față această concepție le este familiară încă din copilărie, prin urmare suntem lesne înclinați să credem că este cea mai obișnuită concepție din lume. „Dacă e să creadă în Dumnezeu”, ne întrebăm noi, „în ce alt Dumnezeu ar crede oare oamenii ?” Răspunsul istoriei este însă: „Aproape în orice alt fel de Dumnezeu.” Ne confundăm privilegiile cu instinctele, întocmai cum unele doamne pe care le întâlnim își consideră propriile maniere rafinate ca fiindu-le înnăscute. Ele nu-și mai amintesc că au fost educate în spiritul lor.

Or, dacă există un asemenea Dumnezeu și dacă El coboară pentru ca iarăși să se înalțe, putem înțelege atunci de ce Cristos este atât de tăcut în privința lui. E asemănător cu Regele Griului din cauză că Regele Griului este un portret al Său. Asemănarea nu e câtuși de puțin ireală sau întâmplătoare. Căci Regele Griului este derivat (prin imaginația omenească) din faptele Naturii, iar faptele Naturii din Creatorul ei; schema Morții și Renașterii se află în ea fiindcă mai întâi a fost în El. Pe de altă parte, elementele de religie a Naturii sunt izbitor de absente din învățătura lui Isus și din pregătirea iudaică ce a dus la ea tocmai pentru că în ele Se manifestă însuși Originalul Naturii. Prin ele pătrunzi de la bun început dincolo de religia Naturii și dincolo de Natura însăși. Acolo unde e prezent Dumnezeul adevărat nu apar și umbrele aceluși Dumnezeu; apare cel cu care sunt asemănătoare umbrele. De-a lungul Întregii lor istorii, evreii au fost în mod constant îndepărtați de cultul zeilor Naturii, nu pentru că zeii Naturii erau sub toate aspectele contrari Dumnezeului Naturii, ci pentru că, în cel mai bun caz, ei erau doar asemănători, și destinul acelei națiuni a fost să se întoarcă de la asemănare la lucrul în sine.

Menționarea acelei națiuni ne îndreaptă atenția către una din caracteristicile istoriei creștine ce repugnă spiritului modern. Ca să fim foarte sinceri, nu ne place câtuși de puțin ideea de „popor ales”. Democrați prin naștere și educație, am prefera să credem că toate națiunile și toți indivizii pleacă de la același nivel în căutarea lui Dumnezeu sau chiar că toate religiile sunt deopotrivă adevărate. Trebuie să admitem de la bun început că creștinismul nu face nici un fel de concesii acestui punct de vedere. El nu spune nimic despre o căutare omenească a lui Dumnezeu, ci despre ceva făcut de Dumnezeu pentru, către și referitor la om. Iar modul în care El o face e selectiv, nedemocratic în cel mai înalt grad. După ce cunoașterea lui Dumnezeu a fost pierdută sau estompată la scară universală, un singur om de pe pământ (Avraam) este ales. El e separat (destul de jalnic, presupunem) de mediul său firesc, trimis într-o țară necunoscută și făcut strămoșul unei națiuni căreia îi va fi dat să poarte cunoașterea Dumnezeului adevărat. Selecția continuă în interiorul acestei națiuni: unii mor în deșert, alții rămân în Babilon. Și procesul de selecție merge mai departe. Devine din ce în ce mai strâns, se subțiază în cele din urmă pînă ce ajunge un singur punct strălucitor ca vârful unei sulite. Este o tînără evreică în rugăciune. întreaga omenire (în măsura în care e vorba de răscumpărarea ei) s-a redus la dimensiunile sale.

Un atare proces este foarte diferit de exigențele sensibilității moderne, dar e frapant de asemănător cu ceea ce face de obicei Natura. Selectivitatea și, o dată cu ea (trebuie să recunoaștem), o risipă enormă, este însăși metoda ei. Doar o porțiune foarte mică dintr-un spațiu enorm e ocupată de materie. Dintre toate stelele, poate doar foarte puține, poate doar una, au sisteme planetare. Dintre planetele sistemului nostru probabil una singură găzduiește viață organică. În transmiterea vieții organice, sunt emiși nenumărați

spermatozoizi și semințe: doar câțiva sunt aleși pentru onoarea fertilității. Dintre toate speciile, una singură este rațională. În cadrul acelei specii numai câțiva indivizi ating excelența frumuseții, forței sau inteligenței.

În acest punct ne apropiem periculos de argumentul faimoasei Analogii a lui Butler. Spun „periculos” deoarece argumentul acelei cărți este în mare măsură înclinat să admită parodiarea sub forma: „Spui că purtarea atribuită Dumnezeuului creștin este deopotrivă ticăloasă și prostească, dar nu e mai puțin probabil să fie adevărată tocmai de aceea, întrucât pot să arăt că Natura (pe care El a creat-o) se comportă la fel de rău.” La care ateul va răspunde — și cu atât mai sigur va face astfel, cu cât e mai aproape de Cristos în adâncul inimii sale —: „Dacă există un asemenea Dumnezeu, atunci îl disprețuiesc și îl sfidez.” Eu însă nu afirm că Natura, așa cum o cunoaștem acum, este bună; aceasta e o chestiune la care va trebui să revenim numaidecât. După cum nu afirm nici că un Dumnezeu ale cărui acțiuni nu ar fi mai bune decât ale Naturii ar constitui un obiect de cult potrivit pentru orice om onest. Problema e ceva mai subtilă. Această calitate selectivă și nedemocrată a Naturii, cel puțin în măsura în care afectează viața omului, nu este nici rea, nici bună. În funcție de felul cum spiritul exploatează această situație naturală sau nu izbutește s-o facă, iau naștere binele sau răul. Ea îngăduie, pe de o parte, competiția, aroganța și invidia nemiloase; pe de alta, ea îngăduie modestia și (una din cele mai mari desfătări ale noastre) admirația. O lume în care aș fi realmente (și nu doar în virtutea unei utile ficțiuni juridice) „la fel de bun ca oricare altul”, în care nu aș ridica niciodată ochii către cineva mai înțelept, mai inteligent, mai curajos sau mai învățat decât mine, ar fi insuportabilă. Știu mai bine de ce nu doresc așa ceva adevărații „fani” ai stelelor de cinema sau ai fotbalistilor celebri! Ceea ce face scenariul creștin nu este să instaleze la Nivelul Divin o cruzime și o risipă care ne-au dezgustat deja la cel Natural, ci să ne arate în lucrarea lui Dumnezeu, exercitându-se fără cruzime sau risipă, același principiu prezent și în Natură, deși acolo se exercită și într-un fel, și într-altul. El iluminează scena naturală sugerând că un principiu la prima vedere lipsit de sens poate fi totuși derivat dintr-un principiu bun și frumos, poate fi în fapt o copie degradantă și maculată a acestuia — forma patologică pe care ar putea-o lua într-o Natură coruptă.

Căci dacă examinăm selectivitatea atribuită de creștini lui Dumnezeu, nu găsim în ea nici urmă de acel „favoritism” de care ne era teamă. Oamenii „aleși” sunt aleși nu de dragul lor (categoric nu pentru propria lor cinste sau plăcere), ci de dragul celor nealeși. Lui Avraam i se spune că „în sămînța lui” (poporul ales) „toate popoarele vor fi binecuvîntate”. Națiunea aceea a fost aleasă ca să poarte o povară grea. Suferințele lor sunt mari, dar, așa cum a recunoscut Isaia, ele îi vindecă pe alții. Asupra Femeii alese în cele din urmă se pogoară extremul abis al supliciului matern. Fiul Ei, Dumnezeuul întrupat, este un „om al durerilor”; singurul Om întru care a coborât Divinitatea, Omul unic care poate fi adorat în mod legitim este cu precădere merit suferinței.

Dar, veți întreba dumneavoastră, oare toate acestea îndreaptă cu ceva lucrurile? Nu e oare tot o injustiție, de astă dată inversă? În situația în care, la prima vedere, îl acuzăm pe Dumnezeu de favorizare necuvenită a „aleșilor” Săi, suntem acum tentați să-L acuzăm de defavorizare necuvenită. (Încercarea de a menține ambele capete de acuzare simultan e preferabil să fie abandonată.) Și în mod cert am ajuns aici la un principiu foarte adânc

în rădăcinat în creștinism: ceea ce s-ar putea numi principiul substituționismului. Omul Neprihănit suferă în locul celui păcătos și, în felul lor, toți oamenii buni în locul tuturor oamenilor răi. Iar acest substituționism — nu mai puțin decât moartea și renașterea sau selectivitatea — este și o caracteristică a Naturii. Autosuficiența, existența exclusiv din propriile resurse, este o imposibilitate pe tărîmul ei. Fiecare lucru este îndatorat tuturor celorlalte, sacrificat tuturor celorlalte, dependent de toate celelalte. Și în acest caz trebuie să recunoaștem că principiul în sine nu este nici bun, nici rău. Pisica trăiește pe seama șoarecelui într-un mod pe care eu îl socotesc rău; albinele și florile trăiesc unele pe seama celorlalte într-un chip mai plăcut. Parazitul trăiește pe seama „gazdei” sale, dar la fel și copilul nenăscut pe seama mamei. Fără substituționism, în viața socială nu ar exista exploatare sau oprinare, dar nici gentilețe sau grațitudine. El este un izvor atît de iubire, cît și de ură, atît de nenorocire, cît și de fericire. Dacă am înțeles aceasta, nu vom mai socoti că exemplele degradate de substituționism din Natură ne interzic să presupunem că principiul însuși e de origine divină.

Ajunși aici, ar fi poate bine să aruncăm o privire în urmă și să notăm în ce măsură doctrina întrupării acționează deja asupra restului cunoștințelor noastre. Am pus-o pînă acum în legătură cu alte patru principii: natura mixtă a omului, schema coborîrii și reascensiunii, selectivitatea și substituționismul. Primul poate fi numit un fapt referitor la granița dintre Natură și Supranatură; celelalte trei sunt caracteristici ale Naturii pro-priuzise. Or, majoritatea religiilor, cînd sunt puse față-n față cu faptele Naturii, fie le reafirmă pur și simplu, conferindu-le (așa cum sunt) un prestigiu transcendent, fie le neagă pur și simplu, făgăduindu-ne eliberarea de atare fapte ca și de Natură în totalitatea ei. Religiile naturale urmează prima direcție. Ele ne sanctifică preocupările agricole ca și, de fapt, întreaga noastră viață biologică. Ne îmbătăm efectiv în cultul lui Dionysos și ne culcăm cu femeile reale în templul zeiței fertilității. În cultul Forței Vitale, care constituie tipul modern și occidental de religie naturală, noi preluăm tendința existentă către „dezvoltare” sau complexitate tot mai mare în viața organică, socială și industrială și facem din ea un zeu. Religiile antinaturale sau pesimiste, mai civilizate și mai sensibile, precum buddhismul sau hinduismul superior, ne spun că Natura este rea și iluzorie, că nu există nici o scăpare din această prefacere neconținută, din vatra încinsă a luptei și dorinței. Nici unele, nici altele nu plasează într-o nouă lumină faptele Naturii. Religiile naturale nu fac decît să întărească viziunea despre Natură pe care o îmbrățișăm spontan în momentele noastre de sănătate robustă și de brutalitate expansivă; religiile antinaturale procedează la fel cu viziunea pe care o adoptăm în momente de compasiune, dezgust sau oboseală. Doctrina creștină nu face nici una, nici alta. Dacă cineva o abordează cu ideea că, de vreme ce Yahweh este Dumnezeu fertilității, lascivitatea noastră poate fi autorizată, sau că selectivitatea și substituționismul metodei lui Dumnezeu ne vor îngădui să imităm (ca „eroi”, „supraoameni” sau paraziți sociali) selectivitatea și substituționismul de rang inferior ale Naturii, el se va simți derutat și respins de inflexibila existență creștină de castitate, smerenie, milă și dreptate. Pe de altă parte, dacă ajungem la ea luînd în considerare moartea care precedă fiecare renaștere, sau faptul inegalității, sau dependența noastră de ceilalți și dependența lor de noi, precum și purele necesități odioase ale unui cosmos malign, și sperînd să fim eliberați într-o spiritualitate transparentă și „iluminată” unde toate

aceste lucruri vor dispărea pur și simplu, vom fi la fel de dezamăgiți. Ni se va spune că, într-un anumit sens și în ciuda unor enorme diferențe, lucrurile stau la fel peste tot; că inegalitatea ierarhică, nevoia de autoabandonare, sacrificiul de sine în favoarea celorlalți și acceptarea recunoscătoare și iubitoare (dar fără nici un simțămînt de rușine) a sacrificiului celorlalți în favoarea noastră își exercită dominația și pe tărîmul de dincolo de Natură. Într-adevăr, numai iubirea marchează diferența: exact aceleași principii care sunt rele în lumea egoismului și a necesității sunt bune în lumea iubirii și a înțelegerii. Astfel, dacă acceptăm această învățătură despre lumea superioară, facem noi descoperiri și despre lumea inferioară. Tocmai din vîrful aceluși munte înțelegem pentru prima oară cu adevărat peisajul văii de aici. Aici, în sfîrșit, găsim (așa cum nu găsim nici în religiile naturale, nici în religiile care tăgăduiesc Natura) o iluminare reală: Natura este limpezită de o lumină ce vine de dincolo de Natură. Vorbește Cineva care știe despre ea mai mult decît se poate ști din interiorul ei.

O implicație a acestei doctrine în întregul său este că Natura e contaminată de rău. Marile principii-cheie care există ca modalități ale binelui în Viața Divină îmbracă, în lucrările ei, nu doar o formă mai puțin desăvîrșită (fapt la care ne-am fi așteptat oricum), ci și forme pe care am fost silit să le descriu ca morbide sau depravate. Iar această depravare nu ar putea fi total înlăturată prin refacerea drastică a Naturii. Virtutea omenească desăvîrșită ar putea izgoni în fapt din viața oamenilor toate relele ce se nasc acum din substituționism și selectivitate, reținînd numai binele: dar prodigalitatea și suferința naturii non-umane ar rezista — și ar continua, firește, să contamineze viața oamenilor sub forma bolii. Și destinul făgăduit omului implică o „răscumpărare” sau o „refacere” care nu se poate opri la om și nici chiar la această planetă. Ni se spune că „întreaga creație” este în chinurile facerii și că renașterea omului va fi semnalul propriei sale renașteri. Aceasta ridică mai multe probleme, a căror discuție pune într-o lumină mai limpede întreaga doctrină despre întrupare.

În primul rînd, ne întrebăm cum se face oare că Natura, creată de un Dumnezeu bun, a ajuns în situația aceasta? Și printr-o asemenea întrebare putem să urmărim atît modul în care a ajuns să fie imperfectă — să lase „loc pentru mai bine”, după cum spun învățătorii în rapoartele lor —, cît și cel în care a ajuns să fie pur și simplu coruptă. Dacă punem întrebarea în primul sens, răspunsul creștin este (cred) că Dumnezeu, de la bun început, a creat-o astfel încît ea să-și atingă perfecțiunea printr-un proces în timp. El a creat la început un Pămînt „netocmit și gol” și l-a adus treptat la desăvîrșire. Aici, ca și în alte împrejurări, vedem schema familiară — coborîrea de la Dumnezeu la Pămîntul amorf și reascensiunea de la amorf la perfect. În acest sens, creștinismului îi este propriu un anumit grad de „evoluționism” sau „dezvoltarism”. Tot așa și imperfectiunea Naturii; categorica ei coruptibilitate necesită o explicație foarte diferită. Potrivit creștinilor, toate acestea se datorează păcatului: atît păcatul oamenilor, cît și cel al unor ființe neumane puternice, supranaturale, dar create. Impopularitatea acestei doctrine provine din naturalismul larg răspîndit al epocii noastre — credința că nu există nimic altceva decît Natura și că, dacă totuși ar exista și altceva, ea este protejată de acest altceva printr-o Linie Maginot, dispărînd de îndată ce e corectată eroarea respectivă. Desigur, curiozitatea morbidă privitoare la asemenea ființe, care i-a condus pe strămoșii noștri la o pseudoștiință

ca demonologia, trebuie descurajată cu toată severitatea: atitudinea noastră trebuie să fie cea a cetățeanului rațional pe timp de război, care crede că există spioni ai dușmanului, dar nu crede aproape nici o poveste particulară cu spioni. Suntem obligați să ne limităm la afirmația generală că ființe dintr-o „Natură” diferită și superioară, parțial interconexată cu a noastră, au căzut ca și oamenii și s-au amestecat în treburile dinăuntrul frontierei noastre. Doctrina, pe lângă faptul de a se dovedi rodnică în viața spirituală a fiecărui om, ne ajută să ne apărăm împotriva concepțiilor superficial optimiste sau pesimiste despre Natură. Caracterizarea ei ca „bună” sau „rea” reprezintă o filozofie de adolescent. Ne găsim într-o lume de plăceri inflamante, de frumuseți răpitoare și de posibilități dătătoare de iluzii deșarte, toate însă constant distruse, toate reduse la neant. Natura are toate aparențele unui lucru bun, dar finalmente stricat.

Păcatul, atât al oamenilor, cât și al îngerilor, a fost făcut posibil prin faptul că Dumnezeu le-a dăruit liber arbitru, cedându-și astfel o porțiune din omnipotența Sa (este tot o mișcare cvasiletală sau descendentă), deoarece El a văzut că dintr-o lume a creaturilor libere, fie și căzute în păcat, poate realiza (și asta reprezintă reascensiunea) o fericire mai profundă și o splendoare mai împlinită decât ar îngădui-o oricare altă lume de roboți.

Altă întrebare ce se pune e următoarea. Dacă răscumpărarea omului este începutul răscumpărării Naturii ca totalitate, trebuie să tragem oare de aici încheierea că, în fapt, omul e lucrul cel mai important din Natură? Dacă ar fi să răspund afirmativ la această întrebare, n-aș avea nici o ezitare. Presupunând că omul ar fi singurul animal rațional din univers, atunci (după cum s-a arătat) dimensiunile lui mici și dimensiunile mici ale globului pe care locuiește nu ne-ar pune într-o postură ridicolă dacă l-am privi ca pe eroul dramei cosmice: Jack, în definitiv, este cel mai neînsemnat personaj din Jack Moartea-Uriașilor. Și de asemenea cred că nu e deloc improbabil ca omul să fie în fapt singura creatură rațională din această Natură spațio-temporală. Este exact acel soi de preeminență solitară — exact disproporția dintre tablou și ramă — pe care m-ar face să o anticipez tot ceea ce știu despre „selectivitatea” Naturii. Dar nici nu am nevoie să admit că ea există în realitate. Să zicem că omul e singura dintr-o miriadă de specii raționale și că el e singurul care a căzut în păcat. Deoarece a căzut în păcat, Dumnezeu face pentru el marele gest, întocmai cum unica oaie rătăcită din parabolă este cea în căutarea căreia pornește păstorul. Sau să zicem că preeminența ori solitudinea Omului nu rezidă într-o superioritate, ci în mizerie și rău: atunci, cu atât mai mult, omul va fi singura specie asupra căreia se va pogori Mila. Pentru acest fiu risipitor e ucis vițelul cel gras sau, ca să folosim termeni mai adecvați, Mielul cel veșnic. Dar o dată ce Fiul lui Dumnezeu, adus aici jos nu de meritele, ci de nevrednicia noastră, a îmbrăcat natura umană, atunci specia noastră (indiferent de ce va fi fost înainte) devine într-un anumit sens faptul central din întreaga Natură: urcând după îndelunga-i coborîre, specia noastră va trage după sine în sus întreaga Natură din cauză că Domnul Naturii este inclus acum în ea. Și faptul că nouăzeci și nouă de rase pline de virtute, trăitoare pe planete îndepărtate ce se rotesc în jurul unor sori îndepărtați, și care, în ce le privește, nu au nici o nevoie de răscumpărare, ar fi recreate și slăvite de slava care s-a pogorât asupra rasei noastre ar fi în deplină concordanță cu ceea ce știm deja. Căci Dumnezeu nu doar repară, nu doar restaurează un statu quo. Omenirea răscumpărată trebuie să fie ceva mai glorios decât ar fi fost omenirea necăzută în păcat, ceva mai glorios

decît este acum orice altă rasă necăzută în păcat (dacă în clipa asta cerul înstelat ascunde vreuna). Cu cît e mai mare păcatul, cu atît e mai mare și mila: cu cît e mai adîncă moartea, cu atît mai strălucită va fi renașterea. Și această slavă supraadăugată va înălța, în spiritul unui veritabil substituționism, toate creaturile, iar cei ce nu au căzut niciodată în păcat vor binecuvînta astfel căderea lui Adam.

Scriu aceasta în ipoteza că întruparea a fost prilejuită numai de Păcatul originar. Creștinii au susținut, firește, uneori și altă concepție. Potrivit acesteia, coborîrea lui Dumnezeu întru Natură nu a fost prilejuită în sine de păcat. Ea s-ar fi produs în scopul slăvirii și desăvîșirii chiar dacă nu ar fi fost necesară pentru răscumpărare. Circumstanțele ei accesorii ar fi fost cu totul altele: umilința divină nu ar fi fost umilire divină, suferințele, fierea și oțetul, cununa de spini și crucea ar fi lipsit.

Dacă îmbrățișăm această concepție, atunci este limpede că întruparea, oriunde și oricum s-ar fi produs, ar fi fost întotdeauna începutul renașterii Naturii. Faptul că ea a avut loc în specia umană, convocată de incantația puternică a mizeriei și abjecției căreia Dragostea Și-a impus să nu-i poată rezista, nu ar priva-o nicidecum de semnificația sa universală.

Această doctrină despre o răscumpărare universală difuzându-se în exterior pornind de la răscumpărarea omului, oricît de mitologică le-ar putea ea apărea spiritelor moderne, este în realitate cu mult mai filozofică decît orice altă teorie care susține că Dumnezeu, după ce a intrat o dată în natură, ar trebui să o părăsească, lăsînd-o substanțial neschimbată, sau că glorificarea unei creaturi ar putea fi realizată fără glorificarea întregului sistem. Dumnezeu nu desființează nimic altceva decît răul, nu face niciodată binele pentru a-l desființa iarăși. Unirea dintre Dumnezeu și Natură în Persoana lui Cristos nu admite divorțul. El nu va ieși din Natură încă o dată și ea trebuie să fie slăvită în toate modurile pe care le pretinde această unire miraculoasă. Cînd vine primăvara, ea „nu lasă nici o palmă de pămînt neatinsă”; chiar și o piatră aruncată-n eleșteu răspîndește cercuri către maluri. Întrebarea pe care vrem să o punem cu privire la poziția „centrală” a omului în această dramă se află în fapt pe aceeași treaptă cu întrebarea ucenicilor: „Care dintre ei era cel mai mare ?” Este exact acel tip de întrebare la care Dumnezeu nu răspunde. Dacă din punctul de vedere al omului recrearea Naturii nonumane și chiar neînsuflețite apare ca simplu produs auxiliar al propriei lui răscumpărări, atunci, din alt punct de vedere îndepărtat și nonuman, răscumpărarea omului poate apărea pur și simplu ca un prolog al acestei primăveri mult mai larg răspîndite, putîndu-se presupune că și acceptarea însăși a păcatului originar al omului a avut în vedere acel scop mai amplu. Ambele atitudini vor fi corecte dacă vor consimți să renunțe la cuvintele doar și numai. Acolo unde un Dumnezeu total intențional și total predictiv acționează asupra unei Naturi total interconexate, nu pot exista accidente sau situații indecise, nimic despre care să putem utiliza, fără riscul de a greși, cuvîntul numai. Nimica nu e „numai un produs auxiliar” al altui lucru, oricare ar fi acesta. Toate rezultatele sunt urmărite de la bun început. Ceea ce este subordonat dintr-un punct de vedere reprezintă, dintr-altul, scopul principal. Nici un lucru sau eveniment nu este primul sau cel mai înalt într-un sens în care să nu poată fi de asemenea cel din urmă și cel mai de jos. Partenerul care se înclină în fața omului la o mișcare a dansului primește reverențele omului la alta. A fi superior sau central înseamnă a abdica în permanență, a fi

jos înseamnă a fi înălțat; toți bunii stăpâni sunt slujitori: Dumnezeu spală picioarele oamenilor. Conceptele pe care le folosim de obicei în cercetarea unor asemenea chestiuni sunt jalnic de politice și de prozaice. Ne imaginăm plata egalitate repetitivă și privilegiul arbitrar ca pe singurele două alternative — pierzând astfel toate armoniile superioare, contrapunctul, senzitivitatea vibrantă, interanimările realității.

Din acest motiv nu cred deloc plauzibil să fi existat (după cum sugera Alice Meynell într-un interesant poem) mai multe întrupări pentru a răscumpăra mai multe tipuri diferite de creaturi. Simțul propriului stil — prezent în unicitatea idiomului divin — respinge această idee. Sugestia unei producții de masă și a unor cozi de așteptare vine de la un nivel de gândire care este aici iremediabil inadecvat. Dacă alte creaturi naturale decât omul au păcătuit, trebuie să credem că ele sunt răscumpărate, dar întruparea lui Dumnezeu ca om va fi un act unic în drama răscumpărării totale și alte specii vor fi asistat la acte complet diferite, fiecare la fel de unic, la fel de necesar și în mod diferit necesar procesului total, fiecare putând fi în mod justificat privit (dintr-un anumit punct de vedere) drept „marea scenă” a piesei. Pentru cei ce trăiesc în actul al II-lea, actul al III-lea arată ca un epilog; pentru cei care trăiesc în actul al III-lea, actul al II-lea arată ca un prolog. Și au dreptate și unii, și alții atîta timp cît nu adaugă fatalul cuvînt numai sau nu caută să-l evite prin presupunerea stupidă că ambele acte sunt totuna.

Ajunși aici, se cade să remarcăm că învățătura creștină, dacă este acceptată, implică o concepție particulară despre moarte. Există două atitudini față de moarte, pe care mintea omenească le adoptă în chip firesc. Una este concepția sublimă, care și-a atins cea mai mare intensitate printre stoici, aceea că moartea „nu contează”, că ea este „blînd semn al firii ca să ne retragem”, și că ar trebui să o privim cu indiferență. Cealaltă este punctul de vedere „natural”, implicit în aproape toate conversațiile particulare despre acest subiect și în bună parte din reflecția modernă despre supraviețuirea speciei umane, și anume că moartea e cel mai mare dintre toate relele; Hobbes e pesemne singurul filozof care a edificat un sistem pe această bază. Prima idee neagă pur și simplu instinctul nostru de autoconservare; nici una din ele nu aruncă o nouă lumină asupra Naturii, iar creștinismul nu o susține pe nici una. Doctrina lui este mai subtilă. Pe de o parte, moartea este triumful lui Satan, pedeapsa păcatului strămoșesc și ultimul dușman. Cristos a vărsat lacrimi la mormîntul lui Lazăr și a asudat sînge în Ghetsimani: Viața Vieților care era în El detesta această mizerie punitivă nu mai puțin, ci mai mult decât noi. Pe de altă parte, numai acela care-și pierde viața și-o va cîștiga. Suntem botezați întru moartea lui Cristos și ea este leacul Păcatului. Moartea este, în fapt, cum spun unele minți moderne, „ambivalentă”. Ea este marea armă a lui Satan și de asemenea marea armă a lui Dumnezeu: este sacră și profană, suprema noastră dizgrație și singura noastră speranță, lucrul pe care Cristos a venit să-l biruiască și mijlocul prin care El l-a biruit.

E, firește, mult peste puterea noastră să pătrundem totalitatea acestui mister. Dacă schema coborîrii și reînălțării este (după toate probabilitățile) însăși formula realității, atunci taina tainelor zace ascunsă în misterul morții. Mai trebuie spus însă ceva ca să punem Marea Minune în adevărata sa lumină. Nu e nevoie să discutăm despre moarte la nivelul suprem: uciderea mistică a Mielului „înainte de întemeierea lumii” este mai presus de speculațiile noastre. Nu e nevoie să examinăm moartea nici la nivelul cel mai de jos.

Moartea organismelor care nu sunt nimic altceva decât organisme, care nu au dezvoltat o personalitate, nu ne privește. Putem spune într-adevăr despre ea, așa cum ne-ar spune despre moartea omenească unele persoane înalt spiritualizate, că ea „nu contează”. Dar uimitoarea învățătură creștină despre moarte nu poate fi trecută cu vederea.

Moartea omenească, potrivit creștinilor, e rezultatul păcatului omenesc; omul, așa cum a fost creat inițial, era imun față de ea; omul, când va fi răscumpărat și rechemat la o nouă viață (care, într-un anumit sens neprecizat, va fi o viață corporală) în mijlocul unei Naturi mai organice și mai deplin obediente, va fi din nou imun față de ea. Această doctrină este, firește, o pură absurditate dacă omul nu e nimic altceva decât un organism natural. Dacă însă ar fi așa ceva, atunci, după cum am văzut, toate gândurile ar fi la fel de absurde, căci toate ar avea cauze iraționale. Omul trebuie să fie prin urmare o ființă mixtă — un organism natural locuit de sau aflat în simbioză cu un spirit supranatural. Doctrina creștină, oricât de uimitoare ar putea părea celor care nu și-au purificat întru totul mințile de naturalism, afirmă că relațiile pe care le observăm acum între acel spirit și acel organism sunt anormale sau patologice. În prezent, spiritul își poate menține poziția împotriva neconținutelor atacuri ale Naturii (deopotrivă fiziologice și psihologice) numai printr-o vigilență perpetuă, iar Natura fiziologică îl învinge mereu în cele din urmă. Mai devreme sau mai târziu, el devine incapabil să țină piept proceselor de dezintegrare active în corp și urmarea este moartea. Ceva mai târziu, organismul natural (căci el nu-și savurează mult timp triumful) este învins în chip asemănător de Natura fizică și se întoarce la anorganic. Dar, în concepția creștină, lucrurile nu au stat întotdeauna așa. Spiritul a fost cândva nu o garnizoană, apărându-și postul cu dificultate în mijlocul unei Naturi ostile, ci era în deplină armonie cu organismul său, ca un rege în propria sa țară sau ca un călăreț pe calul său — ori, și mai bine, așa cum partea omenească a unui centaur era armonizată cu partea sa cabalină. Dacă puterea spiritului asupra organismului ar fi completă și necontrariată, moartea nu ar surveni niciodată. Fără îndoială, triumful permanent al spiritului asupra forțelor naturale care, lăsate în voia lor, ar ucide organismul ar presupune un miracol continuu, dar numai același fel de miracol care se produce zilnic — căci, ori de câte ori gândim rațional, noi silim, prin puterea spirituală nemijlocită, anumiți atomi din creier și anumite tendințe psihologice din sufletul nostru natural să facă ceea ce nu ar fi făcut niciodată dacă ar fi fost lăsați în seama Naturii. Doctrina creștină ar fi ireală doar dacă prezenta situație de graniță dintre spirit și Natură din fiecare ființă omenească ar fi atât de inteligibilă și de la sine explicită, încât am „vedea” pur și simplu că e singura care ar fi putut exista vreodată. Dar așa este oare ?

În realitate, situația de graniță este atât de stranie, încât nimic altceva decât obișnuința nu ar putea-o face să pară naturală și nimic altceva decât doctrina creștină nu ar putea-o face pe deplin inteligibilă. Există fără doar și poate o stare de război. Dar nu un război de distrugere mutuală. Dominînd spiritul, Natura face să eșueze toate activitățile spirituale; spiritul, dominînd Natura, confirmă și ameliorează activitățile naturale. Creierul nu devine mai puțin creier dacă este utilizat în scopul gândirii raționale. Emoțiile nu slăbesc și nu se tocesc dacă sunt organizate în slujba unei voințe morale, ci în fapt devin mai bogate și mai puternice, așa cum barba este îndesită prin radere sau rîul adîncit prin îndiguire. Corpul omului rezonabil și virtuos, în condiții altminteri echivalente, este un

corp mai bun decât acela al prostului sau al libertinului, iar plăcerile lui senzoriale mai bune ca pure plăceri senzoriale, deoarece robii simțurilor, după prima tentație, sunt înfometați de către stăpînii lor. Totul se petrece ca și cum ceea ce vedem nu ar fi război, ci rebeliune: rebeliunea inferiorului împotriva superiorului, prin care inferiorul distruge atît superiorul, cît și pe sine însuși. Și dacă situația prezentă este una de rebeliune, atunci rațiunea nu poate respinge, ci mai degrabă va pretinde credința că a fost o vreme înainte de izbucnirea rebeliunii și că ar putea exista o vreme și după înăbușirea ei. Și dacă avem astfel temeuri pentru a crede că spiritul supranatural și organismul natural din om au intrat în conflict, vom găsi numai decît o confirmare din două direcții cu totul neașteptate.

Aproape întreaga teologie creștină ar putea fi dedusă pesemne din două fapte: (a) că oamenii fac glume grosolane și (b) că ei simt caracterul neliniștitor al celor morți. Gluma grosolană proclamă că suntem în prezența unui animal care-și consideră propria animalitate fie inadmisibilă, fie ridicolă. În absența unei dispute între spirit și organism, eu unul nu văd cum ar fi fost cu puțință așa ceva: este însuși semnul că cei doi nu sunt „în armonie” laolaltă. E însă foarte greu să ne imaginăm că o asemenea stare de lucruri este originară — să presupunem o creatură care de la bun început să fi fost pe jumătate șocată și pe jumătate flatată la gîndul morții prin simplul fapt de a fi creatura care este. Nu văd de ce unui cîine i s-ar părea caraghios că este cîine și bănuiesc că îngerilor nu li se pare deloc caraghios că sunt îngeri. Sentimentele noastre referitoare la cei morți sunt la fel de inexplicabile. N-are nici un sens să spui că ne displac cadavrele din cauză că ne e frică de strigoi. Am putea spune cu egală îndreptățire că ne e frică de strigoi din cauză că ne displac cadavrele — deoarece strigoiul își datorează bună parte din groaza pe care o sîrnește asociației de idei cu lividitatea, descompunerea, sicriile, giulgiurile și viermii. În realitate, detestăm diviziunea care face cu puțință deopotrivă ideea de cadavru sau strigoi. Fiindcă lucrul nu ar trebui divizat, fiecare dintre jumătățile la care se reduce prin divizare este detestabilă. Explicațiile furnizate de naturalism cu privire la rușinea corporală și la sentimentul nostru față de morți nu sunt mulțumitoare. El ne trimite la tabuuri și superstiții primitive — ca și cum acestea nu ar fi ele însele în mod evident rezultate ale lucrului care necesită explicații. Dar o dată ce acceptăm doctrina creștină conform căreia omul a fost la origine o unitate și că actuala diviziune este nefirească, toate lucrurile încep să se lămurească. Ar fi de-a dreptul irațional să sugerezi că doctrina a fost inventată pentru a explica plăcerea produsă de un capitol din Rabelais, de o bună poveste cu fantome sau de Povestirile lui Edgar Allan Poe. Și totuși așa se întîmplă.

Ar trebui să subliniez că argumentația nu e cîtuși de puțin afectată de judecățile de valoare pe care le facem referitor la povestirile cu fantome sau la umorul grosolan. Ați putea susține că amîndouă sunt proaste. Ați putea susține că ambele, deși rezultă (ca veșmintele) din Păcatul originar, sunt (tot ca veșmintele) calea cea mai indicată de urmat o dată ce Păcatul a fost comis: că dacă omul desăvîrșit și re-creat nu va mai experimenta acel tip de rîs sau acel tip de înfiorare, totuși, aici și acum, a nu simți oroarea și a nu percepe gluma înseamnă a fi mai puțin decît omenesc. Oricum însă faptele stau mărturie dereglării noastre prezente.

La fel și în cazul în care moartea umană ar fi rezultatul păcatului și ar reprezenta triumful lui Satan. Dar ea este în același timp și mijlocul de răscumpărare din păcat, leacul

folosit de Dumnezeu pentru om și arma Sa împotriva lui Satan. În general, nu e greu de înțeles cum se poate ca același lucru să fie o lovitură de maestru din partea unui combatant și totodată însuși mijlocul prin care combatantul superior îl înfrînge. Oricare bun general, oricare bun jucător de șah ia exact ceea ce constituie punctul forte al planului elaborat de către adversar și-și face din el pivotul propriului plan. Ia-mi turnul dacă insiști. Nu credeam că o s-o faci, zău, aș fi zis că judeci mai bine. Acum ce mai, ia-l, și gata. Că uite, mut așa... și așa... și dau mat în trei mutări. Ceva asemănător e de presupus că s-a întâmplat și în legătură cu moartea. Să nu spuneți că asemenea metafore sunt prea vulgare pentru a ilustra un subiect atît de elevat: metaforele mecanice și minerale neobservate care, în epoca aceasta, vor să ne domine complet mințile (fără a fi deloc recunoscute ca metafore) de îndată ce ne slăbește vigilența împotriva lor trebuie să fie incomparabil mai puțin adecvate.

Și putem vedea cum se vor fi petrecut lucrurile. Vrăjmașul îl convinge pe om să se răzvrătească împotriva lui Dumnezeu: făcînd asta, omul își pierde puterea de a ține sub control cealaltă rebeliune pe care Vrăjmașul o declanșează acum în organismul omului (atît fizic, cît și psihic) împotriva spiritului omului, întocmai cum acel organism, la rîndu-i, își pierde puterea de a se apăra împotriva rebeliunii anorganicului. Satan a produs în acest mod moartea omenească. Dar cînd Dumnezeu l-a creat pe om, El i-a dat o asemenea alcătuire, încît, dacă partea superioară din ea s-ar răzvrăti împotriva Sa, ea să-și piardă implicit autoritatea asupra părților inferioare, cu alte cuvinte, pe termen lung, să fie supusă morții. Această măsură poate fi privită totodată ca o sentință punitivă („în ziua în care vei mîncea din el, vei muri negreșit!”), ca o milostenie și ca un procedeu de siguranță. Este pedeapsă din cauza morții — cea moarte despre care Marta îi spune lui Cristos: „Doamne, chiar miroase” — este groază și ticăloșie. („Nu-mi este atît frică de moarte cît rușine de ea”, spunea Sir Thomas Browne.) Este milostenie deoarece, supunîndu-i-se de bunăvoie și smerit, omul își anulează actul de răzvrătire și face chiar din acest fel de moarte, corupt și monstruos, un exemplu de moarte superioară și mistică ce e veșnic bună și e totodată un ingredient necesar al vieții celei mai înalte. „Promptitudinea e totul” — firește, nu promptitudinea exclusiv eroică, ci aceea a smereniei și a lepădării de sine. Dușmanul nostru, întîmpinat astfel, ne devine slujitor: moartea trupească, monstrul, devine moarte spirituală binecuvîntată față de sine, dacă spiritul vrea astfel — sau mai degrabă dacă îi îngăduie Spiritului Dumnezeului de bunăvoie muritor să vrea astfel în el. Este o măsură de siguranță deoarece, o dată ce omul a căzut în păcat, nemurirea naturală ar fi pentru el singurul destin fără speranță. Neajutat să se supună, cum ar fi obligat să facă, de nici o constrîngere exterioară a morții, liber (dacă putem numi asta libertate) să se lege tot mai strîns de-a lungul secolelor în lanțurile propriei trufii și lascivități și ale civilizațiilor coșmarești pe care acestea le construiesc cu o tot mai mare forță și complicație, el va deveni progresiv dintr-un simplu om căzut în păcat un monstru, dincolo poate de orice mijloace de răscumpărare. Primejdia aceasta a fost îndepărtată. Sentința potrivit căreia cei ce mănîncă din fructul oprit vor fi izgoniți de lîngă Pomul Vieții era implicită în natura mixtă cu care a fost creat omul. Dar pentru a transforma această moarte penală în mijlocul de realizare a vieții veșnice — adăugînd funcției sale negative și preventive o funcție pozitivă și salvatoare — era nevoie și ca moartea să fie acceptată. Omenirea trebuie să îmbrățișeze moartea de bunăvoie, să i se supună cu cea mai deplină umilință, să o bea pînă la fund și să

o transforme astfel în acea moarte mistică ce constituie secretul vieții. Dar numai un om care nu avea nevoie să fie om decât pentru că așa alesese să fie, numai unul care s-a înrolat voluntar în tristul nostru regiment, și totuși unul care a fost în chip desăvârșit om, putea duce la bun sfârșit această murire perfectă pentru ca astfel (formularea e lipsită de importanță) fie să biruiască moartea, fie să o răscumpere. El a gustat moartea în numele tuturor celorlalți. El este „Muritorul” reprezentativ al universului și tocmai de aceea învierea și Viața. Sau, altfel spus, trăind cu adevărat, El moare cu adevărat, căci acesta este însuși tiparul realității. Din pricină că superiorul poate coborî în inferior, El care din vecii vecilor S-a cufundat în moartea fericită a supunerii față de Tatăl poate să și coboare în chipul cel mai deplin în groaznică și (pentru noi) involuntara moarte a trupului. Deoarece substituționismul este însuși idiomul realității pe care El a creat-o, moartea Sa poate deveni a noastră. întreaga Minune, departe de a nega ceea ce știm deja despre realitate, scrie comentariul ce face perfect limpede textul acela indescifrabil, sau mai degrabă se dovedește a fi textul la care Natura nu a fost decât comentariul. În știință am citit doar notele la un poem; în creștinism găsim poemul propriu-zis.

Cu acestea, sumara noastră prezentare a Marii Minuni poate lua sfârșit. Credibilitatea ei nu rezidă în caracterul său evident. Pesimismul, optimismul, panteismul, materialismul, toate au această atracție a „evidenței”. Fiecare e confirmat de la prima privire de o multitudine de fapte, dar apoi fiecare întâmpină obstacole insurmontabile. Doctrina întrupării acționează în mintea noastră cu totul altfel. Ea sapă pe dedesubt, acționează prin restul cunoștințelor noastre pe canalele cele mai neașteptate, se armonizează cel mai bine cu temerile cele mai adânci și cu ezitățile noastre și, aliindu-se cu ele, ne subliniază opiniile superficiale. Ea nu are mare lucru de spus omului care continuă să fie sigur că totul se duce de rîpă, sau că totul merge din ce în ce mai bine, sau că totul este Dumnezeu, sau că electricitatea e totul. Ceasul ei sosește atunci când toate aceste convingeri la scară mare încep să ne înșele așteptările. Dacă lucrul s-a întâmplat realmente este o chestiune ce ține de istorie. Când însă te adresezi istoriei, nu vei pretinde pentru ea acel tip și grad de mărturie pe care ai fi îndreptățit să le pretinzi pentru ceva intrinsec improbabil, ci numai acel tip și grad pe care-l pretinzi pentru ceva care, dacă este acceptat, iluminează și ordonează toate celelalte fenomene, explicându-ne deopotrivă rîsul și logica, frica de morți și încredințarea că este oarecum bine să mori, și care, dintr-o singură trăsătură, îmbrățișează ceea ce multe alte teorii individuale nu vor putea îmbrățișa pentru noi dacă o respingem pe aceasta.

XV. Minunile Vechii Creații

Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu va vedea pe Tatăl făcând.

Ioan, 5,19

Dacă deschidem cărți precum Basmele Fraților Grimm, Metamorfozele lui Ovidiu sau eposurile italienești, ne pomenim într-o lume de miracole atât de diverse, încât nici nu prea pot fi clasificate. Animalele se transformă în oameni, iar oamenii în animale și copaci, arborii vorbesc, corăbiile devin zeițe și un inel vrăjit poate face ca în locuri pustii să apară mese doldora de bucate. Unii nu pot suporta genul acesta de narație, alții îl găsesc amuzant. Dar cea mai mică bănuială că ar fi putut fi adevărat preschimbă amuzamentul în coșmar. Dacă asemenea lucruri s-ar întâmpla realmente, ele ar dovedi, cred, că Natura cade pradă unei invazii. Ele însă ar dovedi că Natura este invadată de o putere străină. Adecvarea minunilor creștine și deosebirea dintre ele și aceste miracole mitologice stau în faptul că cele dintâi sunt dovada unei invazii întreprinse de o Putere care nu e străină. Ele reprezintă ceea ce ar fi de așteptat să se întâmple când se vede invadată nu de un simplu zeu, ci de Dumnezeuul Naturii, de o Putere aflată în afara jurisdicției sale nu ca străin, ci ca suveran. Ele proclamă că Acela care a venit nu e un rege printre alții, ci Regele, Regele ei și al nostru.

Asta este, după judecata mea, ceea ce situează minunile creștine într-o clasă diferită de majoritatea celorlalte miracole. Nu cred că e de datoria unui apologet creștin (așa cum presupun mulți sceptici) să respingă toate istorisirile cu subiect miraculos care se plasează în afara consemnărilor creștine, și nici de datoria unui credincios creștin să nu le dea crezare. Nu mă simt în nici un chip obligat să afirm că Dumnezeu nu a făcut niciodată minuni prin și pentru păgâni sau că nu le-a permis niciodată unor ființe supranaturale create să o facă. Dacă, așa cum relatează Tacitus, Suetonius și Dio Cassius, Vespasian a realizat două vindecări și dacă medicii moderni îmi spun că ele nu ar fi putut fi realizate fără un miracol, nu am nici o obiecție. Susțin însă că minunile creștine au o mai mare probabilitate intrinsecă în virtutea conexiunii lor organice reciproce și cu întreaga structură a religiei pe care o reprezintă. Dacă se poate dovedi că un împărat roman anume — și, să recunoaștem, un împărat destul de bun după standardele imperiale — a fost odinioară împluternicit să facă o minune, trebuie, firește, să acceptăm faptul. Ar rămîne însă un fapt cu totul izolat și anormal. Nimic nu rezultă din el, nimic nu duce la el, nu instituie nici un corp de doctrină, nu explică nimic, nu e legat de nimic. Și este, în definitiv, un exemplu neobișnuit de favorabil de miracol necreștin. Interferențele imorale și uneori aproape stupide, atribuite zeilor în povestirile păgâne, chiar dacă ar avea o urmă de mărturie istorică, ar putea fi acceptate numai cu condiția să acceptăm un univers complet lipsit de sens. Ceva care ridică dificultăți infinite și nu rezolvă nici una va fi crezut de către un om rațional numai din absolută constrângere. Uneori credibilitatea miracolelor este în raport invers cu credibilitatea religiei. Sunt astfel consemnate (în documente tîrzii, cred) minuni ale lui Buddha. Ce ar putea fi însă mai absurd decît ca acela care a venit să ne

învețe că Natura este o iluzie de care trebuie să scăpăm să se ocupe cu producerea de efecte la nivel natural— ca acela care vine să ne trezească dintr-un coșmar să sporească acest coșmar ? Cu cât îi respectăm mai mult învățătura, cu atât mai puțin îi putem accepta miracolele. În creștinism însă, cu cât înțelegem mai mult ce fel de Dumnezeu este cel despre care se spune că e prezent și scopul pentru care se spune că a apărut, cu atât mai credibile devin minunile. Iată de ce foarte rar vedem că minunile creștine sunt tăgăduite, excepție făcând cei care au abandonat o parte anume din învățătura creștină. Minte care cere un creștinism nemiraculoseste o minte în curs de recădere din creștinism în simpla „religie”²³.

Miracolele lui Cristos pot fi clasificate în două feluri. Primul sistem oferă clasele (1) miracole de fertilitate, (2) miracole de vindecare, (3) miracole de distrugere, (4) miracole de dominare asupra anorganicului, (5) miracole de inversare, (6) miracole de desăvârșire sau slăvire. Al doilea sistem, care practică o secțiune prin cel dintâi, oferă numai două clase: există (1) miracole ale Vechii Creații și (2) miracole ale Noii Creații.

Susțin că în toate aceste miracole deopotrivă Dumnezeu întrupat săvârșește brusc și local ceva ce Dumnezeu a făcut sau va face în general. Fiecare minune scrie pentru noi cu litere mici ceva ce Dumnezeu a scris deja sau va scrie, cu litere poate prea mari ca să fie observat, pe toată pînza Naturii. Ele concentrează într-un punct particular lucrările lui Dumnezeu, fie actuale, fie viitoare, asupra universului. Când ele reproduc lucrări pe care le-am văzut deja pe scară mare, este vorba de miracole ale Vechii Creații; când le concentrează pe cele ce abia urmează să vină, e vorba de miracole ale Noii Creații. Nici unul din ele nu este izolat sau anormal, fiecare poartă semnătura lui Dumnezeu pe care-L cunoaștem prin conștiință și din Natură. Autenticitatea le e atestată de stil.

Înainte de a trece mai departe trebuie să spun că nu mi-am propus să răspund la o întrebare mai de mult pusă, și anume dacă Cristos a putut face aceste lucruri doar pentru că era Dumnezeu sau și pentru că era un om desăvârșit, căci există părerea că, dacă omul nu ar fi păcătuit niciodată, toți oamenii ar fi putut să facă la fel. Este unul din titlurile de glorie ale creștinismului faptul că, la această întrebare, putem spune „Nu contează”. Oricare ar fi fost puterile omului necăzut în păcat, reiese că acelea ale omului răscumpărat vor fi aproape nelimitate²⁴. Cristos, reurcînd din marea Sa cufundare, ridică o dată cu El și natura umană. Oriunde merge El, merge și ea. Ea se va face după „asemănarea Sa”²⁵. Dacă în

²³ O examinare a minunilor din Vechiul Testament nu intră în preocupările cărții de față și ar pretinde numeroase cunoștințe pe care nu le posed. Concepția mea actuală — experimentală și pasibilă de oricît de multe corecții ar fi că întocmai cum, pe latura factuală, o îndelungată pregătire culminează în întruparea lui Dumnezeu ca om, tot așa, pe latura documentară, adevărul apare mai întîi sub formă *mitică*, iar apoi, printr-un lung proces de condensare sau focalizare, se întrupează finalmente ca Istorie. Aceasta presupune credința că Mitul în general nu e doar istorie răstălmăcită (cum gîndea Evhemeros), nici iluzie diabolică (așa cum credeau unii Părinți ai Bisericii), nici minciună sacerdotală (cum gîndeau filozofii Luminilor), ci, în cazul cel mai bun, o rază veritabilă, chiar dacă nefocalizată, din adevărul divin proiectată pe imaginația omenească. Evreii, ca și alte popoare, au avut mitologie, dar, întrucît erau poporul ales, și mitologia lor a fost aleasă — mitologia aleasă de Dumnezeu ca vehicul pentru adevărurile sacre cele mai vechi, prima treaptă din procesul ce ia sfîrșit în Noul Testament, unde adevărul a devenit complet istoric. Dacă vom putea spune cu certitudine unde anume se situează, în acest proces de cristalizare, fiecare dintre relatările Vechiului Testament, asta e altă poveste. Consider că memoriile de la curtea lui David se situează la un capăt al scării și probabil nu sunt mult mai puțin istorice decît *Evangelia după Marcu* sau *Faptele*, și că *Iona* se află la capătul opus. Este de notat că din acest punct de vedere (a) întocmai după cum Dumnezeu, devenind om, este „golit” de slava Sa, la fel și adevărul, cînd coboară din „cerul” mitului pe „pămîntul” istoriei, suferă o anumită umilire. De aceea Noul Testament este, și chiar se cuvine să fie, mai prozaic, oarecum mai puțin *splendid*, decît cel Vechi, tot așa cum și Vechiul Testament este, și se cuvine să fie, mai puțin bogat în numeroase tipuri de frumusețe imaginativă decît mitologiile păgîne. (b) Așa cum Dumnezeu nu e cu nimic mai puțin Dumnezeu fiind om, la fel și Mitul rămîne Mit chiar cînd devine Fapt. Povestea lui Cristos ne cere, și ne-o răsplătește, o reacție nu doar religioasă și istorică, ci și una imaginativă. Ea este adresată copilului, poetului și sălbaticului, la fel ca și conștiinței și intelectualului. Una din funcțiile ei este să dărîme zidurile despărțitoare.

²⁴ *Mat.*, 17, 20; 21, 21. *Marc.*, 11, 23. *Luc.*, 10, 19. *Joan*, 14, 12. 1 *Cor.*, 3, 22. 2 *Tim.*, 2, 12.

²⁵ *Fii.*, 3, 21. 1 *Ioan*, 3, 1 și 2.

miracolele Sale El nu acționează așa cum ar fi putut să facă Omul cel Vechi înaintea căderii în păcat, atunci acționează așa cum o va face omul cel nou, fiecare om nou, după răscumpărarea sa. Când omenirea, purtată pe umerii Săi, va trece împreună cu El din apa rece și întunecoasă în apa verzuie și caldă și, în sfârșit, va ajunge la lumina soarelui și la aer, și ea va fi strălucitoare și-și va recăpăta culoarea.

Alt mod de a exprima caracterul real al miracolelor ar fi să spunem că, deși izolate de alte acțiuni, ele nu sunt izolate în două sensuri pe care suntem îndreptățiți să le presupunem. Ele nu sunt, pe de o parte, izolate de alte acte divine: ele fac în mic și, așa zicând, concentrat, ceea ce Dumnezeu face alteori la scară atât de mare, încât oamenii nu observă. Și nu sunt izolate, exact cum presupunem, nici de alte acte omenești: ele anticipă puterile pe care le vor avea toți oamenii când vor fi ei „fii” ai lui Dumnezeu și vor intra în acea „libertate a slavei”. Izolarea lui Cristos nu e cea a unui prodigiu, ci a unui pionier. El este primul în felul Său; dar nu va fi ultimul.

Să ne întoarcem la clasificarea noastră și în primul rând la miracolele de fertilitate. Cel mai vechi dintre acestea a fost prefacerea apei în vin cu prilejul nunții de la Cana. Această minune proclamă prezența Dumnezeului tuturor vinurilor. Vița de vie este una din binecuvântările trimise de Yahweh: El este realitatea dindărătul zeului mincinos Bacchus. În fiecare an, ca o parte componentă a ordinii naturale, Dumnezeu face vin. El o face creînd un organism vegetal ce poate transforma apa, solul și lumina soarelui într-un suc ce va deveni, în condiții propice, vin. Astfel, într-un anumit sens, El transformă în mod constant apa în vin, deoarece vinul, ca toate băuturile, nu e decît apă modificată. O singură dată, și numai într-un an, Dumnezeu, acum întrupat, scurtcircuitează procesul: face vin într-o clipă, folosește vase de lut în locul fibrelor vegetale ca să țină apa. Dar le folosește ca să facă ceea ce face întotdeauna. Miracolul constă în traseul scurtat, dar evenimentul la care duce acesta e cel obișnuit. De vreme ce s-a întîmplat acest lucru, știm că ceea ce a pătruns în natură nu este un spirit antinatural, nu este un Dumnezeu iubitor de tragedie, lacrimi și post în sine (deși El le poate îngădui sau pretinde în anumite scopuri), ci Dumnezeul lui Israel care, de-a lungul atîtor veacuri, ne-a dăruit vin ca să bucure inima omului.

Alte minuni care intră în această categorie sunt cele două cazuri de hrănire miraculoasă. Ele presupun înmulțirea cîtor- va pîini și cîtorva pești în multă pîine și mult pește. Odată în pustie Satan L-a ispitit să facă pîine din pietre: El a refuzat propunerea. „Fiul nu face nimic decît ceea ce vede pe Tatăl făcînd”; am putea presupune fără insolență că transformarea directă din piatră în pîine i-a părut Fiului în afara stilului ereditar. Transformarea unei mici cantități de pîine într-o mare cantitate de pîine este cu totul altceva. Anual Dumnezeu preface puțin grîu în mult grîu: sămînța e pusă în pămînt și are loc un spor. Iar oamenii spun după diferitele lor feluri de a gîndi: „Sunt legile Naturii”, sau „E Ceres, e Adonis, e Regele Griului”. Dar legile Naturii sunt doar o schemă: din ele nu va ieși nimica decît dacă ar putea prelua universul, așa zicînd, ca pe o întreprindere în plină activitate. Cît despre Adonis, nimeni nu ne poate spune unde anume a murit sau cînd s-a sculat din morți. Aici, cu prilejul hrănirii celor cinci mii de oameni, este Acela căruia ne-am închinat fără să știm: Regele Grîului cel real, care va muri o dată și va învia o dată la Ierusalim în zilele mandatului lui Ponțiu Pilat.

În aceeași zi, El a înmulțit și peștele. Priviți în orice golf și aproape în orice râu. Fecunditatea aceasta forfotitoare, unduitoare ne dovedește că El își împlinește și acum lucrarea făcând „să mișune apele de vietăți nenumărate”. Anticii avea un zeu numit Genius, zeul fertilității animale și omenești, patronul ginecologiei, embriologiei și patului nupțial — patul „genial” cum îl numeau ei după zeul lui protector, Genius. Dar Genius nu este decât altă mască pentru Dumnezeuul lui Israel, căci El a fost Acela care la început a poruncit tuturor speciilor „să se prăsească și să se înmulțească și să umple pământul”. Și acum, în ziua aceea, când satură mii de oameni, Dumnezeu cel întrupat face același lucru, face în mic și la scară redusă, cu mâinile Sale omenești, mâini de meșteșugari ceea ce a făcut dintotdeauna în mări, lacuri și râuri.

Și astfel ajungem în pragul acelei minuni care, din anumite motive, se dovedește cea mai greu de acceptat pentru spiritul modern. îl pot înțelege pe omul care contestă integral miracolele, dar cum se explică faptul că unii oameni care cred în alte minuni se blochează în fața Nașterii din Fecioară ? înseamnă oare că, în ciuda desconsiderării legilor Naturii, există totuși un singur proces natural în care cred cu adevărat ? Sau că acest miracol le apare ca un afront la adresa relațiilor sexuale (deși la fel de bine ar putea vedea și în săturarea celor cinci mii de oameni o insultă la adresa brutarilor) și că relațiile sexuale reprezintă singurul lucru încă venerat în această epocă fără nimic sfânt ? în realitate, minunea aceasta nu este nici mai mult, nici mai puțin surprinzătoare decât oricare alta.

Poate că modalitatea cea mai indicată de a o aborda este să plecăm de la observația peste care am dat într-una din cele mai arhaice scrieri antireligioase de la noi. Observația era că creștinii cred într-un Dumnezeu care „a comis un adulter cu soția unui dulgher evreu”. Autorul a vrut probabil doar „să se răcorească”, fără a crede cu adevărat că Dumnezeu, în relatarea creștină, a luat înfățișare omenească și s-a culcat cu o muritoare, așa cum s-a culcat Zeus cu Alcmena. Puși însă în situația de a-i răspunde acestei persoane, ar trebui să-i spunem că, dacă am numi zămisirea miraculoasă adulter divin, am fi obligați să găsim un adulter divin similar și în procrearea fiecărui copil, ba mai mult, chiar și în procrearea fiecărui animal. Regret că folosesc expresii ce ar putea ofensa urechile evlavioase, dar nu știu cum mi-aș putea atinge altfel ținta.

În actul procreativ normal, tatăl nu are o funcție creativă. O particulă microscopică de materie din corpul său și o particulă microscopică din corpul femeii se întîlnesc. Și astfel se transmit mai departe culoarea părului său și buza de jos mai groasă a bunicului mamei și forma umană în toată complexitatea ei de oase, cartilajii, nervi, ficat și inimă, și forma acelor organisme preumane pe care embrionul le va recapitula în uter. În spatele fiecărui spermatozoid stă întreaga istorie a universului : zăvorită în el stă o parte destul de însemnată din viitorul lumii. Ponderea sau energia dindărătul lui constituie cantitatea de mișcare a întregului eveniment interconexat pe care-l numim Natura la zi. Și știm acum că „legile Naturii” nu pot furniza această cantitate de mișcare. Dacă credem că Dumnezeu a creat Natura, acea cantitate de mișcare vine de la El. Tatăl uman este doar un instrument, un purtător, deseori un purtător refractar, totdeauna pur și simplu ultimul dintr-o lungă linie de purtători — o linie care se întinde în urmă mult dincolo de strămoșii săi, în deșerturile preumane și preorganice ale timpului, pînă la crearea materiei înseși. Această linie stă în mîna lui Dumnezeu. Ea e instrumentul cu care El creează în mod normal un

om. Căci El este realitatea dindărătul lui Genius și al Venerei; nici o femeie nu a conceput vreodată un copil, nici o iapă un mînz, fără El. O dată însă și într-un scop aparte, El s-a lipsit de această linie fără sfîrșit care este instrumentul Său: o dată, degetul Său dătător de viață a atins o femeie fără a mai trece prin erele de evenimente interconexate. O dată marea mînușă a Naturii a fost scoasă de pe mîna Lui. Mîna lui goală a atins-o. Gestul a avut, firește, o motivație unică. De astă dată El crea nu doar un om, ci pe omul care avea să fie El însuși, crea omul într-o formă nouă, începea, în punctul acesta divin și uman, Noua Creație a tuturor lucrurilor. Întregul univers impurificat și uzat a fremătat la această injecție directă de viață esențială — directă, necontaminată, necanalizată prin toată istoria ticsită a Naturii. Dar nu e locul aici să explorăm semnificația religioasă a miracolului. Aici suntem preocupați de el pur și simplu ca miracol — atît și nimic mai mult. În ceea ce privește creația naturii omenești a lui Cristos (Marea Minune prin care natura Sa divină procreată pătrunde în ea este altă problemă), zămislirea miraculoasă constituie încă o mărturie că avem de a face cu Domnul Naturii. El face acum, în mic și la scară redusă, ceea ce face într-un mod diferit pentru fiecare femeie care concepe. O face de astă dată fără o linie de strămoși umani, dar și cînd folosește strămoșii umani tot El este cel care dă viață⁴. Patul unde nu e prezent cel de-al treilea partener, Genius, rămîne sterp.

Miracolele de vindecare, asupra cărora voi reveni mai tîrziu, se află acum într-o situație specială. Oamenii sunt gata să admită că multe dintre ele au avut loc cu adevărat, dar sunt înclinați să nege că au avut caracter miraculos. Simptomele foarte multor maladii pot fi simulate de isterie, iar isteria poate fi deseori vindecată prin „sugestie”. S-ar putea argumenta, desigur, că sugestia este o putere spirituală și ca atare (dacă vreți) o putere supranaturală și că toate cazurile de „vindecare prin credință” sunt, așadar, minuni. Dar în terminologia noastră, ele ar fi miraculoase doar în același sens în care orice exemplu de rațiune umană este miraculos, pe cînd ceea ce căutăm noi este minunea de altă natură. Părerea mea este că ar fi excesiv să cerem unei persoane care încă nu a îmbrățișat creștinismul în întregul său să admită că toate vindecările menționate în Evangheliile au fost minuni — că, adică, ele trec dincolo de posibilitățile „sugestiei” omenești. Le revine medicilor misiunea de a decide cu privire la fiecare caz particular — presupunînd că narațiunile sunt suficient de amănunțite pentru a îngădui un diagnostic măcar probabil. Avem aici un bun exemplu referitor la cele spuse într-un capitol anterior. Departate de credința în miracole determinată de ignorarea legii naturale, descoperim aici singuri că ignorarea legii face ca miracolul să fie neverificabil.

Fără a decide în amănunt care dintre vindecări trebuie să fie considerată (excluzînd acceptarea credinței creștine) ca miraculoasă, putem indica însă tipul de miracol implicat. Caracterul său poate fi lesne obscurizat de concepția oarecum magică pe care mulți oameni încă și-o mai fac despre vindecarea obișnuită și medicală. Se poate spune într-un anumit sens că nici un medic nu vindecă. Medicii ar admite cei dintîi această afirmație. Magia rezidă nu în medicină, ci în corpul pacientului — în acea vis *medicatrix naturae*, energia recuperatoare sau autocorectoare a Naturii. Ceea ce face tratamentul este să stimuleze funcțiile naturale sau să îndepărteze ceea ce le obstaculează. Vorbim din comoditate despre medic sau despre pansamentul care vindecă o tăietură. Dar în alt sens, fiecare tăietură se vindecă singură: nici o tăietură nu mai poate fi vindecată la un cadavru. Aceeași forță

misterioasă pe care o numim gravitațională atunci când dirijează planetele și biochimică atunci când vindecă un corp viu este cauza eficientă a tuturor recuperărilor. Și acea energie provine în primă instanță de la Dumnezeu. Toți cei ce sunt vindecați sunt vindecați de El, nu doar în sensul că providența Lui le furnizează asistență medicală și circumstanțe favorabile sănătății, ci și în sensul că înseși țesuturile lor sunt refăcute de către energia coborâtă de la mari depărtări și care, emanând din El, energizează întregul sistem al Naturii. O dată însă El a făcut-o în mod vizibil pentru bolnavii din Palestina, când un Om s-a întâlnit cu oameni. Ceea ce, în operațiile sale generale, noi raportăm la legile Naturii sau altcândva raportăm la Apollo sau la Esculap se revelează astfel de la sine. Puterea care s-a aflat dintotdeauna în spatele tuturor vindecărilor își însușește un chip și mâini. De aici, firește, caracterul fortuit al miracolelor. E de prisos să ne lamentăm că El îi vindecă pe cei întâlniți întâmplător, nu pe cei pe care nu-i întâlnește. A fi om înseamnă a fi într-un loc și nu în altul. Lumea care nu l-ar cunoaște ca prezent pretutindeni a fost mîntuită prin actul Lui de a deveni local.

Unicul miracol de distrugere făcut de Cristos, uscarea smochinului, a dat multă bătaie de cap unora, dar după mine înțelesul său e destul de limpede. Miracolul este o pildă aplicată, un simbol al sentinței lui Dumnezeu împotriva a tot ce este „neroditor” și mai ales, fără îndoială, împotriva iudaismului oficial din acea vreme. Iată semnificația morală. Ca miracol, el face tot concentrat, repetă la scară mică ceea ce Dumnezeu face în mod constant și pretutindeni în Natură. Am văzut în capitolul precedent cum Dumnezeu, smulgându-i lui Satan arma din mînă, a devenit, după Căderea în păcat, însuși Dumnezeuul morții omenești. Dar mult mai mult, și poate încă de la creație, El a fost Dumnezeuul morții organismelor. În ambele cazuri, deși în moduri oarecum diferite, El este Dumnezeuul morții deoarece este Dumnezeuul Vieții: Dumnezeuul morții omenești deoarece prin ea vine acum sporul de viață — Dumnezeuul morții pur organice deoarece moartea este o parte din însăși modalitatea prin care viața organică se răspîndește în Timp și rămîne cu toate acestea nouă. Un codru bătrîn de o mie de ani este încă viu colectiv din cauză că unii copaci mor și alții cresc. Chipul Său omenesc, întors cu o privire negativă către acel smochin, a făcut o dată ceea ce lucrarea Sa neîntrupată face cu toți copacii. Nici un copac nu a murit în anul acela în Palestina sau în nici un an nicăieri altundeva decît pentru că Dumnezeu i-a făcut — sau mai degrabă a încetat să-i facă — ceva.

Toate miracolele pe care le-am examinat pînă acum sunt minuni ale Vechii Creații. În toate îl vedem pe Omul Divin concentrînd pentru noi ceea ce Dumnezeuul Naturii a făcut deja pe o scară mai mare. În următoarea noastră categorie, miracolele de dominare asupra anorganicului, constatăm că unele țin de Vechea Creație și cîteva țin de Noua Creație. Când Cristos potolește furtuna, El face ceea ce a făcut adeseori înainte Dumnezeu. Dumnezeu a făcut astfel Natura, încît să existe deopotrivă furtuni și vreme liniștită, așa că toate furtunile (afară de cele ce continuă în momentul de față) au fost potolite de Dumnezeu. Este o atitudine nefilozofică, dacă ai acceptat o dată Marea Minune, să respingi potolirea furtunii. Nu e într-adevăr nici o dificultate să se adapteze condițiile climatice ale restului lumii la acest calm miraculos unic. Pînă și eu pot să potolesc furtuna dintr-o încăpere dacă închid fereastra. Natura trebuie să se adapteze cît poate mai bine. Și, ca să fim drepecți, ea nu face nici un fel de greutăți. Întregul sistem, departe de a fi dezorganizat (efect atribuit pare-se

miracolelor de unele persoane mai nevricoase), digerează noua situație la fel de lesne cum digerează un elefant o picătură de apă. Ea este, cum spuneam mai înainte, o gazdă desăvârșită. Dar atunci când Cristos merge pe apă avem o minune a Noii Creații. Dumnezeu nu făcuse Vechea Natură, lumea anterioară întrupării, astfel încât apa să susțină un corp omenesc. Minunea este anticiparea unei Naturi ce se află încă în viitor. Noua Creație tocmai își face intrarea. S-ar părea o clipă că e gata să se generalizeze. Doi oameni trăiesc o clipă în acea lume nouă. Sf. Petru merge și el pe apă— un pas, doi, apoi credința îl părăsește și se scufundă. S-a întors în Vechea Natură. Acea întrezărire fugară a fost ghiocelul unui miracol. Ghiocelii arată că trecem de punctul critic al anului. Vine vara. Dar drumul pînă acolo e încă lung și ghiocelii nu durează mult.

Miracolele de inversare țin toate de Noua Creație. Este un miracol de inversare atunci când morții sunt readuși la viață. Vechea Natură nu cunoaște nimic din acest proces: el presupune rulara inversă a unui film pe care l-am văzut întotdeauna derulîndu-se înainte. Exemplele acestei minuni din Evanghelii, unul sau două, sunt flori timpurii — ceea ce numim flori de primăvară, fiindcă sunt profetice, deși ele înfloresc de fapt cît timp este încă iarnă. Și minunile desăvîrșirii sau slavei, Schimbarea la Față, învierea și înălțarea, țin într-un mod și mai apăsător de Noua Creație. Acestea sunt adevărata primăvară sauchiar vara noului an al lumii. Căpetenia, precursorul a și ajuns în mai sau iunie, deși adepții săi de pe pămînt încă mai trăiesc în gerurile și crivățul Vechii Naturi — căci „greu urcă primăvara coasta”.

Nici una dintre minunile Noii Creații nu poate fi privită fără a fi pusă în legătură cu învierea și înălțarea, ceea ce va necesita un capitol separat.

XVI. Minunile Noii Creații

Vezi, monștrii rîd triumfător
De-un jumătate-știutor!
Vezi, Dumnezeu nu va răbda
Nădejdi mai pure omu-a-și da
Ca binele-I, și nu-i împarte
Mai mult de cinci la liră coarde²⁶,
Așa cum El doar i-a-nmînat
Celui pios și ahtiat
S-o-nstrune dulce-aici!

C. PATMORE, *The Victories of Love*

În primele zile ale creștinismului, „apostol” era înainte de toate un om care pretindea că a fost martor ocular al învierii. Numai la cîteva zile după Răstignire, cînd au fost propuși doi candidați pentru locul rămas liber prin trădarea lui Iuda, punctul lor forte era că-L cunoscuseră pe Isus personal atît înainte, cît și după moartea Sa și puteau deci oferi o mărturie de prima mîină despre înviere cînd se adresau lumii din afară (Fapte, 1, 22). Cîteva zile mai tîrziu, ținînd prima predică creștină, Sf. Petru ridică aceeași pretenție — „Dumnezeu a înviat pe Acest Isus, Căruia noi toți suntem martori” (Fapte, 2, 32). În Epistola întîi către Corinteni, Sf. Pavel își întemeiază pretenția la apostolat pe același argument — „Nu sunt eu apostol ? N-am văzut eu pe Isus, Domnul nostru ?” (9,1).

După cum sugerează această calificare, a predica creștinismul însemna inițial a predica învierea. Astfel, oamenii care auziseră doar fragmente din învățătura Sf. Petru de la Atena au rămas cu impresia că el vorbea despre doi zei noi, Isus și Anastasis (adică învierea) (Fapte, 17,18). Învierea constituie tema centrală din fiecare omilie creștină relatată în Faptele Apostolilor. Învierea și consecințele ei erau „evanghelia” sau vestea cea bună aduse de către creștini: ceea ce numim astăzi „evanghelii”, narațiunile despre viața și moartea Domnului nostru Isus Cristos, au fost alcătuite mai tîrziu în beneficiul acelor care acceptaseră deja evanghelia. Ele nu au fost în nici un chip baza creștinismului, ci au fost scrise pentru cei deja convertiți. Miracolul învierii și teologia acelui miracol sunt pe primul plan: biografia vine mai tîrziu ca un comentariu la acestea. Nimic nu ar putea fi mai puțin istoric decît să selectăm spusele lui Cristos din evanghelii și să le privim ca pe un dat fundamental, iar restul Noului Testament ca pe o construcție ridicată pe temeiul lor. Primul fapt din istoria creștinătății este o mîină de oameni care afirmă că au văzut învierea. Dacă ei ar fi murit fără a-i fi făcut pe alții să creadă în această „evanghelie”, nici o evanghelie nu ar mai fi fost scrisă.

Este foarte important să ne lămurim ce anume voiau să spună oamenii aceștia. Cînd autorii moderni vorbesc despre înviere, ei înțeleg de obicei prin aceasta un moment particular — descoperirea mormîntului gol și apariția lui Isus la cîteva metri de el. Tocmai

²⁶ Aluzie la Trup cu cele cinci simțuri ale sale.

relatarea acestui moment e ceea ce se străduiesc acum cu precădere să susțină apologeții creștini, și scepticii să conteste cu precădere. Dar această concentrare aproape exclusivă asupra aproximativ primelor cinci minute ale învierii i-ar fi uimit pe primii învățători creștini. Pretinzând că au văzut învierea, ei nu pretindeau neapărat că au văzut-o pe aceea. Unii dintre ei o văzuseră, alții nu. Ea nu a avut mai multă însemnătate decât oricare alta dintre aparițiile lui Isus înviat — în afara însemnătății poetice și dramatice pe care trebuie să o fi avut întotdeauna începuturile lucrurilor. Ceea ce pretindeau era că ei toți, într-un moment sau altul, îl întâlniseră pe Isus în timpul celor șase sau șapte săptămâni ce urmaseră morții Sale. Se pare că uneori au fost singuri în asemenea prilejuri, dar la un moment dat doisprezece dintre ei l-au văzut împreună, iar în altă împrejurare aproape cinci sute dintre ei. Sf. Pavel spune că majoritatea celor cinci sute erau încă în viață când a scris Epistola întâi către Corinteni, adică pe la 55 d.Cr.

„Învierea” căreia îi stăteau martori era, în fapt, nu acțiunea de a se ridica din morți, ci starea de după ridicare, stare, cum susțineau ei, atestată de întâlniri intermitente de-a lungul unei perioade limitate (cu excepția întâlnirii speciale și oarecum diferite, acordată Sf. Pavel). Încheierea perioadei este importantă deoarece, după cum vom vedea, nu există nici o posibilitate de a izola doctrina despre înviere de cea despre înălțarea la cer.

Următoarea observație pe care trebuie să o facem este că învierea nu era privită pur și simplu sau în primul rând ca o dovadă a nemuririi sufletului. Ea e, desigur, deseori privită astfel acum: au auzit pe cineva susținând că „importanța învierii este că ea demonstrează supraviețuirea”. O asemenea viziune nu poate fi cu nici un chip reconciliată cu limbajul Noului Testament. Într-o asemenea viziune, Cristos ar fi făcut pur și simplu ceea ce fac toți oamenii când mor; singura noutate ar fi fost că în cazul Său ni s-a îngăduit să vedem cum se petrece, în Scriptură nu există însă nici cea mai vagă sugestie cum că învierea a constituit o nouă dovadă a ceva ce s-a întâmplat de fapt întotdeauna. Autorii Noului Testament vorbesc ca și cum învierea lui Cristos din morți ar fi primul eveniment de acest fel din întreaga istorie a universului. El este „cel dintâi fruct”, „deschizătorul de drum al vieții”. El a forțat o ușă ce rămăsese încuiată de la moartea primului om; s-a întâlnit cu Regele Morții, s-a luptat cu el și l-a învins. Totul este altfel pentru că El a procedat așa. Acesta e începutul Noii Creații: s-a deschis un nou capitol al istoriei cosmice.

Nu vreau să spun, firește, că autorii Noului Testament nu credeau în „supraviețuire”. Dimpotrivă, erau atât de dispuși să creadă în ea, încât Isus, cu mai multe prilejuri, a trebuit să-i asigure că El nu era o stafie. Din cele mai vechi timpuri, evreii, ca și multe alte națiuni, crezuseră că omul posedă un „suflet” sau Nephesh separabil de trup, care la moarte se ducea în lumea mohorâtă numită Sheol un ținut al uitării și al imbecilității, unde nimeni nu-l mai cheamă pe Iehova, un ținut semireal și melancolic ca Hadesul grecilor sau Niflheim-ul vechilor scandinavi. Umbrele se puteau întoarce din el ca să li se arate celor vii, așa cum făcuse umbra lui Samuel la porunca vrăjitoarei din Endor. Într-o epocă mult mai recentă se ivise o credință mai optimistă potrivit căreia dreptii se duceau după moarte în „cer”. Ambele doctrine sunt doctrine ale „nemuririi sufletului”, așa cum o înțeleg un grec sau un englez modern, amândouă fiind total irelevante pentru episodul învierii. Autorii văd acest eveniment ca pe o noutate absolută. Este foarte limpede că ei nu cred că au fost bîntuiți de o nălucă din Sheol și nici că au avut viziunea unui

„suflet” din „cer”. Trebuie să se înțeleagă cu toată claritatea că, dacă cercetătorii din domeniul parapsihologici ar izbuti să dovedească „supraviețuirea” și ar demonstra că învierea a fost un caz în speță, ei nu ar susține credința creștină, ci ar recuza-o. Dacă asta ar fi fost tot ce s-a întâmplat, „evanghelia” originală ar fi fost neadevărată. Ceea ce apostolii pretindeau că au văzut nici nu confirma, nici nu excludea și de fapt nu avea nimic de a face cu doctrina despre „cer”, necum cu cea despre Sheol. Dacă e vorba că a confirmat ceva, atunci a confirmat o a treia credință iudaică total distinctă de cele două. Această a treia doctrină susținea că în „ziua lui Yahweh” va fi restabilită pacea și stăpînirea lumii va fi dată lui Israel sub un Rege drept, iar cînd se vor petrece toate acestea, morții cei drepți sau unii dintre ei se vor întoarce pe pămînt — nu ca spectre plutitoare, ci ca oameni cu consistență care aruncă în lumina soarelui umbre și fac zgomot cînd pășesc pe podele. „Deșteptați-vă, cîntați de bucurie, voi ce sălășluiți în pulbere”, spunea Isaia, „și din sînul pămîntului umbrele vor învia” (26,19). Ceea ce credeau apostolii că au văzut era, dacă nu asta, oricum un prim caz izolat în speță: prima mișcare a unei mari roți care începea să se învîrtească în sens opus celui pe care-l observaseră toți oamenii pînă atunci. Dintre toate ideile cultivate de om cu privire la moarte, aceasta, și numai aceasta, e cea pe care episodul învierii tinde să o confirme. Dacă relatarea e falsă, atunci ea a fost generată tocmai de acest mit iudaic. Dacă relatarea este adevărată, atunci prefigurarea și anticiparea adevărului poate fi găsită nu în ideile populare despre stafii și nici în doctrinele răsăritene despre reîncarnare sau în speculații filozofice despre nemurirea sufletului, ci exclusiv în profețiile iudaice despre întoarcere, despre restaurare, despre marea inversare. Nemurirea doar ca nemurire este irelevantă pentru pretenția creștină.

Există, sunt de acord, anumite perspective în care Cristos înviat seamănă cu „stafia” din tradiția populară. El „apare” și „dispare” asemenea unei stafii: ușile zăvorîte nu sunt un obstacol pentru El. Pe de altă parte, El însuși afirmă viguros că este corporal (Luca, 24, 39-40) și mănîncă pește fript. Tocmai în acest punct se simte stînjenit cititorul modern. Stînghereala îi sporește și mai mult la cuvintele: „Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu” {Ioan, 20,17}. Suntem oarecum pregătiți în privința vocilor și aparițiilor. Dar ce înseamnă oare că nu trebuie atins ? Ce vrea să însemne oare că nu s-a „suit” la Tatăl ? Oare El nu este de la început „cu Tatăl” în singurul sens care contează ? Ce poate fi „M-am suit” altceva decît o metaforă tocmai pentru aceasta ? Și dacă așa stau lucrurile, de ce „nu S-a suit” încă ? Aceste disconforturi apar din cauză că istoria pe care „apostolii” trebuiau să o spună de fapt începe în acest punct să intre în conflict cu istoria pe care o așteptam noi și pe care eram dinainte hotărîți să o citim în narația lor.

Ne așteptăm ca ei să ne vorbească despre o viață resuscitată care e pur „spirituală” în sensul negativ al aceluși cuvînt: adică folosim cuvîntul „spiritual” pentru a exprima nu ceea ce este, ci ceea ce nu este. Înțelegem prin asta o viață fără spațiu, fără istorie, fără preajmă, fără nici un element sensibil în ea. Tîndem de asemenea, în adîncul inimii noastre, să dosim umanitatea înviată a lui Isus, să-L concepem, după moarte, ca întorcîndu-se pur și simplu întru Dumnezeu, astfel încît învierea să nu fie nimic altceva decît inversarea sau desfacerea întrupării. Așa stînd lucrurile, orice referiri la trupul înviat ne neliniștesc, ele ridică întrebări incomode. Căci atîta timp cît susținem ideea negativ spirituală, înseamnă că de fapt nici nu am crezut în acel timp. Am crezut (fie că o recunoaștem sau nu) că trupul

nu este obiectiv, că e o vedenie trimisă de Dumnezeu ca să-i asigure pe ucenici de adevăruri altminteri incomunicabile. Dar ce adevăruri ? Dacă adevărul este că după moarte vine o viață negativ spirituală, o eternitate de experiență mistică, ce alt mod mai derutant de a-l împărtăși ar putea fi găsit decât apariția unei forme omenești care mănâncă pește fript ? Încă o dată, în perspectiva unei asemenea idei, trupul ar fi într-adevăr o halucinație. Și orice teorie a halucinației se destramă în prezența faptului (și dacă este o născocire, atunci e cea mai stranie născocire care s-a născut vreodată în mintea omului) că în trei ocazii diferite această halucinație nu a fost numaidecât recunoscută ca Isus (Luca, 24,13-31; Ioan, 20,15; 21,4). Chiar și admitînd că Dumnezeu a trimis o halucinație sacră pentru a transmite adevăruri deja larg acceptate și fără ea, și care pot fi de altfel mult mai lesne comunicate prin alte metode, și pe care o asemenea metodă nu ar fi făcut desigur decât să le obscurizeze complet, nu s-ar putea oare să sperăm cel puțin ca El să realizeze corect fața halucinației ? Tocmai El, care a creat toate fețele, să fie oare atît de stîngaci, încît să nu poată elabora nici măcar o asemănare recognoscibilă a omului care era El însuși ?

Ajunși în acest punct, pe măsură ce citim consemnările, suntem cuprinși de teamă și neliniște. Dacă relatarea e falsă, e o relatare cel puțin mult mai stranie decât ne-am fi putut aștepta, ceva pentru care nici „religia” filozofică, nici cercetarea parapsihologică sau superstiția populară în egală măsură nu au fost capabile să ne pregătească. Dacă relatarea e adevărată, atunci în univers și-a făcut apariția un mod de a fi total nou.

Trupul care trăiește în acel nou mod este asemănător și totuși neasemănător cu trupul pe care îl cunoșteau prietenii Săi înaintea execuției. El are o relație diferită cu spațiul și probabil cu timpul, dar nu retează nicidecum orice relație cu ele. El poate îndeplini actul fiziologic al mîncatului. Este atît de legat de materie, după cum o știm, încît poate fi atins, deși la început era mai bine să nu fie. Are de asemenea în fața sa o istorie care se întrevește încă din prima clipă a învierii, urmează să devină în curînd ceva diferit sau să plece altundeva. Iată de ce episodul înălțării la cer nu poate fi separat de acela al învierii. Toate relatările sugerează că Trupul înviat a cunoscut un sfîrșit; unele descriu un sfîrșit brusc la vreo șase săptămîni după moarte. Și ele descriu acest sfîrșit brusc într-un mod care prezintă pentru spiritul modern dificultăți mai mari decât oricare altă parte a Scripturii. Căci aici, cu siguranță, surprindem implicația tuturor acelor reprezentări primitive față de care spuneam că creștinii nu se simt angajați: înălțarea verticală ca un balon, Cerul localizat, jilțul împodobit de-a dreapta tronului Tatălui. „S-a înălțat la cer (*ouranos*), spune *Evanghelia după Marcu*, „și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu.” „S-a înălțat”, spune autorul *Faptelor*, „și un nor L-a luat de la ochii lor.”

E drept că, dacă dorim să scăpăm de aceste pasaje stînjiți- toare, avem posibilitatea să o facem. Textul lui Marcu nu făcea parte probabil din versiunea cea mai timpurie a *Evangheliei după Marcu*, și puteți adăuga faptul că învierea, deși constant implicată pretutindeni în Noul Testament, este descrisă numai în aceste două locuri. Putem neglija oare pur și simplu episodul înălțării ? Răspunsul este că o putem face numai dacă privim aparițiile legate de înviere ca pe acelea ale unei fantome sau ținînd de o halucinație. Căci o stafie poate dispărea pur și simplu, pe cînd o entitate obiectivă trebuie neapărat să se ducă undeva — cu ea trebuie neapărat să se întîmple ceva. Și dacă Trupul înviat nu ar fi obiectiv, atunci noi toți (creștini sau nu) trebuie să inventăm o explicație a dispariției cadavrului. Și

toți creștinii trebuie să explice de ce oare Dumnezeu a trimis sau a permis o „vedenie” sau o „fantomă” a cărei comportare pare orientată exclusiv către convingerea discipolilor că nu este vorba de o vedenie sau de o fantomă, ci de o ființă realmente în carne și oase. Dacă a fost o vedenie, atunci a fost cea mai sistematic iluzorie și mincinoasă vedenie cunoscută. Dar dacă a fost reală, atunci ceva trebuie să se fi petrecut cu ea după ce nu s-a mai arătat. Nu poți elimina înălțarea fără a pune ceva în locul ei.

Consemnările îl reprezintă pe Cristos ca trecând după moarte (așa cum nimeni nu mai trecuse vreodată) nu într-un mod de existență pur, adică „negativ” spiritual, și nici într-o viață „naturală” așa cum o știm noi, ci într-o viață ce-și are propria-i nouă Natură. Îl reprezintă ca retrăgându-Se după șase săptămâni într-un mod diferit de existență. Ni se spune — după cum se exprimă El — că pleacă pentru „a pregăti un loc pentru noi”. Asta s-ar putea să însemne că El este pe cale de a crea acea Natură total nouă care va asigura condițiile pentru umanitatea Sa slăvită și, în El, pentru a noastră. Nu e imaginea la care ne-am fi așteptat — deși dacă ea este mai mult sau mai puțin probabilă și filozofică în acest sens e o altă întrebare. Nu este imaginea unei evadări din nici un fel de Natură într-o viață necondiționată și absolut transcendentă. Este imaginea unei noi naturi umane și a unei noi Naturi în genere, căreia i se dă ființă. Suntem obligați, într-adevăr, să credem că trupul înviat este extrem de diferit de trupul muritor, dar existența, în acea nouă stare, a oricărei entități care ar putea fi descrisă în orice sens ca „trup” implică un anume fel de relații spațiale și, pe termen lung, un întreg nou univers. Aceasta este imaginea — nu de desfacere, ci de refacere. Vechiul ogor al spațiului, timpului, materiei și simțurilor trebuie plivit, săpat și semănat în vederea unei noi recolte. S-ar putea ca noi să ne fi săturat de acest vechi ogor, Dumnezeu însă nu.

Și totuși chiar și modul în care începe să strălucească această Nouă Natură are o anumită afinitate cu deprinderile Vechii Naturi. În Natura pe care o cunoaștem, lucrurile tind să fie anticipate. Natura e amatoare de „aurore contrafăcute”, de precursori : astfel, după cum spuneam mai înainte, unele flori răsar înaintea adevăratei primăveri: suboamenii (evoluționiștii ar fi de acord) înaintea oamenilor adevărați. Astfel, și aici, avem Legea înaintea Evangheliei, jertfele de animale prefigurând marele sacrificiu al lui Dumnezeu către Dumnezeu, Botezătorul înaintea lui Mesia și acele „minuni ale Noii Creații” care au loc înaintea învierii. Mersul pe apă al lui Cristos, ca și învierea lui Lazăr intră în această categorie. Amîndouă ne sugerează cum va fi Noua Natură.

În mersul pe apă vedem că relațiile dintre spirit și Natură sunt atît de modificate, încît Natura poate fi obligată să facă orice-i place spiritului. Această nouă obediență a Naturii nu trebuie să fie, desigur, separată de propria obediență a spiritului față de Tatăl Spiritelor. În lipsa acelei clauze, obediența Naturii, dacă ar fi posibilă, ar duce la haos: visul urît al magiei ia naștere din năzuința spiritului finit de a obține puterea fără a plăti acel preț. Realitatea urîtă a științei anomice aplicate (care este fiica și moștenitoarea magiei) reduce chiar în clipa de față mari întinderi din Natură la dezordine și sterilitate. Nu știu cît de radical ar trebui schimbată Natura însăși pentru a o face ascultătoare astfel față de spirite, după ce și spiritele vor fi devenit ascultătoare față de izvorul lor. Trebuie să observăm cel puțin un lucru. Dacă suntem în fapt spirite, iar nu produse ale Naturii, atunci trebuie să existe un punct anume (probabil creierul) în care spiritul creat poate produce

încă de pe acum efecte asupra materiei nu prin manipulare sau tehnică, ci pur și simplu pentru că dorește să o facă. Dacă asta înțelegeți prin magie, atunci magia este o realitate manifestată ori de câte ori îți miști mâna sau formulezi un gând. Și Natura, după cum am văzut, nu e distrusă, ci mai degrabă desăvârșită prin supușenia sa.

Învierea lui Lazăr se deosebește de învierea lui Cristos, deoarece, după câte știm, Lazăr nu a fost readus la un mod de existență nou și mai glorios, ci i s-a redat pur și simplu același fel de viață de care se bucurase mai înainte. Adecvarea miracolului stă în faptul că Cel care va readuce la viață pe toți oamenii la învierea de obște face aici același lucru la scară redusă și într-o manieră inferioară, exclusiv anticipatoare. Căci simpla readucere la viață a lui Lazăr este și ea inferioară ca strălucire în comparație cu resurecția în slavă a Noii Omeniri, precum ulcioarele de piatră în comparație cu vița verde și expansivă sau precum cele cinci pînișoare modeste în comparație cu tot bronzul și aurul unduitor al unei văi încărcate de holde gata de seceriș. Învierea lui Lazăr, atîta cît ne putem da seama, este simplă inversare: o serie de schimbări acționînd în direcția opusă celei cu care am avut întotdeauna de-a face. La moarte, materia care a fost organică începe să treacă în cea anorganică, pentru ca în cele din urmă să fie dispersată și utilizată (o parte din ea) de către alte organisme. Învierea lui Lazăr presupune procesul invers. Învierea generală presupune procesul invers universalizat — o precipitare a materiei către organizare la apelul spiritelor care au nevoie de ea. Este pesemne o fantezie nebunească (nejustificată de cuvintele Scripturii) ideea că fiecare spirit ar trebui să-și recupereze exact unitățile particulare de materie pe care le-a guvernat înainte. În primul rînd, ele nu ar fi suficiente ca să satisfacă cererea: toți trăim în haine de mîna a doua și în bărbia mea există cu siguranță atomi ce au servit multor altor oameni, multor cîini, multor țipari, multor dinozauri. Și nici unitatea corpurilor noastre, chiar în viața prezentă, nu constă în a reține aceleași particule. Forma mea rămîne unică, deși materia din ea se schimbă în mod continuu. Sunt, în această privință, ca o curbă într-o cascadă.

Dar minunea lui Lazăr, deși doar anticipatoare într-un anumit sens, ține în mod special de Noua Creație, deoarece nimica nu e mai decis exclus de către Vechea Natură ca orice întoarcere la un status quo. Schema „moarte și renaștere” nu restaurează niciodată organismul individual anterior. Și, într-un mod asemănător, la nivelul anorganic, ni se spune că Natura nu restaurează niciodată ordinea acolo unde a apucat să se instaleze dezordinea. „Talmeș-balmeșul”, spune profesorul Eddington, „este acel lucru pe care Natura nu-l suprimă niciodată.” De aceea trăim într-un univers în care organismele devin tot mai dezordonate. Legile acestea — moartea ireversibilă și entropia ireversibilă — cuprind aproape tot ceea ce Sf. Pavel numește „deșertăciunea” Naturii, zădărnicia, perisabilitatea ei. Și filmul nu e niciodată inversat. Mișcarea de la mai multă la mai puțină ordine servește oarecum la determinarea direcției în care curge timpul. Ai putea aproape defini viitorul ca perioada în care ceea ce este acum viu va fi mort și în care ordinea, cîtă a mai rămas, va fi și mai redusă.

Prin însuși caracterul ei, entropia ne asigură că, deși s-ar putea ca ea să fie regula universală în Natura pe care o cunoaștem, ea nu poate fi universală în mod absolut. Dacă cineva spune „Oul [Humpty Dumpty] cade”, îți dai seama numaidecît că povestea nu este completă. Fragmentul care ți-a fost relatat presupune atît un capitol ulterior în care Oul va

fi ajuns pe pământ, cât și un capitol anterior în care el ședea încă sus pe raft. O Natură care se „prăvălește” nu poate fi toată povestea. Ceasul nu poate merge decât dacă a fost întors. Oul din poveste nu poate cădea de pe un raft care nu a existat niciodată. Dacă totalitatea realității ar fi o Natură care dezintegrează ordinea, unde am mai găsi ordinea care să poată fi dezintegrată ? Astfel, în orice ipoteză trebuie să fi existat un timp în care funcționau procese inverse față de cele pe care le vedem desfășurându-se acum: un timp al întoarcerii mecanismului. Pretenția creștină este că acele zile nu au apus pe veci. Oul urmează să fie reșezat pe raft — cel puțin în sensul că ceea ce a murit urmează să-și recapete viața, probabil în sensul că universul anorganic urmează să fie reordonat. Fie că Oul din poveste nu va ajunge niciodată pe jos (fiind prins la jumătatea căderii de mâini etern prezente), fie că atunci când ajunge pe sol va fi lipit la loc și reșezat pe un raft nou și mai bun. După cum se cunoaște, știința nu discernе „bidivii și cavaleri” care pot „să lipească bietul Ou așa cum era ieri”. Dar nici nu trebuie să te aștepți s-o facă. Știința se bazează pe observație: și toate observațiile noastre sunt observații despre Oul din poveste în plină cădere. Ele nu ajung nici la raftul de deasupra, nici pe podeaua de jos — cu atât mai puțin la Regele cu caii și cavalerii lui grăbindu-se să vină la fața locului.

Schimbarea la Față sau „Metamorfoza” lui Isus este de asemenea, fără nici o îndoială, o întrezărire anticipatoare a ceva ce va să vină. El este văzut stînd de vorbă cu doi dintre morții din vechime. Schimbarea pe care a suferit-o propria-I formă omenească este descrisă ca o intensă luminozitate, o „albeață strălucitoare”. O albeață asemănătoare îi caracterizează înfățișarea la începutul Apocalipsei. Un amănunt destul de ciudat este că această strălucire sau albeață îi afecta atât veșmintele, cât și trupul. Sf. Marcu menționează veșmintele mai explicit decât fața și adaugă, cu inimitabila-i naivitate, că albul lor era „cum nu poate înălbi așa pe pământ înălbitorul”. Luat în sine, acest episod poartă toate semnele unei „vedenii”, adică ale unei experiențe care, chiar dacă ar putea fi trimisă pe cale divină și s-ar putea să reveleze un mare adevăr, nu este cu toate acestea, obiectiv vorbind, experiența ce pare a fi. Dar dacă teoria „vedeniei” (sau a halucinației sfinte) nu va acoperi aparițiile învierii, ar însemna doar să multiplicăm ipotezele pentru a o introduce aici. Nu știm la ce fază sau trăsătură a Noii Creații se referă acest episod. S-ar putea să reprezinte o glorie specială a umanității lui Cristos la un moment dat al istoriei ei (deoarece se poate vorbi de o istorie a ei), ori s-ar putea să reveleze slava pe care acea umanitate o are întotdeauna în Noua ei Creație, s-ar putea chiar să reveleze o slavă pe care o vor moșteni toți oamenii înviați. Nu știm.

Trebuie să spunem într-adevăr foarte apăsător că noi știm și putem ști foarte puțin despre Noua Natură. Sarcina imaginației aici nu e de a o prevedea, ci de a face loc, prin convocarea unui mare număr de posibilități, unui agnosticism mai aproape de completitudine și mai circumspect. E util să reamintim că și acum simțurile ce reacționează la vibrații diferite ne-ar îngădui să pătrundem în lumi cu totul noi ale experienței, că un spațiu multidimensional ar fi diferit, aproape dincolo de recunoaștere, de spațiul pe care-l percepem acum, fără a fi totuși discontinuu față de el; că timpul s-ar putea să nu fi fost totdeauna pentru noi așa cum este acum, uniliniar și ireversibil; că și alte părți ale Naturii s-ar putea să ne asculte cîndva așa cum face acum cortexul nostru. Este util nu pentru că ne-am putea aștepta ca aceste fantezii să ne ofere adevăruri pozitive despre Noua Creație, ci

pentru că ele ne învață să nu limităm, în nesăbuiința noastră, vigoarea și varietatea noilor recolte pe care acest ogor vechi le-ar mai putea produce. Suntem obligați, așadar, să credem că aproape tot ce ni se spune despre Noua Creație este metaforic. Nu însă chiar tot. Este tocmai punctul în care istorisirea învierii ne trage brusc înapoi ca un pripon. Aparițiile locale, mîncatul, atingerile, pretenția de a fi corporal, toate acestea trebuie să fie realitate sau pură iluzie. Noua Natură este, în chipul cel mai tulburător, interconexată în unele puncte cu cea Veche. Din pricina noutății sale, trebuie să ne gândim la ea, în cea mai mare parte, metaforic, dar, din pricina interconexării parțiale, unele fapte ce țin de ea pătrund în experiența noastră prezentă în toată factitatea lor literală — întocmai cum unele fapte referitoare la un organism sunt fapte anorganice, iar unele fapte referitoare la un corp tridimensional sunt fapte de geometrie liniară.

Chiar în afară de asta, simpla idee a unei Noi Naturi, a unei Naturi dincolo de Natură, a unei realități sistematice și diversificate care e „supranaturală” în raport cu lumea celor cinci simțuri ale noastre de acum, dar „naturală” din propriul său punct de vedere, este profund șocantă pentru o anumită preconcepție filozofică de care suferim cu toții. Cred că la rădăcina ei se află Kant. Ea ar putea fi exprimată spunînd că suntem pregătiți să credem fie într-o realitate cu un singur etaj, fie într-o realitate cu două etaje, dar nu într-o realitate ca un zgîrie-nori cu multe etaje. Suntem pregătiți, pe de o parte, pentru acel soi de realitate în care cred naturaliștii. Aceasta e realitatea cu un singur etaj: Natura prezentă este tot ceea ce există. Suntem de asemenea pregătiți pentru realitatea așa cum o concepe „religia”: o realitate cu parter (Natura) și deasupra lui încă un etaj și singurul — un Ceva etern, aspațial, atemporal și spiritual, despre care nu putem avea imagini și care, dacă se înfățișează cît de cît conștiinței omenești, o face sub forma unei experiențe mistice care ne spulberă toate categoriile gândirii. Nepregătiți suntem însă pentru ceva intermediar. Suntem încredințați că primul pas dincolo de lumea experienței noastre prezente trebuie să ducă fie nicăieri, fie în abisul orbitor al spiritualității nediferențiate, în necondiționat, în absolut. Iată de ce mulți cred în Dumnezeu, dar nu pot crede în îngeri și într-o lume angelică. Iată de ce mulți cred în nemurire, dar nu pot crede în învierea trupului. Iată de ce panteismul este mai popular decît creștinismul și de ce mulți doresc un creștinism despuiat de minunile sale. Nu pot să înțeleg acum — dar mi-o amintesc bine — convingerea pătimașă cu care luam și eu apărarea acestei prejudecăți. Orice zvon despre etaje sau niveluri intermediare între Necondiționat și lumea revelată de simțurile noastre prezente îl respingeam fără judecată ca „mitologie”.

E totuși foarte greu să găsim vreun temei rațional pentru dogma potrivit căreia realitatea trebuie să aibă nu mai mult de două niveluri. Nu putem avea, din natura cazului, nici o dovadă că Dumnezeu nu a creat niciodată și nu va crea niciodată mai mult de un sistem. Fiecare dintre ele ar fi cel puțin extra-natural în raport cu toate celelalte, și dacă vreunul dintre ele este mai concret, mai statornic, mai desăvîrșit și mai bogat decît altul, el va fi astfel față de acela supra-natural. Iar un contact parțial între oricare două din ele nu le va anula individualitatea. Ar putea exista astfel Naturi peste Naturi stivuite una peste alta cît vrea Dumnezeu de sus, fiecare supranaturală în raport cu cea de sub ea și subnaturală în raport cu cea de deasupra ei. Dar sensul profund al învățăturii creștine este că trăim de fapt într-o situație încă și mai complexă decît aceasta. O Natură nouă nu este doar creată, ci e

creată dintr-una veche. Trăim în mijlocul tuturor anomaliilor, inconvenientelor, nădejdlor și emoțiilor unei case în curs de reconstrucție. Ceva este dat jos și altceva se înalță în locul său.

A accepta ideea etajelor intermediare — cum ne va obliga să facem, fără nici un echivoc, relatarea creștină, dacă nu este o falsitate — nu presupune nicidecum, firește, să ne pierdem capacitatea de sesizare spirituală a etajului de deasupra tuturor. Cu certitudine, dincolo de toate lumile, necondiționat și inimaginabil, depășind gândirea discursivă, acolo se cascadează în eternitate Faptul ultim, izvorul tuturor celorlalte factități, adâncul arzător și nedimensionat al Vieții Divine. La fel de cert, unirea cu acea viață în Filialitatea eternă a lui Cristos este, strict vorbind, singurul lucru ce merită o clipă de reflecție. Și în măsura în care asta este ceea ce înțelegi prin Cer, Natura divină a lui Cristos nu l-a părăsit niciodată și, ca atare, nu s-a întors niciodată la el, iar natura Sa omenească nu s-a înălțat acolo în clipa înălțării, ci în fiecare clipă. În sensul acesta, nici un cuvânt din cele rostite de către spiritualiști nu va fi, să dea Dumnezeu, contestat vreodată de mine. Ceea ce nu vrea să însemne nicidecum că nu există și alte adevăruri. Recunosc, și o spun insistent, că Cristos nu poate fi „de-a dreapta lui Dumnezeu” altfel decât într-un sens metaforic. Admit și insist că Cuvântul Etern, a doua Persoană a Treimii, nu poate fi niciodată și nici nu a fost mărginit la un loc anume: mai degrabă toate locurile există în El. Consemnările spun însă că Cristos, slăvit, dar încă trupesc într-un anumit sens, s-a retras într-un mod de existență diferit după vreo șase săptămâni de la Răstignire și că El „pregătește un loc” pentru noi. Afirmăția din Sf. Marcu că El a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu trebuie să fie luată ca o metaforă: era de fapt, chiar și pentru autor, un citat poetic din Psalmul 110 (109). Dar afirmația că Forma sfântă s-a ridicat și a dispărut nu îngăduie același tratament.

Ceea ce ne tulbură aici nu este numai afirmația propriu-zisă, ci ceea ce (suntem siguri) vrea să spună autorul prin ea. Admițând că există Naturi diferite, niveluri de existență diferite, distincte, dar nu totdeauna discontinue — admițând că Cristos s-a retras dintr-unul din ele către altul, că această retragere a Sa dintr-unul a fost în fapt primul pas în crearea de către El a celuilalt — ce ne-am putea aștepta oare la drept vorbind să vadă privitorii ? Poate că simpla dispariție instantanee ne-ar face să ne simțim mai în largul nostru. O ruptură bruscă între nivelul perceptibil și cel imperceptibil ne-ar intriga mai puțin decât o legătură, indiferent de ce fel. Dar dacă spectatorii spun că au văzut mai întâi o scurtă mișcare verticală, și apoi o vagă luminozitate (asta înseamnă probabil „nor” în contextul acesta, ca și în relatarea Schimbării la Față), după care nimic — avem oare vreun motiv ca să obiectăm ? Ne dăm foarte bine seama că distanța mai mare de la centrul acestei planete nu poate fi în sine echivalată cu sporul de putere sau beatitudine. Astfel însă nu facem decât să ne întrebăm de ce oare, dacă mișcarea nu are nici o legătură cu atare evenimente spirituale, nu are atunci nici o legătură cu ele.

Mișcarea (în toate direcțiile mai puțin una) de îndepărtare față de poziția ocupată momentan de Pământul nostru mobil va fi cu siguranță pentru noi o mișcare „ascendentă”. A spune că trecerea lui Cristos la o nouă „Natură” ar putea să nu implice o asemenea mișcare sau chiar nici un fel de mișcare, în cadrul „Naturii” pe care o părăsea, este foarte arbitrar. Oriunde există trecere, există plecare, iar plecarea este un eveniment în regiunea din care își face plecarea călătorul. Toate acestea, în ipoteza că Cristos înălțat se află într-un

spațiu tridimensional. Dacă nu este vorba de acest fel de trup, iar spațiul nu este acest fel de spațiu, atunci suntem încă și mai puțin calificați să spunem ce ar fi putut sau nu ar fi putut să vadă sau să simtă spectatorii acestui eveniment integral nou ca și cum ar fi văzut. Nu se pune, firește, problema unui corp uman așa cum îl știm că există în spațiul interstelar cunoscut nouă. Înălțarea ține de o Nouă Natură. Discutăm numai despre cum anume ar putea arăta „îmbinarea” dintre Vechea Natură și cea Nouă, în momentul precis al tranziției.

Dar ceea ce ne îngrijorează cu adevărat este convingerea că, orice am spune, autorii Noului Testament aveau în vedere ceva total diferit. Suntem siguri că ei credeau că-și văzuseră învățătorul plecând într-o călătorie către un „Cer” local, unde Dumnezeu ședea pe un tron și unde mai era un tron ce-l aștepta pe El. Și cred că într-un fel chiar asta gândeau. Și cred că, din acest motiv, indiferent de ce anume văzuseră efectiv (percepția senzorială, dacă riscăm o ipoteză, ar putea fi confuză într-o asemenea împrejurare), ei și-o vor fi amintit sub forma unei mișcări verticale. Ceea ce nu trebuie să spunem este că ei au „confundat” „Cerul” local și sala tronului celestă și altele de acest gen cu Cerul „spiritual” al unirii cu Dumnezeu și cu puterea și fericirea supremă. Dumneavoastră și cu mine am descâlcit treptat diferitele sensuri ale cuvântului Cer pe tot parcursul acestui capitol. S-ar cuveni să le trecem acum în revistă. Cer poate însemna (1) Viața Divină necondiționată dincolo de toate lumile. (2) Fericita participare a unui spirit creat la această Viață. (3) Întreaga Natură sau întregul sistem de condiții în care spiritele sau sufletele omenești răscumpărate, păstrându-și caracterul omenesc, se pot bucura de o asemenea participare integrală și pentru totdeauna. Acesta e Cerul pe care Cristos se duce ca să-l „pregătească” pentru noi. (4) Cerul fizic, bolta cerească, spațiul în care se mișcă Pământul. Faptul ce ne permite să distingem aceste sensuri și să le delimităm cu claritate nu e nicidecum o anumită puritate spirituală specială, ci împrejurarea că suntem moștenitorii a sute de ani de analiză logică: nu faptul că suntem fiii lui Avraam, ci faptul că suntem fiii lui Aristotel. Nu ne este îngăduit să presupunem că autorii Noului Testament au confundat Cerul în sensul al patrulea sau al treilea cu Cerul în sensul al doilea sau întâiul. Nu poți confunda o monedă de un half sovereign (o jumătate de liră) cu una de sixpence (șase pence) pînă cînd nu cunoști sistemul monetar englez, adică pînă nu cunoști deosebirea dintre ele²⁷. În ideea lor despre Cer erau latente toate aceste accepțiuni care nu așteptau decît să fie articulate într-o analiză ulterioară. Ei n-au avut niciodată în vedere numai cerul albastru sau doar un cer „spiritual”. Cînd își înălțau privirea către cerul albastru nu aveau nici o îndoială că acolo, de unde coborau lumina, căldura și ploaia binecuvîntată, se afla sălașul lui Dumnezeu; dar, pe de altă parte, cînd concepeau pe cineva urcînd către Cerul acela, nu se îndoiau nici o clipă că El se „înălța” într-un sens pe care l-am putea numi „spiritual”. Perioada de literalism reală și pernicioasă vine mult mai tîrziu, în Evul Mediu și în secolul al XVII-lea, cînd s-au operat distincții și minți greoaie au încercat să forțeze regruparea conceptelor pe căi greșite. Faptul că păstorii din Galileea nu puteau distinge ceea ce au văzut la înălțare de acel gen de înălțare care, prin însăși natura sa, nu ar putea fi văzută vreodată, nu dovedește, pe de o parte, că erau aspirituali, dar nici, pe de alta, că nu au văzut nimic. Cineva care

²⁷ E vorba de sistemul monetar anterior celui actual, introdus la începutul anilor '70, și în care 1 liră sterlină e divizată în 100 de pence.

crede cu adevărat că „Raiul” este în bolta cerească poate să aibă în adâncul inimii o concepție cu mult mai adevărată și mai spirituală despre el decât numeroși logicieni moderni care ar putea demonstra această eroare din câteva trăsături de condei, căci cine face voia Tatălui va cunoaște învățătura. Splendorile materiale irelevante din ideea unui asemenea om despre vederea lui Dumnezeu nu sunt câtuși de puțin dăunătoare, deoarece ele nu există numai de dragul lor. Purificarea de asemenea imagini într-o idee creștină exclusiv teoretică nu va fi de nici un folos dacă ele au fost izgonite numai de criticismul logic.

Trebuie să mergem însă ceva mai departe. Nu este o în- tîmplare că oamenii naivi, oricît de spirituali, amestecă ideile de Dumnezeu și Rai cu cerul albastru. Este un fapt, nicidecum o ficțiune, că lumina și căldura dătătoare de viață coboară din cer pe Pămînt. Analogia dintre rolul cerului de a procrea și cel al Pămîntului de a da naștere este întru totul întemeiată. Uriașa boltă cerească este, dintre toate lucrurile percepute sensibil, cea mai asemănătoare cu infinitul. Și cînd Dumnezeu a făcut spațiul și lumile ce se rotesc în spațiu și a înveșmîntat lumea noastră în aer și ne-a dat ochii și închipuirile pe care le avem, El a știut ce avea să însemne cerul pentru noi. Și de vreme ce nimica nu e întîmplător în lucrarea Sa, dacă a știut, a și intenționat. Nu putem ști dacă acesta nu a fost de fapt unul din principalele scopuri pentru care a fost creată Natura, și încă și mai puțin dacă aceasta nu a fost una din principalele rațiuni pentru care retragerea din lume a fost astfel făcută, încît să afecteze simțurile omenești ca o mișcare ascendentă. (O dispariție în Pămînt ar fi zămislit o religie total diferită.) Lăsîndu-și mințile direct invadate de simbolismul cerului, fără a mai zăbovi să descopere printr-o analiză că este un simbol, cei vechi nu s-au înșelat total. Într-un anumit sens, ei s-au înșelat poate mai puțin decât noi.

Căci noi ne-am izbit de o dificultate de semn opus. Să mărturisim că probabil toți creștinii acum în viață găsesc că e greu să reconcilieze cele două lucruri ce le-au fost spuse despre „cer” — și anume, pe de o parte, o viață întru Cristos, o viziune a lui Dumnezeu, o închinare neîncetată și, pe de altă parte, o viață corporală. Cînd ni se pare că suntem cel mai aproape de viziunea lui Dumnezeu în această viață, trupul pare aproape irrelevant. Și dacă încercăm să ne concepem viața veșnică drept o viață în trup (orice fel de trup), tindem să descoperim că acelei abordări mistice pe care o considerăm (și cred că pe drept cuvînt) ca fiind mai importantă i s-a substituit un vis difuz de paradisuri platonice și grădini ale Hesperidelor. Dar dacă acea discrepanță ar fi definitivă, ar rezulta atunci că Dumnezeu a greșit de la bun început cînd ne-a introdus sufletele în ordinea naturală. Suntem obligați să conchidem că însăși discrepanța aceasta este tocmai una din dezordinile pe care vine să le vindece Noua Creație. Faptul că trupul, locul, locomoția și timpul par acum irelevante față de orizonturile cele mai înalte ale vieții spirituale (ca faptul că ne socotim trupurile ca fiind „grosolane”) este un simptom. Spiritul și Natura se ceartă în noi, iată maladia noastră. Nimic din ce ne stă încă în putință nu ne îngăduie să ne imaginăm că ne-o putem vindeca total. Avem unele semne și vagi indicii: în Sacramente, în utilizarea imagisticii sensibile de către marii poeți, în cele mai desăvîrșite momente ale dragostei sexuale, în experiențele noastre privitoare la frumusețea terestră. Dar vindecarea completă este categoric dincolo de concepțiile noastre prezente. Misticii au ajuns pînă acum în contemplarea lui Dumnezeu la punctul în care simțurile sunt eliminate; punctul următor, cînd ele vor fi puse iar la loc, nu

a fost atins (după știința mea) de absolut nimeni. Destinul omului răscumpărat nu e inimaginabil în mai mică, ci în mai mare măsură decât ne-ar face să presupunem misticismul — din cauză că este plin de elemente semiimaginabile pe care nu le putem admite în prezent fără a-i distruge caracterul esențial.

Mai trebuie atins încă un punct pentru că, deși am păstrat tăcerea asupra lui, el nu e mai puțin prezent în mintea cititorilor. Litera și spiritul Scripturii și ale întregului creștinism ne interzic să presupunem că viața din Noua Creație va fi o viață sexuală, ceea ce ne reduce imaginația la alternativa sterilizantă a unor trupuri care sunt de nerecunoscut ca trupuri omenești sau a unei abstenențe perpetue. În ceea ce privește abstenența, cred că perspectiva noastră actuală ar putea fi asemănătoare cu aceea a unui băiețuș care, auzind că actul sexual este cea mai înaltă plăcere trupească, te-ar întreba numaidecât dacă mănânci și ciocolată în același timp. La răspunsul negativ primit, el ar putea privi absența ciocolatei ca principala caracteristică a sexualității. Zadarnic i-ai spune că motivul pentru care, în extazurile lor carnale, îndrăgostiții nu se sinchisesc de ciocolată, este faptul că au ceva mai bun de făcut decât asta. Băiatul cunoaște ciocolata, dar nu cunoaște lucrul pozitiv care o exclude. Și noi ne aflăm în aceeași poziție. Cunoaștem viața sexuală, dar nu cunoaștem, altfel decât în viziuni fugitive, celălalt lucru care, în Cer, nu va mai lăsa loc pentru ea. Așa se face că, acolo unde ne așteaptă abundența, noi anticipăm abstenența. Respingînd ideea că viața sexuală, așa cum o înțelegem acum, mai face parte din fericirea supremă, nu e nevoie, desigur, să presupunem că va dispărea și deosebirea dintre sexe. Ceea ce nu mai este necesar în scopuri biologice s-ar putea să supraviețuiască de dragul splendorii. Sexualitatea este deopotrivă instrumentul virginității și al virtuții conjugale; nici bărbaților, nici femeilor nu li se va cere să lepede armele pe care le-au folosit cu succes, învinșii și fugarii își aruncă săbiile. Învingătorii și le vîră însă în teacă, păstrîndu-și-le. Pentru viața cerească, „trans-sexuală” ar fi un termen mai nimerit decât „asexuală”.

Îmi dau foarte bine seama că acest ultim paragraf ar putea să li se pară multor cititori nefericit, iar cîtorva chiar comic. Dar însăși această senzație de comic, trebuie să repet cu insistență, constituie simptomul înstrăinării noastre, ca spirite, de Natură și al înstrăinării noastre, ca animale, de Spirit. Întreaga concepție a Noii Creații presupune credința că această înstrăinare va fi vindecată. Și de aici va decurge o consecință curioasă. Tipul arhaic de gîndire care nu putea distinge cu claritate „Cerul” spiritual [Raiul, n.t.] de cer este, din punctul nostru de vedere, un tip confuz de gîndire. Dar în același timp el e similar, anticipîndu-l, cu un tip de gîndire care într-o bună zi va fi adevărat. Acea modalitate arhaică de gîndire va deveni pur și simplu modalitatea corectă atunci cînd Natura și Spiritul vor fi pe deplin armonizate — atunci cînd Spiritul va călări Natura în chip atît de desăvîrșit, încît amîndoi vor alcătui un Centaur mai degrabă decât un cavaler călare. Nu vreau să spun neapărat că suprapunerea Cerului [Raiului] cu cerul se va dovedi, în speță, că este prin excelență adevărată, ci că acea suprapunere anume va reflecta corect realitatea ce va exista atunci. Nu va mai fi loc să introducem între Spirit și Natură nici cea mai fină lamă de brici a gîndirii. Toate stările de lucruri din Noua Natură vor constitui expresia desăvîrșită a unei stări spirituale, și toate stările spirituale vor fi elemente informante și inflorescențe ale stărilor de lucruri, raportul dintre ele fiind comparabil cu cel dintre parfum și o floare sau dintre „spiritul” mării poeziei și forma ei. Există astfel în

istoria gândirii omenești, ca și în celelalte domenii, o schemă întemeiată pe moarte și renaștere. Vechea gândire, bogat imaginativă, care încă mai supraviețuiește în Platon, trebuie să se supună procesului cvasiletal, dar indispensabil, al analizei logice: natura și spiritul, materia și sufletul, faptul și mitul, literalul și metaforicul trebuie să fie din ce în ce mai tranșant separate, pînă cînd finalmente se vor confrunta un univers pur matematic și un spirit pur subiectiv, despărțit de o prăpastie de netrecut. Dar și din această coborîre, dacă e de conceput ca și ea să supraviețuiască, trebuie să existe o reurcare, iar doctrina creștină o asigură. Cei care vor ajunge la resurecția preamărită vor vedea oasele uscate înveșmîntate iarăși în carne, faptul și mitul realipite, literalul și metaforicul avîntîndu-se împreună.

Remarca atît de deseori făcută că „Cerul este o stare sufletească” stă mărturie pentru această fază hibernală și cvasiletală a procesului pe care o trăim în prezent. Implicația este că dacă Cerul [Raiul] este o stare sufletească — sau, mai bine spus, o stare de spirit — atunci trebuie cu necesitate să fie doar o stare de spirit sau, cel puțin, că orice altceva, dacă ar fi adăugat acelei stări de spirit, ar fi irelevant. Iată ce ar spune toate marile religii cu excepția creștinismului. Dar învățătura creștină, afirmînd că Dumnezeu a făcut lumea și a numit-o bună, arată că Natura sau mediul înconjurător nu poate fi pur și simplu irelevantă în raport cu fericirea spirituală în general, oricît de mare ar fi distanța de care ar putea să fi fost separate într-o Natură particulară în perioada ei de dependență. Predicînd învierea trupului, ea ne învață că Cerul [Raiul] nu e doar o stare de spirit, ci deopotrivă o stare a trupului, și prin urmare o stare a Naturii ca totalitate. Cristos, e drept, le-a spus celor ce-L ascultau că împărăția Cerurilor este „în” sau „printre” ei. Dar cei ce-L ascultau nu erau numai într-o „stare sufletească”. Planeta creată de El se afla sub picioarele lor, soarele Lui deasupra capetelor lor, sîngele și plămîinii și măruntaiele funcționau în corpurile inventate de El, fotonii și undele sonore concepute de El îi binecuvîntau cu vederea chipului Său omenesc și cu sunetul glasului Său. Nu ne aflăm niciodată numai într-o stare sufletească. Rugăciunea și meditația întreprinse pe vînt turbat sau pe vreme însorită, în ceasul de vioiciune al dimineții sau în cel de resemnare al serii, la tinerețe sau la bătrînețe, la ceas de sănătate sau de boală pot fi deopotrivă, dar sunt în chip diferit, binecuvîntate. Încă din viața aceasta prezentă am văzut cu toții felul în care Dumnezeu poate aduna toate aparentele contrarietăți întru faptul spiritual, făcînd ca ele să joace un rol nu lipsit de importanță în transformarea binecuvîntării din acel moment într-o binecuvîntare specială — așa cum focul poate arde în egală măsură cărbuni și lemne, un foc de lemne fiind însă diferit de unul de cărbuni. Creștinismul nu ne învață să dorim o eliberare totală de acest factor ambiental. Dorim, ca Sf. Pavel, nu să fim dezbrăcați, ci îmbrăcați din nou, dorim să ' găsim nu pretutindeni-și-niciundele amorf, ci pămîntul făgăduinței, acea Natură ce va fi totdeauna și în chip desăvîrșit — așa cum Natura prezentă este parțial și intermitent — instrumentul muzicii care se va înălța atunci între Cristos și noi.

Și la ce bun, mă veți întreba dumneavoastră, toate astea ? Oare asemenea idei nu doar ne înflăcărează, distrăgîndu-ne de la lucrurile mai nemijlocite și mai sigure, precum iubirea de Dumnezeu și de aproapele, purtarea crucii celei de toate zilele ? Dacă dumneavoastră credeți că vă distrag în asemenea măsură, nici nu vă mai gîndiți la ele. Sunt absolut de acord că pentru dumneavoastră sau pentru mine e de mai mare însemnătate

astăzi să ne reprimăm tentația unei batjocuri sau să ne exprimăm un gând de iubire la adresa unui dușman decît să știm toate cîte le știu îngerii și arhanghelii despre tainele Noii Creații. Scriu acestea nu pentru că sunt cele mai importante, ci pentru că lucrarea de față se ocupă de miracole. După titlu nu vă puteați aștepta la o carte de devoțiune sau de teologie ascetică. Totuși, nu voi putea spune că lucrurile pe care le-am discutat în cele cîteva pagini anterioare sunt lipsite de însemnătate pentru practica vieții creștine. Deoarece bănuiesc că ideea noastră despre Cer [Rai] ca simplă stare sufletească nu este lipsită de legătură cu faptul că virtutea specific creștină a Speranței a devenit în vremea noastră atît de lîncedă. Acolo unde părinții noștri, scrutînd viitorul, vedeau pîlpîiri de aur, noi vedem numai ceața, albă, inexpresivă, rece și în veci nemișcătoare.

Gîndul aflat îndărătul întregii spiritualități negative este cu adevărat unul interzis creștinilor. Ei, dintre toți oamenii, trebuie să nu conceapă bucuria și valoarea spirituală ca pe niște lucruri care au nevoie să fie salvate sau protejate cu gingășie de timp și loc, de materie și simțuri. Dumnezeu lor este Dumnezeu grîului, al untdelemnului și al vinului. El e Creatorul bucuros. El a ajuns să Se întrupeze. Au fost instituite sacramentele. Anumite daruri spirituale ne sunt oferite numai cu condiția de a săvîrși anumite acte corporale. După toate acestea nu trebuie să mai avem dubii în privința intenției Sale. A ne retrage de la tot ceea ce poate fi numit Natură într-o spiritualitate negativă este ca și cum am fugi de cai în loc de a învăța să-i călărim. În condiția noastră prezentă de pelerini există suficient spațiu (chiar mai mult decît ar fi pe placul majorității dintre noi) pentru abținere, renunțare și mortificare a dorințelor noastre firești. Gîndul din spatele oricărei forme de ascetism trebuie să fie însă: „Cine oare ne va încredința adevărata bogăție dacă nu ni se poate încredința nici măcar bogăția pie- ritoare ?” Cine oare îmi va încredința un trup duhovnicesc atîta vreme cît eu nu pot stăpîni nici măcar un trup pămîntesc? Trupurile mici și pieritoare pe care le avem acum ne-au fost dăruite așa cum școlărilor li se dau poneii. Trebuie să învățăm să conducem, nu pentru că într-o bună zi am scăpa cu totul de cai, ci pentru că într-o bună zi s-ar putea să călărim pe deșeuat, neînfricați și voioși, pe acei bidivii incomparabil mai mari, pe caii aceia înaripați, strălucitori, de pasul cărora se cutremură lumea și care ne așteaptă poate chiar acum cu nerăbdare, bătînd din copite și sforăind pe nări, în grajdurile împăratului. Nu că galopul ar fi lipsit de orice valoare dacă nu ar fi un galop împreună cu împăratul, dar cum altfel — de vreme ce El și-a rezervat propriul armăsar — L-am putea însoți ?

XVII. Epilog

„Daci lași un lucru în pace, îl lași într-un torent de schimbare.
Dacă lași în pace un stîlp alb, curînd el va deveni un stîlp negru.*

G. K. CHESTERTON, Orthodoxy

Lucrarea mea ia sfîrșit aici. Dacă, după lectura ei, vă hotărîți să studiați singuri mărturia istorică, începeți cu Noul Testament, și nu cu cărțile despre el. Dacă nu știți grecește, abor- dați-l într-o bună traducere modernă. Cea a lui Moffat este probabil cea mai bună; este bună și versiunea monseniorului Knox. Eu unul nu recomand versiunea în engleza de bază. Și cînd treceți de la Noul Testament la învățații moderni, nu uitați că veți fi printre ei ca oaia printre lupi. Ipoteze naturaliste, formulări interrogative așa cum am notat încă de la prima pagină a cărții de față vă vor asalta din toate părțile — chiar dinspre condeiele clericilor. Asta nu înseamnă (așa cum eram tentat cîndva să bănuiesc) că acești clerici sunt apostatați deghizați care exploatează în mod deliberat poziția și mijloacele de trai ce le sunt asigurate de către Biserica creștină pentru a submina creștinismul. Fenomenul își are parțial originea în ceea ce am putea numi o „reminiscentă”. Toți avem naturalismul în sînge și nici chiar convertirea nu ne curăță brusc sistemul de infecție. De îndată ce vigilența ni se relaxează, prezumțiile lui ne reinva- dează mintea. Și în parte, procedeul acestor învățați ia naștere dintr-un sentiment care pledează în mare măsură în favoarea lor și care este într-adevăr onorabil, ba chiar de-a dreptul qui- jotesc. Sunt dornici să-i acorde dușmanului toate avantajele pe care le-ar putea pretinde sub cuvînt de imparțialitate. Ei își fac astfel o metodă din eliminarea supranaturalului ori de cîte ori le este fie și vag posibil, din suprasolicitarea explicației natu- rale pînă la limita rezistenței, înainte de a admite și cea mai neînsemnată sugestie de miracol. Exact în același spirit, unii examinatori tind să supranoteze pe orice candidat ale cărui opinii și caracter, așa cum îi sunt revelate de lucrare, li se par revoltătoare. Ne este atît de teamă ca antipatia față de un om să nu ne ducă la incorectitudine, încît suntem în stare să închidem ochii și să-l tratăm excesiv de amabil. Mulți savanți creștini din zilele noastre au închis astfel ochii dintr-un motiv asemănător.

Cînd folosiți cărțile unor asemenea persoane trebuie, așadar, să fiți într-o stare de continuă alarmă. Trebuie să vă cultivați un nas ca de copoi ca să puteți lua, în argumentare, urma acelor pași ce depind nu de cunoștințele istorice și lingvistice, ci de ipoteza nemărturită că miracolele sunt imposibile, improbabile și improprii. Ceea ce înseamnă că trebuie realmente să vă reeducați: trebuie să trudiți din greu și cu consecvență pentru a vă eradica din minte tot acel tip de gîndire în care am fost crescuți cu toții. E tocmai tipul de gîndire care, sub diverse măști, ne-a fost adversar pe tot parcursul cărții de față. Tehnic vorbind, aceasta poartă numele de monism, dar poate că cititorul nespecialist mă va înțelege cel mai bine dacă îl vom numi totism. Prin acesta înțeleg credința că „totul” — sau „spectacolul total” — trebuie să fie autoexistent, trebuie să fie mai important decît orice lucru particular și trebuie să conțină toate lucrurile particulare în așa fel încît să nu poată fi de fapt foarte diferite unele de altele — astfel încît ele să nu fie „cîte unul”, ci unul. Astfel, dacă pleacă de la Dumnezeu, „totistul” devine panteist: nu trebuie să existe nimic care să nu fie Dumnezeu. Dacă pleacă de la Natură, el devine naturalist: nu trebuie să existe nimic

care să nu fie Natură. El crede că, pe termen lung, totul este „numai” precursor, dezvoltare, caz, deghizare sau vestigiu al tuturor celorlalte. Sunt convins că această filozofie este profund neadevărată. Unul dintre moderni a spus că realitatea este „incorijibil plurală”. Cred că nu are dreptate. Toate lucrurile provin din Unul. Toate lucrurile sunt legate între ele — legate în moduri diferite și complicate. Dar ele nu sunt unul. Cuvântul „tot” ar trebui să însemne pur și simplu totalul (un total la care s-ar putea ajunge, dacă am avea cunoștințe suficiente, prin enumerare) tuturor lucrurilor care există la un moment dat. Nu trebuie sub nici un motiv să fie scris mental cu inițială majusculă, nu trebuie sub nici un motiv (sub influența gândirii figurative) să fie transformat într-un soi de bazin în care se cufundă lucrurile particulare și nici chiar într-un cozonac în care ele ar juca rolul stafidelor. Lucrurile reale sunt tăioase, protuberante, complicate și distincte. Totismul este familiar minților noastre din cauză că el reprezintă filozofia naturală a unei epoci totalitare, masificante, înregimentate. Iată de ce trebuie să fim perpetuu vigilenți când e vorba de el.

Și totuși... și totuși... de acest și totuși mă tem mai mult decât de orice argument pozitiv împotriva miracolelor: revenirea aceea insidioasă și periodică a viziunii tale obișnuite de îndată ce închizi cartea și în jurul tău se reafirmă cei patru pereți familiari și zgomotele familiare ale străzii. Probabil că (dacă pot îndrăzni să sper atât de mult) în timpul lecturii ai fost împins uneori, ți-ai simțit inima răscolită de vechi aspirații și temeri, ai ajuns pesemne aproape în pragul credinței — dar acum ? Nu. Pur și simplu nu merge. Iată obișnuitul, iată lumea „reală” înconjurându-te din nou. Visul se sfirșește, așa cum s-au sfirșit întotdeauna și toate celelalte vise asemănătoare. Nu doar o dată în viață ai mai auzit o poveste ciudată, ai mai citit vreo carte curioasă, ai văzut sau ți-ai închipuit că ai mai văzut ceva ieșit din comun, ai mai fost încercat de cine știe ce speranță sau groază nebunească, dar totul s-a terminat întotdeauna la fel. Și totdeauna te-ai mirat cum de-ai putut să nădăjduiești, fie și preț de o clipă, că s-ar putea să nu se termine. Fiindcă acea „lume reală”, când te întorceai la ea, ți se arăta atât de incontestabilă. Desigur că povestea ciudată a fost falsă, desigur că glasul a fost de fapt subiectiv, desigur că aparenta minune a fost o coincidență. Te simți rușinat că ai avut slăbiciunea să gândești altfel: te simți rușinat, ușurat, amuzat, dezamăgit și furios totodată. Ar fi trebuit să știi că, după cum spune Arnold, „Nu se întâmplă minuni”.

Am doar două lucruri de spus despre această stare sufletească. Mai întâi că ea este tocmai unul din acele contraatacuri ale Naturii pe care, după teoria mea, ar fi trebuit să le anticipezi. Gândirea rațională nu are nici un punct de sprijin în simpla ta conștiință naturală cu excepția a ceea ce dobândește și păstrează prin cucerire. În clipa în care gândirea rațională încetează, imaginația, obiceiurile mentale, temperamentul și „spiritul vremii” pun iarăși stăpânire pe tine. Gândurile noi, pînă când devin la rîndul lor obișnuite, îți vor afecta conștiința ca totalitate doar atîta timp cît le vei întreține efectiv. E suficient ca rațiunea să ațipească în post pentru ca patrulele Naturii să-și înceapă instantaneu infiltrarea. Prin urmare, dacă acestor con- traargumente împotriva miracolului trebuie să li se acorde toată atenția (căci, dacă greșesc, cu cît sunt mai curînd combătut, cu atît mai bine nu numai pentru dumneavoastră, ci și pentru mine), simpla revenire a minții înapoi la viziunea ei obișnuită trebuie trecută cu vederea. Nu numai în investigația de față, ci în toate. Aceeași cameră familiară, reafirmîndu-se în momentul când închizi cartea, poate face

ca și alte lucruri în afara de miracole să para incredibile. Dacă această carte v-ar fi spus că sfârșitul civilizației este iminent, că sunteți ținuți în scaun de curbura spațiului sau chiar că sunteți cu susul în jos în raport cu Australia, asemenea afirmații ar putea să vi se pară tot ireale în timp ce căsați și vă pregătiți să vă duceți la culcare. Am descoperit că pînă și un adevăr simplu (de exemplu că mîna mea, mîna aceasta așezată acum pe carte, va fi într-o bună zi mîna unui schelet) e deosebit de neconvingător într-o asemenea clipă. „Percepțiile-credință”, după cum le numește dr. Richards, nu urmează rațiunea decît printr-o îndelungată educație: ele urmează Natura, urmează făgașurile deja existente în minte. Nici cea mai fermă convingere teoretică în favoarea materialismului nu-l va putea opri pe un anumit tip de om, în anumite condiții, să se sperie de fantome. Nici cea mai fermă convingere teoretică în favoarea miracolelor nu-l va putea opri pe un anumit tip de om, în alte condiții, să simtă o certitudine apăsătoare, de neînlăturat că niciodată nu se pot produce miracole. Dar sentimentele unui om obosit și nervos, obligat pe neașteptate să petreacă o noapte într-o casă de țară vastă și pustie la capătul unei călătorii în timpul căreia a citit o poveste cu fantome, nu constituie o dovadă că există fantome. Sentimentele tale în acest moment nu constituie o dovadă că nu se pot produce miracole.

Al doilea lucru e următorul. Ai probabil perfectă dreptate să crezi că nu vei asista niciodată la săvîrșirea unei minuni; ai probabil la fel de multă dreptate să crezi că a existat o explicație naturală a tuturor întîmplărilor din trecutul tău care păreau, la prima vedere, „ciudate” sau „curioase”. Dumnezeu nu presară la întîmplare miracole în Natură ca dintr-o piper- niță. Ele se produc în împrejurări excepționale, sunt întîlnite în marii ganglioni ai istoriei — nu ai istoriei politice sau sociale, ci ai acelei istorii spirituale care nu poate fi pe deplin cunoscută de către oameni. Dacă nu se întîmplă ca propria ta viață să se desfășoare lîngă unul dintre acești mari ganglioni, cum poți oare trage nădejde să asști la un miracol ? Ar fi altceva dacă am fi misionari eroici, apostoli sau martiri. Dar de ce tu sau eu ? Dacă nu locuiești lîngă o cale ferată, nu vei vedea trenurile trecîndu-ți pe sub fereastră. Cît e oare de probabil ca tu sau eu să fim prezenți cînd se semnează un tratat de pace, cînd se face o mare descoperire științifică sau cînd se sinucide un dictator ? Este încă și mai puțin probabil să asistăm la săvîrșirea unui miracol. Și, dacă înțelegem bine, nici nu am fi dornici să o facem. „Miracole nu vede poate decît mizeria.” Miracolele și martiriile tind să se înmănuncheze în jurul aceluiași zone ale istoriei — zone pe care, firește, nu am dori să le frecventăm. Nu cereți, vă sfătuiesc în mod călduros, nici o dovadă oculară decît dacă sunteți deja absolut siguri că nu se întrevede nici una.

ANEXA A. Despre cuvintele „spirit” și „spiritual”

Cititorul trebuie să fie prevenit că unghiul din care este abordat omul în capitolul IV este total diferit de cel indicat într-un tratat mistic sau practic despre viața spirituală. Tipul de analiză pe care-l aplici oricărui lucru complex depinde de scopul pe care-l ai în vedere. Astfel, într-o societate distincțiile importante, dintr-un punct de vedere, ar fi cele dintre bărbat și femeie, copii și adulți și altele asemănătoare. Din alt punct de vedere, distincțiile importante ar fi acelea dintre conducători și conduși. Dintr-un al treilea punct de vedere, cele mai importante ar putea fi distincțiile de clasă sau ocupație. Toate aceste diferite analize ar putea fi la fel de corecte, dar ele ar fi utile în diferite scopuri. Când cercetăm omul ca dovadă a faptului că această Natură spațio-temporală nu este singurul lucru existent, distincția importantă este cea dintre partea din om care aparține acestei Naturi spațio-temporale și cea care nu-i aparține sau, dacă preferați, dintre acele fenomene ale omenirii care sunt rigid interconexate cu toate celelalte evenimente din acest spațiu și timp și cele care au o anumită independență. Aceste două părți ale unui om pot fi pe drept cuvânt numite naturală și supranaturală: numind-o pe cea de-a doua „supranaturală”, vrem să spunem că există ceva ce invadează sau este adăugat marelui eveniment spațio-temporal interconexat, în loc să provină doar din el. În schimb, această parte „supranaturală” este și ea o ființă creată — un lucru căruia Ființa Absolută i-a dat viață și totodată un anumit caracter sau „natură”. Am putea spune prin urmare că în timp ce e „supranatural” în raport cu această Natură (acest eveniment complex în spațiu și timp), el este, în alt sens, „natural”, adică este un specimen sau o clasă de lucruri pe care Dumnezeu le creează în mod normal după un tipar stabil.

Există însă un sens în care viața acestei părți poate deveni absolut supranaturală, adică nu dincolo de această Natură, ci dincolo de oricare Natură, în sensul că ea poate realiza un tip de viață ce nu a putut fi dată niciodată nici unei ființe create în simpla sa creație. Distincția va deveni poate mai clară dacă o considerăm nu în raport cu oamenii, ci cu îngerii. (Aici nu contează dacă cititorul crede sau nu în îngeri. Îi utilizez numai pentru a face ideea mai clară.) Toți îngerii, atât cei „buni”, cât și cei răi sau „căzuți” pe care îi numim diavoli, sunt deopotrivă „supranaturali” în raport cu această Natură spațio-temporală, adică ei sunt în exteriorul ei și au puteri și un mod de existență pe care ea nu le-ar putea furniza. Îngerii cei buni duc însă o viață care e supranaturală și în alt sens. Cu alte cuvinte, ei și-au înapoiat lui Dumnezeu, din propria lor voință liberă, în iubire, „naturile” pe care El li le-a dat atunci când i-a creat. Toate creaturile trăiesc, firește, dintru Dumnezeu în sensul că El le-a făcut și în orice moment le ține în viață. Există însă și alt tip superior de „viață dintru Dumnezeu” care poate fi dat numai unei creaturi care i se supune în mod voluntar. Îngerii cei buni au această viață, pe când îngerii cei răi nu, iar ea este absolut supranaturală deoarece nici o creatură din nici o lume nu o poate avea prin simplul fapt că este genul de creatură care este.

Așa cum e cu îngerii este și cu noi. Partea rațională din fiecare om este supranaturală în sensul relativ — în același sens în care atât îngerii, cât și diavolii sunt supranaturali. Dar dacă ea este, așa cum spun teologii, „născută din nou”, dacă se abandonează iarăși lui Dumnezeu întru Cristos, va avea atunci o viață care este absolut

supranaturală, care nu e cîtuși de puțin creată, ci zămislită, deoarece creatura împărtășește atunci viața zămislită a Celei de-a doua Persoane a Dumnezeirii.

Cînd scriitorii mistici vorbesc despre „viața spirituală” — și adeseori cînd vorbesc despre „viața supranaturală”, sau cînd eu însumi, în altă carte, am vorbit despre Zoe — ei înțeleg această viață absolut supranaturală ce nu poate fi dată nici unei creaturi pur și simplu prin crearea ei, ci pe care toate creaturile raționale o pot avea supunîndu-se voluntar vieții lui Cristos. Se produce însă o mare confuzie din pricina faptului că în numeroase cărți cuvintele „spirit” și „spiritual” sunt folosite pentru a semnifica și elementul relativ supranatural din om, elementul exterior acestei Naturi care îi este, așa zicînd, „distribuit” sau înmînat prin simplul fapt de a fi creat ca om.

Va fi poate util să facem o listă a sensului în care sunt sau au fost utilizate în limba engleză cuvintele *spirit*, *spirits* și *spiritual*.

1. Sensul chimic, de exemplu „Spirits evaporate very quickly” [„Alcoolul sau *spiritul* se evaporază foarte repede”, n. t.].

2. Sensul medical (azi învechit). Doctorii mai vechi credeau în anumite fluide extrem de fine din corpul uman care erau numite *the spirits* [„spiritele”, n. t.]. Din punctul de vedere al științei medicale, sensul acesta a fost de mult abandonat, dar el stă la originea unor expresii pe care încă le mai folosim, ca de pildă cînd spunem că suntem *in high spirits* sau *in low spirits* [„foarte bine dispus” sau „foarte prost dispus”, n. î.] sau cînd spunem că un cal este spirited [„aprig”, n. t.] sau că un băiat e full of animal spirits [„plin de vitalitate”, n. £.].

3. Spiritual este utilizat adeseori pentru a semnifica doar contrarul lui *bodily* sau *material* [„corporal” sau „material”, n. t.]. Astfel, tot ceea ce este imaterial în om (emoții, pasiuni, memorie etc.) este numit deseori „spiritual”. E foarte important să amintim că ceea ce este spiritual în această accepțiune nu e cu necesitate bun. Simplul fapt al imaterialității nu comportă nici o calitate superioară în sine. Lucrurile imateriale pot fi, ca și lucrurile materiale, bune sau rele sau indiferente.

4. Unii utilizează „spirit” pentru a numi acel element relativ supranatural care e dat fiecărui om cînd se naște — elementul rațional. Acesta e, cred eu, cel mai util mod de utilizare a cuvîntului. Și în acest caz important este să realizăm că ceea ce e „spiritual” nu e cu necesitate bun. Un Spirit (în acest sens) poate fi la fel de bine cel mai bun sau cel mai rău dintre lucrurile create. Explicația este că omul e, în acest sens, un animal spiritual care poate deveni ori fiu al lui Dumnezeu, ori diavol.

5. În sfîrșit, autorii creștini utilizează *spirit* și *spiritual* [„duh” și „duhovnicesc”, n. t.] pentru a numi viața care ia naștere în astfel de ființe raționale atunci cînd ele se supun voluntar milei divine și devin fii ai Tatălui Ceresc întru Cristos. Numai în acest sens se poate spune că „spiritual” este totdeauna bun.

Este oșios să deplîngem faptul că cuvintele au mai multe sensuri. Limba este un lucru viu și cuvintele sunt ținute să producă noi sensuri așa cum un copac dă ramuri noi. Nu e doar un dezavantaj, deoarece în actul de degajare a acestor sensuri învățăm despre lucrurile implicate, cunoaștințe peste care altminteri am fi putut trece cu vederea. Dezastruos e însă faptul că orice cuvînt își poate schimba sensul în cursul unei discuții fără ca noi să ne dăm seama de schimbare. De aceea, în interir orul discuției de față, ar fi util să

le dăm nume diferite celor trei lucruri care sunt înțelese prin cuvântul Spirit în al treilea, al patrulea și al cincilea sens. Astfel, pentru al treilea sens, un cuvânt nimerit ar fi „suflet” și adjectivul care i s-ar potrivi ar fi „psihologic”. Pentru sensul al patrulea ar trebui să reținem cuvintele „spirit” și „spiritual”. Pentru al cincilea sens cel mai bun adjectiv ar fi „regenerat”, dar nu există nici un substantiv foarte adecvat²⁸. Și împrejurarea aceasta e poate semnificativă, fiindcă lucrul despre care vorbim nu este (ca în cazul lui suflet și spirit) o parte sau un element din om, ci o redirectionare și o revitalizare ale tuturor părților sau elementelor. Ca atare, într-un sens nu există nimic mai mult într-un om regenerat decât într-un om neregenerat, întocmai cum într-un om care merge în direcția cea bună nu e nimic mai mult decât într-unul care merge în direcția greșită. În alt sens, s-ar putea spune însă că omul regenerat e total diferit de cel neregenerat, deoarece viața regenerată, Cristos care este prezent într-însul, transformă fiecare parte din el: spiritul, sufletul și trupul lui vor fi renăscute întru ea. Astfel, dacă viața regenerată nu este o parte din om, faptul se explică în mare măsură prin aceea că o dată ce își face apariția ea nu poate dăinui pînă cînd nu devine întregul om. Ea nu este separată de nici una dintre părți așa cum acestea sunt separate una de alta. Viața „spiritului” (în al patrulea sens) este într-un fel izolată de viața sufletului: omul pur rațional și moral care încearcă să trăiască integral prin spiritul său creat se vede silit să-și trateze pasiunile și fanteziile sufletului ca pe niște simpli dușmani ce trebuie distruși sau întemnițați. Dar omul regenerat își va găsi sufletul armonizat în cele din urmă cu spiritul său prin viața lui Cristos care este în el. De aceea cred creștinii în resurrecția trupului, în timp ce filozofii antici privesc trupul ca pe un adevărat obstacol. Și este poate aici o lege universală: cu cît ne înălțăm mai mult, cu atît putem să coborîm mai jos. Omul este un turn în care diferitele etaje nu sunt accesibile de la unul la altul, ci toate sunt accesibile de la etajul ultim.

N.B. în Versiunea autorizată a Bibliei, om „spiritual” înseamnă ceea ce eu numesc om „regenerat”: om „natural” înseamnă, cred, atît „om al spiritului”, cît și „om al sufletului”.

²⁸ Din cauză că „spiritul” în acest sens este identic cu Omul cel Nou (Cristos prezent în fiecare creștin desăvîrșit), unii teologi latini îl numesc pur și simplu *Novitas* a noastră, adică „noutatea” noastră.

ANEXA B. Despre „providențele speciale”

În această carte, cititorul a auzit vorbindu-se doar despre două clase de evenimente — miracole și evenimente naturale. Cele dintâi nu sunt interconexate cu istoria Naturii în sens retroactiv — adică în timpul anterior producerii lor. Cele din urmă sunt interconexate. Numeroși oameni evlavioși vorbesc însă de anumite evenimente ca fiind „providențiale” sau „providențe speciale”, ceea ce nu înseamnă că ele sunt miraculoase. Aceasta presupune în genere o credință că, absolut în afara miracolelor, unele evenimente sunt providențiale într-un sens în care altele nu sunt. Astfel, unii oameni au crezut că vremea care ne-a permis să ne debarcăm în număr atât de mare trupele la Dunkerque a fost „providențială” într-un mod în care vremea în întregul ei nu e providențială. Doctrina creștină potrivit căreia anumite evenimente, deși nu minuni, sunt totuși răspunsuri la rugăciuni s-ar părea la prima vedere că implică acest lucru.

Consider că e foarte dificil să concepem o clasă intermediară de evenimente care nu sunt nici miraculoase, nici doar „obișnuite”. Vremea lui Dunkerque a fost sau nu a fost cea pe care istoria fizică anterioară a universului, prin însuși caracterul ei, ar produce-o în mod inevitabil. Dacă a fost, cum oare este atunci „special” providențială ? Dacă nu a fost, atunci a fost un miracol.

Mi se pare, așadar, că trebuie neapărat să abandonăm ideea că ar exista o clasă specială de evenimente (în afara miracolelor) ce pot fi caracterizate ca „special providențiale”. Dacă nu suntem nevoiți să abandonăm în întregime concepția despre Providență, și o dată cu ea credința în rugăciunea eficientă, rezultă că toate evenimentele sunt în egală măsură providențiale. Dacă Dumnezeu conduce într-adevăr cursul evenimentelor, atunci el conduce mișcarea tuturor atomilor clipă de clipă, „nici o vrabie nu cade” fără voia acestei conduceri. „Naturalitatea” evenimentelor naturale nu rezidă în a fi oarecum în afara providenței lui Dumnezeu. Ea rezidă în interconexarea lor reciprocă în cadrul unui spațiu-timp comun în conformitate cu tiparul fix al „legilor”.

Pentru a obține cât de cât imaginea unui lucru, este necesar uneori să începem cu o imagine falsă și apoi să o corectăm. Imaginea falsă a Providenței (falsă din cauză că reprezintă pe Dumnezeu și Natura ca fiind amândoi conținuți într-un Timp comun) ar fi după cum urmează. Fiecare eveniment din Natură rezultă dintr-un eveniment precedent, nu din legile Naturii. Pe termen lung, primul eveniment natural, oricare ar fi fost el, este cel care a dictat toate celelalte evenimente. Adică, atunci când Dumnezeu, în momentul creației, a introdus primul eveniment în cadrul „legilor” — când a pus pentru prima oară în mișcare sfera — El a determinat întreaga istorie a Naturii. Prevăzând fiecare parte a acestei istorii, El a intenționat fiecare parte a ei. Dacă la Dunkerque ar fi dorit alt fel de vreme, El ar fi făcut primul eveniment oarecum altfel.

Vremea pe care am avut-o efectiv este, așadar, providențială în sensul cel mai strict: ea a fost decretată, și încă decretată cu un anumit scop, chiar când a fost creată lumea — dar nu mai mult (chiar dacă mult mai interesant pentru noi) decât poziția precisă în momentul de față a fiecărui atom din inelul lui Saturn.

Rezultă (rămânând încă la imaginea noastră falsă) că fiecare eveniment fizic a fost determinat astfel încât să slujească unui mare număr de scopuri.

Trebuie să presupunem astfel că Dumnezeu, când a predeterminat vremea de la Dunkerque, a luat în calcul pe deplin efectul pe care l-ar avea nu numai asupra destinului a două națiuni, ci și (lucru incomparabil mai important) asupra tuturor indivizilor implicați de ambele părți, asupra animalelor, vegetalelor și mineralelor din același interval și finalmente asupra fiecărui atom din univers. Poate părea excesiv, dar în realitate nu facem decît să atribuim Atotștiutorului doar un grad infinit superior al aceluiași gen de pricepere pe care un simplu romancier uman și-l exercită zilnic în construcția unei intrigi.

Să presupunem că scriu un roman. Am de rezolvat următoarele probleme: (1) Bătrînul domn A. trebuie să moară înainte de capitolul 15. (2) Și ar face mai bine să moară subit, fiindcă trebuie să-l împiedic să-și modifice testamentul. (3) Fiica lui (eroina mea) trebuie să fie ținută în afara Londrei timp de cel puțin trei capitole. (4) Eroul meu trebuie să recîștige cumva buna părere pe care o avea eroina despre el, după ce o pierduse în capitolul 7. (5) Tînărul infatuat B., care trebuie să se amelioreze înainte de sfîrșitul cărții, are nevoie de un șoc moral grav ca să smulgă din el înfumurarea. (6) Nu ne-am decis încă în privința ocupației lui B., dar toată dezvoltarea personajului său va presupune să i se atribuie o ocupație și să fie prezentat efectiv la treabă. Cum Dumnezeu să combin toate aceste șase lucruri?... Știu cum. Ce-ați zice despre un accident de cale ferată? Bătrînul domn A. poate muri în el, și asta îi rezolvă problema. În fapt, accidentul se poate întîmpla chiar în timp ce el se duce într-adevăr la Londra pentru a se întîlni cu avocatul său în vederea modificării testamentului. Ce poate fi mai firesc decît ca fiica lui să-l însoțească? Pe ea o vom face să se aleagă cu cîteva răni ușoare de pe urma accidentului: asta o va împiedica să ajungă la Londra pe durata atîtor capitole cîte ne sunt necesare. În același tren poate fi și eroul. El se poate comporta cu mult sînge rece și eroism în accident — probabil el o va salva pe eroină dintr-un vagon în flăcări. Asta îmi rezolvă cel de-al patrulea punct. Și tînărul infatuat B.? Vom face din el semnalizatorul a cărui neglijență a provocat accidentul. Faptul acesta îi furnizează șocul moral și-l racordează la intriga principală. În fapt, o dată ce am conceput accidentul de tren, acest eveniment unic va soluționa șase probleme aparent separate.

Fără îndoială, aceasta este în anumite privințe o imagine intolerabil de înșelătoare: mai întîi din cauză că (exceptîndu-l pe infatuatul B.) eu m-am gîndit nu la binele ultim al personajelor mele, ci la amuzamentul cititorilor mei; în al doilea rînd, din cauză că noi ignorăm pur și simplu efectul accidentului de cale ferată asupra tuturor celorlalți pasageri din acel tren; și, în sfîrșit, din cauză că eu sunt acela care-l face pe B. să dea semnalul greșit. Adică, deși pretind că el are liber arbitru, în realitate nu are. În ciuda acestor obiecții, s-ar putea însă ca exemplul să sugereze felul cum inventivitatea divină ar putea imagina în așa fel „intriga” fizică a universului, încît să furnizeze un răspuns „providențial” la necesitățile nenumăratelor creaturi.

Dar unele dintre aceste creaturi au liber arbitru. Tocmai în acest punct trebuie să începem a corecta evident falsa imagine a Providenței pe care am utilizat-o pînă acum. Acea imagine, vă amintiți, era falsă din pricină că reprezenta pe Dumnezeu și Natura ca locuind într-un timp comun. Dar e probabil că Natura nu este realmente în timp și e aproape sigur că Dumnezeu nu este nici el acolo. Timpul e probabil (ca și perspectiva) modul nostru de percepție. În realitate nu se pune problema ca Dumnezeu, într-un punct

din timp (momentul creației), să adapteze istoria materială a universului înainte de actele libere pe care urmează să le săvârșim dumneavoastră sau eu într-un punct ulterior din timp. Pentru El, toate evenimentele fizice și toate actele omenești sunt prezente într-un etern prezent. Eliberarea unor voințe finite și crearea întregii istorii materiale a universului (legate de actele acelor voințe în toată complexitatea necesară) reprezintă pentru El o operație unică. În acest sens, Dumnezeu nu a creat universul cu mult timp în urmă, ci îl creează în clipa de față — clipă de clipă.

Să presupunem că găsesc o coală de hârtie pe care este deja desenată o linie ondulată neagră, așa încât mă pot așeza acum pe scaun și pot desena alte linii (să zicem cu roșu), astfel trasate încât să se combine cu linia neagră sub forma unui model. Să presupunem acum că linia neagră inițială este conștientă. Ea nu este însă conștientă pe toată lungimea ei simultan, ci doar pe rând în fiecare punct al acestei lungimi.

Conștiința ei se deplasează în fapt de-a lungul acelei linii către dreapta, reținând punctul A doar ca memento când ajunge în B și incapabilă, pînă nu părăsește B, să devină conștientă de C. Să-i acordăm liniei negre și liber arbitru. Ea își alege direcția de deplasare. Forma ei ondulată particulară e forma pe care vrea să o aibă. Dar în timp ce ea este conștientă de propria sa formă aleasă, doar clipă de clipă, neștiind în punctul D în ce fel se va decide să se întoarcă în punctul F, eu îi pot vedea forma ca totalitate și simultan. În fiecare moment ea va găsi liniile mele roșii în așteptarea ei și adaptate la ea. Desigur, deoarece eu, alcătuiind întreaga configurație roșie și neagră, am în vedere întregul traseu al liniei negre și țin seama de el. Pentru mine e o chestiune nu de imposibilitate, ci doar de talent la desen pentru a inventa linii roșii care să aibă în fiecare punct o relație corectă nu numai cu linia neagră, ci și una cu alta, astfel încât să umple întreaga foaie de hârtie cu o configurație satisfăcătoare.

În acest model, linia neagră reprezintă o creatură cu liber arbitru, liniile roșii reprezintă evenimente materiale, iar eu îl reprezint pe Dumnezeu. Modelul ar fi desigur mai exact dacă eu aș face atît hîrtia cît și șablonul și dacă ar exista sute de milioane de linii negre în loc de una singură, dar pentru simplificare trebuie să o păstrăm așa cum este²⁹.

Se va vedea că dacă linia neagră mi-ar adresa rugăciuni, eu aș putea (dacă aș vrea) să i le îndeplinesc. Ea se roagă ca atunci când va atinge punctul N să poată găsi liniile roșii aranjate în jurul lui într-o anumită formă. S-ar putea ca acea formă să impună, în virtutea legilor desenului, o reechilibrare cu ajutorul altor aranjamente de linii roșii în porțiuni cu totul diferite ale foii de hîrtie — unele în partea superioară sau în cea inferioară, atît de departe de linia neagră, încît aceasta să nu știe nimic despre ele; unele atît de departe spre stînga, încît ele să vină dintr-o zonă anterioară începutului liniei negre, altele atît de departe spre dreapta, încît să vină după sfîrșitul ei. (Linia neagră ar numi aceste zone ale hîrtiei „timpul dinaintea nașterii mele” și „timpul de după moartea mea”.) Dar aceste zone diferite ale modelului cerut de acea formă roșie pe care Linia Neagră o dorește în punctul N nu mă împiedică să-i îndeplinesc rugăciunea. Căci mie mi-a fost vizibil întregul său traseu

²⁹ După cum se vede, tot ce am făcut a fost să inversez rolurile, făcînd ca actele de voință umane să fie constanta, iar destinul fizic variabila. Demersul e la fel de fals ca și cel contrar; important este că nu e mai fals. O imagine mai subtilă a creației și libertății (sau mai degrabă creația libertății și a non-libertății într-un unic act atemporal) ar fi adaptarea mutuală *aproape* simultană în mișcare a doi parteneri de dans experti.

din clipa în care m-am uitat la hîrtie, iar cerințele ei din punctul N se numără printre lucrurile pe care le-am luat în considerare atunci cînd am hotărît modelul total.

Majoritatea rugăciunilor noastre, dacă le analizăm aprofundat, pretind fie un miracol, fie evenimente al căror temei ar trebui să fi fost pus înaintea de nașterea mea, înainte chiar de începutul universului. Dar lui Dumnezeu (deși nu și mie) eu însumi și rugăciunea pe care o fac în 1945 I-am fost la fel de prezenți la facerea lumii ca și acum și peste un milion de ani. Actul creator al lui Dumnezeu este atemporal și adaptat în mod atemporal elementelor „libere” din cadrul său; dar această adaptare atemporală întîlnește conștiința noastră ca succesiune, rugăciune și răspuns.

Rezultă două concluzii logice:

1. Oamenii se întrebă adesea dacă un eveniment dat (nu un miracol) a fost cu adevărat sau nu răspunsul la o rugăciune. Cred că dacă ei își vor analiza gîndirea, vor constata că se întrebă: „Oare Dumnezeu l-a produs într-un anume scop sau evenimentul respectiv s-ar fi petrecut oricum ca parte a cursului natural al evenimentelor?” Dar această întrebare (la fel ca și cea veche: „Ai încetat să-ți bați nevasta?”) face imposibil orice răspuns. În piesa Hamlet, Ofelia se cațără pe o cracă ce atîrnă deasupra unui rîu; craca se rupe, ea cade în apă și se îneacă. Ce ați fi răspuns dacă cineva ar fi întrebat: „Oare Ofelia a murit din cauză că Shakespeare a vrut, din rațiuni poetice, ca ea să moară în acel moment, sau din cauză că s-a rupt craca?” Răspunsul cred că ar trebui să fie: „Din ambele motive.” Fiecare eveniment din piesă se întîmplă ca rezultat al altor evenimente din piesă, dar tot atît de bine fiecare eveniment se întîmplă din cauză că poetul vrea ca el să se întîmple. Toate evenimentele din piesă sunt evenimente shakespeariene; în mod asemănător, toate evenimentele din lumea reală sunt evenimente providențiale. Toate evenimentele din piesă au însă loc (sau ar trebui să aibă loc) prin logica dramatică a evenimentelor. În mod asemănător, toate evenimentele din lumea reală (cu excepția miracolelor) au loc în virtutea unor cauze naturale. „Providența” și cauzarea naturală nu sunt alternative: ambele determină fiecare eveniment din pricină că ambele sunt una.

2. Cînd ne rugăm cu privire la rezultatul, să zicem, al unei bătălii sau al unei consultații medicale, prin minte ne va trece deseori gîndul că (dacă am putea ști) evenimentul este deja hotărît într-un fel sau altul. Cred că acesta nu e însă un motiv întemeiat ca să ne încetăm rugăciunile. Evenimentul a fost cu certitudine hotărît — într-un anumit sens el a fost hotărît „înaintea tuturor lumilor”. Dar unul din lucrurile luate în considerare în hotărîrea referitoare la el și, prin urmare, unul din lucrurile care fac efectiv ca el să se petreacă s-ar putea să fie însăși rugăciunea pe care o înălțăm acum. Astfel, oricît ar putea părea de șocant, concluzia mea este că la amiază putem deveni cauze parțiale ale unui eveniment ce se petrece la ora 10 dimineața. (Unii oameni de știință vor înțelege mai ușor asta decît o poate face gîndirea populară.) Imaginația va încerca, fără îndoială, să ne joace în acest punct tot felul de feste. Ea va întreba bunăoară: „Atunci, dacă încetez să mă rog, Dumnezeu poate să se întoarcă și să modifice cele deja întîmplate?” Nu. Evenimentul s-a întîmplat deja și una din cauzele lui este faptul că dumneavoastră puneți asemenea întrebări în loc să vă rugați. Ea va întreba: „Atunci, dacă încep să mă rog, Dumnezeu poate să se întoarcă și să modifice cele deja întîmplate?” Nu. Evenimentul s-a întîmplat deja și una din cauzele lui este rugăciunea dumneavoastră prezentă. Astfel, ceva depinde cu

adevărat de opțiunea mea. Actul meu liber contribuie la configurația cosmică. Acea contribuție este făcută în eternitate sau „înaintea tuturor lumilor”, dar conștiința contribuției mele ajunge la mine într-un punct particular din seria temporală.

Poate fi pusă următoarea întrebare: Dacă putem să ne rugăm în mod rezonabil pentru un eveniment care trebuie cu necesitate să se fi petrecut sau să nu se fi petrecut acum câteva ore, de ce oare nu ne-am putea ruga pentru un eveniment despre care știm că nu s-a întâmplat? De exemplu, să ne rugăm pentru siguranța cuiva care, după cum știm, a fost ucis ieri. Elementul diferențiator este tocmai cunoașterea noastră. Evenimentul cunoscut afirmă voința lui Dumnezeu. E psihologic imposibil să ne rugăm pentru ceea ce știm că este de neobținut, iar dacă totuși ar fi, rugăciunea ar păcătui împotriva datoriei de supunere față de voința cunoscută a lui Dumnezeu.

Mai rămîne de tras o concluzie. Nu e niciodată cu putință să demonstrăm în mod empiric că un eveniment dat, nemiraculos, a fost sau nu un răspuns la o rugăciune. De vreme ce el a fost nemiraculos, scepticul îi poate indica totdeauna cauza naturală, spunînd: „Din cauza asta el s-ar fi putut întâmpla oricum”, iar credinciosul poate să răspundă întotdeauna: „Dar din cauză că aceasta nu a fost decît o verigă dintr-un lanț de evenimente, atîrnînd de alte verigi, și cum întregul lanț atîrnă de voința lui Dumnezeu, evenimentele s-ar fi putut întâmpla fiindcă s-a rugat cineva.” Eficacitatea rugăciunii, așadar, nu poate fi nici afirmată, nici negată fără o exercitare a voinței — voința care alege sau respinge credința în lumina unei întregi filozofii. Dovada experimentală poate lipsi în egală măsură de ambele părți. În secvența M.N.O., evenimentul N, dacă nu cumva este un miracol, e totdeauna cauzat de M și-l cauzează pe O; dar întrebarea reală este dacă seria totală (să zicem A-Z) își are sau nu obîrșia într-o voință care poate lua în considerare rugăciunile omenești.

Imposibilitatea dovezii empirice este o necesitate spirituală. Un om care ar ști în mod empiric că un eveniment a fost cauzat de rugăciunea lui s-ar simți ca un magician. El și-ar pierde capul și sufletul și s-ar corupe. Creștinul nu are a se întreba dacă un eveniment sau altul s-a petrecut din cauza unei rugăciuni. El trebuie mai degrabă să creadă că toate evenimentele fără excepție sunt răspunsuri la rugăciune, în sensul că indiferent dacă ele sunt împliniri sau refuzuri, rugăciunile tuturor au avut importanță și nevoile lor au fost toate luate în seamă. Toate rugăciunile sunt ascultate, deși nu toate rugăciunile sunt împlinite. Nu trebuie să ne reprezentăm destinul ca pe un film ce se derulează în cea mai mare parte de la sine, dar în care rugăciunilor noastre li se îngăduie uneori să insereze motive suplimentare. Dimpotrivă; ceea ce filmul ne arată pe măsură ce se derulează conține deja rezultatele rugăciunilor noastre și ale tuturor celorlalte acte ale noastre. Nu se pune problema dacă un eveniment s-a întâmplat datorită rugăciunii tale. Cînd evenimentul pentru care te-ai rugat se întâmplă, rugăciunea ta a contribuit întotdeauna la el. Cînd se întâmplă evenimentul contrar, rugăciunea ta nu a fost niciodată ignorată: ea a fost luată în seamă și refuzată, pentru binele ultim al tău și binele întregului univers. (De pildă, pentru că e mai bine pentru tine și pentru oricare altul pe termen lung ca alți oameni, inclusiv cei ticăloși, să-și exercite libera voință decît ca tu să fii protejat de cruzime sau trădare prin transformarea rasei umane în roboți.) Asta este însă, și trebuie neapărat să rămînă, o problemă de credință. Nu vei face, cred eu, decît să te amăgești dacă vei încerca să descoperi dovezi speciale în acest sens, în unele cazuri mai mult decît în altele.

CELE PATRU IUBIRI

Traducere din engleză de

SORIN MĂRCULESCU

„Iubirile nu neucid și nu mor.“
JOHN DONNE

I. Introducere

„Dumnezeu este iubire”, spune Sf. Ioan. La primele încercări de a scrie cartea aceasta, am crezut că maxima lui mi-ar putea oferi un drum de acces fără nici o poticnire către întregul subiect. Am crezut că sunt în stare să afirm că iubirile omenești merită să fie numite iubiri în măsura în care seamănă cu acea Iubire care este Dumnezeu. Prima distincție pe care am făcut-o era, așadar, aceea dintre ceea ce numeam iubirea-dar și iubirea-necesitate. Exemplul tipic de iubire-dar ar fi iubirea care-l împinge pe un bărbat să muncească, să plănuiască și să strângă pentru binele viitor al familiei sale, pe care, murind, el nu va apuca nici să-l împărtășească, nici să-l vadă, iar de iubire-necesitate, aceea care pe un copil rămas singur sau înspăimântat îl trimite în brațele mamei sale.

Nu încăpea nici o îndoială care dintre cele două este cea mai apropiată de Iubirea în Sine. Iubirea divină este iubire-dar. Tatăl își dă tot ce este și are Fiului. Fiul se dă pe Sine înapoi Tatălui și se dă pe Sine lumii și pentru lume Tatălui, și dă astfel și lumea (în El însuși) înapoi Tatălui.

Și, pe de altă parte, ce poate fi mai puțin asemănător cu ce credem despre viața lui Dumnezeu decât iubirea-necesitate? Lui nu-i lipsește nimic, pe când iubirea-necesitate a noastră este, după cum a văzut Platon, „odrasla sărăciei”. Ea este reflectarea exactă în conștiință a naturii noastre reale. Ne-am născut neajutorați. De îndată ce devenim pe deplin conștienți descoperim singurătatea. Fizic, emoțional, intelectual, avem nevoie de ceilalți, avem nevoie de ei dacă e să cunoaștem ceva, chiar și pe noi înșine.

Eram nerăbdător să scriu o serie de panegirice cât se poate de atrăgătoare despre cel dintâi soi de iubire și de observații critice despre cel de-al doilea. Și multe din lucrurile pe care mă pregăteam să le spun mi se par încă adevărate. Cred și acum că, dacă tot ceea ce înțelegem prin iubirea noastră este o dorință de a fi iubiți, suntem atunci într-o stare vrednică de plîns. Acum însă nu aș mai spune (cu maestrul meu, MacDonald) că dacă prin ea înțelegem numai această dorință luăm drept iubire ceva care nu este deloc iubire. Acum nu mai pot refuza numele de iubire iubirii-necesitate. Ori de câte ori am încercat să-mi gândesc subiectul după aceste coordonate m-am împotmolit în perplexități și contradicții. Realitatea e mai complicată decât îmi închipuiam eu.

În primul rînd, dacă nu numim iubirea-necesitate „iubire” aducem atingere majorității limbilor, inclusiv limbii noastre. Desigur, limba nu este o călăuză infailibilă, dar ea conține, cu toate neajunsurile sale, o mare cantitate de cunoștințe și experiență acumulate. Dacă începem prin a o lua în rîs, limba știe cum să se răzbune mai târziu. Am face mai bine să nu mergem pe urmele lui Humpty Dumpty — Oul și să le atribuim cuvintelor orice înțelesuri ne-ar cășuna.

În al doilea rînd, trebuie să fim prudenți dacă vrem să numim iubirea-necesitate „pur egoism”. Pur este întotdeauna un cuvînt periculos. Nu încape nici o îndoială că iubirea-necesitate, ca toate impulsurile noastre, poate fi cultivată în mod strict egoist. O exigență tiranică și nesățioasă de afecțiune poate fi un lucru oribil. Dar, în viața de toate zilele, nimeni nu spune despre un copil că este egoist doar pentru că își caută mîngîierea în brațele mamei, și nici despre un adult pentru că-i cere aproapelui său să-i țină „companie”. Cei care, copii sau adulți, fac doar atîta nu sunt îndeobște cei mai egoiști. Cînd

se face simțită iubirea-necesitate pot exista motive pentru a o refuza ori înăbuși cu totul, dar faptul de a nu o nutri este în genere semnul unui egoist rece. De vreme ce în realitate avem nevoie unul de altul („Nu este bine să fie omul singur”), atunci neaparține conștiință a acestei nevoi sub forma iubirii-necesitate — cu alte cuvinte senzația iluzorie că este bine ca noi să fim singuri — constituie un simptom spiritual malign, întocmai cum lipsa apetitului e un simptom medical îngrijorător din pricină că oamenii au efectiv nevoie de mîncare.

Dar în al treilea rînd, ajungem la ceva cu mult mai însemnat. Toți creștinii vor fi de acord că sănătatea spirituală a unui om e direct proporțională cu iubirea lui Dumnezeu. Dar iubirea de Dumnezeu a omului, prin însăși natura cazului, trebuie neapărat să fie întotdeauna în foarte mare măsură și trebuie neapărat să fie adesea în întregime o iubire-necesitate. Lucrul acesta e evident atunci cînd cerem iertare pentru păcatele noastre sau sprijin în nenorocirile prin care trecem. Pe termen lung el este poate și mai vădit în tot mai dezvoltata noastră conștiință — căci se cuvine să se dezvolte — că întreaga ființă prin însăși natura ei ne este expresia unei unice și vaste necesități : nedesăvîrșită, ezitantă, vidă, dar în același timp haotică, implorîndu-l pe Cel ce poate să desfacă toate cîte sunt acum legate și să lege toate cîte încă stăruie neadunate. Nu spun că omul nu-i poate aduce niciodată lui Dumnezeu altceva decît iubire-necesitate. Sufletele elevate ne-ar putea vorbi despre un orizont aflat dincolo de ea. Dar tot ele, cred, ar fi primele care să ne spună că acele culmi ar înceta să fie adevărate haruri, ar deveni iluzii neoplatonice sau în cele din urmă diabolice de îndată ce omul ar îndrăzni să creadă că ar putea trăi doar pe seama lor și ar elimina ca atare elementul necesității. „Cele mai de sus”, spune Imitația, „nu rezistă fără cele mai de jos.” Creatura care ar veni înaintea Creatorului ei lăudîndu-se că „Eu nu sunt cerșetor. Te iubesc dezinteresat” s-ar dovedi că nu e decît temerară și neroadă. Cei care se apropie cel mai mult de o iubire-dar pentru Dumnezeu, în clipa imediat următoare, ba chiar în aceeași clipă, se vor bate cu pumnii în piept ca vameșul și-și vor etala mizeria absolută în fața singurului Dăruitor real. Și Dumnezeu o va lua ca atare. El se adresează iubirii-necesitate pe care i-o arătăm: „Veniți la mine voi ce osteniți și duceți poveri”, sau, în Vechiul Testament, „Deschideți gura larg și Eu am să v-o umplu.”

Astfel, o singură iubire-necesitate, cea mai mare, fie coincide cu cea mai înaltă, cea mai sănătoasă și mai realistă condiție spirituală a omului, fie cel puțin e un ingredient principal al acesteia. De aici urmează un corolar foarte ciudat. Omul se apropie cel mai mult de Dumnezeu atunci cînd este într-un anume sens cel mai puțin asemănător cu Dumnezeu. Căci oare ce poate fi mai neasemenea decît belșugul și nevoia, autoritatea și umilința, rectitudinea și penitența, puterea nelimitată și strigătul de ajutor ? Paradoxul acesta m-a descumpănit de îndată ce am dat de el, și tot el mi-a zădărnicit toate încercările anterioare de a scrie despre iubire. Cînd suntem confrunțați cu el, pare a rezulta ceva asemănător.

Trebuie să deosebim două lucruri ce ar putea fi eventual numite „apropiere de Dumnezeu”. Unul este asemenea cu Dumnezeu. Presupun că Dumnezeu a întipărit o anume asemănare cu El însuși în tot ce El a făcut. Spațiul și timpul, în felul lor propriu, îi oglindesc măreția; tot ce e viu, rodnicia Lui; viața animală, lucrarea Lui. Omul posedă o asemănare mai importantă decît acestea prin faptul că este rațional. Îngerii, credem noi,

posedă asemănările care-i lipsesc omului: nemurirea și cunoașterea intuitivă. Astfel, toți oamenii, indiferent dacă buni sau răi, toți îngerii, inclusiv cei căzuți, sunt mai asemănători cu Dumnezeu decât animalele. Naturile lor sunt în acest sens „mai aproape” de Natura divină. Dar, în al doilea rînd, există ceea ce am putea numi apropierea prin proximitate. Dacă asta e ceea ce vrem să spunem, stările în care omul e „cel mai aproape” de Dumnezeu sunt acelea în care omul se apropie în chipul cel mai sigur și mai rapid de unirea sa finală cu Dumnezeu, vederea și savurarea lui Dumnezeu. Și îndată ce facem deosebirea dintre apropierea-prin-asemănare și apropierea-în-aproximare, vedem că ele nu coincid neapărat. Ele pot coincide sau nu.

Ne-ar putea fi de folos o analogie. Să presupunem că facem o excursie pe munte către satul unde ne avem căminul. La amiază ajungem în vârful unei stînci unde, spațial, suntem foarte aproape de el pentru că satul este chiar sub noi. Am putea chiar să aruncăm o piatră în mijlocul lui. Cum însă nu suntem alpiniști, nu putem coborî direct. Trebuie să facem un lung ocol, poate vreo zece kilometri. În multe puncte pe durata ocolului vom fi, în mod static, cu mult mai departe de sat decât eram cînd ședeam în vârful stîncii. Dar numai static vorbind. În termeni de înaintare vom fi cu mult „mai aproape” de baia și ceaiul de acasă.

De vreme ce Dumnezeu e slăvit, atotputernic, suveran și creator, există în mod evident un sens în care fericirea, puterea, libertatea și fertilitatea (indiferent dacă cea a minții sau a trupului), oriunde apar în viața omenească, constituie asemănări și, în felul acesta, proximități, în raport cu Dumnezeu. Nimeni însă nu presupune că posedarea acestor daruri are vreo legătură necesară cu sanctificarea noastră. Nici un fel de bogății nu reprezintă un pașaport către împărăția Cerurilor.

În vârful stîncii suntem aproape de sat, dar, oricît de mult am sta acolo, nu vom fi niciodată cît de cît mai aproape de baia și de ceaiul nostru. La fel în cazul nostru asemănarea, și în acest sens apropierea, cu El însuși pe care Dumnezeu a conferit-o anumitor creaturi și anumitor stări ale acelor creaturi este ceva finit, înnăscut. Ceea ce este aproape de El prin asemănare nu este niciodată, doar în virtutea acestui fapt, capabil să se apropie și mai mult. Dar apropierea în aproximare este, prin definiție, apropierea tot mai mare. Și în timp ce asemănarea ne este dată — și poate fi primită cu sau fără mulțumiri, de ea putîndu-se face uz sau abuz — aproximarea, oricît ar fi ea de inițiată și susținută prin har, este ceva ce trebuie efectuat de către noi înșine. Creaturile sunt făcute fiecare în felul său după chipul lui Dumnezeu fără colaborarea și chiar fără consimțămîntul lor.

Și nu așa devin ele fiice ale lui Dumnezeu. Iar asemănarea pe care o primesc prin filialitate nu este cea a imaginilor sau a portretelor. Ea este într-un anumit sens mai mult decât asemănare, pentru că este un unison sau o unitate cu Dumnezeu în voință, fiind însă compatibilă cu toate diferențele despre care am discutat. De aceea, așa cum a spus un autor mai bun, felul în care îl imităm pe Dumnezeu în viața aceasta — adică imitația noastră voluntară spre deosebire de oricare dintre asemănările imprimare de către El naturilor sau stărilor noastre — trebuie să fie o imitație a Dumnezeului întrupat: modelul nostru este Isus, nu numai cel al Patimilor, ci acela al atelierului, al drumurilor, al mulțimilor, al cererilor zgomotoase și al împotrivirilor posace, al lipsei totale de tihnă și intimitate, al întreruperilor. Căci aceasta, atît de straniu neasemănătoare cu tot ceea ce putem atribui

vieții divine în sine, este în mod evident nu doar asemănătoare cu ea, ci este însăși viața divină acționând în condiții omenești.

Acum trebuie să explic de ce am considerat că această distincție este necesară oricărei analize a iubirilor noastre. Afirmatia Sf. Ioan că Dumnezeu este iubire a fost vreme îndelungată contrabalansată în mintea mea de remarcă unui autor modern (dl Denis de Rougemont) cum că „iubirea încetează să fie demon doar când încetează să fie zeitate”, ceea ce, desigur, se poate exprima și sub forma „începe să fie demon în clipa când începe să fie zeitate”. Această contrabalansare mi se pare o măsură de protecție indispensabilă. Dacă o ignorăm, adevărul că Dumnezeu este iubire poate ajunge pe nesimțite să însemne pentru noi contrariul, că iubirea este Dumnezeu.

Presupun că oricine a reflectat asupra acestei chestiuni va înțelege ce anume a vrut să spună dl de Rougemont. Fiecare iubire omenească, în apogeul său, manifestă tendința de a pretinde pentru sine o autoritate divină. Glasul ei tinde să răsună ca și cum ar fi glasul lui Dumnezeu însuși. El ne spune să nu ne uităm la preț, ne cere o angajare totală, încearcă să nesocotească toate celelalte pretenții și insinuează că orice acțiune sincer întreprinsă „de dragul iubirii” este tocmai de aceea legitimă și chiar meritorie. Că iubirea erotică și iubirea de țară pot astfel încerca să „devină zeitate” e un fapt îndeobște recunoscut. Dar și afecțiunea pentru familie poate proceda la fel. Și chiar, în chip diferit, și prietenia. Nu voi dezvolta aici problema, deoarece ne vom reîntâlni cu ea mereu în capitolele ulterioare.

Or, trebuie observat că iubirile naturale ridică această pretenție blasfematoare nu când se află în condiția lor naturală cea mai proastă, ci când se află în cea mai bună, când sunt, cum le numeau bunicii noștri, „pure” sau „nobile”. Faptul e cu deosebire evident în sfera erotică. O pasiune fidelă și cultivând în chip autentic sacrificiul de sine ne va vorbi cu ceea ce pare vocea lui Dumnezeu. Concupiscenta pur animală sau frivolă nu o va face. Ea își va corupe sclavii în zeci de feluri, dar nu în acesta; omul se poate conduce după asemenea sentimente, dar nu le poate venera, după cum nici omul care se scarpină nu venerază mîncărimea. Îngăduința temporară a unei femei nesăbuite, care de fapt este îngăduință față de propriile-i slăbiciuni, față de un copil răsfățat — păpușa ei vie cât timp ține capriciul - e mult mai puțin probabil „să devină o zeitate” decât devotamentul profund și limitat al unei femei care, în mod absolut real, „trăiește pentru fiul ei”. Și sunt înclinat să cred că acea iubire de țară a unui om care este aprinsă de bere și muzica de fanfară nu îl va îndemna să facă mult rău (sau mult bine) de dragul ei. Ea se va descărca probabil pe deplin când el va comanda încă un rînd și se va alătura corului celorlalți.

Și, firește, trebuie să ne și așteptăm la așa ceva. Iubirile noastre nu își pretind caracterul divin pînă când pretenția lor nu devine plauzibilă. Și ea nu devine plauzibilă atîta timp cît în ele nu există o reală asemănare cu Dumnezeu, cu Iubirea în Sine. Dar nu cumva să greșim. Iubirile-dar sunt realmente asemenea lui Dumnezeu, iar dintre iubirile-dar ale noastre cele mai asemănătoare lui Dumnezeu sunt tocmai cele care se manifestă în modul cel mai nelimitat și mai neobosit. Toate afirmațiile poetilor despre ele sunt adevărate. Bucuria, energia, răbdarea, promptitudinea de a ierta, grija lor pentru binele celui iubit — toate acestea constituie o imagine reală și vrednică de adorație a vieții divine. În prezența lor suntem îndreptățiți să-I mulțumim lui Dumnezeu „care le-a dat oamenilor o astfel de putere”. Putem spune cu adevărat și într-un sens inteligibil că aceia care iubesc

în chip superior sunt „aproape” de Dumnezeu. E însă, desigur, o „apropiere prin asemănare”. Ea nu va produce de la sine „apropiere în aproximare”. Asemănarea ne-a fost dată. Ea nu are nici o legătură necesară cu acel proces lent și dureros care trebuie să fie propria noastră silință (de altminteri cîtuși de puțin neasistată). Dar și așa, asemănarea este o splendoare. Iată de ce putem confunda Asemănătorul cu Identicul. Le putem da iubirilor noastre omenești aceleași dovezi de supunere necondiționată pe care o datorăm numai lui Dumnezeu. Apoi ele devin zeități, după care devin demoni. Pe urmă ele ne vor distruge, autodistrugîndu-se totodată. Căci iubirile naturale cărora li se îngăduie să devină zei nu rămîn iubiri. Ele continuă să fie numite astfel, dar pot deveni în fapt forme complicate de ură.

Iubirile-necesitate pot fi avide și extrem de exigente, dar nu își propun să fie divinități. Ele nu sunt destul de aproape (prin asemănare) de Dumnezeu ca să se încumete la așa ceva.

Din cele spuse rezultă că nu trebuie să ne alăturăm niciodată idolatriilor, nici „detractorilor” iubirii omenești. Idolatria dragostei erotice ca și a „afecțiunilor familiale” a constituit marea eroare a literaturii secolului al XIX-lea. Browning, Kingsley și Patmore vorbesc uneori ca și cum ar crede că îndrăgostirea ar fi totuna cu sanctificarea; romancierii opun „Lumii” nu împărăția Cerurilor, ci căminul. Noi trăim prin reacție împotriva acelei stări de lucruri. Detractorii stigmatizează, taxîndu-le drept ifose și sentimentalisme, bună parte din cele spuse de părinții lor întru lauda iubirii. Ei denigrează și expun rădăcinile impure ale iubirilor noastre naturale. Eu însă consider că nu trebuie să plecăm urechea nici la cele spuse de „uriașul arhiînțelept, nici la cel arhinebun”. Superiorul nu rezistă fără inferior. Planta trebuie să aibă atît rădăcini în pămînt, cît și lumina soarelui deasupra, iar rădăcinile trebuie să fie neapărat impure. Bună parte din impuritate e pură murdărie doar dacă o vei abandona în grădină și nu vei continua să o stropești pe masa din bibliotecă. Iubirile omenești pot fi imagini glorioase ale Iubirii divine. Nu mai puțin, dar nici mai mult de-atît — proximități în asemănare care în unele cazuri pot ajutara, în altele pot stînji proximitatea în aproximare. Uneori poate nici nu au prea mult de a face cu ea sub nici o formă.

II. Predilecții și iubiri pentru subuman

Majoritatea celor din generația mea am fost muștrați când spuneam că „iubim” (love) căpșunile, iar unii își fac un titlu de glorie din faptul că engleza are cele două verbe Iove și like, în timp ce franceza trebuie să se descurce cu aimer în ambele cazuri. Dar franceza are multe alte limbi de partea ei. Și de fapt are de partea ei și uzanța englezească de toate zilele. Aproape toți vorbitorii, oricât ar fi de pedanți sau de habotnici, spun zilnic că „iubesc” (love) un fel de mîncare, un joc sau o îndeletnicire. Și în fapt există o continuitate între predilecțiile noastre elementare pentru lucruri și iubirile noastre pentru persoane. Deoarece „superiorul nu rezistă fără inferior”, am face bine să începem de jos, de la simplele predilecții, și de vreme ce „a-ți plăcea” sau „a avea predilecție” (like) pentru ceva înseamnă a găsi plăcere în aceasta, trebuie să începem neapărat cu plăcerea.

S-a descoperit de mult că plăcerile pot fi împărțite în două categorii: cele care nu ar fi deloc plăceri decît dacă ar fi precedate de dorință și cele care sunt plăceri de drept și nu necesită o asemenea pregătire. Un exemplu din prima categorie ar fi băutul apei. E o plăcere dacă ți-e sete și chiar o mare plăcere dacă ești foarte însetat. Dar probabil nimeni pe lumea asta, lăsînd la o parte reacția la sete sau respectarea unei prescripții medicale, nu și-a umplut un pahar cu apă ca să-l bea doar de plăcere. Un exemplu din cealaltă categorie ar fi plăcerile necăutate și neașteptate de ordin olfactiv — boarea dinspre un lan de fasole sau un strat de sîngele-voinicului întîmpinîndu-te în cursul plimbării matinale. Nu aveai nici o nevoie, erai pe deplin satisfăcut înainte de întîlnirea cu ele; plăcerea, care poate fi foarte intensă, este un dar nesolicitat, suplimentar. Am luat exemple foarte simple de dragul clarității, dar, firește, se pot ivi multe complicații. Dacă ți se oferă cafea sau bere cînd te așteptai și ai fi fost mulțumit și numai cu apă, atunci ai parte desigur de o plăcere de primul tip (potolirea setei) și de alta de al doilea tip (un gust plăcut) în același timp. Sau un viciu poate transforma ceea ce era cîndva o plăcere de al doilea tip într-una de primul tip. Pentru un om cumpătat un pahar de vin ocazional este o surpriză plăcută — ca mireasma lanului de fasole. Dar pentru alcoolic, cu gustul și digestia de mult distruse, nici o băutură nu mai reprezintă o plăcere, ci doar satisfacerea unei poftes insuportabile. În măsura în care el mai poate distinge cît de cît gusturile, mai degrabă îi displace, dar tot e mai bună decît suferința de a se abține. Dar indiferent de toate permutațiile și combinațiile lor, deosebirea dintre ele rămîne suficient de clară. Putem să le numim plăceri-necesitate și plăceri apreciative.

Asemănarea dintre aceste plăceri-necesitate și „iubirile-necesitate” din primul capitol va fi evidentă pentru oricine. Dar acolo, vă amintiți, mărturiseam că a trebuit să mă opun unei tendințe de a desconsidera iubirile-necesitate sau chiar de a spune că nu sunt cîtuși de puțin iubiri. Aici, în cazul celor mai multe persoane, s-ar putea să existe o înclinație contrară. Ar fi foarte ușor să ne întrecem în elogierea plăcerilor-necesitate și să ne încruntăm în fața celor apreciative: primele atît de naturale (un cuvînt de-a dreptul magic), atît de necesare, atît de ferite de exces prin însuși caracterul lor natural, celelalte lipsite de necesitate și deschizînd ușa luxuriei și viciului de tot felul. Dacă am fi în criză de materie pe această temă, am putea deschide robinetul operei stoicilor și ar curge după pofta inimii. Pe toată durata acestei cercetări trebuie să avem însă grijă să nu îmbrățișăm prematur o atitudine morală sau estimativă. Minte omului este în general cu mult mai

dornică să laude și să blameze decât să descrie și să definească. Ea vrea să facă din orice distincție o distincție de valoare; de aici și criticii fatali care nu pot niciodată să evidențieze calitatea distinctivă a doi poeți fără a-i situa într-o ordine de preferință, ca și cum ar candida la un premiu. Nu trebuie să facem nimic asemănător în ceea ce privește plăcerile. Realitatea e mult prea complicată. Suntem deja avertizați în acest sens de faptul că plăcerea-necesitate e starea în care sfârșesc plăcerile apreciative atunci când degenerază (prin viciu).

Pentru noi, în orice caz, însemnătatea celor două feluri de plăceri rezidă în măsura în care ele prefigurează caracteristici ale „iubirilor” noastre (denumite astfel în mod propriu).

Omul însetat care tocmai a terminat de băut o stacană de apă poate spune: „Pe legea mea, aveam nevoie de asta.” La fel poate spune și alcoolicul care tocmai și-a luat „porția”. Cine trece pe lângă stratul de sîngele-voinicului în timpul plimbării de dimineață va spune mai probabil: „Ce parfum minunat are.” Cunoscătorul, după prima sorbitură din faimosul vin de Bordeaux, poate spune și el: „E un vin de mare clasă.” Când este vorba de plăcerile-necesitate, tindem să vorbim despre noi la timpul trecut; când este vorba de plăceri apreciative, tindem să vorbim despre obiect la timpul prezent. Motivul e lesne de înțeles.

Shakespeare a descris satisfacția unei pofte tiranice ca pe ceva ce:

Peste-nțele vîna și-o dată prinsă,
peste-nțele ura.

Dar și cele mai nevinovate și mai trebuincioase plăceri-necesitate împărtășesc ceva din același caracter — doar ceva, desigur. Ele nu-și atrag ura noastră o dată ce ni le satisfacem, dar cu siguranță „se sting în noi” foarte brusc și complet. Robinetul din bucătărioară și cana sunt foarte atrăgătoare când venim în casă arși de soare după tunsul ierbii; după cîteva secunde, ele și-au pierdut absolut orice interes. Mirosul de prăjeală este foarte diferit înainte și după masă. Și, dacă-mi veți ierta invocarea celui mai radical caz din toate, n-au fost oare pentru majoritatea dintre noi clipe (într-un oraș străin) când vederea cuvîntului DOMNI deasupra unei uși ne-a stîrnit o bucurie aproape vrednică de a fi celebrată în versuri ?

Plăcerile apreciative sunt foarte diferite. Ele ne fac să simțim că ceva anume nu doar ne-a desfătut efectiv simțurile, ci ne-a și pretins pe bună dreptate aprecierea. Cunoscătorul nu se mulțumește doar să-și savureze vinul de Bordeaux cu aceeași satisfacție cu care și-ar putea încălzi picioarele înfrigate. El înțelege că se află în fața unui vin care merită deplina sa atenție, care justifică toată experiența și priceperea investite în obținerea lui și toți anii de pregătire ce i-au făcut cerul gurii apt să-l judece. În atitudinea lui se străvede chiar o sclipire de altruism. El vrea ca vinul să fie păstrat și menținut în cea mai bună condiție nu doar pentru propria lui bucurie. Chiar dacă ar fi pe patul morții și ar ști că nu are să mai bea vin niciodată, s-ar simți îngrozit la gîndul că vinul lui de mare clasă ar putea fi irosit, stricat sau chiar băut de cine știe ce nătărăi (printre care mă număr) incapabili să distingă un Bordeaux bun de unul prost. La fel stau lucrurile și cu persoana care trece pe lângă sîngele-voinicului. Nu se bucură pur și simplu, ci simte că parfumul acesta merită oarecum să fie savurat. S-ar socoti vinovat dacă ar trece pe-alături fără să-l observe și să se bucure de el. Ar fi o dovadă de nerozie și de insensibilitate. Ar fi o rușine ca în preajma lui

să se irosească ceva de o asemenea finețe. Își va aminti și peste ani de această clipă încântătoare. Se va întrista când va auzi că grădina de-a lungul căreia fusese purtat de plimbarea lui a fost înghițită de cinematografe, garaje și de noua arteră rutieră.

Științific vorbind, ambele soiuri de plăceri sunt, fără îndoială, raportabile la organismele noastre. Dar plăcerile-necesitate își proclamă sus și tare relativitatea nu numai în raport cu cadrul uman, ci și cu condiția lor efemeră, în afara acelei relații ele nemaiaivând nici o semnificație sau nici un interes pentru noi. Obiectele ce furnizează plăceri apreciative ne dau sentimentul — irațional sau nu — că suntem oarecum datori să le savurăm, să le frecventăm și să le elogiem. „Ar fi un păcat să punem un vin ca acesta în fața lui Lewis”, spune expertul în Bordeaux. „Cum poți trece pe lângă grădina asta fără să remarci parfumul?” întrebăm noi. Pe când în privința unei plăceri-necesitate nu vom avea niciodată același sentiment: nu ne vom face niciodată reproșuri că nu ne-a fost sete și că am trecut, așadar, pe lângă un izvor fără să luăm o gură de apă.

Cum ne prefigurează plăcerile-necesitate este destul de evident. În acestea din urmă, persoana iubită este văzută în legătură cu propriile noastre nevoi, așa cum e văzut robinetul din bucătărioară de către omul însetat sau paharul de gin de către bețiv. Și iubirea-necesitate, ca și plăcerea-necesitate, nu va dura mai mult decât necesitatea respectivă. Asta nu înseamnă, din fericire, că toate afecțiunile care încep ca iubire-necesitate sunt trecătoare. Nevoia însăși poate fi permanentă sau recurentă. Pe iubirea-necesitate se poate greșa alt tip de iubire. Principiile morale (fidelitatea conjugală, pietatea filială, recunoștința și altele asemănătoare) pot conserva relația cât e viața de lungă. Dar când iubirea-necesitate este lăsată fără nici un ajutor nu putem să sperăm că ea nu o să moară în noi o dată cu dispariția necesității. Iată de ce răsună lumea de lamentațiile mamelor neglijate de copiii ajunși mari și ale amantelor părăsite după ce partenerii lor își satisfăcuseră necesitatea ce le motiva în exclusivitate iubirea. Iubirea-necesitate pe care i-o purtăm noi lui Dumnezeu se află într-o situație diferită, deoarece nevoia noastră de El nu poate lua niciodată sfârșit nici în lumea aceasta, nici în alta. Poate înceta însă conștiința noastră referitoare la ea, după care moare și iubirea-necesitate. „Dacă ar fi bolnav, Diavolul s-ar călugări.” Nu cred că avem nici un motiv să caracterizăm drept ipocrită pietatea de scurtă durată resimțită de cei a căror credință se estompează de îndată ce scapă de „primejdie, nevoie sau nenorocire”. De ce să spunem că nu au fost sinceri? Erau deznădăjduiți și au strigat după ajutor. Cine oare n-ar fi făcut-o?

Ce anume prefigurează plăcerea apreciativă nu se poate descrie atât de prompt.

În primul rând, ea reprezintă punctul de plecare pentru întreaga noastră experiență a frumosului. E cu neputință să tragem o linie sub care plăcerile de acest fel ar fi „senzuale” și deasupra căreia ele ar fi „estetice”. Experiențele enologului nostru conțin deja elemente de concentrare, judecată și receptivitate disciplinată care nu sunt senzuale; cele ale muzicianului conțin încă unele care sunt. Nu există o graniță — există o continuitate fără fisură — între plăcerea sensibilă a mireasmelor grădinii și savurarea peisajului rural (sau a „frumosului”) ca totalitate sau chiar delectarea pe care ne-o produc pictorii și poeții ce i se consacră.

Și, după cum am văzut, în aceste plăceri există încă de la început o umbră sau o licărire de dezinteres sau un îndemn către el. Într-un anumit sens, firește, putem fi

dezinteresați sau altruști, și chiar într-o măsură mult mai eroică, în legătură cu plăcerile-necesitate: Sidney rănit renunță la o cană de apă în favoarea soldatului pe moarte. Dar nu acest fel de dezinteres îl am în vedere acum. Sidney își iubește aproapele. Dar în plăcerile apreciative, chiar la nivelul lor cel mai de jos și tot mai mult pe măsură ce se dezvoltă în deplina apreciere a întregii frumuseți, obținem ceva ce nu ne putem împiedica să numim iubire și nici să o numim dezinteresată, față de obiectul însuși. E sentimentul care te-ar face să nu fii dispus să desfigurezi o mare pictură chiar dacă ai fi ultimul om rămas în viață și ai fi tu însuși pe moarte; sentimentul care ne face să ne bucurăm de pădurile salvate pe care nu le vom vedea niciodată; care ne face doritori ca grădina sau lanul de fasole să existe în continuare. Noi nu ne mulțumim ca lucrurile să ne placă, ci le declarăm, într-o accepție momentană similitudină, „foarte bune”.

Și acum principiul nostru de a pleca de la nivelul cel mai de jos — fără de care „cel mai de sus nu rezistă” — începe să plătească dividende. El a fost cel care mi-a revelat o deficiență în clasificarea anterioară a iubirilor în iubiri-necesitate și iubiri-dar. În iubire există și un al treilea element, nu mai puțin important decât acestea, care este prefigurat de către plăcerile noastre apreciative. Această judecată că obiectul e foarte bun, această atenție (aproape omagiu) oferită lui ca un fel de datorie, această dorință ca el să existe și să poată continua să fie ceea ce este chiar dacă nouă nu ne-ar mai fi dat să ne bucurăm vreodată de el se pot aplica nu numai lucrurilor, ci și persoanelor. Când ele sunt oferite unei femei le numim admirație; când sunt oferite unui bărbat, cult al eroilor; când sunt oferite lui Dumnezeu, cult pur și simplu.

Iubirea-necesitate strigă către Dumnezeu din adâncul sărăciei noastre; iubirea-dar tânjește să slujească sau chiar să sufere pentru Dumnezeu; iubirea apreciativă spune: „Îți aducem mulțumiri pentru marea ta slavă.” Iubirea-necesitate îi spune unei femei: „Nu pot trăi fără ea”; iubirea-dar tânjește să-i dăruiască fericire, sprijin, protecție — bogăție, dacă e cu putință; iubirea apreciativă contemplă, își ține respirația în tăcere, se bucură că poate exista o asemenea minune, chiar dacă nu-i e merită lui, nu va fi total demoralizată de pierderea ei, ar prefera chiar să fie așa decât să nu o fi văzut deloc.

Ucidem ca să disecăm. În viața reală, slavă Domnului, cele trei elemente ale iubirii se amestecă și-și succedă unul altuia, clipă de clipă. Poate că nici unul dintre ele, cu excepția iubirii-necesitate, nu există izolat, în stare „chimic” pură, mai mult de câteva secunde. Și asta poate pentru că nimic în jurul nostru nu este, în viața aceasta, cu excepția mizeriei noastre, permanent.

Două forme de iubire pentru ceea ce nu este personal necesită o discuție specială.

În cazul unor popoare, poate mai ales în cazul englezilor și al rușilor, ceea ce numim „dragostea pentru natură” este un sentiment constant și serios. Vreau să spun că dragostea pentru natură nu poate fi clasificată în mod adecvat ca un caz al dragostei noastre pentru frumos. Firește, multe obiecte naturale — copaci, flori și animale — sunt frumoase. Dar iubitorii naturii la care mă gândesc nu se preocupă prea mult de acest soi de obiecte individuale frumoase. Cel care o face îi încurcă. Un botanist entuziast e pentru ei un tovarăș de plimbare îngrozitor. El se oprește mereu ca să le atragă atenția asupra unor amănunte. După cum ei nu caută nici „vederile” sau peisajele. Wordsworth, purtătorul lor de cuvânt, dezaprobă cu tărie această atitudine. Ea duce la „o comparație între o priveliște și

alta”, te face să te „răsfeți” cu „biete noutăți de culoare și proporție”. Tot îndeletnicindu-te cu această activitate critică, și selectivă, pierzi ceea ce contează cu adevărat — „toanele vremii și-ale anotimpului”, „spiritul” locului. Și Wordsworth are desigur dreptate. Iată de ce, dacă iubești natura în felul lui, un pictor peisagist este (în aer liber) un tovarăș de plimbare și mai periculos decît un botanist.

Contează doar „toanele” sau „spiritul”. Iubitorii naturii doresc să recepționeze cît mai deplin cu putință tot ceea ce, așa zicînd, spune natura în orice moment și loc particular. Evidenta bogăție, grație și armonie ale unor scene nu sunt pentru ei cu nimic mai prețioase decît asprimea, răceala, teroarea, monotonia sau „dezolarea vizionară” ale altora. Chiar și inexpressivitatea le stîrnește o reacție favorabilă. Este încă un cuvînt rostit de natură. Ei se dezgolesc și sunt gata să fie receptivi față de orice colț de natură, la oricare ceas al zilei. Vor să-l absoarbă într-înșii, să se impregneze de culoarea sa pînă în măduva oaselor.

Această experiență, ca atît de multe altele, după ce, în secolul al XIX-lea, a fost ridicată în slava cerurilor, s-a văzut subevaluată de către moderni. Și trebuie să fii de acord cu promotorii subevaluării că Wordsworth, nu cînd o exprimă ca poet, ci cînd vorbește despre ea doar ca filozof (sau ca filozofastru), a spus mari prostii. E o prostie să crezi, dacă nu găsești nici o dovadă în acest sens, că florile se bucură de aerul pe care-l respiră, și e o prostie și mai mare să adaugi că, dacă faptul acesta ar fi adevărat, florile ar cunoaște fără îndoială suferințele și plăcerile. Și nici că mulți oameni au fost educați întru filozofia morală de către un „impuls venit dintr-o pădure primăvăratică”.

Dacă așa ar sta lucrurile, nu ar fi vorba neapărat de acel soi de filozofie morală pe care l-ar fi aprobat Wordsworth. S-ar fi putut să fie cea a competiției neîndurătoare. Cred că pentru unii moderni așa și este. Aceștia iubesc natura în măsura în care, pentru ei, ea invocă „zeii întunecați din sînge”, nu în ciuda faptului, ci tocmai pentru că acolo acționează fără milă sau rușine sexul și foamea și pura voință de putere.

Dacă iei natura drept învățător, ea te va învăța exact lecțiile pe care te hotărîseși deja să le înveți, ceea ce nu e decît alt fel de a spune că natura nu dă lecții. Tendința de a o lua drept învățător este, evident, foarte ușor de grefat pe experiența numită de noi „dragoste pentru natură”. Dar nu e decît o grefă. Atît timp cît le suntem efectiv supuși, „stările” și „dispozițiile” naturii nu indică nici o morală. Veselia debordantă, măreția insuportabilă, dezolarea sumbră sunt propriile tale proiecții. Fă ce poți din ele, dacă trebuie într-adevăr să faci ceva. Singurul imperativ pe care-l rostește natura este: „Privește. Ascultă. Ia seama.”

Faptul că acest imperativ este atît de des răstălmăcit și-i determină pe oameni să confecționeze teologii, panteologii și antiteologii — toate ușor demolabile — nu se referă în realitate la experiența centrală propriu-zisă. Ceea ce obțin de la natură iubitorii ei — adepți ai lui Wordsworth sau inși cu „zei întunecați în sînge” — este o iconografie, un limbaj figurativ. Nu înțeleg prin asta doar imagini vizuale, ci înseși „stările” și „dispozițiile” — puternicele manifestări de groază, melancolie, jovialitate, cruzime, concupiscentă, nevinovăție, puritate — reprezintă aceste imagini. Fiecare om își poate înveșmînta în ele propria convingere. Filozofia și teologia trebuie să ni le învățăm de altundeva (le învățăm adesea, într-un mod deloc surprinzător, de la filozofi și teologi).

Cînd însă vorbesc de „înveșmîntarea” convingerilor noastre în asemenea imagini, nu vreau să spun că am utiliza natura ca repertoriu de comparații sau metafore în maniera poezilor. Aș fi putut spune de fapt „umplere” sau „încarnare” mai cu- rînd decît „înveșmîntare”. Mulți oameni — mă număr și eu printre ei — nu s-ar fi simțit nicicînd bucuroși, dacă n-ar fi fost la mijloc intervențiile naturii, să apeleze la cuvintele pe care suntem siliți să le folosim în mărturisirea credinței noastre. Natura nu m-a învățat niciodată că există un Dumnezeu al slavei și măreției infinite. Am fost nevoit s-o învăț pe alte căi. Dar cuvîntul slavei a căpătat sens pentru mine datorită naturii. Nici acum nu știu unde l-aș mai fi putut găsi. Nu știu cum ar fi putut însemna pentru mine „frica” de Dumnezeu altceva decît cele mai josnice instincte de securitate, dacă nu aș fi văzut niciodată văgăuni sinistre și pereți de stîncă inabordabili. Și, dacă natura nu ar fi trezit niciodată în mine anumite nostalgii, imense zone din ceea ce pot înțelege acum prin „iubirea” lui Dumnezeu nu ar fi existat, după cît îmi dau seama, niciodată.

Faptul că un creștin poate utiliza astfel natura nu e, firește nici măcar un început de dovadă că creștinismul este adevărat. Cei ce suferă din pricina Zeilor întunecați o pot folosi tot atît de bine, îmi închipui, în beneficiul crezului lor. Tocmai asta e problema. Natura nu dă învățături. O filozofie adevărată poate valida uneori cîte o experiență din natură; o experiență din natură nu poate valida o filozofie. Natura nu va confirma nici o propoziție teologică sau metafizică (oricum, nu în maniera la care ne referim acum), nu va face decît să contribuie la înțelegerea ei.

Și, dacă pornim de la premisele creștine, nu întîmplător. E de așteptat ca slava creată să ne furnizeze indicii despre cea increată, deoarece prima e derivată din cealaltă și o reflectează oarecum.

Oarecum. Dar nu într-o manieră atît de directă și de simplă cum am putea presupune în primul moment. Căci și faptele, toate, scoase în evidență de către iubitorii naturii din cealaltă școală sunt, desigur, tot fapte; există și viermi intestinali, și ciuboțica-cucului în pădure. Dacă încerci să le reconciliezi sau să demonstrezi că de fapt nu au nevoie de nici o reconciliere, atunci treci de la experiența naturală nemijlocită — subiectul nostru actual — la metafizică, teodicee sau altceva asemănător. Se prea poate să fie un lucru rațional și care ar merita să fie făcut, dar eu unul cred că trebuie separat de dragostea pentru natură. Atîta timp cît suntem pe acest palier, atîta timp cît mai pretindem să vorbim despre ceea ce natura ne „spune” în chip nemijlocit, trebuie să ne menținem strict pe această poziție. Am văzut o imagine a slavei. Nu trebuie să încercăm a găsi o cale directă spre ea și dincolo de ea către o tot mai mare cunoaștere a lui Dumnezeu. Calea dispare aproape instantaneu. Spaimile și misterele, adîncimea nemăsurată a intențiilor lui Dumnezeu și toată încîlceala istoriei universului o blochează. Nu e chip să trecem, în nici un caz nu pe-aici. Trebuie să facem un ocol — să părăsim munții și pădurile și să ne întoarcem la studiile, la biserica, la bibliile, la rugăciunile noastre. Altminteri, dragostea pentru natură amenință să se preschimbe într-o religie a naturii. Și atunci, chiar dacă nu ne duce la Zeii întunecați, ne va duce la foarte multe absurdități.

Nu trebuie să abandonăm însă dragostea pentru natură — așa disciplinată și limitată cum am propus—pe mîna denigratorilor. Natura nu poate împlini dorințele stîrnite de ea însăși, nu poate oferi răspunsuri la întrebările teologice și nici nu ne poate sanctifica.

Pelerinajul nostru real către Dumnezeu ne impune să-i întoarcem în mod statornic spatele, să trecem de la câmpurile învăpăiate de auroră într-o bisericuță sărăcăcioasă sau, pe semne, să mergem la lucru într-o parohie din cartierele de est ale Londrei. Dar dragostea pentru ea a constituit o inițiere valoroasă și, pentru unii dintre noi, indispensabilă.

Nu e nevoie să spun „a constituit”. Căci în fapt cei care nu atribuie mai mult de-atât iubirii pentru natură par a fi chiar aceia care rămân la ea. Era de așteptat. Această dragoste, când se instituie ca religie, începe să fie un zeu — prin urmare să fie un demon. Și demonii nu-și țin niciodată făgăduielile. Natura „moare” pentru cei care încearcă să trăiască doar pentru dragostea de natură. Coleridge a sfirșit prin a fi insensibil față de ea; Wordsworth, prin a se lamenta că gloria a trecut. Rosteș- te-ți rugăciunile într-o grădină, la primele ceasuri ale dimineții, ignorând statornic roua, păsările și florile, și vei pleca inundat de prospețimea și bucuria ei; du-te acolo cu scopul de a fi inundat de ele și, după o vreme, de nouă ori din zece nu ți se va întâmpla nimica.

Trec acum la dragostea de patrie. În cazul acesta nici nu mai e nevoie să adâncim maxima dlui de Rougemont; știm cu toții că această formă de iubire devine un demon dacă devine un zeu. Unii încep să se întrebe dacă nu cumva nu a fost întotdeauna doar un demon. Dar atunci se văd siliți să repudieze jumătate din poezia înaltă și jumătate din acțiunea eroică să- vîrșite de omenire. Nu putem păstra nici plîngerea lui Cristos asupra Ierusalimului. Și El își manifestă dragostea de țară.

Să ne limităm domeniul. Nu e nevoie aici de un eseu asupra eticii internaționale. Când această iubire va deveni demonică, ea va produce, desigur, acte mîrșave. Alții însă, mai versați, ar putea spune care acte între acțiuni sunt mîrșave. Nu facem decît să examinăm sentimentul propriu-zis în speranța de a izbuti să-i deosebim condiția inocentă de cea demonică. Nici una din ele nu constituie cauza eficientă a comportamentului național. Pentru că, strict vorbind, cei care se comportă internațional sunt conducătorii, nu națiunile. Patriotismul demonic al supușilor lor — mă refer exclusiv la supuși — le va înlesni acțiunile mîrșave; patriotismul sănătos le va face mai dificile: când sunt ticăloși, ei pot încuraja prin propagandă o condiție demonică a sentimentelor noastre în scopul de a-și asigura încuviințarea noastră față de ticăloșia lor. Dacă vor fi buni, ar putea face contrariul. Iată unul din motivele pentru care noi, ca persoane particulare, trebuie să ținem sub o supraveghere prudentă sănătatea sau boala propriei noastre iubiri de patrie. Și tocmai de aceea și scriu despre ea.

Cît de ambivalent este patriotismul se poate judeca după faptul că nu au existat alți scriitori care să-l exprime mai viguros decît Kipling și Chesterton. Dacă ar consta într-un singur element, ar fi fost cu neputință ca doi bărbați de talia lor să nu-l fi elogiat deopotrivă. În realitate, el conține numeroase ingrediente ce pot fi amestecate în multe moduri.

Mai întîi, există dragostea pentru cămin, pentru locul unde am crescut sau pentru locurile, poate mai multe, care au fost căminele noastre, și pentru toate locurile apropiate de ele și asemănătoare lor, iubirea pentru vechile cunoștințe, pentru priveliștile, sunetele și mirosurile familiare. Să observăm că, în sensul cel mai larg, asta înseamnă pentru noi dragoste pentru Anglia, Țara Galilor, Scoția sau Ulster. Numai străinii și oamenii politici vorbesc despre „Britania”. Afirmția lui Kipling: „Nu-i iubesc pe dușmanii imperiului meu”

sună ridicol de fals. Imperiul meu! Dragostea pentru locul de obârșie e însoțită de o iubire pentru modul de viață, pentru bere și ceai și pentru focul din șemineuri, pentru trenurile cu compartimente și poliția neînarmată și pentru toate celelalte, pentru dialectul local și (cu o nuanță în minus) pentru limba noastră nativi. Așa cum spune Chesterton, motivele pentru care un om nu vrea să-și vadă țara condusă de străini sunt foarte asemănătoare cu motivele pentru care nu vrea să-și vadă casa arsă, din pricină că „nici măcar nu ar putea începe” să enumere toate lucrurile cărora le-ar duce dorul.

Ar fi greu de găsit un punct de vedere legitim din care sentimentul acesta să poată fi condamnat. Așa cum familia ne oferă primul pas dincolo de iubirea de sine, așa și acesta ne oferă primul pas dincolo de egoismul de familie. Nu e desigur milă pură, ea implică dragostea pentru cei apropiați din preajma noastră, nu iubirea față de aproapele, în sensul duminical. Dar cei care nu-și iubesc consătenii sau concetățenii pe care-i știu din vedere nu e probabil că vor avansa prea mult către iubirea pentru „Omul” pe care nu l-au văzut. Toate afecțiunile naturale, inclusiv aceasta, pot deveni rivale ale iubirii spirituale, dar ele pot fi la fel de bine și imitații pregătitoare ale ei, antrenând, ca să spunem așa, mușchii spirituali pe care Harul ar putea să-i pună ulterior într-o slujire mai înaltă, așa cum femeile în copilărie cresc păpuși, iar mai târziu cresc copii. S-ar putea ivi un prilej ca să renunți la această iubire; smulge-ți în acest caz ochiul drept. Dar mai întâi trebuie să ai un ochi; o creatură care nu are nici unul — care nu a trecut de stadiul unei pete „foto- sensibilă” — ar fi foarte nepotrivită ca să mediteze asupra acestui text sever.

Desigur, patriotismul de acest soi nu e cîtuși de puțin agresiv. El nu cere altceva decît să fie lăsat în pace. Devine militant numai ca să protejeze ceea ce iubește. În orice minte înzestrată cu un strop de imaginație, el dezvoltă o atitudine bună față de străini. Cum oare îmi pot iubi căminul fără a ajunge să realizez că și alți oameni, cu nu mai puțină îndreptățire, și le iubesc pe ale lor? O dată ce ai realizat că francezului îi place cafea complet întocmai cum nouă ne place șunca cu ouă — păi să fie sănătoși și să se bucure de ea. Ultimul lucru pe care-l vrem este să facem ca pretutindeni să fie exact ca la noi acasă. Nu ar mai exista acasă dacă nu ar exista diferența.

Al doilea ingredient este o atitudine particulară față de trecutul țării noastre. Vreau să spun față de acel trecut așa cum trăiește el în imaginația populară, marile fapte ale strămoșilor noștri. Să nu uităm Marathonul. Să nu uităm Waterloo-ul. „Să fim liberi sau să murim, noi, cei ce vorbim limba pe care a vorbit-o Shakespeare.” Trecutul acesta e simțit deopotrivă ca im- punînd o obligație și oferind o asigurare; nu trebuie să cădem sub nivelul atins de părinții noștri și, întrucît suntem fiii lor, e de sperat că nu o vom face.

Acest sentiment nu are acreditări la fel de bune ca simpla dragoste de casă. Istoria reală a fiecărei țări este plină de fapte penibile și chiar rușinoase. Poveștile eroice, dacă sunt considerate a fi tipice, dau o falsă impresie despre el și sunt la rîndul lor expuse unei serioase critici istorice. De aceea un patriotism bazat pe trecutul nostru glorios constituie un vînat predilect pentru denigrator. Pe măsură ce cunoștințele sporesc, el poate claca, transformîndu-se în cinism deziluzionat, sau poate fi menținut printr-o închidere voită a ochilor. Cine însă poate condamna ceva care-i face pe mulți oameni, în numeroase momente importante, să se comporte cu mult mai bine decît ar fi putut-o face fără ajutorul lui?

Cred că este posibil să fii fortificat de imaginea trecutului, evitînd atît dezamăgirea, cît și umflarea în pene. Imaginea devine periculoasă în măsura precisă în care este confundată cu studiul istoric serios și sistematic sau îi este substituită. Poveștile sunt cele mai bune atunci cînd sunt transmise și acceptate ca povești. Nu vreau să spun prin asta că ele ar trebui transmise mai departe ca simple ficțiuni (unele dintre ele sunt, la urma urmelor, adevărate). Dar accentul trebuie pus pe povestea ca atare, pe imaginea care aprinde imaginația, pe exemplul care întărește voința. Școlarul care le aude trebuie să simtă în mod confuz — chiar dacă nu o poate exprima verbal — că aude legende. Nu are decît să se înfioare — de preferință în afara școlii — de „Faptele care au făcut să triumfe Imperiul”, dar cu cît amestecăm mai puțin aceasta cu „lecțiile de istorie”, cu cît o confundăm mai puțin cu o analiză serioasă — ba și mai rău, cu o justificare — a politicii imperiale, cu atît mai bine. Copil fiind, aveam o carte plină de poze colorate numită Povestea insulei noastre. Mi s-a părut întotdeauna că titlul acela era în nota justă. Cartea nici nu arăta de altfel a manual. Toxică însă, generatoare a unui tip de patriotism care este pernicios dacă dăinuiește, deși e anormal, în conștiința unui adult educat, mi se pare îndochinarea perfect serioasă a tinerilor cu o istorie recunoscut falsă ori părtinitoare — legenda eroică deghizată pervers în fapt de manual. O dată cu ea se strecoară ipoteza tacită că alte națiuni nu își au și ele eroii lor, poate chiar credința — fără doar și poate e o biologie de foarte proastă calitate — că putem literalmente „moșteni” o tradiție. Și toate acestea duc aproape inevitabil la un al treilea lucru numit uneori patriotism.

Acest al treilea lucru este nu un sentiment, ci o credință: credința fermă, chiar prozaică, potrivit căreia națiunea noastră, în toată nuditatea faptului, este de mult și continuă să fie vădit superioară tuturor celorlalte. M-am încumetat odată să-i spun unui preot bătrîn care clama soiul acesta de patriotism: „Dar, părinte, nu ni se spune oare că toate popoarele cred că bărbații lor sunt cei mai bravi, iar femeile lor cele mai frumoase din lume?” Mi-a replicat cu mare gravitate — nici dacă ar fi spus Crezul la altar nu ar fi putut fi mai grav —: „Da, dar în Anglia e adevărat.” Evident, convingerea asta nu a făcut din prietenul meu (Dumnezeu să-i odihnească sufletul) un scelerat, ci doar un măgar bătrîn extrem de simpatic. Ea poate produce însă măgari care dau din copite și mușcă. La limita patologicului, s-ar putea și degrada, luînd forma aceluia rasism bine cunoscut pe care îl interzic în egală măsură creștinismul și știința.

Aceasta ne aduce la cel de-al patrulea ingredient. Dacă națiunea noastră este cu adevărat și în asemenea grad superioară altora, s-ar putea susține că ea are atît datoriile, cît și drepturile unei ființe superioare în raport cu ele. În secolul al XIX-lea, englezul a devenit foarte conștient de asemenea datorii: „povara omului alb”. Cei cărora le spuneam indigeni erau protejații noștri, iar noi eram păzitorii lor autoprocamați. Nu era doar ipocrizie. Am făcut și lucruri bune pentru ei. Dar obiceiul nostru de a vorbi ca și cum motivația Angliei de a dobîndi un imperiu (ca și motivațiile oricărui tinerel de a căuta o slujbă în Indian Civil Service) ar fi fost preponderent altruistă a îngreșat întreaga lume. Și totuși simțul superiorității putea fi văzut astfel în momentul său de optimă funcționare. Alte națiuni care le-au încercat și ele au pus accentul pe drepturi, nu pe datorii. Pentru ele, unii străini erau atît de răi, încît exterminarea lor era îndreptățită. Alții, buni doar să fie tăietori de lemne și sacagii în slujba poporului ales, nu meritau decît să fie siliți să-și continue tăiatul de copaci

și scosul apei. Cîinilor, cunoașteți-vă lungul nasului! Departe de mine intenția de a sugera că cele două atitudini sunt la același nivel. Dar amîndouă sunt fatale. Ambele pretind ca zona în care acționează să devină „din ce în ce mai întinsă”. Și ambele poartă această pecete inconfundabilă a răului: doar fiind teribile evită să fie ridicole. Dacă nu ar fi existat tratate nerespectate cu pieile-roșii, exterminarea tasmanienilor, camerele de gazare și Belsen, Amritsar, negri și tuciurii sau apartheid, pompozitatea amîndurora ar fi fost o farsă colosală.

Ajungem în cele din urmă la stadiul în care patriotismul, sub forma sa demoniacă, se autodesființează. Chesterton a luat două versuri din Kipling ca exemplu perfect în acest sens. A fost incorect față de Kipling, care știa—și încă admirabil pentru cineva atît de lipsit de un cămin statornic — ce poate însemna dragostea de casă. Dar versurile, izolate, pot fi privite ca un epitom al problemei. Ele sună astfel:

Anglia de-ar fi ce pare doar,
Ne-am lepăda de ea. Dar nu-i!

Iubirea nu a vorbit niciodată în felul acesta. E ca și cum ți-ai iubi copiii „doar dacă sunt cumiți”, soția doar dacă ar rămîne atrăgătoare, soțul doar atîta timp cît este celebru și are succes. „Nimeni”, spunea unul dintre greci, „nu-și iubește cetatea pentru că e mare, ci pentru că este a lui.” Cine își iubește cu adevărat țara o va iubi și în ruina și decăderea ei — „Cu toate păcatele tale, Anglie, tot te iubesc.” Ea va fi pentru el „un lucru trist, dar al meu”. O poate considera bună și mare, chiar dacă nu este, din cauză că o iubește; amăgirea e scuzabilă pînă la un punct. Dar soldatul lui Kipling inversează situația: el o iubește deoarece crede că ea e bună și mare — o iubește datorită meritelor ei. Ea este o frumoasă preocupare activă care-i justifică mîndria de a se integra în ea. Dar dacă ar înceta să fie astfel? Răspunsul e dat fără echivoc: „Ne-am lepăda de ea.” Cînd corabia va începe să se scufunde, o vom părăsi. Astfel, acest soi de patriotism care pornește la drum cu cea mai mare tevdatură de tobe și flamuri pornește în realitate pe drumul care poate duce la Vichy. Și e un fenomen cu care ne va fi dat să ne mai întîlnim. Cînd iubirile naturale devin anomice, ele nu numai că dăunează altor iubiri, ci și încetează a mai fi iubirile care au fost — încetează a mai fi iubiri pur și simplu.

Patriotismul are deci numeroase chipuri. Cei care ar dori să-l respingă integral par a nu fi avut în vedere ceea ce cu siguranță va veni — a și început să vină — în locul lui. Încă mult timp de acum încolo sau poate totdeauna, națiunile vor trăi sub amenințare. Conducătorii trebuie să-și încurajeze cumva supușii pentru a-i apăra sau cel puțin pentru a-i pregăti să le sară în apărare. Acolo unde sentimentul patriotismului a fost distrus aceasta se poate face numai prin prezentarea oricărui conflict internațional sub o lumină pur etică. Dacă cetățenii nu-și mai varsă nici sudoarea, nici sîngele pentru „țara lor”, ei trebuie făcuți să creadă că și le varsă pentru justiție, sau civilizație, sau omenire. Ceea ce reprezintă un pas în jos, nu în sus. Sentimentul patriotic nu a fost nevoit să ignore etica. Oamenii de treabă nu au trebuit să fie convinși de justetea cauzei țării lor; era totuși vorba de cauza țării lor, nu de cauza justiției ca atare. Deosebirea mi se pare importantă. Aș putea crede cu îndreptățire sau ipocrizie că e just să-mi apăr casa de un spărgător apelînd la forță, dar dacă aș începe să pretind că i-am învînețit ochiul exclusiv pe temeuri morale — omițînd cu desăvîrșire faptul că respectiva casă era a mea — aș deveni de-a dreptul insuportabil.

Pretenția că atunci când cauza Angliei e justă suntem de partea Angliei — așa cum ar fi un Don Quijote neutru — numai din acest motiv este la fel de nesinceră. Și absurdul antrenează după el răul. În cazul în care cauza țării noastre e cauza lui Dumnezeu, războaiele trebuie să fie războaie de anihilare. Unor lucruri ce țin în mare măsură de lumea aceasta li se conferă o falsă transcendență.

Gloria bătrînului sentiment era că, deși putea oțeli inimile bărbaților în vederea celor mai înalte strădanii, nu înceta să știe că este doar un sentiment. Războaiele puteau fi eroice fără a pretinde că sunt Războaie Sfinte. Moartea eroului nu era confundată cu cea a martirului. Și (în mod delectabil) același sentiment care putea fi atît de grav într-o luptă de ariergardă, putea la fel de bine, în vreme de pace, să se comporte cu aceeași lipsă de constrîngere caracteristică deseori tuturor iubirilor fericite. Putea face chiar haz de sine însuși. Vechile noastre cîntece patriotice nu pot fi cîntate fără o sclipire ironică în priviri; cele mai recente sună mai degrabă ca niște imnuri. Prefer oricînd *The British Grenadiers* (cu un tam-ram-tam-tam) în locul unui *Land of Hope and Glory*.

Trebuie remarcat că genul de iubire pe care l-am descris, cu toate ingredientele sale, poate fi nutrit și pentru altceva decît o țară: pentru o școală, un regiment, o mare familie sau o clasă. Aceleași critici sunt aplicabile și în aceste cazuri. Această iubire poate fi simțită și pentru instituții care pretind mai mult decît o afecțiune naturală: pentru o Biserică ori (din păcate) un partid dintr-o Biserică, sau pentru un ordin religios. Acest subiect teribil ar cere, doar el, o carte întregă. E suficient să spunem aici că Societatea Cerească este și o societate terestră. Patriotismul nostru (pur natural) față de aceasta din urmă își poate împrumuta foarte ușor pretențiile transcendente ale celei dintîi și le poate folosi pentru a justifica cele mai abominabile acțiuni. Dacă voi scrie vreodată cartea pe care știu că nu o voi scrie, ea va trebui să reprezinte mărturisirea completă pe care o face creștinătatea despre contribuția sa specifică la suma cruzimii și trădării omenești. Părți întinse din „Lume” nu-și vor pleca urechea la spusele noastre pînă cînd nu ne vom lepăda public de bună parte din trecutul nostru. Și de ce ar face-o ? Am strigat sus și tare numele lui Cristos și ne-am pus în slujba Molohului.

S-ar putea crede că nu-mi voi încheia Capitolul de față fără să spun o vorbă și despre iubirea noastră pentru animale. Subiectul acesta își va găsi însă un loc mai potrivit în următorul capitol. Indiferent dacă animalele sunt sau nu subpersonale, ele nu sunt niciodată iubite ca și cum ar fi astfel. Faptul sau iluzia personalității sunt mereu prezente, așa încît dragostea pentru ele este în fapt un caz al acelei afecțiuni care constituie tema capitolului următor.

III. Afecțiunea

Încep cu iubirea cea mai umilă și mai larg răspîndită, iubirea în care experiența noastră pare a se deosebi cel mai puțin de cea a animalelor. Ceea ce, mă grăbesc să adaug, nu mă face să-i atribui o valoare inferioară. În om nimica nu e nici mai rău, nici mai bun doar pentru că este împărtășit cu animalele. Când blamăm pe cineva că este „un animal”, vrem să spunem nu că etalează caracteristici animale (o facem cu toții), ci că le etalează numai pe acestea în împrejurări când este nevoie de cele specific umane. (Când îl numim pe om „fiară”, vrem să spunem de obicei că el comite cruzimi inaccesibile majorității fiarelor reale; ele nu sunt destul de deștepte pentru așa ceva.)

Grecii numeau această formă de iubire *storge* (două silabe cu g sonor). Eu unul îi voi spune în mod simplu afecțiune. Dicționarul meu grecesc definește *storge* ca „afecțiune, în special cea a părinților față de copiii lor”, dar și a copiilor față de părinți. Și, n-am nici o îndoială, aceasta e forma originară a faptului ca și semnificația centrală a cuvîntului. Imaginea de la care trebuie să pornim este cea a unei mame care-și alăptează pruncul, a unei cățele sau pisici cu un coș plin de cățeluși sau de pisoi, un vâlmășag de scîncete și gudurări, tors, linciureli, limbaj copilăresc, lapte, căldură, miros de viață tînără.

Însemnătatea acestei imagini este că ne pune de la bun început în fața unui paradox. Necesitatea și iubirea-necesitate a puilor este evidentă, la fel ca și iubirea-dar a mamei. Ea dă naștere, oferă lapte, oferă protecție. Pe de altă parte, ea trebuie neapărat să dea naștere sau să moară. Ea trebuie neapărat să le dea de supt sau să sufere. Privită astfel, și afecțiunea ei este o iubire-necesitate. Aici e paradoxul. Este o iubire-necesitate, dar necesitatea ei este să dăruiască. Este o iubire-dar, avînd însă nevoie ca altcineva să aibă nevoie de ea. Va trebui să revenim asupra acestui punct.

Dar chiar și în viața animală, ba încă mai mult în propria noastră viață, afecțiunea se extinde mult dincolo de relația dintre mamă și copil. Acest confort plin de căldură, această satisfacție de a fi împreună cuprinde tot felul de obiecte. Este de fapt cea mai puțin discriminatoare formă de iubire. Există femei despre care putem prevedea că vor fi puțin curtate și bărbați pasibili să aibă puțini prieteni. Ei nu au nimic de oferit. Aproape oricine însă poate deveni obiect al afecțiunii, pînă și urîtul, și prostul, și enervantul. Nu trebuie să fie nici o potrivire evidentă între cei uniți de ea. Am văzut afecțiunea nutrită pentru un imbecil nu numai de părinții, ci și de frații săi. Ea ignoră barierele de vîrstă, sex, clasă și educație. Ea poate exista între un tînăr inteligent de la universitate și o infirmieră bătrînă, deși mințile lor trăiesc în lumi diferite. Ea ignoră chiar și barierele de specie. O vedem nu numai între cîine și om, ci și, mai surprinzător, între cîine și pisică. Gilbert White pretinde că a descoperit-o și între un cal și o găină.

Unii romancieri au sesizat-o foarte bine. În *Tristram Shandy*, „tata” și unchiul Toby sunt atît de departe de a fi uniți printr-o comunitate de interese sau idei, încît nu pot conversa nici zece minute fără a se contrazice, dar le e dat să-și simtă profunda afecțiune reciprocă. La fel Don Quijote și Sancho Panza, Pickwick și Sam Weller, Dick Swiveller și „Marchiza”. La fel, deși probabil fără intenția conștientă a autorului, în *Vîntul prin sălcii*, cvartetul Sobolului, Șoarecelui, Bursucului și Broscoiului-rîios sugerează uimitoarea eterogenitate dintre cei legați prin afecțiune.

Dar afecțiunea își are propriile-i criterii. Obiectele ei trebuie să fie familiare. Putem uneori indica ziua precisă și chiar ora când ne-am îndrăgostit sau am început o nouă prietenie. Mă îndoiesc că am putea surprinde începutul afecțiunii. A deveni conștient de ea înseamnă a deveni conștient că ea funcționează de câtva timp. Utilizarea unor cuvinte precum „bătrîn”, „old” sau „vieux” ca atribute ale afecțiunii este semnificativă. Cîinele îi latră pe străinii care nu i-au făcut niciodată nimic și dă din coadă în fața vechilor cunoștințe chiar dacă nu i-au făcut niciodată vreun bine. Copilul poate iubi pe un bătrîn grădinar arțagos care nu i-a dat aproape niciodată atenție și se poate feri de musafirul care-și dă toată silința să-i acapareze atenția. Trebuie să fie însă un bătrîn grădinar, unul care a fost „dintotdeauna” acolo — acel trecător, dar parcă imemorial „dintotdeauna” al copilăriei.

Afecțiunea, după cum am spus, e cea mai umilă dintre iubiri. Ea nu-și dă nici un fel de aere. Oamenii pot fi mîndri că sunt „îndrăgostiți” sau că au prieteni. Afecțiunea e modestă—chiar evazivă și rușinoasă. Odată cînd am făcut o observație despre afecțiunea destul de frecvent întîlnită dintre pisică și cîine, prietenul meu mi-a replicat: „Da. Dar pariez că nici un cîine nu ar mărturisi-o altor cîini.” Avem aici cel puțin o caricatură de bună calitate a unei părți însemnate din afecțiunea umană. „Acasă steie fețele de-acasă”, spune Comus. Or, afecțiunea are un chip foarte domestic. La fel și mulți dintre cei pentru care am simțit-o. Faptul că-i iubim nu e o dovadă a rafinementului sau receptivității noastre. Ceea ce am numit iubirea apreciativă nu constituie un element de bază în afecțiune. E nevoie îndeobște de absență sau de privațiune pentru a ne face să-i elogiem pe cei de care ne leagă numai afecțiunea. Îi considerăm de la sine înțeleși, și faptul că-i considerăm de la sine înțeleși, care în dragostea erotică este de-a dreptul un ultragiu, e aici îndreptățit și adecvat pînă la un punct. Totul e pe măsura naturii confortabile și liniștite a sentimentului. Afecțiunea nu ar fi ceea ce este dacă ar fi exprimată zgomotos și frecvent; a o expune în public e ca și cum ți-ai scoate din casă mobila veche în vederea unei mutări. La locul ei se potrivea de minune, dar la lumina soarelui arată ponosită sau țipătoare. Afecțiunea aproape se furișează sau se prelinge prin viețile noastre. Ea trăiește cu lucrurile personale, umile și de interior, papuci moi, haine vechi, glume vechi, izbitura cozii unui cîine somnoros de pardoseala bucătăriei, sunetul unei mașini de cusut, o păpușică uitată pe iarba din curte.

Sunt însă obligat să mă corectez numaidecît. Vorbesc despre afecțiune ca și cînd ar exista separat de celelalte iubiri. Deseori există așa cum am spus, deseori nu. Așa cum ginul nu e doar o băutură în sine, ci și o bază pentru numeroase alte băuturi amestecate, la fel și afecțiunea, pe lîngă faptul că este o formă de iubire de sine stătătoare, poate intra în compoziția celorlalte iubiri, colorîndu-le pe de-a-ntregul și devenind însuși mediul în care ele acționează zi de zi. Pesemne în lipsa ei ele nu s-ar păstra în foarte bune condiții. A-ți face un prieten nu e același lucru cu a începe să simți afecțiunea. Dar cînd prietenul tău a devenit un vechi prieten, toate acele lucruri caracteristice lui care inițial nu aveau nimic de a face cu prietenia devin familiare și dragi datorită familiarității. Cît despre dragostea erotică, nu pot imagina nimic mai dezagreabil decît să o experimentezi fie și doar un foarte scurt răstimp fără acest veșmînt comod al afecțiunii. Ar fi o condiție extrem de inconfortabilă, fie prea angelică, fie prea animalică, sau amîndouă pe rînd. Există un farmec specific, atît în prietenie, cît și în eros, legat de clipele în care iubirea apreciativă adoarme,

așa zicînd, făcută ghem, iar tihna și obișnuința simplă a relației (liberă ca singurătatea, deși nici unul nu e singur) ne învăluie. Nici o nevoie de a vorbi. Nici o nevoie de a face dragoste. Nici un fel de nevoie, poate doar să scormonești în jăratec.

Amestecul și suprapunerea iubirilor ne sunt limpede demonstrate de faptul că mai totdeauna și pretutindeni toate trei au în comun, ca expresie proprie, sărutul. În Anglia modernă prietenia nu-l mai folosește, dar afecțiunea și erosul, da. El le este atît de caracteristic, încît nu putem preciza acum care de la cine l-a împrumutat sau pur și simplu dacă și l-au împrumutat. Desigur, s-ar putea spune că sărutul afecțiunii se deosebește de sărutul erosului. Da, dar nu toate săruturile schimbate de îndrăgostiți sunt săruturi de îndrăgostiți. În plus, ambele iubiri tind — ceea ce îi pune în încurcătură pe numeroși moderni — să utilizeze un limbaj de alintare sau un limbaj infantil. Faptul acesta nu caracterizează doar specia umană. Profesorul Lorenz ne spune că atunci cînd stăncuțele sunt îndrăgostite apelurile lor „constau cu deosebire în sunete infantile rezervate de stăncuțele adulte pentru aceste ocazii” (Inelul Regelui Solomon, p. 158). Noi și păsările avem aceeași scuză. Diferitele soiuri de tandrețe sunt tot tandrețe și limbajul celei mai timpurii tandrețe pe care ne-a fost dat să o cunoaștem este evocat pentru a fi pus în slujba celei recente.

Nu am menționat încă unul din cele mai remarcabile produse auxiliare ale afecțiunii. Am spus că ea e în esență o iubire apreciativă. Ea nu e discriminatoare. Se poate adapta oamenilor celor mai puțin promițători. Și totuși, destul de ciudat, însuși faptul acesta înseamnă că pînă la urmă ea poate face cu puțință aprecieri care, fără ea, nu ar exista niciodată. Am putea spune, și nu chiar inexact, că ne-am ales prietenii și femeia pe care o iubim datorită diverselor lor calități — datorită frumuseții, sincerității, bunătății sufletești, spiritului, inteligenței sau mai știu eu ce. Dar trebuie să fie acel gen special de spirit, acel gen special de frumusețe, acel gen special de bunătate care ne plac, întrucît avem gusturi personale în aceste privințe. Iată de ce prietenii și îndrăgostiții simt că „au fost făcuți unul pentru altul”. Titlul special de glorie al afecțiunii este că ea îi poate uni chiar și pe aceia care, în mod foarte evident și chiar comic, nu sunt astfel, oameni care, dacă nu s-ar fi pomenit așezați de soartă în aceeași casă ori comunitate, nu ar fi avut nimic de a face unii cu alții. Dacă afecțiunea se dezvoltă din această împrejurare — și, desigur, adesea nu e cazul — ochii încep să li se deschidă. Devenind afectuos față de „bătrînul cutare”, mai întîi doar fiindcă se întîmplă ca el să fie acolo, curînd încep să vadă că la urma urmelor e „ceva în el”. Momentul în care spui pentru prima oară, fiind într-adevăr convins că lucrurile stau așa, că, deși el nu este „genul meu de om”, e un om foarte bun „în felul său” este unul de eliberare. Nu pare așa, e posibil să ne simțim doar toleranți și indulgenți. Dar în realitate am trecut o frontieră. Acel „în felul său” înseamnă că trecem dincolo de propriile noastre idiosincrazii, că învățăm să apreciem bunătatea sau inteligența așa cum se manifestă în ei, nu doar bunătatea sau inteligența aseasonate și servite astfel încît să se adapteze gustului nostru.

„Cîinii și pisicile trebuie crescuți întotdeauna împreună”, spunea cineva, „așa li se dezvoltă inteligența.” Afecțiunea ne-o dezvoltă pe a noastră; dintre toate iubirile naturale ea este cea mai universală și cea mai puțin capricioasă, cea mai cuprinzătoare. Oamenii cu care suntem puși să conviețuim în familie, la școală, la liturghie, pe vapor, în congregația

religioasă, reprezintă din acest punct de vedere un cerc mai larg decât prietenii, oricât de numeroși, pe care ni i-am făcut în lumea exterioară. Prin faptul că am foarte mulți prieteni nu dovedesc că am o apreciere cuprinzătoare a excelenței umane. S-ar putea spune la fel de bine și că-mi dovedesc amplitudinea gustului literar prin faptul că sunt capabil să savurez toate cărțile din camera mea de lucru. Răspunsul e același în ambele cazuri — „Cărțile tu și le alegi. Prietenii tu și-i alegi. Firește că și se potrivesc.” Gustul cu adevărat amplu în materie de lectură e acela care-i dă unui om posibilitatea de a găsi ceva pe măsura trebuințelor sale pe taraba cu solduri de la intrarea oricărui anticariat. Gustul cu adevărat amplu în materie de umanitate va găsi de asemenea ceva de apreciat în secțiunea de omenire cu care ești silit să te întâlnești zilnic. După experiența mea, afecțiunea e cea care creează acest gust, învățându-ne mai întâi să-i observăm, apoi să-i suportăm, apoi să le zîmbim, apoi să ne bucurăm de ei și, în sfârșit, să-i apreciem pe oamenii care „se întâmplă să fie acolo”. Făcuți pentru noi ? Nu, slavă Domnului. Sunt ei înșiși, mai originali decât îți puteai închipui și mult mai valoroși decât bănuiam.

Și acum ne apropiem de punctul periculos. Afecțiunea, spuneam, nu-și dă aere; mila, spunea Sf. Pavel, nu se umflă în pene. Afecțiunea poate iubi ceea ce e neatractiv: Dumnezeu și sfinții Săi iubesc ceea ce e de neiubit. Afecțiunea „nu așteaptă prea mult”, închide ochii la greșeli, își revine ușor după certuri; la fel și mila e îndelung răbdătoare, este bună și știe să ierte. Afecțiunea ne deschide ochii asupra bunătății pe care nu o putem vedea sau nu am fi apreciat-o fără ea. La fel procedează și sfințenia smerită. Dacă am insista exclusiv asupra acestor asemănări, am putea ajunge să credem că această afecțiune nu este doar una dintre iubirile naturale, ci e Iubirea în Sine care lucrează în inimile noastre omenești și împlinește legea. Să fi avut oare dreptate la urma urmelor romancierii victorienți ? Iubirea (de acest fel) e oare într-adevăr suficientă ? „Afecțiunile domestice”, în cea mai bună și deplină dezvoltare a lor, sunt oare același lucru ca și viața creștină? Răspunsul la toate aceste întrebări, recunosc, este cu siguranță negativ.

Nu vreau să spun doar că romancierii cu pricina scriau uneori ca și cum n-ar fi cunoscut niciodată textul despre „ura” față de soție și mamă, ca și față de propria viață. Desigur, faptul e adevărat. Rivalitatea dintre toate iubirile naturale și iubirea lui Dumnezeu este ceva ce nici un creștin nu îndrăznește să uite. Dumnezeu este marele Rival, obiectul suprem al geloziei omenești; acea frumusețe, cumplită ca frumusețea Gorgonei, capabilă în orice clipă să-mi fure de lângă mine—sau lăsînd impresia că-mi fură — inima soției, sau a soțului, sau a fiicei mele. Amărăciunea unei anume necredințe, deși ascunsă chiar celor care o simt sub forma unui anticlericalism sau a urii față de superstiție, se datorește în realitate acestui fapt. Nu însă la acea rivalitate mă gîndesc acum, va trebui să ne confruntăm cu ea într-un capitol ulterior. Pînă una, alta, îndeletnicirea noastră e mai terestră.

Cît de multe „cămine fericite” există în realitate ? Mai rău încă: oare toți cei nefericiți sunt nefericiți din pricină că lipsește afecțiunea ? Nu cred. Ea poate fi prezentă, provocînd totuși nefericirea. Aproape toate caracteristicile acestei iubiri sunt ambivalențe. Acțiunea lor poate fi în egală măsură benefică sau nocivă. Ea singură, lăsată să-și urmeze propria înclinație, poate întuneca sau degrada viața umană. Detractorii și antisentimentaliștii nu au spus întreg adevărul despre ea, dar tot ce au spus e adevărat.

Simptomatic în acest sens, poate, e caracterul detestabil al mai tuturor cântecelor dulcele și poemelor mieroase în care arta populară exprimă afecțiunea. Acestea sunt detestabile datorită falsității lor. Ele prezintă ca pe o rețetă sigură de fericire (sau chiar de bunătate) ceea ce în fapt nu e decît o oportunitate. Nu e nici un semn că ar trebui să facem ceva: n-avem decît să lăsăm afecțiunea să se reverse asupra noastră ca un duș cald și totul, de bună seamă, va fi bine.

Afecțiunea, am văzut, include atît iubirea-necesitate, cît și iubirea-dar. Încep cu necesitatea — nevoia noastră de afecțiune din partea celorlalți.

Or, există un motiv ce face ca această nevoie, mai mult ca toate celelalte nevoi afective, să devină cu ușurință cea mai irațională. Am spus că obiect al afecțiunii poate fi aproape oricine. Da, și aproape oricine speră să fie. Respectabilul domn Pontifex din *The Way of all Flesh*³⁰ se simte ultragiătat cînd descoperă că fiul său nu-l iubește, e „nefiresc” ca un băiat să nu-și iubească tatăl. Nu-i trece niciodată prin minte să se întrebe dacă, din prima zi pe care și-o poate aminti băiatul, el a făcut sau a spus vreodată ceva ce ar fi putut provoca iubirea. La fel, la începutul Regelui Lear, eroul e înfățișat ca un bătrîn extrem de antipatic devorat de o sfișietoare dorință de afecțiune. Recurg la exemple literare din cauză că dumneata, cititorule, și cu mine nu trăim în aceeași vecinătate; dacă am trăi, nu mi-ar fi din nefericire deloc greu să le înlocuiesc cu exemple din viața reală. Lucrul acesta se petrece zilnic. Și putem înțelege de ce anume. Știm cu toții că trebuie să facem ceva, dacă nu ca să merităm iubirea erotică sau prietenia, cel puțin ca să ni le atragem. Cît despre afecțiune, se presupune însă că ea este furnizată de-a gata de către natură, „inclusă”, „subînțeleasă”, „în contul casei”. Avem un drept să o așteptăm. Dacă ceilalți nu ne-o dau, sunt „nenaturali”.

Această presupunere e, fără îndoială, distorsionarea unui adevăr. Multe lucruri au fost „incluse”. Din cauză că suntem o specie mamiferă, instinctul va furniza cel puțin un anumit nivel, adesea unul înalt, de dragoste maternă. Din cauză că suntem o specie socială, asocierea familială oferă un mediu în care, dacă totul merge bine, afecțiunea va lua naștere și se va fortifica fără a pretinde nici un fel de calități strălucite din partea obiectelor ei. Dacă ne va fi dată, ea nu ne va fi dată neapărat în funcție de meritele noastre, o putem obține cu foarte puțină bătaie de cap. Dintr-o percepție confuză a adevărului (mulți sunt iubiți cu o afecțiune mult peste meritele lor), dl Pontifex trage încheierea absurdă: „Prin urmare mie, fără nici un merit, mi se cuvine de drept.” E ca și cum, pe un plan mult mai înalt, am susține că, întrucît nici un om nu are drept prin merit la harul lui Dumnezeu, eu, neavînd nici un merit, sunt îndreptățit să-l am. Problema drepturilor este exclusă în ambele cazuri. Avem nu „dreptul de a aștepta”, ci o „speranță rezonabilă” de a fi iubiți de persoanele apropiate dacă noi și ele suntem mai mult sau mai puțin oameni obișnuiți. Dar s-ar putea să nu fim. S-ar putea să fim intolerabili. Dacă suntem, „natura” va lucra împotriva noastră. Căci exact aceleași condiții de intimitate care fac posibilă afecțiunea fac posibilă - nu mai puțin firesc - și o aversiune cu deosebire incurabilă, o ură la fel de imemorială, constantă, nemarcată, uneori aproape inconștientă ca și forma corespunzătoare de iubire. Siegfried, în operă, nu-și putea aminti o vreme cînd fiecare tîrșire, șoaptă și

³⁰ *Și tu vei fi țarină*, de Samuel Butler. (N. t.)

foșnet ale piticului său tată adoptiv să nu-i fi fost odioase. Nu putem surprinde niciodată acest gen de ură, la fel de puțin ca și afecțiunea, în clipa debutului. A fost aici dintotdeauna. Să observăm că vechi este un termen adecvat și unui sentiment de silă îndătinată ca și unuia de înclinație afectuoasă: „vechile lui măgării”, „vechea lui comportare”, „aceeași veche figură”.

Ar fi absurd să spunem că Lear are un minus de afecțiune, în măsura în care afecțiunea este iubire-necesitate. El e aproape nebun după ea. Dacă, în felul lui nu și-ar fi iubit fetele, nu le-ar fi dorit iubirea cu atîta disperare. Pînă și cel mai antipatic părinte (sau copil) poate fi plin de o asemenea iubire nesățioasă. Ea însă acționează spre răul lor și al tuturor celorlalți. Situația devine sufocantă. Dacă oamenii sunt de la bun început antipatici, pretenția continuă din partea lor (ca și cum li s-ar cuveni de drept) de a fi iubiți - sentimentul lor văditele nedreptățire, reproșurile lor, indiferent dacă exprimate tare și clamoros sau doar implicate în fiecare privire și gest de autocompatimire resentimentară - produce în noi un sentiment de vinovăție (efect de altfel intenționat) pentru o greșală pe care nu o puteam evita și nu putem înceta să o comitem. Ei pun sub șapte pecetei chiar izvorul de care sunt însetați. Dacă vreodată, în cine știe ce moment prielnic, se întîmplă ca în noi să încolțească un sîmbure cît de mic de afecțiune pentru ei, pretenția lor ca ea să sporească neconținut ajunge să ne împietrească iar. Și, cu siguranță, asemenea oameni vor mereu aceeași dovadă a iubirii noastre, trebuie să fim integral de partea lor, să le ascultăm și să le împărtășim nemulțumirile împotriva altora. Dacă băiatul meu m-ar iubi cu adevărat, ar vedea cît de egoist e tatăl lui... dacă fratele meu m-ar iubi, mi s-ar alătura împotriva surorii mele... dacă m-ai iubi, n-ai admite să fiu supusă unui asemenea tratament ...

Și în tot acest timp ei continuă să ignore adevăratul drum. „Dacă vrei să fii iubit, fii vrednic de a fi iubit”, spune Ovidiu. Joviala pramatie bătrînă nu voia să spună decît că „Dacă vrei să atragi fetele, trebuie să fii atrăgător”, dar maxima lui are o aplicație mai largă. Iubețul era mai înțelept la vremea lui decît dl Pontifex și Regele Lear.

Cu adevărat surprinzător nu este faptul că aceste cereri insațiabile formulate de persoanele antipatice sunt făcute uneori fără nici un rezultat, ci că se întîlnesc atît de frecvent. Vedem uneori cum cîte o femeie își irosește adolescența, tinerețea și ani buni de maturitate pînă în pragul bătrîneții ca să îngrijească, să asculte, să corcolească și poate să suporte un soi de vampir matern care nu se consideră niciodată destul de corcolit și ascultat. Sacrificiul — deși există două opinii în această privință — poate fi frumos, nu însă și bătrîna care-l pretinde.

Caracterul „implicit” sau nemeritat al afecțiunii prilejuiește o răstălmăcire oribilă. La fel și relaxarea și caracterul ei neprotocolar.

Auzim multe comentarii despre grosolănia noii generații. Cum și eu sunt o persoană în vîrstă, ar fi de așteptat să iau partea celor în vîrstă, dar în realitate sunt cu mult mai impresionat de lipsa de maniere a părinților față de copii decît de cea a copiilor față de părinți. Cine oare nu s-a simțit stîngenit ca oaspete la mese de familie unde tatăl sau mama își tratau odraslele, oameni în toată firea, cu o lipsă de politețe care, practică în raporturile cu alți tineri, ar fi dus pur și simplu la ruperea oricărei relații? Aserțiunile dogmatice în domenii în care copiii, spre deosebire de părinți, sunt competenți, întreruperile grosolane, contrazicerile anoste, ridiculizarea lucrurilor pe care tinerii le iau

în serios — e vorba de convingerile religioase —, aluziile ofensate la prietenii lor, oferă un răspuns lesnicios la întrebarea „De ce nu stau niciodată acasă ? De ce se simt mai bine la alții decât la ei acasă ?” Cine nu preferă civilizația în locul barbariei ?

Dacă i-ai întreba pe oricare din nesuferiții aceia — și, firește, nu toți sunt părinți — de ce se poartă așa la ei acasă, ei ar replica: „Ei drăcie, acasă vîi să te relaxezi. Nu poți să fii mereu impecabil. Unde să te simți ca la tine acasă dacă nu în casa ta ? N-avem nevoie acasă de codul manierelor elegante. Suntem o familie fericită. Aici putem să ne spunem *orice*. Nu se formalizează nimeni. Suntem toți înțelegători.”

Încă o dată, este o afirmație pe cît de apropiată de adevăr, pe-atît de fatalmente greșită. Afețiunea e o chestiune de haine de acasă, de relaxare, de lipsă a supravegherii, de libertăți ce nu ar fi decît proastă creștere dacă ni le-am permite cu străinii. Dar hainele vechi sunt una, și a purta aceeași cămașă pînă cînd începe să duhnească e cu totul altceva. Există haine potrivite pentru o petrecere în aer liber, dar și hainele pe care le porți în casă trebuie să fie potrivite în felul lor. De asemenea, există o deosebire între politețea publică și cea domestică. Principiul fundamental al amîndurora este același: „Nimeni și sub nici o formă să nu-și acorde preferință sieși.” Cu cît însă este mai publică împrejurarea, cu atît este mai strictă și mai codificată obediența noastră față de acest principiu. Există „reguli” de bună purtare. Cu cît e mai intimă împrejurarea, cu atît e și codificarea mai redusă, ceea ce nu înseamnă însă că e mai puțin nevoie de politețe. Dimpotrivă, afețiunea în momentul ei cel mai bun practică o politețe incomparabil mai subtilă, mai sensibilă și mai profundă decît varianta publică. În public este suficient un ritual. Acasă trebuie să posezi realitatea pe care o reprezenta acel ritual, căci dacă nu, îi iau locul manifestările asurzitoare ale celui mai mare egoist. Aici cu adevărat nu trebuie să-ți acorzi nici un fel de preferință; la o petrecere e suficient să-ți ascunzi preferința. De aici vechiul proverb „Vino să trăiești cu mine și o să mă cunoști bine”. De aceea manierele familiare ale unei persoane îi revelează în primul rînd adevărata valoare a manierelor sale (neplăcută expresie!) de „protocol” sau de „societate”. Cei ce-și leapădă manierele la intrare cînd se întorc acasă de la dans sau de la cocteil nu au nici acolo o politețe reală. Nu făceau decît să o maimuțărească.

„Putem să ne spunem *orice* între noi.” Adevărul din spatele acestor cuvinte este că afețiunea în apogeul ei poate spune orice îi trece prin gînd, indiferent de regulile ce guvernează politețea publică, deoarece afețiunea în apogeul ei nu dorește nici să rănească, nici să umilească, nici să tiranizeze. Te poți adresa soției tale dragi cu „Scroafo!” cînd din neatenție ți-a băut paharul tău cu coniac pe lîngă al ei. Poți stopa cu un urlet povestea pe care tatăl tău o tot repetă. Poți tachina, mistifica și persifla. Poți spune: „Taci din gură. Vreau să citec.” Poți face orice pe tonul și la momentul potrivit — tonul și momentul care nu sunt menite să offenseze și nici nu o fac. Cu cît e mai adîncă afețiunea, cu atît le cunoaște mai precis (fiecare iubire își are propria *artă a iubirii*). Dar mitocanul domestic vrea să spună cu totul altceva cînd își revendică libertatea de a spune „orice”. Avînd el însuși o afețiune total deficitară și poate chiar nulă în clipa respectivă, el își arogă frumoasele libertăți pe care numai cea mai deplină afețiune are dreptul sau știe cum să le folosească. El le utilizează atunci cu rea-voință, conform resentimentelor, sau brutal, conform egoismului, sau, în cel mai bun caz, prostește, fără abilitate. Și s-ar putea ca în tot acest răstimp să aibă cugetul împăcat. Știe că afețiunea își permite licențe. Își permite și el

licențe. Prin urmare (conchide el) e o dovadă că el însuși se comportă afectuos. Dacă te consideri jignit, el va spune că minusul de iubire vine din partea ta. El este cel ofensat. El este neînțeleșul.

Ca atare, se și răzbună uneori făcînd pe nebunul și devenind pedant de „politicos”. Implicația este, desigur, „A, va să zică nu trebuie să fim intimi ? Trebuie să ne comportăm ca simple cunoștințe ? Așa trăgeam nădejde — dar nu mai contează. Cum vrei, atunci.” Împrejurarea aceasta ilustrează în mod foarte expresiv deosebirea dintre politețea intimă și cea formală. Exact ceea ce i se potrivește uneia poate constitui o încălcare a celeilalte. A fi neretînut și familiar cînd ești prezentat unei personalități eminente înseamnă proastă creștere; a practica o politețe formală și ceremonioasă la tine acasă („mutre publice în locuri private”) înseamnă — și e totdeauna interpretat ca — proastă creștere. În *Tristram Shandy* găsim o admirabilă ilustrare a manierelor domestice cu adevărat bune. Într-un moment cum nu se poate mai nepotrivit, Unchiul Toby perorează pe tema sa favorită, fortificațiile. „Tata”, împins de astă dată dincolo de marginile răbdării, îl întrerupe violent. Apoi vede chipul fratelui său; expresia nevindicativă a lui Toby, profund rănit nu de lipsa de respect față de el însuși — nu i-ar fi dat niciodată atenție —, ci de lipsa de respect față de nobila artă. Tata se căiește pe loc. Urmează scuze, împăcare deplină. Unchiul Toby, ca să demonstreze cît de intens știe să ierte, își reia prelegerea despre fortificații.

Dar nu am spus încă nimic despre gelozie. Presupun că nimeni nu crede acum că gelozia e în special legată de dragostea erotică. Dacă cineva o mai face, comportarea copiilor, a servitorilor și a animalelor domestice ar trebui să-i spulbere în scurt timp această convingere greșită. Orice tip de iubire, aproape orice tip de asociere, este pasibil de gelozie. Gelozia afecțiunii e strîns legată de încrederea acesteia în ceea ce este vechi și familiar. La fel stau lucrurile și cu lipsa de însemnătate, totală sau relativă, din punctul de vedere al afecțiunii, a ceea ce numesc iubire apreciativă. Nu vrem ca „vechile chipuri familiare” să devină mai strălucitoare sau mai frumoase, ca vechile obiceiuri să fie înlocuite fie și de unele mai bune, ca vechile glume și interese să dispară în favoarea unor noutăți palpitate. Schimbarea reprezintă o amenințare la adresa afecțiunii.

Un frate și o soră sau doi frați — deoarece sexul nu are nici o importanță în cazul de față — cresc pînă la o anumită vîrstă împărțind totul. Au citit aceleași cărți pentru copii, s-au cățărat în aceiași copaci, au fost împreună pirați sau cosmonauți, au început și au încetat în același moment să colecționeze timbre. Apoi se întîmplă ceva îngrozitor. Unul din ei se iluminează brusc — descoperă poezia sau știința sau muzica serioasă sau poate cunoaște o convertire religioasă. Viața îi este inundată de noua sferă de interese. Celălalt nu o poate împărtăși, rămîne în urmă. Mă îndoiesc că însăși infidelitatea unei soții sau a unui soț provoacă un sentiment mai cumplit de total abandon sau o gelozie mai sălbatică decît împrejurarea aceasta. Nu e încă gelozia față de noii prieteni pe care și-i va face în scurt timp dezertorul. Va veni și iîndul ei, dar la început e vorba de gelozia față de obiectul însuși—față de știința, muzica sau Dumnezeu în chestiune (numit totdeauna, în astfel de contexte, „religia” sau „toată religia asta”). Gelozia se va exprima probabil prin ridiculizare. Noul interes e „o prostie și un nonsens”, „o probă jalnică de infantilism (sau una la fel de jalnică de aere adulte), sau dezertorul nu are de fapt nici un interes real — face paradă, se laudă, e numai afectarea de capul lui. Urmează numaidecît ascunderea cărților, distrugerea

obiectelor științifice, închiderea violentă a aparatului de radio când se transmit programe clasice. Căci dacă afecțiunea este cea mai instinctivă, cea mai animalică în acest sens, dintre toate iubirile, gelozia ei este de o vehemență pe măsură. Ea mîrîie și-și arată colții ca un câine căruia i s-a sustras mîncarea. Și de ce n-ar fi așa ? Cineva sau ceva i-a sustras copilului căruia-i fac portretul hrana de o viață, alter ego-ul său. Universul i se ruinează.

Dar nu numai copiii reacționează astfel. Puține lucruri din viața pașnică obișnuită a unei țări civilizate sunt mai diabolice decît ranchiuna cu care o întregă familie necredincioasă se năpustește împotriva unicului ei membru care a devenit creștin, sau cu care o întregă familie de oameni necultivați împotriva singurului său membru care dă semne că devine intelectual. Nu este vorba, așa cum credeam cîndva, doar de ura congenitală și, așa zicînd, dezinteresată a întunericului față de lumină. O familie bisericooasă în care cineva a devenit ateu nu se va comporta nicidecum mai bine în toate cazurile. Este reacția la un abandon, ba chiar la un jaf. Cineva sau ceva (l-)a furat(-o) pe băiatul *nostru* sau pe fata noastră. Cel care era unul de-al nostru a devenit unul de-al *Ior*. Cu ce drept ? El e al nostru. Dar o dată ce schimbarea s-a produs, cine știe unde se va sfîrși ? (Și ce bine și fericiți trăiam înainte, și nu făceam rău nimănui!)

Uneori e resimțită o curioasă gelozie dublă sau mai degrabă două gelozii discordante care se hăituesc în mintea suferindului. Pe de o parte, „Toate astea” nu sunt decît „o absurditate, fumuri de intelectuali nenorociți, înșelătorie ipocrită”. Dar pe de alta, „Dacă o fi ceva — deși nu se poate, nu trebuie să fie, dacă o fi ceva în toate astea ?” Dacă o fi ceva cu adevărat în literatură sau în creștinism ? Ce-ar fi ca dezertorul să fi intrat cu adevărat într-o lume nouă pe care noi nici n-am bănuțit-o ? Dar dacă așa stau lucrurile, cîtă nedreptate ! De ce tocmai el ? De ce oare nu ne-a fost deschisă și nouă ? „Cum adică, unui năpîr- stoc de fată sau unui mucos de băiat li se arată lucruri care le sunt ascunse celor mai în vîrstă ?” Și cum o asemenea concluzie e vădit incredibilă și insuportabilă, gelozia revine la prima ipoteză: „Toate astea sunt o absurditate.”

Părinții care se găsesc în această situație se află pe o poziție mai confortabilă decît frații și surorile. Trecutul lor le e necunoscut copiilor. Oricum ar fi noua lume a dezertorului, ei pot pretinde oricînd că au trecut și ei prin asta și știu că o să se termine odată. „E o etapă”, spun ei, „o să se isprăvească.” Nimic nu ar putea fi mai satisfăcător. Nu poate fi afirmat și apoi recuzat, deoarece este un enunț despre viitor. E ceva dureros, dar — oricît de îngăduitor spus — e greu de receptat ca o ofensă. Mai mult, vîrstnicii — s-ar putea să și creadă așa. În cel mai bun caz, s-ar putea dovedi în cele din urmă că e adevărat. În caz contrar, nu e vina lor.

„Băiete, băiete, cu asemenea purtări nesăbuite o să-i frîngi inima maică-ti.” Acest apel prin excelență victorian se și poate să fi fost deseori întemeiat. Afecțiunea este profund rănită atunci cînd un membru al familiei cade sub nivelul etosului casei în tot ce poate fi mai rău — joc de cărți, băutura, concubinaj cu o dansatoare de la operă. Din nefericire, e aproape tot atît de posibil să-i frîngi inima mamei tale ridicîndu-te deasupra etosului casei. Tenacitatea conservatoare a afecțiunii acționează în ambele sensuri. Ea poate fi un corespondent domestic al aceluia tip de educație suicidală din punct de vedere național care îl ține în loc pe copilul promițător doar din cauză că leneșii și ignoranții s-ar putea considera jigniți dacă el ar fi strămutat nedemocratic într-o clasă superioară lor înșiși.

Toate perversiunile afecțiunii sunt în legătură mai cu seamă cu afecțiunea ca iubire-necesitate. Dar și afecțiunea ca iubire-dar își are perversiunile ei.

Mă duce gândul la doamna Fidget, care a murit acum câteva luni. E într-adevăr uimitor cum i s-a luminat familia. Expresia abătută a dispărut de pe chipul soțului ei care începe să-și recapete puterea de a râde. Băiatul mai mic, pe care-l considerasem întotdeauna un omuleț acru și țifnos, se dovedește a fi absolut normal omeneste vorbind. Cel mare, care nu mai dădea practic pe-acasă decît ca să se culce, stă acum aproape mereu cu ai lui și a început să reorganizeze grădina. Fata, despre care s-a presupus mereu că ar fi „plăpîndă” (deși niciodată nu am putut ști exact de ce anume suferea), și-a început acum lecțiile de călărie care mai înainte erau excluse, dansează cît e noaptea de lungă și joacă tenis pe săturate. Chiar și cîinele, care nu putea ieși decît în lesă, este acum un membru reputat al Clubului Felinarelor de pe strada lor.

S-a spus deseori că doamna Fidget trăia numai pentru familia ei. Și nu era un neadevăr. O știa toți vecinii. „Trăiește numai pentru familia ei”, spuneau ei, „ce soție și ce mamă admirabilă!” Spăla singură toate rufele, cam prost, e drept, cu toate că-și puteau permite să le dea la o spălătorie, și era mereu implorată să nu o mai facă. Dar continua să o facă. Avea grijă să existe întotdeauna un dejun cald pentru toți cei care rămî-neau acasă și întotdeauna o cină caldă (chiar și în toiul verii). O rugau din tot sufletul să nu-și mai bată capul cu asta. O asigurau aproape cu lacrimi în ochi (și sincer) că preferau mese reci. Degeaba. Ea trăia numai pentru familia ei. Se scula întotdeauna ca să te întâmpine dacă ieșea noaptea tîrziu și te întorceai la două sau trei dimineața, nu conta ora; găseai întotdeauna aceeași figură fragilă, lividă și ostenită așteptîndu-te ca o acuzare tăcută. Ceea ce însemna, firește, că nu-ți puteai permite să ieși prea des ca un nesimțit. Tot ea făcea și lucruri de îmbrăcăminte, considerîndu-se (eu unul nu pot aprecia) o excelentă croitoreasă amatoare și o mare specialistă în tricotat. Și, desigur, dacă nu erai o brută fără inimă, trebuia să și porți lucrurile făcute de ea. (Vicarul îmi spune că, după moartea ei, contribuțiile acelei familii la „vînzările de binefacere” le depășesc pe cele ale tuturor celorlalți enoriași ai săi laolaltă.) Și apoi grija pentru sănătatea celorlalți! Purta, ea singură, toată povara „fragilității” fiicei sale. Doctorul — un vechi prieten, și nu unul de salon — nu avea niciodată voie să stea de vorbă cu pacienta lui. După ce o examina cît mai rapid cu putință, era condus în altă încăpere de către mamă. Fata nu trebuia să aibă nici un fel de griji, nici o răspundere pentru sănătatea ei. Numai îngrijire plină de dragoste, mîngîieri, alimente speciale, vinuri tonice grețoase și micul dejun la pat. Căci doamna Fidget, după cum spunea ea însăși adesea, „își tocea degetele pînă la os” pentru familie. Nu o puteau opri. Și, oameni cu bun-simț fiind, nici nu o puteau privi cu brațele încrucișate. Erau siliți să o ajute. Și era nevoie tot timpul de ajutor. Cu alte cuvinte, făceau tot posibilul să o ajute ca să facă pentru ei atîtea lucruri de care ei nu aveau nevoie. Cît despre cîinele lor iubit, ea îl considera, după spusele sale, „ca pe unul dintre copii”. Și îl și supunea aceluiași tratament ca și pe ceilalți din familie. Numai că el, neavînd scrupule, se descurca ceva mai bine decît ei și, cu toate că era mereu dus la veterinar, pus la regim și ținut sub supraveghere clipă de clipă, izbutea totuși să ajungă uneori și la lada de gunoi sau la cîinele vecinilor.

Vicarul spune că doamna Fidget și-a găsit acum odihna. Să nădăjduim că și-a găsit-o cu adevărat. Sigur însă e că și-a găsit-o familia ei.

E ușor de văzut în ce măsură predispoziția către această stare este, ca să spunem așa, congenitală în instinctul matern. Acesta e, după cum am văzut, o iubire-dar, dar una care are nevoie să dăruiască, prin urmare are nevoie să ai nevoie de ea. Dar veritabilul scop al dăruirii este să-l pună pe primitor într-o asemenea stare, încât să nu mai aibă nevoie de darul nostru. Pe copii îi hrănim pentru ca să fie cât mai curînd capabili să se hrănească singuri; îi învățăm pentru ca să poată cât mai curînd să nu mai aibă nevoie de învățătura noastră. Așa încît asupra acestei iubiri-dar apasă o sarcină foarte grea. Ea trebuie să acționeze în sensul propriei abdicări. Trebuie să tindem să devenim de prisos. Ceasul cînd vom putea spune „Nu mai au nevoie de mine” ar trebui să fie adevărata noastră recompensă. Dar instinctul, prin simpla sa natură, nu are puterea de a pune în aplicare această lege. Instinctul dorește binele obiectului său, dar nu pur și simplu, ci numai binele pe care el însuși îl poate dărui. Trebuie să intre în joc o iubire mult mai mare — o iubire care dorește binele obiectului ca atare, indiferent din ce sursă provine binele — și să ajutoreze sau să îmblînzească instinctul înainte ca acesta să-și poată pune în fapt abdicarea. Și, desigur, asta și face adeseori. Acolo însă unde nu o face, necesitatea insașiabilă de a fi necesar se va satisface fie menținîndu-și obiectele în necesitate, fie inventînd pentru ele nevoi imaginare. O va face cu atît mai categoric, cu cît se socotește (și într-un anumit sens chiar cu îndreptățire) ca fiind o iubire-dar și se consideră, așadar, ca fiind „dezinteresată”.

Așa ceva nu e doar apanajul mamelor. Toate celelalte afecțiuni care, fie prin derivație din instinctul parental, fie prin similaritate de funcție, simt nevoia de a se avea nevoie de ele pot cădea în aceeași cursă. Afecțiunea patronului pentru protejat e una din ele. Într-un roman de Jane Austen, Emma caută ca Harriet Smith să aibă o viață fericită, dar numai acel soi de viață fericită pe care însăși Emma a plănuțit-o pentru ea. Chiar și profesia mea — cea de profesor universitar — este în acest sens foarte periculoasă. Dacă suntem buni, trebuie să pregătim prin strădaniile noastre momentul în care elevii noștri vor fi copti ca să ne devină critici și rivali. Ar trebui să fim încîntați cînd clipa sosește, așa cum maestrul de scrimă este încîntat cînd elevul său îl poate atinge și dezarma. Și mulți sunt.

Nu însă toți. Sunt destul de vîrstnic ca să-mi amintesc de cazul trist al dr. Quartz. Nici o universitate nu se putea lăuda cu un profesor mai eficient și mai devotat. S-a cheltuit în întregime pentru elevii săi. Le-a lăsat mai tuturora o impresie de neșters. A fost obiectul unui veritabil și binemeritat cult al eroilor. În chip firesc și delectabil, ei au continuat să-l viziteze și după ce relația didactică încetase — dădeau roată casei lui o seară întregă și purtau discuții de neuitat. Faptul curios e însă că asta nu a durat la nesfîrșit. Mai devreme sau mai tîrziu — să fi fost după cîteva luni sau chiar după cîteva săptămîni — a venit și seara fatală cînd au ciocănit la ușa lui și li s-a spus că domnul doctor e ocupat. Și ocupat a fost mereu de-atunci încolo. Au fost izgoniți pentru totdeauna din preajma lui. Și explicația era că, la ultima lor întîlnire, se răzvrătiseră, își afirmaseră independența — se distanțaseră de maestru și-și susținuseră propria concepție, nu fără succes pesemne. Confruntat exact cu acea independență pe care se străduise să o producă, avînd chiar datoria să o producă în măsura posibilităților sale, dr. Quartz a fost incapabil să o suporte. Wotan muncise din greu să-l creeze pe Siegfried cel liber; cînd Siegfried cel liber i-a fost adus în față, a turbat de mînie. Dr. Quartz a fost un om nefericit.

Această imperioasă trebuință de a fi necesar își găsește adesea debușul în îngrijirea exagerată a unui animal. Informația că cineva este „iubitor de animale” ne spune foarte puțin pînă cînd aflăm cum anume este. Căci poți fi în două feluri. Pe de o parte, animalul de rasă și domesticit este, ca să spunem așa, o „punte” între noi și restul naturii. Noi toți resimțim uneori destul de dureros izolarea noastră umană de lumea sub-umană - atrofierea instinctului pe care o aduce cu sine inteligența noastră, excesiva noastră conștiință de sine, nenumăratele complexități ale situației noastre, inabilitatea noastră de a trăi în prezent. Ce bine-ar fi să ne putem descotorosi de toate astea! Nu suntem obligați — și întîmplător nici nu putem — să devenim animale. Dar putem fi *cu* un animal. El are destulă personalitate pentru a-i da cuvîntului *cu* o semnificație reală, rămînînd totuși în foarte mare măsură un mic mănunchi inconștient de impulsuri biologice. Stă cu trei picioare în lumea naturii și cu unul în lumea noastră. Animalul este o legătură, un ambasador. Cine n-ar dori, după cum se exprima Bosanquet, „să aibă un reprezentant la curtea lui Pan” ? Omul cu cîinele rezolvă o discontinuitate în univers. Dar adeseori animalele sunt desigur utilizate într-o manieră mai rea. Dacă ai nevoie ca alții să aibă nevoie de tine și dacă familia ta, foarte corect, refuză să aibă nevoie de tine, substitutul evident e animalul favorit. Pe acesta îl poți face să aibă toată viața nevoie de tine. îl poți menține într-un infantilism permanent, îl poți reduce la o stare de invaliditate permanentă, îl poți izola de orice bunăstare animală autentică și-i poți crea în compensație dependențe față de nenumărate mici favoruri pe care numai tu i le poți acorda. Nefericita creatură devine astfel foarte utilă pentru restul familiei, ea joacă rolul unui puț colector sau al unui canal de drenaj — ești prea ocupat să mutilezi viața unui cîine ca să mai otrăvești viața celorlalți. Cîinii sunt mai buni în această privință decît pisicile; maimuța, după cum mi s-a spus, e cea mai bună. Și seamănă mai bine cu lucrul real. Cu siguranță că pentru animal e o adevărată năpastă. Probabil însă el nu poate realiza pe deplin răul pe care i l-ai făcut. Mai mult, nici n-ai avea cum să știi că-și dă seama. Pînă și cei mai asupriți oameni se pot mobiliza într-o bună zi ca să-ți spună de la obraz un adevăr usturător. Animalele nu pot cuvînta.

Cei care spun „Cu cît îi cunosc mai bine pe oameni, cu atît îmi plac mai mult cîinii” — cei care găsesc în animale o *degajare* de exigențele companiei oamenilor — ar face foarte bine să-și examineze motivațiile reale.

Trag nădejde să nu fiu greșit înțeles. Dacă acest capitol l-ar putea face pe cineva să pună la îndoială faptul că absența „afecțiunii naturale” reprezintă o pervertire extremă ar însemna pentru mine un eșec. Și nici nu pun cîtuși de puțin la îndoială faptul că afecțiunea e temeiul a nouă zecimi din orice înseamnă fericire trainică și durabilă în viețile noastre naturale. îi voi privi, așadar, cu o anumită simpatie pe aceia al căror comentariu la ultimele cîteva pagini va suna astfel: „Firește. Firește. Se întîmplă și asemenea lucruri. Persoanele egoiste sau nevrotice pot deforma orice, chiar și dragostea, prefăcîndu-le într-un soi de situație mizerabilă sau de exploatare. Dar de ce să scoatem în evidență asemenea cazuri marginale ? Un pic de bun-simț, cîteva concesii reciproce pot preîntîmpina apariția lor printre oamenii cumsecade.” Cred însă că și acest comentariu necesită un comentariu.

Mai întîi, în ceea ce privește termenul de *nevrotic*. Nu cred că vom ajunge să vedem mai limpede cum stau lucrurile dacă vom clasifica toate aceste stări păgubitoare ale afecțiunii drept patologice. Există fără îndoială condiții realmente patologice datorită

căroră anumitor oameni le e anormal de greu sau chiar imposibil să se opună tentației acestor stări. Oamenii aceștia trebuie trimiși prin toate mijloacele la medic. Sunt însă încredințat că oricine este cinstit cu sine însuși va admite că a simțit asemenea tentații. Apariția lor nu constituie o maladie sau, dacă da, numele acelei boli este condiția de om căzut în păcat. La oamenii obișnuiți cedările față de ele — și cine nu cedează măcar uneori? — nu înseamnă boală, ci păcat. Îndrumarea spirituală ne va fi de mai mare ajutor în acest caz decât tratamentul medical. Medicina se străduiește să restabilească structura „naturală” sau funcția „normală”. Dar lăcomia, egoismul, autoînșelarea și autocompătımirea nu sunt nenaturale sau anormale în aceeași accepție ca astigmatismul sau ca un rinichi mobil. Căci cine oare, pentru Dumnezeu, îl va considera natural sau normal pe omul total lipsit de aceste cusururi? „Natural”, dacă preferați, într-un sens absolut diferit, arhinatural, necăzut în păcat. Or, am văzut un singur asemenea Om. Și El nu semăna deloc cu imaginea oferită de psiholog despre cetățeanul popular integrat, echilibrat, adaptat, fericit în căsnicie și cu un loc de muncă. Nu poți fi realmente foarte bine „adaptat” lumii tale dacă ea îți spune că ești „îndrăcit” și sfirșește prin a te bate în cuie gol pe un stîlp de lemn.

Dar în al doilea rînd, prin propria-i formulare, comentariul admite exact lucrul pe care încerc să-l spun. Afeecțiunea produce fericire dacă — și numai dacă — există bun-simț, reciprocitate și „decentă”. Cu alte cuvinte, numai dacă intervine ceva mai mult decât afeecțiunea și ceva diferit de ea. Nu e de ajuns simplul sentiment. Îți e necesar „bunul-simț”, adică rațiunea. Ai nevoie de „dai tu, dau și eu”, adică ai nevoie de justiție, stimulînd continuu simpla afeecțiune atunci cînd se estompează și ținînd-o în frîu atunci cînd uită sau tînde să sfideze arta iubirii. Îți e necesară „decentă”. Nu se poate ascunde faptul că asta înseamnă bunătae, răbdare, dăruire de sine, smerenie și intervenția continuă a unui gen de iubire cu mult mai înalt decât poate fi afeecțiunea în sine. Asta e tot. Dacă încercăm să trăim exclusiv pe seama afeecțiunii, afeecțiunea se va răzbuna pe noi.

Cît de rău anume, cred că rareori o putem recunoaște. Oare pentru doamna Fidget au putut trece cu adevărat neobservate nenumăratele frustrări și mizerii la care și-a supus familia? E peste putință să credem așa ceva. Știa bine — sigur știa — că perspectiva de a o găsi, la întoarcerea ta acasă, renunțînd la somn „pentru tine” ca să te întîmpine inutil și acuzator îți strica toată seara. Își continua aceste practici din pricină că, dacă ar fi renunțat la ele, ar fi fost confruntată tocmai cu faptul pe care refuza să-l vadă, ar fi știut că nu este necesară. Iată primul motiv. Apoi, însăși osteneala vieții sale îi amuțea îndoielile secrete cu privire la calitatea iubirii ei. Cu cît mai tare o frigeau tălpile și o durea spinarea, cu atît mai bine, pentru că suferința aceasta îi șoptea la ureche „Ce mult trebuie să-i iubesc dacă fac toate astea pentru ei!” Iată al doilea motiv. Cred însă că există și un nivel mai profund. Incapacitatea celorlalți de-a o aprecia, cuvintele lor teribile și jignitoare — orice fleac o poate jigni pe o doamnă Fidget — prin care ei o implorau să dea rufele la spălătorie, toate acestea o îndreptățeau să se simtă maltratată, să aibă, așadar, o pricină continuă de nemulțumire, să savureze plăcerile resentimentului. Dacă cineva spune că nu cunoaște asemenea plăceri, omul acela e un mincinos sau un sfînt. E adevărat că sunt plăceri numai pentru cei care urăsc. Dar și o iubire ca aceea a doamnei Fidget conține o bună cîtime de ură. Despre dragostea erotică spunea poetul roman „Urăsc și iubesc”, dar și alte feluri de iubire admit același amestec. Ele poartă în sine semințe de ură. Dacă afeecțiunea este

ridicată la rangul de suveran absolut al unei vieți omenești, semințele vor încolți. Iubirea, dacă devine zeu, devine demon.

IV. Prietenia

Cînd îți alegi drept subiect afecțiunea sau erosul, asistența îți e asigurată. Însemnătatea și frumusețea amîndurora a fost subliniată și aproape exagerată în repetate rînduri. Chiar și aceia dispuși să le denigreze se situează într-o reacție deliberată împotriva tradiției encomiastice, fiind, ca atare, influențați de ea. Dar foarte puțini oameni de azi consideră prietenia drept o iubire de valoare comparabilă sau o iubire pur și simplu. De la *In Memoriam*³¹ nu-mi pot aminti nici un poem sau nici un roman care să o fi celebrat. Tristan și Isolda, Antoniu și Cleopatra, Romeo și Julieta au nenumărate corespondente în literatura modernă; David și Ionatan, Pilade și Oreste, Roland și Oliver, Amis și Amile, nu. Anticilor, prietenia le părea cea mai fericită și cea mai deplin umană dintre toate iubirile, coroana vieții și școală de virtute. Prin comparație, lumea modernă o ignoră. Admitem, firește, că un bărbat are nevoie, pe lîngă soție și familie, de cîtiva „prieteni”. Dar însuși tonul admitterii și tipul de relații pe care cei ce o formulează le-ar caracteriza drept „prieteni” arată limpede că lucrul de care vorbim are foarte puțin de a face cu cea *philia* pe care Aristotel o clasifica în rîndul virtuților sau cea *amicitia* despre care Cicero a scris o carte. Este ceva cu totul marginal, nicidecum un fel de mîncare principal la banchetul vieții, ci doar o distracție, ceva care te ajută să-ți umpli timpul. Cum de s-a putut ajunge aici?

Primul și cel mai evident răspuns este ca puțini o apreciază din cauză că puțini o experimentează. Iar posibilitatea de a trece prin viață fără experiența ei își are obîrșia în faptul care separă în mod atît de decis prietenia de celelalte două forme de iubire. Prietenia este — într-un sens cîtuși de puțin peiorativ — cea mai puțin *naturala* dintre iubiri, cea mai puțin instinctivă, organică, biologică, gregară și necesară. Are cel mai redus comerț cu nervii noștri, nimic gutural, nimic din ceea ce accelerează pulsul sau te face să roșești ori să pălești. E o legătură esențialmente între indivizi; în clipa în care doi oameni își devin prieteni, ei s-au și retras amîndoi într-o oarecare măsură din turmă. Fără eros nici unul dintre noi nu s-ar fi născut, iar fără afecțiune nici unul dintre noi nu ar fi fost crescut, dar fără prietenie putem să trăim și să ne înmulțim. Specia, privită din unghi biologic, nu are deloc nevoie de ea. Mulțimea sau turma — comunitatea — o pot chiar antipatiza și suspecta. Conducătorii ei o și fac adesea. Directorii și directoarele de școli, șefii de comunități religioase, coloneii și căpitanii de vas se pot simți stingheriți cînd în cadrul unor mici grupuri de subordonați ai lor se încheagă prietenii strînse și puternice.

Această calitate (ca să o numim astfel) „non-naturală” a prieteniei ne ajută să ne explicăm de ce era proslăvită în vremurile antice și medievale și de ce a ajuns să fie minimalizată în vremea noastră. Preocuparea cea mai profundă și mai statornică a acelor epoci era de natură ascetică și urmărea renunțarea la lume. Natura, emoția și corpul erau temute ca primejdii pentru sufletele noastre sau disprețuite ca degradări ale condiției noastre umane. Era inevitabil prețuit în cel mai înalt grad tocmai acel soi de iubire care părea cel mai independent sau chiar sfidător în raport cu simpla natură. Afecțiunea și erosul erau în chip prea evident conexe cu nervii noștri, în mod prea evident împărțite cu

³¹ Poem scris de Alfred Tennyson în memoria prietenului său Arthur H. Hallam, mort la 22 de ani, în 1833. (N. t.)

animalele. Le-ai putea simți răscolindu-ți măruntaiele și agitându-ți diafragma. Dar în prietenie — în lumea aceea luminoasă, liniștită și rațională a relațiilor liber alese — te îndepărtezi de toate acestea. Doar ea, dintre toate iubirile, părea să te ridice la nivelul zeilor sau al îngerilor. După aceea a venit însă romantismul și „comedia lăcrimoasă”, „întoarcerea la natură” și exaltarea sentimentului, și, pe urmele lor, toată acea imensă mlaștină de emoție care, deși adeseori criticată, a continuat să dăinuie de atunci încolo. În sfârșit, exaltarea instinctului, zeii întunecați din sânge, ai căror hierofanți ar putea fi incapabili de prietenie bărbătească. Sub noua administrare, tot ceea ce recomandase odinioară această iubire a început acum să lucreze împotriva ei. Ea nu dispunea de suficiente zîmbete lacrimogene, suveniruri și limbaj infantil ca să-i mulțumească pe sentimentaliști. Nu comporta sânge și măruntaie în cantitate suficientă pentru a-i atrage pe primitiviști. Părea uscățivă și exangă, un soi de surogat vegetarian pentru iubirile mai organice.

Au contribuit și alte cauze. Pentru aceia — și ei sunt acum majoritari — care văd viața umană doar ca o dezvoltare și o complicație a vieții animale toate formele de comportament ce nu pot prezenta certificate de origine animală și capacități de supraviețuire sunt de-a dreptul suspecte. Certificatele prieteniei nu sunt prea satisfăcătoare. Apoi, acea concepție care pune colectivul mai presus de individ desconsideră cu necesitate prietenia, ea fiind o relație între oameni la cota cea mai înaltă a individualității. Ea îi sustrage pe oameni din „solidaritatea” colectivă tot atât de sigur cum ar putea-o face solitudinea însăși, și încă și mai periculos, deoarece îi sustrage în grupuri de câte doi și trei. Unele forme de sentiment democratic îi sunt natural ostile din cauză că ea este selectivă și constituie o îndeletnicire a celor puțini. A spune „Aceștia sunt prietenii mei” implică „Aceia nu sunt”. Din toate aceste motive, dacă cineva crede (ca mine) că vechea estimare a prieteniei era cea corectă, nu poate scrie un capitol despre ea decât ca o încercare de reabilitare.

Faptul acesta îmi impune de la bun început o foarte plicticoasă operație de demolare. În vremea noastră a devenit efectiv necesar să respingem teoria după care orice prietenie trainică și serioasă este în realitate homosexuală.

Aici e importantă periculoasa sintagmă *în realitate*. A spune că orice prietenie e în mod conștient și explicit homosexuală ar fi în mod prea evident fals; pedanții își află refugiul în acuzația mai puțin palpabilă că ea este *în realitate* — inconștient, criptic, oarecum într-o accepție pickwickiană — homosexuală.

Și această insinuare, deși nu poate fi dovedită, nu poate fi desigur nici respinsă. Faptul că în comportamentul a doi prieteni nu poate fi descoperită nici o dovadă pozitivă de homosexualitate nu-i deconcertează câtuși de puțin pe pedanții noștri: „Chiar la asta”, spun ei cu gravitate, „ne așteptam.” Însăși lipsa de dovezi este tratată ca o dovadă; absența fumului demonstrează că focul e ascuns cu foarte mare grijă. Așa ar fi — dacă ar exista. Dar mai întâi trebuie să-i dovedim existența. Altminteri, discutăm ca un ins care ar spune: „Dacă pe scaunul acesta ar fi o pisică invizibilă, scaunul ar părea gol; dar scaunul pare gol, deci pe el există o pisică invizibilă.”

Credința în pisici invizibile nu poate fi pesemne combătută logic, dar ea ne spune multe despre cei care o susțin. Cei care nu pot concepe prietenia ca pe o iubire reală, ci doar ca pe un deghizament sau un fabricat al erosului, trădează faptul că nu au avut

niciodată un prieten. Noi ceilalți știm că deși putem avea iubire erotică și prietenie pentru aceeași persoană, cu toate acestea nimica nu seamănă într-un anumit sens mai puțin cu prietenia decât o legătură erotică. Îndrăgostiții își vorbesc mereu despre iubirea lor; prietenii practic nu vorbesc despre prietenia dintre ei. Îndrăgostiții stau de obicei față-n față, absorbiți unul în altul; prietenii, unul lângă altul, absorbiți într-un domeniu de interes comun. Mai presus de orice, erosul (atîta cît durează) se manifestă cu necesitate numai între doi. Doi însă, departe de a fi numărul necesar pentru prietenie, nu e nici măcar cel mai bun. Și motivul acestei realități este important.

Lamb spune undeva că dacă, din trei prieteni (A, B și C), A ar muri, atunci B l-ar pierde nu numai pe A, ci și „partea de A din C”, în timp ce C îl pierde nu numai pe A, ci și „partea de A din B”. În fiecare dintre prietenii mai există ceva ce poate fi deplin revelat numai de către alt prieten. Eu singur nu sunt destul de cuprinzător ca să activez un om în integralitatea sa; am nevoie și de alte lumini în afară de a mea ca să-i pun în evidență toate fațetele. Acum cînd Charles a murit, nu voi mai putea vedea niciodată reacția lui Ronald la o glumă specific carolină. Departe de a avea mai mult din Ronald, avîndu-l „pentru mine exclusiv” acum cînd Charles a plecat dintre noi, am mai puțin din Ronald. De aceea adevărata prietenie este cea mai puțin geloasă dintre iubiri. Doi prieteni sunt încîntați să li se alătore un al treilea și trei să li se alătore un al patrulea, cu condiția ca noul-venit să fie calificat ca să devină un prieten adevărat. Ei pot spune atunci, așa cum spun sufletele fericite în Dante, „Ei, iat-acel ce ne-o spori iubirea”³². Căci în această iubire „a împărți nu înseamnă a lua”. Desigur că raritatea sufletelor înfrățite — ca să nu mai menționăm considerațiile practice despre mărimea încăperilor și audibilitatea vocilor — limitează amplificarea cercului, dar în cadrul acelor limite fiecare ne este prieten în raport nu invers, ci direct proporțional cu numărul acelor cu care îl împărțim. Prin aceasta, prietenia manifestă o strălucită „apropiere prin asemănare” de Ceruri unde însăși mulțimea fericitilor (pe care nici un om nu-i poate număra) sporește bucuria fiecăruia în parte întru Dumnezeu. Căci fiecare suflet, văzîndu-L în felul său propriu, împărtășește fără îndoială acea viziune unică tuturor celorlalte. Așa se face, spune un vechi autor, că în viziunea lui Isaia Serafimii „strigau unul către altul, zicînd: ‚Sfînt, sfînt, sfînt’” (Isaia, 6, 3). Cu cît împărțim mai mult între noi Pîinea Cerească, cu atît mai multa vom avea fiecare în parte.

Teoria homosexualității nu mi se pare, așadar, nici măcar plauzibilă. Ceea ce nu înseamnă că prietenia și erosul anormal nu s-au combinat niciodată. Anumite culturi în anumite perioade par a fi manifestat această tendință de contaminare. În societățile războinice este, cred, cu deosebire plauzibil să se insinueze relația dintre viteazul adult și tînărul său purtător de armură sau scutier. Absența femeilor în timpul războiului avea, desigur, un anumit rol în această împrejurare. Cînd decidem, dacă socotim că e nevoie sau că putem să decidem, cînd anume s-a insinuat și cînd nu, trebuie să fim călăuziți în mod sigur de dovezi (dacă există), iar nu de o teorie *a priori*. Săruturile, lacrimile și îmbrățișările nu sunt în sine o dovadă de homosexualitate. Implicațiile ar fi, în absența altor fapte, prea comice. Hrothgar îmbrățișîndu-l pe Beowulf, Johnson îmbrățișîndu-l pe Boswell (un nostim cuplu flagrant heterosexual) și toate acele matahale părăose de centurioni din

³² *Par.*, V, 105, traducere de G. Coșbuc. (N. t.)

Tacitus, agățându-se unii de alții și sărutându-se pentru ultima oară cu prilejul desfacerii legiunilor... toți erau homosexuali ? Dacă puteți crede așa ceva, puteți crede orice. Într-o viziune istorică largă, firește, nu gesturile demonstrative de prietenie dintre strămoșii noștri, ci absența unor asemenea gesturi în propria noastră societate pretinde o explicație specială. Noi, nu ei, nu suntem în ordine.

Am spus că prietenia e cea mai puțin biologică dintre iubirile noastre. Atît individul cît și comunitatea pot supraviețui fără ea. Există însă altceva, confundat deseori cu prietenia, de care comunitatea are nevoie; ceva care, deși nu e prietenie, este matricea prieteniei.

În comunitățile timpurii, cooperarea bărbaților ca vînători sau luptători nu era mai puțin necesară decît nașterea și creșterea copiilor. Un trib unde nu ar exista preocuparea pentru primele îndeletniciri ar muri la fel de sigur ca un trib unde nu ar exista nici o preocupare pentru cealaltă. Mult timp înainte ca istoria să înceapă, noi, bărbații, ne-am adunat, separat de femei pentru a face diverse lucruri necesare. Era neapărat nevoie de asta. Și plăcerea de a face ceea ce trebuie făcut e o trăsătură cu valoare de supraviețuire. Și trebuia nu doar să facem lucrurile cuvenite, ci să și vorbim despre ele. Trebuia să facem planul vînătorii și al bătăliei. După terminarea lor trebuia să facem o analiză a celor săvîrșite și să tragem concluzii pentru viitor. Etapa aceasta ne plăcea și mai mult. Îi ridiculizam sau pedepseam pe lași și pe nepricepuți, îi lăudam pe marii performeri. Ne delectam cu amănunte tehnice. („Cum de n-a știut că nu trebuia să se apropie de animal cu vîntul din direcția aceea” ... „Vedeți, am un vîrf de săgeată mai ușor, de-asta am izbutit” ... „Am spus mereu că —” ... „L-am înjunghiat chiar așa, vedeți ? Așa cum țin bățul ăsta”...) De fapt, discutam chestiuni profesionale. Ne făcea mare plăcere compania celorlalți: noi vitejii, noi vînătorii, solidarizați de priceperea comună, de primejdiile și greutățile comune, de glumele numai de noi înțelese — departe de femei și copii. Cum a spus un hîtru, omul paleolitic o fi purtat sau nu un *club* („măciucă”, n. t.) pe umăr, dar un club de celălalt soi avea cu siguranță. Făcea parte probabil din religia lui, ca acel club de fumat sacru unde sălbaticii din *Typee* de Melville se simțeau extraordinar de bine seară de seară, toată viața.

Ce făceau femeile între timp ? De unde să știu ? Sunt bărbat și nu am iscodit niciodată misterele patronate de Bona Dea. Aveau și ele cu siguranță ritualuri de la care bărbații erau excluși. Cînd, așa cum s-a întîmplat uneori, agricultura era în mîinile lor, trebuie să fi avut și ele, ca și bărbații, aptitudini, trude și triumfuri comune. Dar poate că lumea lor nu era niciodată la fel de marcat feminină pe cît de masculină era cea a bărbaților. Cu ele, erau copiii, poate și bătrînii. Nu fac însă decît presupuneri. Pot schița preistoria prieteniei numai pe linie masculină.

Această plăcere de a coopera, de a discuta chestiuni profesionale, de a simți respectul mutual și înțelegerea bărbaților ce se văd zilnic puși la încercare, este o plăcere biologic valoroasă. Poate fi privită, dacă vreți, ca un produs al „instinctului gregar”. Văd aici o cale ocolită pentru a ajunge la ceva ce înțelegem acum cu mult mai bine decît a fost înțeles vreodată cuvîntul *instinct*— ceva ce se manifestă chiar în clipa de față în nenumărate popote ofițerești, baruri, cancelarii, săli de mese și cluburi de golf. Prefer să-l numesc camaraderie — sau sociabilitate.

Această camaraderie nu e însă decît matrice a prieteniei. Este deseori numită prietenie, și mulți bărbați, cînd vorbesc de „prietenii” lor, se gîndesc la camarazii lor. Nu e însă prietenia în accepția pe care o confer eu cuvîntului. Spunînd acestea, nu am deloc intenția de a minimaliza relația exclusiv sociabilă. Nu înseamnă că denigrăm argintul dacă-l deosebim de aur.

Prietenia se naște din simpla camaraderie atunci cînd doi sau mai mulți dintre camarazi descoperă că au în comun o anumită intuiție, un interes sau chiar un gust pe care ceilalți nu le împărtășesc și despre care fiecare dintre ei crezuse pînă atunci că era comoara (sau povara) sa unică și exclusivă. Expresia tipică a începutului unei prietenii ar fi: „Cum ? Și tu ? Credeam că sunt singurul.” Ne putem imagina că printre acei vînători și războinici timpurii au fost și indivizi singulari — unul într-un secol ? unul la o mie de ani ? — care au văzut ceva ce nu au văzut toți ceilalți, care au văzut că cerbul era și frumos, nu doar comestibil, că vînătoarea era și distractivă, nu doar necesară, care au visat că zeii lor erau nu numai puternici, ci și sacri. Atîta timp însă cît fiecare dintre aceste persoane sensibile moare fără a-și găsi un suflet-frate, nu va rezulta (cred eu) nimic deosebit; arta, sportul sau religia spirituală nu vor fi luat naștere. Numai cînd două asemenea persoane se descoperă reciproc, cînd, cu imense dificultăți și orbecări semiarticulate sau cu o rapiditate aparent uimitoare și eliptică pentru noi, își împărtășesc viziunea— numai atunci se naște prietenia. Și instantaneu se pomenesc împreună într-o enormă singurătate.

Îndrăgostiții caută izolarea. Prietenii constată această singurătate din jurul lor, această barieră dintre ei și turmă, cu sau fără voia lor. Ar înlătura-o bucuros. Primii doi ar fi bucuroși să găsească un al treilea.

În vremea noastră prietenia ia naștere în același fel. Firește că pentru noi activitatea comună și prin urmare camaraderia pe care se grefează prietenia nu va fi adesea una fizică precum vînătoarea sau lupta. Ea poate fi o religie comună, studii comune, o profesie comună și chiar o distracție comună. Toți cei care le împărtășesc vor fi camarazii noștri, dar unul sau doi sau trei care împărtășesc ceva mai mult vor fi prietenii noștri. În acest fel de iubire, așa cum spunea Emerson, *Mă iubești ?* vrea să însemneze *Vezi același adevăr ?* — sau, cel puțin, „ *Te preocupă același adevăr ?*” Omul care e de acord cu noi că o anume chestiune, puțin luată în seamă de alții, e de mare însemnătate, poate fi prietenul nostru. Nu este nevoie să fie de acord cu noi asupra răspunsului.

Să observăm că prietenia repetă astfel la un nivel mai individual și mai puțin socialmente necesar caracterul camaraderiei care i-a fost matricea. Camaraderia se stabilea între persoane care fac ceva împreună — vînătoare, studiu, pictură sau ce vreți dumneavoastră. Și prietenii vor face ceva împreună, dar ceva mai lăuntric, mai puțin larg împărtășit și mai puțin lesne definibil; tot vînători, dar ai unei prăzi imateriale; tot colaboratori, dar într-o activitate căreia lumea nu-i acordă atenție (sau nu încă); tot tovarăși de drum, dar în alt fel de călătorie. Așa se face că pe îndrăgostiți îi reprezentăm față în față, dar pe prieteni unul lîngă altul: ochii lor privesc înainte.

Iată de ce oamenii aceia patetici care pur și simplu „își caută prieteni” nu pot să-și facă niciodată vreunul. Condiția împrietenirii este că trebuie să căutăm și altceva pe lîngă prieteni. În cazurile în care răspunsul adevărat la întrebarea *Vezi același adevăr ?* ar fi „Nu văd nimica și nu-mi pasă de adevăr, nu caut decît un prieten”, nu poate lua naștere nici o

prietenie — deși afecțiunea poate, desigur. Nu ar exista nimic de care să-i pese prieteniei, or prietenia trebuie neapărat să aibă ceva de care *să-i pese*, fie și numai un entuziasm pentru dominou sau șoarecii albi. Cei care nu au nimic nu pot împărtăși nimic; cei care nu se duc nicăieri nu pot avea tovarăși de drum.

Cînd doi oameni care descoperă astfel că se află pe același drum secret sunt de sexe opuse, prietenia ce ia naștere între ei se va transforma foarte lesne — s-ar putea transforma în prima jumătate de ceas—în dragoste erotică. Într-adevăr, dacă nu-și sunt fizic respingători sau dacă unul din ei nu este deja angajat în altă iubire, e aproape sigur că așa se va întîmpla mai devreme sau mai tîrziu. Și invers, iubirea erotică poate duce la prietenie între îndrăgostiți. Dar asta, departe de a șterge distincția dintre cele două iubiri, o pune, dimpotrivă, într-o lumină mai clară. Dacă cel care ți-a fost mai întîi, în sens profund și deplin, prieten, se revelează mai apoi, treptat sau subit, și ca iubit al tău, cu siguranță că nu vei mai voi să-i împărți dragostea cu un al treilea. Nu vei manifesta însă nici un fel de gelozie în a-ți împărți prietenia. Nimica nu îmbogățește iubirea erotică așa cum o face descoperirea că persoana iubită poate intra profund, autentic și spontan în relație de prietenie cu prietenii pe care îi aveai deja: sentimentul că nu numai noi doi suntem uniți printr-o iubire erotică, ci și că noi trei, patru sau cinci suntem cu toții călători angrenați în aceeași căutare, că avem cu toții o viziune comună.

Coexistența prieteniei și erosului îi poate ajuta de asemenea pe unii moderni să realizeze că prietenia e în realitate o iubire, și chiar o iubire la fel de mare ca și erosul. Să presupunem că ai fost destul de norocos ca să „te îndrăgostești” de prietenul tău și să te căsătorești cu el. Și să mai presupunem că ți s-a oferit să alegi două căi viitoare: „*Fie* veți înceta să fiți îndrăgostiți”, rămînînd însă pentru totdeauna căutători comuni ai aceluiași Dumnezeu, ai aceleiași frumuseți, ai aceluiași adevăr, *fie*, pier-zînd toate acestea, vă veți păstra cît vă va fi dat să trăiți extazurile și înflăcărările, întregul miracol și patima sălbatică a erosului. Alege ce-ți place.” Ce să alegem oare? Care să fie alegerea pe care nu o vom regreta după ce o vom fi făcut ?

Am subliniat caracterul „lipsit de necesitate” al prieteniei, și acesta impune firește mai multe justificări decît i-am adus.

S-ar putea argumenta că prietenii au o valoare practică pentru comunitate. Toate religiile civilizate au debutat într-un mic grup de prieteni. Matematica a debutat efectiv atunci cînd o mîna de prieteni greci s-au adunat ca să discute despre numere, linii și unghiuri. Ceea ce este acum Royal Society a fost inițial un mic număr de gentlemani care se întîlneau în timpul lor liber spre a discuta chestiuni de care ei (și nu mulți alții) se simțeau atrași. Ceea ce numim acum „Mișcarea romantică” se reducea cîndva la dl Wordsworth și dl Coleridge cufundați într-o discuție neîntreruptă (cel puțin dl Coleridge așa era) despre o viziune secretă a lor. Comunismul, tractarianismul³³, metodismul, antisclavagismul, Reforma, Renașterea, s-ar putea spune probabil fără a exagera prea mult că au început în același mod.

E ceva aici. Dar mai toți cititorii vor crede că unele dintre aceste mișcări au fost bune pentru societate și altele rele. Lista completă, dacă e acceptată, ar tinde să arate, în cel

³³ Mișcare procatolică din Anglia secolului al XIX-lea. (N. t.)

mai bun caz, că prietenia este deopotrivă o posibilă binefacere și o posibilă primejdie pentru comunitate. Și chiar ca binefacere, ea ar avea nu atât valoare de supraviețuire, cât ceea ce am putea numi „valoare de civilizație”, ar fi ceva (în formularea aristotelică) ce ajută comunitatea nu doar să trăiască, ci să trăiască bine. Valoarea de supraviețuire și valoarea de civilizație coincid în unele perioade și în unele circumstanțe, dar nu în toate. Ceea ce oricum pare sigur este că, atunci când prietenia produce un fruct pe care comunitatea îl poate utiliza, aceasta trebuie să o facă în mod accidental, ca pe un produs auxiliar. Din religiile create într-un scop social, precum cultul imperial roman sau încercările moderne de a „comercializa” creștinismul ca pe un mijloc de „a salva civilizația” nu se alege prea mult. Micile nuclee de prieteni care întorc spatele „Lumii” sunt cele care o transformă cu adevărat. Matematica egipteană și cea babiloniană erau practice și sociale, cultivate fiind în slujba agriculturii și magiei. Dar matematica grecilor liberi, cultivată de prieteni ca o îndeletnicire fără scop practic, a însemnat mult mai mult pentru noi.

Alții ar mai putea spune că prietenia este extrem de utilă pentru individ, poate chiar necesară ca mijloc de supraviețuire. Ei ar putea citi multe autorități: „Gol de tot e spatele dacă nu-l păzește fratele” sau „Prietenul se leagă mai strâns decât fratele”. Dar când vorbim în felul acesta, folosim *prieten* vrînd să spunem „aliat”. În uzul obișnuit, prieten înseamnă sau ar trebui să însemne mai mult de-atît. Desigur, prietenul se va dovedi că poate fi și aliat cînd se impune cu necesitate o alianță; ne va împrumuta sau ne va da cînd suntem în nevoie, ne va îngriji la boală, ne va lua apărarea printre dușmani, va face tot ce-i va sta în putință pentru văduvele și orfanii noștri. Dar asemenea bune oficii nu reprezintă substanța prieteniei. Ocaziile pentru ele sunt aproape întreruperi. Sunt relevante pentru ea într-un anumit sens, în altul nu. Relevante deoarece ai fi un prieten fals dacă nu le-ai face cînd s-ar ivi o necesitate; irelevante deoarece rolul de binefăcător rămîne totdeauna accidental, chiar oarecum străin, în raport cu acela de prieten. E un rol aproape stîngenitor. Căci prietenia e absolut liberă de nevoia afecțiunii de a se face necesară. Regretăm că au fost necesare daruri, împrumuturi sau o asistență nocturnă — și acum, pentru numele lui Dumnezeu, să dăm uitării toate acestea și să ne întoarcem la lucrurile pe care vrem realmente să le facem sau să le discutăm împreună. Nici chiar recunoștința nu îmbogățește această iubire. Răspunsul stereotip „N-ai pentru ce” exprimă aici sentimentele noastre reale. Semnul unei prietenii desăvîrșite nu este că ți se dă ajutor cînd te aflîia strîmtoare (firește că îți va fi acordat), ci, că, o dată ce ți-a fost dat, faptul acesta nu schimbă cu nimic situația. A fost un accident, o anomalie. A fost o groaznică pierdere din timpul, totdeauna prea scurt, ce ni s-a dat ca să-l petrecem împreună. Am avut poate numai cîteva ore în care să stăm de vorbă și, Doamne ferește, a trebuit să irosim douăzeci de minute pentru *afaceri*.

Căci, desigur, nu vrem să știm nimic despre afacerile prietenului nostru. Prietenia, spre deosebire de eros, e lipsită de curiozitate. Poți deveni prietenul unui bărbat fără să știi sau să te intereseze dacă e însurat sau burlac sau cum își cîștigă pîinea. Ce au de-a face toate aceste „lucruri indiferente și prozaice” cu adevărata întrebare: *Vezi același adevăr?* într-un cerc de prieteni adevărați fiecare ins este pur și simplu ceea ce este: nu se reprezintă decât pe sine. Nimeni nu dă doi bani pe familia, profesia, clasa, venitul, rasa sau istoria anterioară a celuilalt. Pînă la urmă vei ajunge, firește, să cunoști mai toate acestea. Dar numai întîmplător. Ele vor ieși la lumină puțin cîte puțin, pentru a furniza o exemplificare sau o

analogie, pentru a sluji ca pretexte pentru o anecdotă, niciodată doar de dragul lor. Aceasta e maiestatea prieteniei. Ne întâlnim ca principi suverani ai unor state independente, în străinătate, pe un teritoriu neutru, eliberați de contextele noastre. Această iubire (în esență) ignoră nu numai trupurile noastre fizice, ci și întreaga întruchipare ce constă din familia, munca, trecutul și legăturile noastre. Acasă, pe lângă faptul că suntem Peter sau Jane, purtăm și un caracter general: soț sau soție, frate sau soră, șef, coleg sau subordonat. Nu și printre prietenii noștri. Avem de a face cu spiritele desprinse sau dezbrăcate de legături. Erosul vrea trupuri nude; prietenia personalități nude.

De aici (dacă nu mă veți înțelege greșit) încântătorul caracter arbitrar și iresponsabilitatea acestei iubiri. Nu sunt câtuși de puțin dator să fiu prietenul cuiva și nimeni pe lume nu e dator să-mi fie mie prieten. Nici o pretenție, nici o umbră de necesitate. Prietenia e lipsită de necesitate, ca filozofia, ca arta, ca universul însuși (căci Dumnezeu nu a avut nevoie să creeze). Ea nu are valoare de supraviețuire, e mai degrabă unul din acele lucruri ce conferă valoare supraviețuirii.

Cînd vorbeam despre prietenii așezați unul lângă altul sau umăr la umăr, atrăgeam atenția asupra unui contrast necesar între postura lor și cea a îndrăgostiților pe care-i reprezentăm față-n față. Nu vreau să insist asupra imaginii dincolo de acel contrast. Căutarea sau viziunea comună care unește prietenii nu-i absoarbe în asemenea măsură, încît să se ignore sau să uite unul de celălalt. Dimpotrivă, acesta e însuși mediul în care ființează iubirea și cunoașterea lor reciprocă. Nu cunoști pe nimeni mai bine ca pe propriul tău „tovarăș”. Fiece pas în călătoria comună îi testează calitatea metalului, și testele sunt teste pe care le înțelegem deplin din cauză că și noi le suntem supuși. De aceea, cum sunetul s-a dovedit corect în repetate rînduri, încrederea, respectul și admirația noastră se dezvoltă sub forma unei iubiri apreciative de un gen cu totul robust și bine informat. Dacă, la început, am fi ținut seama mai mult de el și mai puțin de lucrul cu care se ocupă prietenia noastră, n-am fi ajuns să-l cunoaștem sau să-l iubim atît de bine. Nu-l vei găsi pe războinic, pe poet, pe filozof sau pe creștin numai privindu-l în ochi ca și cum ți-ar fi iubită: e preferabil să lupți alături de el, să citești cu el, să discuți cu el, să te rogi cu el.

Într-o prietenie perfectă, această iubire apreciativă este adesea, cred, atît de mare și atît de puternic întemeiată, încît fiecare membru al cercului se simte, în străfundul sufletului, umilit în fața tuturor celorlalți. Se întreabă uneori ce caută acolo printre atîția oameni superiori lui. E un noroc nemeritat pentru el să se afle într-o asemenea companie, mai ales cînd întregul grup e împreună, fiecare revelînd tot ce e mai bun, mai înțelept și mai nostim în toți ceilalți. Sunt întrunirile de aur, cînd patru, cinci dintre noi, după o plimbare epuizantă de o zi, am ajuns la hanul nostru, cînd ne-am pus papucii și ne-am tolănit cu picioarele întinse către foc și cu paharele la înălțimea umerilor, cînd lumea întreagă și ceva dincolo de lume ni se deschide minților noastre pe măsură ce vorbim, și nimeni nu are nici o pretenție și nici o răspundere față de altul, ci suntem cu toții liberi și egali ca și cum ne-am fi întâlnit acum un ceas, și în același timp ne-nvăluie o afecțiune maturizată de trecerea anilor. Viața — viața naturală — nu ne poate oferi nici un dar mai prețios. Cine oare l-ar fi meritat într-adevăr ?

Din ceea ce s-a spus va reieși cu claritate că în majoritatea societăților și a epocilor prietenia se va lega între bărbați sau între femei. Sexele se vor întâlni în afecțiune și în eros,

dar nu în iubirea aceasta. Pentru că ele vor fi avut rareori parte de camaraderia în activități comune care este matricea prieteniei. Dacă bărbații sunt educați și femeile nu, dacă un sex muncește și celălalt e inactiv sau dacă cele două sexe au îndeletniciri total diferite, ele nu vor avea de obicei nici o motivație ca să devină prieteni. Putem însă vedea lesne că mai degrabă lipsa aceasta, și nu ceva aflat în naturile lor, exclude prietenia, întrucât atunci când pot fi camarazi, pot fi și prieteni. De aceea într-o profesie (ca a mea) unde bărbații și femeile muncesc cot la cot, sau în domeniul misionar, sau printre scriitori și artiști, o atare prietenie este un lucru obișnuit. Desigur, ceea ce este oferit ca prietenie de una din părți poate fi luat în mod greșit drept eros de cealaltă, cu rezultate dureroase și stînjenoare. Sau ceea ce începe ca prietenie de ambele părți poate deveni și eros. A spune însă că ceva poate fi confundat cu altceva sau că se poate transforma în altceva nu înseamnă a tăgădui deosebirea dintre ele. Mai curînd o implică, altminteri nu am vorbi de „transformare în altceva” sau „confundare cu altceva”.

Într-o anumită privință societatea noastră este nefericită. O lume în care bărbații și femeile nu au niciodată o activitate comună sau o educație comună poate continua probabil să funcționeze destul de confortabil. În ea bărbații se adresează unii altora, și numai între ei, în căutarea prieteniei și se bucură foarte mult de ea. Sper că și femeile se bucură în egală măsură de prietenii lor. Apoi, o lume în care toți bărbații și femeile ar avea suficient teren comun pentru această relație ar putea fi la fel de confortabilă. În prezent însă nu suntem nici în car, nici în căruță. Terenul comun necesar, matricea, există între sexe în unele grupuri, dar în altele nu. În numeroase suburbii rezidențiale absența lui e notabilă. Într-un cartier plutocratic unde bărbații și-au cheltuit întreaga viață ca să facă bani, cel puțin cîteva femei și-au folosit timpul liber ca să dezvolte o viață intelectuală — au cultivat interese muzicale sau literare. În asemenea locuri, bărbații apar printre femei ca niște barbari printre oameni civilizați. În alt cartier vei da de situația contrară. „La școală” au fost în fapt ambele sexe. După aceea însă bărbații au beneficiat de o educație mult mai serioasă, au devenit medici, avocați, preoți, arhitecți, ingineri și oameni de litere. Femeile sunt în raport cu ei așa cum sunt copiii față de adulți. În nici una din aceste comunități locale nu e cîtuși de puțin probabilă prietenia dintre sexe. Împrejurarea aceasta însă, chiar dacă echivalează cu o sărăcire, ar fi tolerabilă dacă ar fi admisă și acceptată. Nenorocirea proprie epocii noastre este că bărbații și femeile aflați în această situație, terorizați de zvonurile și perspectivele unor grupuri mai fericite unde nu există o asemenea prăpastie între sexe și înnebuniți de ideea egalitară potrivit căreia ceea ce este posibil pentru unii ar putea fi (și prin urmare este) posibil pentru toți, refuză să recunoască acea stare de fapt. Astfel, pe de o parte, ne luăm soția ca pe o profesoară pedantă, femeia „cultivată” care încearcă permanent să-și ridice soțul „la nivelul ei”. Îl tîrăște pe la concerte, i-ar plăcea să-l determine să învețe dansuri vechi și invită acasă la ei persoane „cultivate”. Efectul negativ e surprinzător de redus. Bărbatul de vîrstă mijlocie are mari capacități de rezistență pasivă și (de-ar ști și ea) de toleranță, „femeile își au capriciile lor”. Ceva mult mai dureros se întîmplă atunci când bărbații sunt civilizați, iar femeile nu, și atunci când toate femeile, ca și mulți bărbați, refuză pur și simplu să recunoască acest fapt.

Cînd se întîmplă așa ceva, rezultatul este un simulacru binevoitor, politico, laborios și lamentabil. Femeile sunt „condamnate” (cum spun avocații) să fie membri cu drepturi

depline ale cercului masculin. împrejurarea — neimportantă în sine — că acum ele fumează și beau deopotrivă cu bărbații e interpretată de persoanele credule ca o dovadă că și sunt realmente egale cu ei. Nu admit reuniuni exclusiv masculine. Oriunde s-ar aduna bărbații trebuie neapărat să vină și femeile. Oamenii au învățat să trăiască printre idei. Ei știu ce înseamnă discuția, argumentarea și exemplificarea. O femeie care nu a urmat decît liceul și care, curînd după căsătorie, a abandonat și ultima spoială de „cultură” dată de școală — a cărei lectură o constituie revistele pentru femei și a cărei conversație generală e aproape integral narativă — nu poate intra cu adevărat într-un atare cerc. Poate fi spațial și fizic, prezentă acolo, în aceeași încăpere. Și ce dacă ? Dacă bărbații sunt grosolani, ea asistă plictisită și tăcută la o conversație ce nu-i spune nimica. Dacă sunt mai bine crescuți, desigur, ei încearcă să o antreneze în ea.

I se dau explicații, participanții încearcă să sublinieze din intervențiile ei irelevante și stîngace un sens oarecare. Strădaniile eșuează însă și, de dragul manierelor, ceea ce ar fi putut fi o discuție adevărată se diluează în chip deliberat și se epuizează în bîrfă, anecdote și bancuri. Prezența ei a distrus însuși lucrul la care a fost invitată să ia parte. Ea nu poate intra cu adevărat în cercul respectiv din cauză că acesta încetează să mai existe ca atare o dată cu intrarea ei — așa cum orizontul încetează a mai fi orizont cînd ajungi la el. Învățînd să bea și să fumeze și poate să spună povești picante, ea nu a reușit, în această privință, să se apropie de bărbați nici cu o șchioapă mai mult decît bunica ei. Cu deosebirea însă că bunica ei era cu mult mai fericită și mai realistă. Ea stătea acasă, întreținîndu-se în stilul femeilor adevărate cu alte femei, poate cu mult farmec, judecată și chiar spirit. Femeia noastră nu ar fi însă capabilă să procedeze la fel. S-ar putea să fie la fel de inteligentă, ba poate chiar mai inteligentă decît bărbații cărora le-a stricat seara. Dar ea nu este cu adevărat interesată de aceleași subiecte și nu stă- pînește aceleași metode. (Toți facem figură de prostănaci cînd simulăm un interes pentru subiecte de care nici nu ne pasă.)

Prezența unor asemenea femei, puternice prin număr, ne ajută să ne explicăm actuala depreciere a prieteniei. Victoria lor e deseori totală. Ele izgonesc camaraderia masculină, și ca atare prietenia masculină, din toate cercurile sociale. În singura lume pe care o cunosc ele, un gen de flecăreală nesfîrșită înlocuiește schimbul de idei. Toți bărbații cu care se întîlnesc ele discută ca femeile cîtă vreme sunt de față femeile.

Această victorie asupra prieteniei este deseori inconștientă. Există însă și un tip mai militant de femeie care și-o propune. Am auzit-o pe una spunînd: „Nu lăsați niciodată doi bărbați să stea alături, că încep să vorbească despre cine știe ce subiect de-al lor, și atunci s-a zis cu distracția.” Nici nu și-ar fi putut atinge mai precis scopul. A vorbi cu orice preț, cu cît mai mult cu atît mai bine, cascade fără sfîrșit de voci omenești, dar nici un subiect, rogu-te. Vorbăria trebuie să fie despre nimica.

Această doamnă veselă — această pisăloagă vioaie, desăvîrșită, „fermecătoare” și insuportabilă — căuta numai amuzamentul de fiecare seară, făcînd ca reuniunea „să meargă”. Dar războiul conștient împotriva prieteniei poate fi purtat la un nivel mai profund. Sunt femei care o privesc cu ură, invidie și teamă ca pe dușmanul erosului și, poate chiar mai mult, al afecțiunii. O femeie de acest fel are o sută de stratageme ca să

distrugă prietenii soțului ei. Se va certa chiar ea cu prietenii lui sau, mai bine, cu soțiile lor. Va lua peste picior, va pune piedici și va minți. Ea nu realizează că soțul pe care izbutește să-l izoleze de cei de-o seamă cu el nici nu mai merită să-i fie soț: l-a emasculat. Va ajunge să se rușineze ea însăși de el. Și nici nu-și amintește în ce mare măsură viața lui se desfășoară în locuri unde ea nu-l poate supraveghea. Vor apărea noi prietenii, dar de data asta secrete. Norocul ei, noroc nemeritat, ar fi să nu se dezvolte în scurt timp și alt gen de secrete.

Toate acestea sunt, desigur, femei proaste. Femeile cu judecată care, dacă ar vrea, ar fi cu siguranță capabile să obțină calificarea necesară pentru lumea discuției și a ideilor, sunt tocmai cele care, dacă nu sunt calificate, nu încercă niciodată nici să pătrundă în ea, nici s-o distrugă. Ele au altceva mai important de făcut. La o petrecere mixtă, ele se grupează într-o extremitate a încăperii și se întrețin în manieră feminină între ele. Nu au nevoie de noi în acest scop, după cum nici noi nu avem nevoie de ele. Numai pleava fiecărui sex ține să se agațe întruna de celălalt. Trăiește și lasă-i și pe alții să trăiască. Ele fac mare haz de noi. Așa și trebuie. Atunci când sexele, fără să aibă reale activități comune, se pot întâlni doar în afecțiune și eros — nu pot stabili prietenii — este sănătos ca fiecare să aibă un sentiment acut al absurdității celuilalt. E o atitudine într-adevăr sănătoasă mereu. Nimeni nu a apreciat efectiv celălalt sex — întocmai cum nimeni nu apreciază efectiv copiii sau animalele — fără a fi conștient uneori cât sunt de ridicoli ceilalți. Căci ambele sexe sunt ridicole. Omenirea este tragicomică, dar împărțirea în sexe îi dă fiecăruia putința să vadă în celălalt latura caraghioasă pe care la el adesea nu o observă — ca și patosul.

Am avut grijă să avertizez că acest capitol va fi în mare măsură o reabilitare. Paginile precedente au clarificat, sper, de ce pe mine cel puțin nu mă miră deloc că strămoșii noștri priveau prietenia ca pe ceva care ne-a înălțat aproape deasupra umanității. Această iubire, liberă de instinct, liberă de toate datoriile cu excepția acelor pe care iubirea și le-a asumat în mod liber, aproape total liberă de gelozie și liberă fără rezerve de necesitatea de a fi necesar, este eminentamente spirituală. Este exact acel soi de iubire pe care ne-o putem imagina între îngeri. Am găsit oare aici o iubire naturală, care este Iubirea în Sine ?

Înainte de a ne grăbi să tragem o asemenea concluzie, să ne ferim de ambiguitatea cuvântului *spiritual*. Există numeroase contexte neotestamentare în care acest termen înseamnă „care aparține Spiritului (Duhului) Sfânt”, în atare contexte spiritualul fiind, prin definiție, bun. Dar când *spiritual* e utilizat doar ca antonim pentru corporal, instinctiv sau animal, lucrurile nu mai stau așa. Există deopotrivă rău spiritual și bine spiritual. Există deopotrivă îngeri căzuți și îngeri sfinți. Sub nici un motiv nu trebuie să ne închipuim că, de vreme ce am constata că prietenia e *spirituală*, am constata că este și intrinsec sacră și infailibilă. Rămân de luat în considerare trei fapte semnificative.

Primul, deja menționat, este neîncrederea pe care autoritățile tind să o manifeste față de prietenii strânse dintre supușii lor. Ea poate fi nejustificată ori s-ar putea să aibă un anumit temei.

În al doilea rând, există atitudinea majorității față de toate cercurile de prieteni apropiați. Toate numele pe care le dau ei unui astfel de cerc sunt mai mult sau mai puțin peiorative. Ar fi vorba în cel mai bun caz de un „grup”, dacă nu chiar o „coterie”, o

„bandă”, o „bisericuță” sau o „societate de admirație mutuală”. Cei care, în propriile lor vieți, cunosc doar afecțiunea, camaraderia și erosul, îi suspectează pe prieteni că sunt niște „marțafoi cu nasul pe sus care se cred prea buni pentru noi”. E, desigur, glasul invidiei. Dar invidia formulează întotdeauna și cea mai adevărată acuzație sau acuzația cea mai apropiată de adevăr pe care o poate scorni; așa se face că este mai dureroasă. Prin urmare, acuzația aceasta trebuie luată în considerare.

În sfârșit, să observăm că prietenia e foarte rar imaginea sub care reprezintă Scriptura dragostea dintre Dumnezeu și Om. Ea nu e total neglijată, dar mult mai adesea, căutînd un simbol pentru cea mai înaltă iubire, Scriptura ignoră această relație aparent aproape angelică și plonjează în adîncul celei care e cea mai naturală și mai instinctivă. Afecțiunea e utilizată ca imagine atunci cînd Dumnezeu este reprezentat ca Tatăl nostru; erosul, atunci cînd Cristos e reprezentat ca Mirele Bisericii.

Să începem cu suspiciunile membrilor autorității. Cred că ele au o anumită întemeiere și că o examinare a acestei întemeieri aduce la lumină un element important. Prietenia, după cum am spus, se naște în momentul cînd un om îi spune altuia: „Cum! Și tu? Credeam că numai eu...” Dar gustul, viziunea sau punctul de vedere comun descoperit astfel nu trebuie să fie neapărat unul plăcut. Într-un atare moment și-ar putea avea prea bine obîrșia arta, filozofia, progresul religios sau morala, dar de ce nu și tortura, canibalismul sau sacrificiul uman? Cu siguranță mai toți am resimțit natura ambivalență a unor asemenea momente în propria noastră tinerețe. A fost minunat cînd am întîlnit pentru prima oară pe cineva căruia să-i placă poetul nostru favorit. Ceea ce cu greu înțelegeam înainte do- bîndea acum contururi limpezi. Lucrul de care ne simțeam pe jumătate rușinați îl puteam mărturisi acum nestingheriți. Nu mai puțin delectabil a fost însă momentul cînd am întîlnit pentru prima oară pe cineva care a împărtășit cu noi un rău secret. Și acesta a devenit cu mult mai palpabil și mai explicit, și am încetat să ne rușinăm de el. Chiar acum, la orice vîrstă, știm cu toții farmecul periculos al unei uri sau nemulțumiri împărtășite. (Este greu să nu saluți ca pe un prieten pe singura persoană din Colegiu care vede realmente erorile directorului adjunct.)

Singur printre colegi indiferenți, îmi susțin cu timiditate anumite vederi și principii, pe jumătate rușinat să mi le fac publice și pe jumătate nesigur la urma urmelor de justetea lor. Readuceți-mă în mijlocul prietenilor mei și într-o jumătate de oră — în zece minute — aceleași vederi și principii devin încă o dată incontestabile. Opinia acestui mic cerc, cît timp mă aflu în el, cîntărește mai greu decît aceea a o mie de persoane ce nu fac parte din el: întrucît prietenia fortifică, ea o va face chiar și cînd prietenii mei sunt departe. Căci noi toți dorim să fim judecați de egalii noștri, de oamenii „pe placul nostru”. Doar ei ne cunosc cu adevărat mintea și doar ei ne-o pot judeca după standarde pe care le recunoaștem întru totul. Doar elogiul lox ni-l dorim cu adevărat și nu ne temem cu adevărat decît de blamul lor. Micile pîlcuri de creștini timpurii au supraviețuit deoarece erau preocupați doar de dragostea „fraților” și refuzau să plece urechea la opinia societății păgîne de care erau înconjurați. Dar un cerc de criminali, maniaci sau depravați supraviețuiește exact în același fel, devenind surzi la opinia lumii exterioare, minimalizînd-o sub cuvînt că e sporovăiala unor străini care „nu înțeleg”, a „conformiștilor”, a „burghezilor”, a „puterii”, a snobilor, mironosițelor și impostorilor.

E lesne de văzut, așadar, de ce autoritatea privește cu ochi răi prietenia. Orice prietenie reală este un soi de secesiune, ba chiar o rebeliune. Ar putea fi rebeliunea unor gânditori serioși împotriva frazelor găunoase la modă sau a unor excentrici împotriva bunului-simț acceptat, a artiștilor autentici împotriva urâteniei vulgare sau a șarlatanilor contra gustului civilizată, a celor buni împotriva răutății din societate sau a celor răi împotriva binelui din ea. Oricum ar fi, ea este rău primită de către cei sus-puși. În fiecare pumn de prieteni există o „opinie publică” secționată care își întărește membrii împotriva opiniei publice a comunității în general. Fiecare e, așadar, o pungă de rezistență potențială. Oamenii care au prieteni reali sunt mai puțin ușor de manevrat sau de influențat, mai greu de corectat de către autoritățile bune sau de corupt de autoritățile rele. De aceea, dacă stăpînii noștri, cu ajutorul forței sau al propagandei în favoarea „solidarității” sau făcînd intimitatea și răgazul neprogramat imposibile prin metode insidioase, reușesc să producă o lume în care toți sunt camarazi și nu există prieteni, ei vor fi înlăturat unele primejdii și ne vor fi confiscat tocmai ceea ce este poate cea mai puternică garanție a noastră împotriva servituții totale.

Dar pericolele sunt perfect reale. Prietenia (după cum au văzut anticii) poate fi o școală de virtute, dar și (după cum ei nu au văzut) o școală de viciu. Ea este ambivalentă. Pe oamenii buni îi face mai buni, iar pe cei răi, mai răi. Ar fi o pierdere de timp să dezvoltăm problema aceasta. Ceea ce ne interesează nu este să divagăm asupra nocivității prietenilor rele, ci să devenim conștienți de pericolul potențial al aceloră bune. Această iubire, ca și celelalte iubiri naturale, își are propria predispoziție la o maladie specifică.

Rezultă cu evidență că elementul de secesiune, de indiferență sau de surditate (cel puțin în anumite privințe) față de vocile lumii exterioare este comun tuturor prietenilor, fie ele bune, nocive sau pur și simplu inofensive. Chiar dacă temeiul comun al prieteniei nu constă decît în colecționarea de timbre, cercul ignoră în chip just și inevitabil părerile milioaneilor de oameni care o consideră drept o ocupație stupidă și ale miilor de oameni care n-au făcut decît să-și vîre nasul în ea. Fondatorii meteorologiei au ignorat în mod just și inevitabil părerile milioaneilor de oameni care tot mai atribuiau vrăjitoriei furtunile. Nu încapă nici o supărare. Așa cum eu însumi știu că sunt străin față de un cerc al jucătorilor de golf, al matematicienilor sau al automobiliștilor, pretind și eu că am același drept să-i privesc ca străini față de al meu. Oamenii care se plictisesc unii cu alții e bine să se întîlnească rar; oamenii care-și stîrnesc interesul reciproc, să se întîlnească des.

Pericolul este că această parțială indiferență sau surditate la opinia exterioară, oricît ar fi de justificată și necesară, poate duce la o indiferență sau surditate globală. Cele mai spectaculoase exemple în acest sens pot fi văzute nu într-un cerc de prieteni, ci într-o clasă teocratică sau aristocratică. Știm ce gîndeau despre poporul de rînd preoții din vremea lui Isus Cristos. Cavalerii din cronicile lui Froissart nu nutreau nici simpatie, nici milă față de „marginali”, mojici sau țărănime. Dar această indiferență deplorabilă era foarte strîns împletită cu o calitate aleasă. Ei aveau cu adevărat, în rîndurile lor, o normă foarte înaltă de curaj, generozitate, curtenie și onoare. Mojicul prudent și cărpănos găsea această normă pur și simplu prostescă. Cavalerii, susținînd-o, erau și trebuiau să fie total indiferenți față de vederile lui. Nu dădeau nici doi bani pe ce credea el. Dacă ar fi ținut seama, propria noastră normă ar fi fost azi cu atît mai săracă și mai grosolană. Dar obișnuința de „a nu da doi bani”

se extinde asupra întregii clase. Faptul de a nu da atenție vocii țaranului atunci când ar trebui realmente să nu i se dea înlesnește tendința de a nu-i da atenție nici atunci când aceeași voce strigă după dreptate sau îndurare. Surditatea parțială care e nobilă și necesară încurajează surditatea globală care e arogantă și inumană.

Desigur, un cerc de prieteni nu poate asupra lumea exterioară așa cum o poate face o clasă socială puternică. Dar și ea, la propria-i scară de mărime, e supusă aceluiași pericol. Ea poate ajunge să trateze ca „străini de interesele ei” într-un sens general și peiorativ pe aceia care nu erau de fapt străini decât în raport cu un scop particular. Astfel, ca aristocrație, ea poate crea în jurul ei un vid prin care nu va mai străbate nici un glas. Cercul literar sau artistic care a început prin a desconsidera, poate îndreptățit, ideile omului simplu despre literatură sau artă ar putea ajunge să-i disprețuiască și ideea că sunt datori să-și onoreze notele de plată, să-și taie unghiile și să se comporte civilizată. Defectele cercului — și nici un cerc nu e scutit de ele — devin astfel incurabile. Asta însă nu e totul. Surditatea parțială și ușor de justificat se baza pe un anume gen de superioritate — chiar dacă aceasta nu se referea decât la un set superior de cunoștințe despre timbre. Sentimentul superiorității va ajunge apoi să se atașeze surdității totale. Grupul îi va disprețui și ignora totodată pe cei din afara lui. Se va fi transformat în ceva foarte asemănător cu o clasă. O coterie este o aristocrație autoproclamată.

Spuneam mai sus că într-o bună prietenie fiecare membru se simte deseori umil față de ceilalți. Vede că aceștia sunt străluciți și se socotește norocos că se numără printre ei. Din nefericire însă acel ei înseamnă, din alt punct de vedere, și noi. Astfel, tranziția de la umilința individuală la mândria corporativă se face foarte lesne.

Nu mă gândesc la ceea ce am putea numi o mândrie socială sau snoabă: plăcerea de a cunoaște și de a se ști că îți e dat să cunoști persoane distinse. Asta e cu totul altceva. Snobul dorește să se atașeze unui anume grup din cauză că acesta este deja privit ca o elită; prietenii sunt pînđiți de pericolul de a se considera ei înșiși ca o elită deoarece sunt deja atașați. Căutăm oameni pe placul nostru numai de dragul lor și mai apoi suntem alarmant sau neplăcut surprinși de senzația că am devenit o aristocrație. Nu că am numi-o astfel. Fiecare cititor care a cunoscut prietenia se va simți probabil înclinat să tăgăduiască cu oarecare vehemență că propriul său cerc s-a făcut vinovat vreodată de o asemenea absurditate. La fel socotesc și eu. Dar în asemenea chestiuni cel mai bine este să nu începem cu noi înșine. Oricum ar sta lucrurile cu noi, cred că am recunoscut cu toții asemenea tendințe în celelalte cercuri în raport cu care noi suntem cei din afară.

Am fost odată la un fel de conferință unde doi clerici, vădit buni prieteni, au început să vorbească despre „energii necreate” altele decât Dumnezeu. Am întrebat cum putea să existe alt lucru necreat în afara lui Dumnezeu de vreme ce Crezul îl numește pe bună dreptate „făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute”. În loc de răspuns au schimbat o privire și au rîs. Nu am avut nici o obiecție la rîsul lor, dar am ținut să primesc și un răspuns verbal. Nu era cîtuși de puțin un rîs sarcastic sau neplăcut. Voia parcă să spună: „Nu-i așa că e isteț?” Semăna cu rîsul unor adulți amuzați cînd un *enfant terrible* pune întrebarea care nu trebuie pusă niciodată. Cu greu v-ați putea imagina cît de inofensiv le-a fost gestul și cît de evident vehicula impresia că ei doi erau pe deplin conștienți că trăiesc în mod obișnuit pe un plan mai înalt decât noi, că ei au venit printre noi ca niște cavaleri

printre țărănoi sau ca oamenii mari printre copii. E foarte posibil să fi avut un răspuns la întrebarea mea, știind însă că eram prea ignorant ca să-l urmăresc. Dacă ar fi spus-o în mai multe cuvinte: „Mi-e teamă că explicația ne-ar lua mult prea mult timp”, nu le-aș fi atribuit orgoliul prieteniei. Argumentul principal sunt însă privirea și râsul — întruparea audibilă și vizibilă a unei superiorități corporative considerate ca de la sine înțeleasă și neascunsă. Caracterul aproape total inofensiv, absența oricărei dorințe aparente de a răni sau de a jubila (erau doi tineri foarte plăcuți) subliniază realmente atitudinea olimpică. Era aici un sentiment de superioritate atât de sigur, încât își putea permite să fie tolerant, urban, neautoritar.

Acest sentiment al superiorității corporative nu e întotdeauna olimpic, cu alte cuvinte calm și tolerant. El poate fi titanic, adică nervos, militant și înăcrit. Altă dată, după ce mă adresasem unui public studentesc, la discuțiile (foarte corecte) care au urmat conferinței mele, un tânăr cu expresia încordată ca a unui rozător m-a tratat în așa fel, încât am fost nevoit să spun: „Vă rog, domnule. În ultimele cinci minute ați avut bunătatea să mă faceți de două ori mincinos. Dacă nu vă puteți formula punctul de vedere critic și în alt mod, voi fi silit să mă retrag.” Mă așteptam la două reacții din partea lui: să-și piardă firea și să-și intensifice insultele sau să roșească și să-și ceară scuze. Surprinzător este că nu a făcut nici una, nici alta. În plus, nimic nu i-a tulburat expresia obișnuită de indispoziție. Nu a repetat acuzația directă de minciună, dar în rest s-a comportat exact ca mai înainte. Te aflai în fața unei cortine de fier. El era bine înarmat împotriva riscului oricărei relații strict personale, fie ea amicală sau ostilă, cu un ins de teapa mea. În spatele acestei atitudini, aproape sigur, stă un cerc de esență titanică — cavaleri templieri autoconsacrați și permanent sub arme în apărarea unui Baphomet critic. Noi — care suntem ei pentru aceștia — nu existăm câtuși de puțin ca persoane. Suntem specimene, specimene de diferite grupe de vîrstă, tipuri, curente de opinie sau interese, și trebuie să fim exterminați. Dacă li se smulge o armă, iau cu sînge rece alta. Ei nu se întîlnesc câtuși de puțin cu noi, în sensul omenesc obișnuit, ci își duc la bun sfîrșit o treabă — pulverizează (l-am auzit pe unul folosind această imagine) insecticid.

Cei doi tineri clerici simpatici și nu tot atât de simpaticul rozător de care vorbeam se situau la un înalt nivel intelectual. La fel era acel grup faimos ai cărui membri, în epoca edwardiană (1901-1910, *n.t.*), au ajuns la sublima imbecilitate de a se numi pe ei înșiși „the Souls” [„Sufletele”]. Același sentiment al superiorității corporative poate fi întîlnit și la un grup de prieteni mult mai de rînd. Și-l vor etala atunci cu o trufie mult mai grosolană. I-am văzut cu toții procedînd astfel pe „bătrînii” din școală în prezența unui elev nou, sau pe doi militari activi vorbind în fața unui „teterist”, sau pe câțiva prieteni foarte zgomotoși și vulgari vrînd să-i impresioneze pe bieții străini într-un bar sau într-un vagon de tren. Asemenea inși vorbesc foarte intim și ezoteric pentru a se face auziți. Tuturor celor ce nu fac parte din cerc trebuie să li se notifice că nu fac parte, într-adevăr, prietenia poate fi lipsită aproape de orice motivație cu excepția faptului că este exclusivistă. Cînd vorbește cu un străin, fiecare membru al unui grup de prieteni își face o plăcere din a-i menționa pe ceilalți pe numele lor de botez sau cu porecele lor, doar pentru ca străinul să nu știe la cine se referă. Un ins pe care l-am cunoscut cîndva era și mai subtil. Se referea la prietenii săi ca și cum noi toți am fi știut, ar fi trebuit desigur să știm, cine erau. „După cum mi-a spus

odată Richard Button...”, începea el. Eram cu toții foarte tineri. N-am îndrăznit niciodată să recunoaștem că nu auzisem de Richard Button. Părea atât de evident, încât, pentru oricine se respecta, numele lui trebuia să fie pe toate buzele: „Dacă-l ignori, înseamnă că ești un ignorant.” Abia mult mai târziu am ajuns să-mi dau seama că nimeni nu auzise de el. (Tare mă tem acum că, de fapt, toți acești Richard Button, Hezekiah Cromwell și Eleanor Forsyths nu sunt mai reali decât doamna Harris. Dar vreme de aproape un an am continuat să fim extrem de impresionați.)

Putem detecta astfel orgoliul prieteniei — fie el olimpien, titanice sau pur și simplu vulgar — în multe cercuri de prieteni. Ar fi nesăbuit să presupunem că al nostru e mai presus de acest pericol, deoarece tocmai în cercul nostru ne-ar fi cel mai greu să-l recunoaștem. Pericolul unui atare orgoliu este, de fapt, aproape inseparabil de iubirea prietenească. Prietenia trebuie neapărat să excludă. De la actul nevinovat și necesar de excludere pînă la spiritul de exclusivitate nu e decât un pas ușor de făcut, după care urmează plăcerea degradantă a exclusivismului. O dată admise toate acestea, panta coborîtoare va deveni tot mai abruptă. S-ar putea să nu devenim pesemne niciodată titani sau escroci pur și simplu, s-ar putea — ceea ce într-un anumit sens poate fi și mai rău — să devenim „Suflete”. Viziunea comună care ne-a adunat la început s-ar putea să dispară cu totul. Vom fi o coterie care există numai de dragul coteriei: o mică aristocrație autoaleasă (și ca atare absurdă), prăjindu-se la razele de lună ale propriei noastre suficiențe.

Uneori, un cerc ajuns în această condiție începe să-și bage nasul, chipurile, în lumea practicii. Dezvoltîndu-se judicios și admițînd recruți a căror participare la interesul comun original este neglijabilă, dar care sunt percepuți (într-o accepție destul de nedefinită) ca „oameni de nădejde”, devine o putere în țară. Apartenența la el începe să capete un soi de importanță politică, deși politica implicată îi poate privi numai pe cei dintr-un regiment, dintr-un colegiu sau dintr-o parohie, cu aproximație. Manipularea comitetelor, acapararea slujbelor (pentru oameni de nădejde) și frontul unit împotriva sărăntocilor devine acum principala îndeletnicire, și cei care se în- tîlneau cîndva ca să discute despre Dumnezeu sau poezie acum se întîlnesc să vorbească despre catedre sau venituri. Să notăm justetea sentinței lor. „Pămînt ești și în pămînt te vei întoarce”, i-a spus Dumnezeu lui Adam. Într-un cerc care a decăzut astfel la dimensiunile unei găști de șnapani, prietenia a recăzut în stadiul de simplă camaraderie practică așa cum i-a fost matricea. Sunt acum același soi de adunătură ca hoarda primitivă de vînători. Nu sunt, într-adevăr, decât vînători, nu genul de vînători pe care îi respect în mod deosebit.

Masa oamenilor, care nu au niciodată total dreptate, nici nu greșesc vreodată total. Greșesc iremediabil în credința lor că toate nucleele de prieteni au luat ființă de dragul plăcerilor trufiei și superiorității. Greșesc, sunt convinși, în credința lor că orice prietenie se complace efectiv în aceste satisfacții. Par însă a avea dreptate diagnosticînd orgoliul ca pericolul la care prietenii sunt în chip natural expuse. Tocmai pentru că prietenia este cea mai spirituală dintre iubiri, pericolul ce o pîndește e tot spiritual. Prietenia este, dacă vrei, chiar angelică. Omul însă are nevoie să fie triplu protejat de smerenie dacă e să mănînce pîinea îngerilor fără riscuri.

Pesemne acum am putea risca o ipoteză privitor la motivul pentru care Scriptura utilizează atât de rar prietenia ca imagine a celei mai înalte iubiri. Ea este deja, în realitate,

prea spirituală pentru a fi un bun simbol al lucrurilor spirituale. Superiorul nu rezistă fără inferior. Dumnezeu se poate reprezenta fără riscuri pe Sine însuși ca Părinte și Soț deoarece numai un nebun și-ar putea închipui că El este fizic vorbind tatăl nostru sau cununia Sa cu Biserica este de altă natură decât mistică. Dacă însă în acest scop ar fi utilizată prietenia, am putea confunda lucrul simbolizat cu simbolul. Primejdia inerentă ei ar fi astfel agravată. Am mai putea fi de asemenea încurajați să confundăm acea apropiere (prin asemănare) de viața cerească pe care o etalează în mod cert prietenia cu o apropiere prin proximitate.

Prietenia deci, ca și celelalte iubiri naturale, este incapabilă să se salveze pe sine. În realitate, din cauză că e spirituală și ca atare se confruntă cu un inamic mai subtil, ea este obligată să invoce, chiar mai fierbinte decât ele, protecția divină dacă vrea să rămână nealterată. Se poate vedea cât de îngustă e cărarea cea adevărată. Ea nu trebuie să devină ceea ce lumea numește o „societate de admirație mutuală”, deși, dacă nu e plină de admirație mutuală, de iubire apreciativă, nu este câtuși de puțin prietenie. Căci dacă nu vrem ca viețile noastre să fie teribil de sărăcite, ea se cade să fie neapărat pentru noi în prietenii noastre așa cum a fost pentru Christiana și ceata ei în *The Pilgrim's Progress*³⁴:

„Păreau să fie o pricină de spaimă unul altuia, întrucât ei nu puteau vedea fiecare asupra-și acea slavă pe care o puteau vedea asupra fiecăruia dintre ceilalți. De aceea au început să se prețuiască unul pe altul mai mult decât se prețuiau pe sine. Căci tu ești mai frumos decât mine, spune unul, iar tu ești mai fermecător decât mine, spune altul.”

Pe termen lung, există o singură cale prin care putem gusta în siguranță această ilustră experiență. Și Bunyan a indicat-o în același pasaj. Abia în casa Tălmaciului, după ce au fost îmbăiate, confirmate și proaspăt îmbrăcate în „Straiul Alb”, s-au văzut femeile una pe cealaltă în această lumină. Dacă ne vom aminti îmbăierea, confirmarea și înveșmântarea, vom fi în siguranță. Și cu cât e mai înalt temeiul comun al prieteniei, cu atât e mai necesară rememorarea. Într-o prietenie explicit religioasă, în primul rînd, uitarea ar fi fatală.

Căci atunci ni se va părea că noi — noi, cei patru, cinci cîți suntem — ne-am ales unul pe altul, viziunea fiecăruia descoperind frumusețea intrinsecă a celorlalți, asemănătorul atrăgînd asemănătorul, într-o noblețe voluntară; că noi ne-am ridicat deasupra restului umanității prin propriile noastre puteri înnăscute. Celelalte iubiri nu ne oferă aceeași iluzie. Afecțiunea necesită evident înrudirea sau cel puțin apropierea ce nu au depins niciodată de propria noastră opțiune. Cît despre eros, jumătate din cîntecele de dragoste și jumătate din poemele de dragoste din lume vă vor spune ca Persoana Iubită îți este soarta sau ursita, neatîrnînd de alegerea ta mai mult decât un trăsnet, deoarece „nu stă în puterea noastră să iubim sau să urîm”. Arcul și săgețile lui Cupidon, genele — orice altceva în afara noastră. Dar în prietenie, fiind liberi de toate acestea, credem că noi înșine ne-am ales semenii. În realitate, o diferență de câțiva ani în datele noastre de naștere, cîteva mile în plus între anumite case, alegerea unei universități în locul alteia, serviciul militar la diferite regimente, abordarea sau neabordarea accidentală a unui subiect la o primă întîlnire — oricare dintre aceste întîmplări ne-ar fi putut ține separați. Dar, pentru un

³⁴ *Călătoria Pelerinului* (1678-1684), de John Bunyan (1628-1688). (N.t.)

creștin, nu există, riguros vorbind, întâmplări. A intrat în acțiune un maestru de ceremonii necunoscut. Cristos, care le-a spus ucenicilor „Nu voi m-ați ales pe mine, ci eu v-am ales pe voi”, poate spune cu adevărat tuturor grupurilor de prieteni creștini : „Nu voi v-ați ales unul pe altul, ci eu v-am ales pe voi unul pentru altul.” Prietenia nu e o răsplată pentru discernământul și bunul nostru gust în descoperirea celuilalt. Ea este instrumentul prin care Dumnezeu îi revelează fiecăruia în parte frumusețile tuturor celorlalți. Ele nu sunt mai mari decât frumusețile a mii de alți oameni; prin prietenie Dumnezeu ne deschide ochii asupra lor. Ele sunt, ca și alte frumuseți, derivate din El, și apoi, într-o prietenie bună, sporite de El prin prietenia însăși, astfel încât ea este instrumentul Său pentru a crea și a revela deopotrivă. La sărbătoarea Sa, El este cel care a pus masa și tot El a ales oaspeții. El este cel care, să îndrăznim a nădăjdui, uneori stă, iar totdeauna e ca și cum ar sta în fruntea mesei. Să nu uităm că El ne este Gazda.

Nu vreau să spun că trebuie ca întotdeauna să ne împărtășim din ea în chip solemn. „Dumnezeu care a rîs din toată inima” ne-o interzice. E una din subtilitățile dificile și delectabile ale vieții faptul de a trebui să recunoaștem în adîncul cugetului nostru că anumite lucruri sunt serioase și totuși să ne păstrăm puterea de a le trata adesea cu tot atîta ușurință ca pe un joc. Dar despre asta vom vorbi mai pe larg în capitolul următor. Deocamdată mai vreau doar să citez sfatul frumos echilibrat al lui Dunbar:

Pe Domnu-ascultă-L, fii voios,
Nu da pe lume nici un os.

V. Erosul

Prin *eros* înțeleg, desigur, acea stare pe care o numim „a fi îndrăgostit” sau, dacă preferați, acel gen de iubire care implică îndrăgostiți. S-ar putea ca unii cititori să fi fost surprinși atunci când, într-un capitol anterior, am descris afecțiunea ca pe acea iubire în care experiența noastră se apropie cel mai mult de aceea a animalelor. S-ar putea pune, de bună seamă, întrebarea dacă funcțiile noastre sexuale ne apropie la fel de mult. Observația e perfect adevărată în ceea ce privește sexualitatea umană în genere. Nu mă voi ocupa însă doar de sexualitatea umană ca atare. Sexualitatea face parte din subiectul nostru numai atunci când devine un ingredient al stării complexe de „îndrăgostire”. Acea experiență sexuală se poate manifesta fără *eros*, fără „îndrăgostire”, iar *erosul* respectiv include și alte elemente în afara activității sexuale, fapt pe care-l consider de la sine înțeles. Dacă preferați, cercetarea mea vizează nu sexualitatea comună nouă și animalelor și nici chiar pe cea comună tuturor oamenilor, ci numai varianta ei exclusiv umană care se dezvoltă în cadrul „iubirii” — adică ceea ce eu numesc *eros*. Elementul carnal sau animalic sexual din cadrul *erosului* intenționez să-l numesc (potrivit unei vechi uzanțe) *venus*. Iar prin *venus* înțeleg ceea ce este sexual nu într-un anume sens criptic sau rarefiat — cum ar fi cel explorabil de către un psiholog al subconștientului —, ci într-un sens perfect evident: ceea ce este cunoscut ca sexual de către cei ce-l trăiesc, ceea ce s-ar putea demonstra că este sexual prin intermediul celor mai simple observații.

Sexualitatea poate acționa fără *eros* sau ca parte componentă a *erosului*. Să adaug fără întârziere că fac această distincție numai în scopul de a ne limita investigația și fără nici un fel de implicații morale. Nu subscriu cîtuși de puțin la ideea larg răspîndită că tocmai absența sau prezența *erosului* face ca actul sexual să fie „impur” sau „pur”, degradat sau frumos, legitim sau nelegitim. Dacă toți cei care fac dragoste fără a se afla în stare de *eros* ar fi vrednici de dispreț, atunci noi toți am avea o origine maculată. Vremurile și locurile în care căsătoria depinde de *eros* sunt într-o mică minoritate. Mai toți strămoșii noștri au fost căsătoriți încă din prima tinerețe cu parteneri aleși de părinții lor pe temeiuri ce nu aveau cîtuși de puțin a face cu *erosul*. Ei s-au angajat în acest act fără alt „combustibil”, ca să spunem așa, decît dorința pur biologică. Și au procedat corect: soții creștini cinstiți, care și-au ascultat tații și mamele, își îndeplineau reciproc „datoria conjugală” și-și creșteau familiile în frica lui Dumnezeu. Dimpotrivă, același act, săvîrșit sub influența unui *eros* sublim și irizat, care reduce rolul simțurilor la nivelul unui considerent minor, poate însemna adulter curat, poate presupune zdrobirea sufletească a unei soții, dezamăgirea unui soț, trădarea unui prieten, terfelirea ospitalității și abandonarea propriilor copii. Lui Dumnezeu nu i-a plăcut ca distincția dintre păcat și datorie să graviteze în jurul unor sentimente nobile. Acest act, ca oricare altul, este justificat (sau nu) cu ajutorul unor criterii mult mai prozaice și mai ușor de definit, cum ar fi respectarea sau încălcarea promisiunilor, dreptatea sau nedreptatea, mila sau egoismul, ascultarea sau neascultarea. Abordarea mea exclude sexualitatea pură — sexualitatea lipsită de *eros* — din rațiuni care nu au nimic de a face cu morala, deoarece ea este irelevantă pentru scopul urmărit de noi.

Erosul evoluționist (varianta umană) va fi ceva care se va dezvolta din *venus*, o complicație și o dezvoltare tîrzie desprinsă din impulsul biologic imemorial. Nu trebuie să

presupunem însă că acesta e fenomenul care se petrece cu necesitate în conștiința individului. Pot exista unii care au început prin a simți un apetit pur sexual față de o femeie, trecînd apoi la un stadiu ulterior, și anume îndrăgostirea de ea. Mă îndoiesc însă că asta e situația obișnuită. Foarte des, ceea ce survine la început este doar o preocupare delectabilă față de ființa iubită — o preocupare generală, nespecifică față de ea în totalitatea ei. Bărbatul aflat în starea aceasta nu are de fapt răgaz să se gîndească la sex. Este mult prea interesat să se gîndească la o persoană. Faptul că aceasta e o femeie este mult mai puțin important decît faptul că e o anumită femeie. Bărbatul e plin de dorință, dar e posibil ca dorința să nu aibă o tonalitate sexuală. Dacă ar fi întrebat ce anume dorește, răspunsul adevărat ar fi deseori: „Să mă gîndesc neîncetat la ea.” E un contemplativ al iubirii. Și cînd, într-un stadiu ulterior, se trezește și elementul explicit sexual, el nu-și va da seama (decît dacă este influențat de teorii științifice) că de fapt acesta a fost permanent la originea întregii situații. Este mai probabil ca bărbatul să simtă că fluxul în desfășurare al erosului, după ce a demolat numeroase castele de nisip și a transformat multe stînci în insule, i-a inundat acum în fine cu un val culminant și această porțiune a naturii sale — micul ochi de apă al sexualității obișnuite ce se afla acolo pe plajă înainte de venirea fluxului. Erosul pătrunde în el ca un invadator, preluînd și reorganizînd, una cîte una, instituțiile unei țări cucerite. Se poate ca înainte de a-i atinge sexul să fi ocupat și multe altele, reorganizîndu-le și pe acestea.

Nimeni nu a indicat natura acelei reorganizări mai sintetic și mai precis decît George Orwell, care a avut aversiune față de ea și i-a preferat sexualitatea în condiția ei originară, necontaminată de eros. În 1984, eroul său înspăimîntător (mult mai puțin uman decît eroii patruzezi ai excelenței sale cărți *Ferma animalelor!*), înainte de a o tracasă pe eroină, vrea o asigurare în plus: „îți place să faci asta ?” întreabă el, „Nu mă refer doar la mine, mă refer la lucrul în sine.” Nu e mulțumit pînă cînd nu obține răspunsul: „La nebunie.” Acest mic dialog definește reorganizarea. Dorința sexuală, fără eros, vrea *asta, lucrul în sine*; erosul o vrea pe ființa iubită.

Lucrul este o plăcere senzorială, cu alte cuvinte un eveniment care are loc înăuntrul propriului tău corp. Folosim o expresie total nefericită cînd spunem, despre un bărbat lubric plecat pe străzi în căutarea prăzii, că „vrea o femeie”. Strict vorbind, o femeie este tocmai ceea ce el nu vrea. El vrea o plăcere pentru satisfacerea căreia se întîmplă ca femeia să fie instrumentul necesar. Cît de mult îi pasă de femeia ca atare se poate aprecia după atitudinea lui față de ea la cinci minute după posesie (nu păstrezi cutia după ce ai fumat țigările). Or, erosul face ca bărbatul să dorească în fapt nu o femeie în genere, ci o anumită femeie, într-un mod misterios, dar indiscutabil, îndrăgostitul o dorește pe iubita însăși, nu plăcerea pe care i-o poate furniza ea. Nici un îndrăgostit din lume nu a căutat vreodată îmbrățișările femeii iubite ca rezultat al unui calcul, fie și inconștient, potrivit căruia ele ar fi mai plăcute decît cele ale oricărei alte femei. Dacă și-ar fi pus această problemă, s-ar fi așteptat, fără îndoială, ca asta să fie realitatea. Dar dacă și-ar fi pus-o, ar fi însemnat să iasă cu totul din lumea erosului. Singurul bărbat care, după știința mea, și-a pus-o a fost Lucrețiu, dar cu siguranță nu era îndrăgostit atunci cînd a făcut-o. E interesant să-i vedem răspunsul. Austerul epicurian era de părere că iubirea alterează de fapt plăcerea sexuală.

Emoția era pentru el o deturnare. Ea îi strica receptivitatea rece și critică a gustului. (Mare poet, dar „Doamne, ce înși animalici erau romanii!”)

Cititorul va observa că erosul transformă astfel în chip miraculos ceea ce este prin excelență o plăcere-necesitate în cea mai apreciativă dintre toate plăcerile. Natura unei plăceri-necesitate este să ne arate obiectul exclusiv în relație cu necesitatea noastră, chiar cu necesitatea noastră de moment. Dar în eros, necesitatea, în faza ei cea mai intensă, își vede obiectul în chipul cel mai intens ca pe o ființă admirabilă în sine, importantă mult dincolo de relația sa cu necesitatea îndrăgostitului.

Dacă nu am fi trecut cu toții prin așa ceva, dacă am fi simpli logicieni, am putea șovăi în fața concepției că faptul de a dori o ființă umană nu se deosebește de faptul de a dori orice plăcere, confort sau serviciu pe care le poate oferi o ființă umană. Și e, desigur, greu de explicat. Îndrăgostiții înșiși încearcă să exprime o parte (nu mult) din această împrejurare atunci când spun că le-ar plăcea să se „mănânce” unul pe altul. Milton a exprimat mai mult imaginând creaturi angelice cu trupuri alcătuite din lumină care pot ajunge la interpenetrarea totală în locul simplelor noastre îmbrățișări. Charles Williams a spus ceva în acest sens în cuvintele: „Dacă te iubesc ? *Sunt* tu.”

Fără eros, dorința sexuală, ca orice altă dorință, este un fapt care ne privește pe noi înșine. În prezența erosului, se referă mai degrabă la ființa iubită. Ea devine aproape un mod de percepție, pe de-a-ntregul o modalitate de expresie. Ea pare obiectivă, este ceva din afara noastră, din lumea reală. Iată de ce erosul, deși regele plăcerilor, are întotdeauna aerul (în apogeul său) că privește plăcerea ca pe un produs auxiliar. A ne gândi la ea ar însemna să ucidem erosul, așa cum poți „ucide” cea mai frumoasă priveliște montană situând-o integral în retina și nervii tăi optici. Oricum, a cui plăcere ? Căci unul din primele lucruri pe care le face erosul este să anuleze diferența dintre a da și a primi.

Pînă aici am încercat doar să descriu, nu să apreciez. Acum se ridică însă în chip inevitabil anumite probleme morale și nu-mi e îngăduit să-mi ascund propria mea opinie despre ele. Nu mi-o impun, ci mai degrabă o supun discuției, conștient fiind că ea poate fi corectată de cei care-mi sunt superiori în calitatea lor de oameni, îndrăgostiți și creștini.

A fost o convingere larg răspîndită în trecut — și pesemne continuă să fie și azi în rîndul multor oameni necomplecși —, aceea că pericolul spiritual al erosului provine aproape în întregime din elementul carnal pe care-l comportă, că erosul este „cel mai nobil” sau „cel mai pur” atunci când venusul e redus la minimum. Teologii morali mai vechi par să fi considerat cu certitudine că pericolul de care trebuie să ne ferim în primul rînd în căsnicie este acela pe care-l reprezintă abandonarea psi- hodistructivă în voia simțurilor. Să notăm însă că nu aceasta este abordarea scripturistică. Sf. Pavel, avertizîndu-i pe adepții săi împotriva căsătoriei, nu spune nimic despre acest aspect al chestiunii decît pentru a descuraja abstenența prelungită de la venus (I *Cor.*, 7,5). Lucrul de care se teme este preocuparea, nevoia de a „plăcea” în mod constant partenerului — adică de a se concentra asupra lui —, multiplele deturnări ale vieții casnice. Căsătoria în sine, nu patul conjugal, e cea mai aptă să ne împiedice de la a-l sluji neconținut pe Dumnezeu. Oare Sfîntul Pavel are într-adevăr dreptate ? Dacă m-aș bizui pe propria mea experiență, aș spune că (în căsătorie sau în afara ei) marea deturnare a atenției o reprezintă grijile practice și prudentiale ale lumii acesteia, ba chiar cele mai mărunte și cele mai prozaice dintre aceste griji. Norul ca

de țințari al neliniștilor și deciziilor meschine privitoare la comportarea ce trebuie adoptată în ora imediat următoare mi-a stînjinit mult mai des rugăciunile decît orice altă pasiune sau poftă. Marea, permanenta tentație a căsnicieii nu este senzualitatea, ci (brutal spus) avariția. Cu tot respectul cuvenit îndrumătorilor medievali, nu pot să nu-mi amintesc că ei au fost cu toții celibatari și nu au știut probabil ce rol joacă erosul în sexualitatea noastră, cum, departe de a ni-l agrava, el diminuează caracterul tracasant sau vicios al apetitului pur. Și asta nu doar satisfăcîndu-l. Erosul, fără a micșora dorința, face abstenența mai ușoară. El tinde, desigur, către o preocupare față de ființa iubită, care poate fi, într-a- devăr, un obstacol în calea vieții spirituale, dar nu o preocupare în primul rînd senzuală.

Pericolul spiritual real existent în erosul ca totalitate stă, cred eu, altundeva. Voi reveni la acest subiect. Pînă una, alta, vreau să vorbesc despre pericolul care, în prezent, după opinia mea, pîndește cu deosebire actul iubirii. Este o temă asupra căreia eu unul sunt în dezacord nu cu rasa umană (departe de așa ceva), ci cu mulți dintre cei mai gravi purtători de cuvînt ai săi. Cred că suntem cu toții încurajați să luăm venusul prea în serios, oricum să-l abordăm cu o seriozitate inadecvată. Toată viața am văzut cum funcționează o celebrare grotescă și monstruoasă a sexului.

Un autor ne spune că venusul trebuie să treacă prin viața conjugală într-un „ritm solemn și sacramental”. Un tînăr căruia îi caracterizasem drept „pornografic” un roman pe care-l admira nespuse mi-a replicat cu sinceră consternare: „Pornografic ? Cum se poate ? Tratează totul atît de serios” — ca și cum o figură acră ar fi un soi de dezinfectant moral. Prietenii noștri care adăpostesc Zei întunecați, școala „coloanei sîngelui”, se străduiesc cu toată seriozitatea să restaureze ceva similar cu religia falică. Reclamele noastre, în ipostaza lor cea mai sexy, descriu întreaga afacere în termenii credinciosului intransigent, extatic și tensionat; rareori o urmă de veselie. Iar psihologii ne-au sucit capul în asemenea măsură cu infinita însemnătate a totalei ajustări sexuale și a cvasiimposibilității de a o realiza, încît aş putea crede că unele cupluri tinere se angajează acum în această aventură cu operele complete ale lui Freud, Kraft-Ebbing, Havelock Ellis și dr. Stopes înșirate pe noptiere în jurul lor. Bătrînul și jovialul Ovidiu, care nu a ignorat niciodată țințarul, dar nici nu a făcut armăsar din el, ar fi mai la obiect. Am ajuns la acel stadiu în care nimica nu e mai necesar decît un mare și demodat hohot de rîs.

Ni se va replica însă că este ceva serios. Da, de patru ori da. Mai întîi, sub raport teologic, deoarece reprezintă participarea trupului în căsătoria care, prin alegerea lui Dumnezeu, este imaginea mistică a unirii dintre Dumnezeu și om. În al doilea rînd, în calitate de, aş îndrăzni să-l numesc, sacrament natural subcreștin sau păgîn, participarea noastră umană și expunerea la forțele naturale ale vieții și fertilității — căsătoria Ceru- lui- Tată cu Glia-Mamă. În al treilea rînd, la nivel moral, în perspectiva obligațiilor implicate și a importanței inapreciabile ale faptului de a fi părinte și strămoș. În sfîrșit, marea seriozitate emoțională de care beneficiază (uneori, nu totdeauna) în spiritele participanților.

Dar și mîncatul este un lucru la fel de serios; teologic, ca vehicul al Sfintei Euharistii; etic, în perspectiva datoriei noastre de a-i hrăni pe cei flămînzi; social, din cauză că masa este, din vremuri imemorabile, locul convorbirii; medical, după cum știu toți dispepticii. Și totuși nu aducem la masă cărți de protocol și nici nu ne comportăm ca și cum

am fi la biserică. Și, oricum, cel mai mult se apropie de o asemenea atitudine marii *gourmets*, nicidecum sfinții. Animalele sunt mereu serioase când e vorba de mâncare.

Nu trebuie să fim total serioși în legătură cu venusul. În fapt, nici nu putem fi total serioși fără a ne silui calitatea umană. Nu degeaba toate limbile și literaturile din lume sunt pline de glume despre sex. Multe din ele pot fi plicticoase sau dezgustătoare și aproape toate sunt vechi. Dar trebuie să insistăm asupra faptului că ele exprimă o atitudine față de venus care, pe termen lung, periclitează viața creștină mult mai puțin decât o gravitate reverențioasă. Nu trebuie să încetăm a găsi un absolut în carne. Izgonește joaca și râsul din patul amoros și vei risca să lași în el o zeităte falsă. Ea va fi chiar mai falsă decât Afrodita grecilor, deoarece ei, chiar și practicându-i cultul, știau că era „iubitoare de rîs”. Cei mai mulți oameni sunt perfect îndreptățiți în convingerea lor potrivit căreia venusul este un spirit parțial comic. Nu avem absolut nici o obligație să ne cîntăm toate duetele de dragoste în maniera palpitantă, transmندانă și sfișietoare a perechii Tristan și Isolda; să mai cîntăm în schimb cît de des și ca Papageno și Papagena.

Venus însăși se va răzbuna teribil dacă-i vom considera drept valoare fundamentală seriozitatea (ocazională). Și anume în două feluri. Unul e cum nu se poate mai comic — deși fără nici o intenție comică—ilustrat de Sir Thomas Browne când spune că slujirea ei este „cel mai nebunesc act pe care-l poate comite în întreaga-i viață un om înțelept, și nimica nu-i va mîhni mai mult imaginația răcită decât contemplarea nebuniei ciudate și nedemne pe care a săvîrșit-o”. Dacă însă s-ar fi angajat în actul acela cu mai puțină solemnitate încă de la început, el nu ar fi suferit o asemenea „mîhnire”. Dacă imaginația nu i-ar fi fost greșit îndrumată, temperarea ei nu i-ar fi produs o asemenea reacție de respingere. Dar Venus dispune și de altă răzbunare, încă mai dură.

Ea este un spirit persiflant și răutăcios, mai mult spiriduș decât divinitate, bătîndu-și joc de noi. Cînd toate circumstanțele exterioare sunt cum nu se poate mai potrivite pentru slujirea sa, ea îl va face pe unul dintre îndrăgostiți — sau chiar pe amîndoi — incapabil să o săvîrșească. Cînd orice act manifest este imposibil și nu ar putea fi schimbate nici măcar priviri - în trenuri, în magazine și la unele petreceri interminabile - ea îi va asalta cu toată puterea de care dispune. Un ceas mai tîrziu, cînd timpul și locul au devenit favorabile, ea se va retrage în chip misterios, abandonîndu-l poate numai pe unul din ei. Ce scandal poate provoca o asemenea împrejurare — ce resentimente, autocompătimiri, suspiciuni, orgolii rănite și toată pălăvrăgeala obișnuită despre „frustrare” — în cei care au zeificat-o ! Dar partenerii cu scaun la cap rîd. Totul face parte din joc, un joc de-a luptele libere, toate eschivele, tumele și ciocnirile fiind tratate ca o simplă hîrjoană.

Căci nu mă pot împiedica să privesc ca pe una din glumele lui Dumnezeu faptul că o pasiune atît de sublimă, atît de aparent transcendentă ca erosul este legată astfel, într-o simbioză absurdă, cu un apetit somatic care, asemeni oricărui alt apetit, își revelează într-un mod cît se poate de stînjenitor conexiunile cu factori mundani precum vremea, starea sănătății, dieta, circulația și digestia. În eros uneori se pare că zburăm; venusul ne produce brusca smucitură care ne reamintește că de fapt suntem simple baloane captive. Este o demonstrație continuă a adevărului potrivit căruia suntem creaturi mixte, animale raționale, înrudiți pe de o parte cu îngerii, pe de alta cu motanii. Este rău să nu știi de glumă. E încă și mai rău să nu știi de glumă cînd aceasta e de origine divină, fiind făcută,

recunosc, pe pielea noastră, dar și (cine oare ar pune-o la îndoială?) mereu spre binele nostru.

Omul are trei concepții despre corpul său. Mai întâi e concepția acelor păgâni ascetici care îl numeau temnița sau „mormăitul” sufletului, și a creștinilor ca Fisher pentru care el este un „sac de bălegar”, hrană pentru viermi, scîrbos, odios, sursă exclusiv de ispite pentru oamenii răi și de umilire pentru cei buni. Sunt apoi neopăgînii (adesea știutori de greacă), nudiștii și închinătorii Zeilor întunecați, pentru care corpul e preaslăvit. Dar în al treilea rînd avem concepția pe care a formulat-o Sfîntul Francisc numindu-și trupul „fratele asin”. Toate trei pot fi - deși nu sunt sigur — susținute, dar eu unul nu investesc decît în Sfîntul Francisc.

Asin este încîntător de adecvat deoarece nici un om în deplinătatea facultăților mintale nu poate nici adora, nici urî un măgar. Acesta e un dobitoc folositor, rezistent, leneș, încăpățînat, răbdător, simpatic și năbădăios, meritînd ba un ciomag, ba un morcov, frumos într-o manieră deopotrivă patetică și absurdă. Tot așa și Trupul. Conviețuirea cu el e imposibilă pînă cînd nu recunoaștem că una din funcțiile lui în viețile noastre este de a juca rolul bufonului. Atîta vreme cît nu au fost pervertiți de vreo teorie, orice bărbat, femeie și copil știu asta. Faptul că avem trupuri e cea mai veche glumă din toate. Erosul (ca și moartea, desenul după model și studiul medicinei) ne poate face uneori să-l abordăm cu deplină seriozitate. Eroarea rezidă în concluzia că erosul trebuie să procedeze totdeauna așa, abolind în permanență gluma. Dar nu așa se întîmplă. O demonstrează înseși fețele tuturor îndrăgostiților fericiți pe care-i cunoaștem. Îndrăgostiții, cu excepția cazurilor cînd dragostea le este de foarte scurtă durată, percep frecvent în expresia corporală a erosului un element nu numai comic, nu numai ludic, ci chiar bufon. Și corpul ne-ar frustra dacă lucrurile nu ar sta astfel. El ar fi un instrument prea greoi spre a reda muzica iubirii dacă însăși neîndemînarea lui nu ar putea fi percepută ca un adaos de farmec grotesc la experiența totală -o subintrigă sau antimască mimînd cu scîlîmbăiala lui inimoasă tot ceea ce sufletul interpretează într-o manieră mai solemnă. (Astfel, în vechile comedii, iubirile lirice ale eroului și eroinei sunt în același timp parodiate și coroborate de cîte o afacere mult mai terestră în care sunt angajați un Tocilă și o Audrey sau un valet și o cameristă.) Superiorul nu rezistă fără inferior. Există uneori și în carne momente de înaltă poezie, dar și, cu voia dumneavoastră, un ireductibil element de non-poezie obstinată și ridicolă. Dacă nu se va face simțit acum, atunci sigur cu alt prilej. Este cu mult mai bine să-l inserezi ca pe o a patra piesă în tragedia erosului, în chip de supapă comică, decît să te faci că nu-l observi.

Căci o asemenea supapă ne e cu adevărat necesară. Poezia ca și non-poezia sunt deopotrivă prezente, gravitatea venusului ca și ușurătatea sa, acea *gravis ardor* sau ponderalitatea arzătoare a dorinței. Plăcerea, împinsă la extrem, ne zdruncină ca durerea. Dorul după o unire pe care numai carnea o poate media, în timp ce carnea — trupurile noastre ce se exclud reciproc — o face pururi de neatins, poate avea măreția unei căutări metafizice. Pasionalitatea amoroasă, ca și suferința, poate umple ochii de lacrimi. Dar Venus nu vine întotdeauna așa, „întreagă și de prada-i încleștată”, iar faptul că uneori procedează astfel este chiar motivul ce o face să păstreze mereu o nuanță de jovialitate în

atitudinea noastră față de ea. Când lucrurile naturale arată cum nu se poate mai divine, demoniacul pîndește după colț.

Refuzul acesta de a fi total imers — această rememorare a lipsei de gravitate, a ușurinței, chiar cînd, pentru moment, se manifestă numai gravitatea — e cu deosebire caracteristic unei anume atitudini pe care venusul, în intensitatea sa, o evocă din cele mai multe (nu toate, cred) cupluri de îndrăgostiți. Acest act îl poate aduce pe bărbat la o extremă, dar de scurtă durată, autoritate, la dominanța unui cuceritor sau a unui invadator, iar pe femeie la o înjosire și supunere corespunzătoare la fel de extreme. De aici brutalitatea, chiar sălbăticia anumitor jocuri erotice, „boldul iubirii, crunt, dar și dorit”. Ce să creadă despre așa ceva un cuplu rațional ? Sau cum să îngăduie așa ceva un cuplu creștin?

Nedăunător și salubru poate fi, cred eu, cu o singură condiție. Trebuie să recunoaștem că avem aici de a face cu ceea ce am numit „sacramentul păgîn” în sex. În prietenie, după cum remarcam, fiecare participant se reprezintă exclusiv pe sine — ca individ contingent ce este. Dar în actul iubirii nu mai suntem doar noi înșine. Suntem și reprezentanți. Nu sărăcim, ci ne îmbogățim fiind conștienți că prin noi acționează forțe mai vechi decît noi și mai puțin personale. Sunt focalizate în noi pentru moment toată masculinitatea și feminitatea lumii, tot ce este ofensiv și sensibil. Bărbatul joacă rolul Cerului-Tată, iar femeia pe cel al Gliei-Mamă, el joacă rolul Formei, ea pe cel al Materiei. Trebuie să punem însă pe deplin în valoare cuvîntul *a juca*. Desigur, nici unul dintre ei nu „joacă un rol” în sensul unei comportări ipocrite. Dar fiecare joacă rolul unui personaj în ceva, cum să spun, în ceva comparabil cu un mister dramatic sau cu un ritual (la o extremă) și cu o piesă-mască sau chiar cu o șaradă (la cealaltă).

O femeie care și-ar asuma literalmente condiția aceasta de total autoabandon s-ar comporta ca o idolatră gata să-i sacrifice unui bărbat ceea ce îi aparține numai lui Dumnezeu. Cît despre bărbat, el ar trebui să fie infatuatul infatuaților și, la drept vorbind, un hulitor, dacă ar fi capabil să-și aroge, ca simplă persoană ce este, acel soi de suveranitate la care îl înalță preț de o clipă venusul. Dar ceea ce nu poate fi oferit sau pretins în chip legitim poate fi interpretat în chip legitim. În afara ritualului sau dramei respective, el și ea sunt două suflete nemuritoare, doi adulți născuți liberi, doi cetățeni. Am risca serios să greșim dacă am presupune că acele căsătorii în care autoritatea este afirmată și recunoscută cel mai mult în venus ar fi acelea în care soțul are cele mai multe șanse de a domina în viața conjugală ca totalitate; mai probabil e poate contrariul. În cadrul ritului sau al dramei, ei devin un zeu și o zeiță între care nu există egalitate — ale căror relații sunt asimetrice.

Faptul că eu identific un element de ritual sau de mascaradă în acțiunea deseori considerată ca fiind cea mai reală, cea mai nemască și cea mai integral autentică din toate cîte le săvîrșim ar putea să le pară curios unora. Nu ne punem oare în evidență adevăratul sine tocmai atunci cînd suntem dezgoliți ? Într-un anume sens, nu. Cuvîntul *dezgolit* era inițial un participiu trecut: omul dezgolit era omul care suferise procesul de dezgolare, adică de decojire sau jupuire (dacă vorbim de nuci sau fructe). Din vremuri imemorabile, omul dezgolit le-a apărut strămoșilor noștri nu ca om natural, ci anormal, nu ca omul care a renunțat să se mai îmbrace, ci ca omul care a fost dezbrăcat dintr-un motiv sau altul. Și e o constatare elementară — oricine o poate verifica la un ștrand pentru nudiști — că

nuditatea accentuează omenescul comun și atenuază individualul. În acest sens, suntem „în mai mare măsură noi insine” când suntem îmbrăcați.

Se pune accentul pe El și Ea universalii. S-ar putea spune aproape că s-au îmbrăcat în goliciune ca într-o mantie de ceremonie — sau ca în costumul pentru o mascaradă. Căci trebuie să ne ferim constant — și cu atât mai mult atunci când uzăm de sacramentul păgîn în episoadele noastre erotice — de a fi serioși în mod greșit. Însuși Cerul-Tată nu e decît un vis păgîn despre Cineva mult mai mare decît Zeus și mult mai masculin decît bărbatul. Iar un muritor nu este nici măcar Cerul-Tată și nu-i poate purta cu adevărat coroana. Ci numai o copie a ei, confecționată din hîrtie metalizată. Nu vorbesc așa din dispreț. Îmi place ritualul, îmi place teatrul de amatori, îmi plac chiar mascaradele. Coroanele de hîrtie își au utilizările lor legitime și (în contextul lor adecvat) serioase. Ele nu sunt, în ultimă instanță, mult mai frivole („dacă imaginația le-a înfrumusețat”) decît toate demnitățile pămîntești.

Dar nu îndrăznesc să menționez acest sacrament păgîn fără a mă grăbi să atrag atenția asupra pericolului posibil de a-l confunda cu un mister incomparabil mai înalt. Așa cum natura îl încununează pe bărbat pe durata acelei scurte acțiuni, la fel și legea creștină l-a încununat în legătura permanentă a căsătoriei, acordîndu-i — sau să spun mai degrabă aplicîndu-i ? — o anumită „poziție de conducere”. E o încununare cu totul diferită. Și așa cum am putea lesne lua prea în serios misterul natural, la fel am putea să nu luăm destul în serios misterul creștin. Autorii creștini (cu deosebire Milton) vorbesc uneori despre autoritatea soțului cu o satisfacție care face să-ți înghețe sîngele în vine. Trebuie să ne întoarcem la Bibliile noastre. Soțul este cap soției exact în măsura în care el este pentru ea ceea ce e Cristos pentru Biserică. Bărbatul trebuie să-și iubească femeia așa cum Cristos a iubit Biserica — citim mai departe — *și s-a dat pe sine pentru ea (Ef., 5, 25)*. Această autoritate e, așadar, pe deplin întrerupată nu în bărbatul așa cum am dori cu toții să fie, ci în acela a cărui căsătorie este asemănătoare mai degrabă unei răstigniri, a cărui soție primește cel mai mult și dă cel mai puțin, care e cea mai nevrednică de el și care — în propria-i natură neprefăcută — e cea mai puțin atrăgătoare. Căci Biserica nu are altă frumusețe decît aceea pe care i-o dăruiește Mirele; el nu o găsește, ci o face atrăgătoare. Crisma acestei teribile încoronări e de căutat nu în bucuriile căsătoriei bărbatului, ci în mîhnirile ei, în suferința și chinurile unei soții bune sau în greșelile uneia rele, în grija lui neostenită (niciodată ostentativ etalată) sau în ineputizabila lui capacitate de iertare: iertare, nu încuviințare. Așa cum Cristos vede în Biserica de pe pămînt, lacunară, trufașă, fanatică sau lipsită de zel, acea Mireasă care într-o bună zi va fi fără pată sau cusur, și trudește să o făurească pe aceasta din urmă, la fel și bărbatul a cărui autoritate este asemănătoare cu a lui Cristos (nici un alt fel de autoritate nefiindu-i îngăduită) nu-și pierde niciodată speranța. El este un rege Cophetua³⁵ care, după douăzeci de ani, tot mai trage nădejde ca fata cerșetorului să învețe cîndva să spună adevărul și, ca atare, o îngrijește fără preget.

Nu vreau să spun cu asta că ar fi o dovadă de virtute sau de înțelepciune să contractezi o căsătorie ce implică atîta mizerie. Nu e o dovadă de înțelepciune sau de virtute să umbli după un martiriu inutil sau să cauți cu luminarea persecuțiile, în ciuda

³⁵ *Cophetua*, personaj legendar din baladele engleze, rege african care a luat-o de soție pe fiica unui cerșetor. Mențiuni și prelucrări la Shakespeare, Jonson și Tennyson. (N.t.)

faptului că tocmai în creștinul persecutat sau martirizat se realizează în chipul cel mai lipsit de ambiguitate modelul învățătorului. Astfel, în aceste căsătorii teribile, o dată ce au avut loc, „autoritatea” bărbatului, cu condiția ca el să o poată duce, e întru totul asemănătoare cu cea cristică.

Nici cea mai neînduplecată feministă nu-i poate contesta sexului meu cununa ce-i este oferită atât în misterul păgîn, cât și în cel creștin. Deoarece una e de hîrtie, iar cealaltă de spini. Pericolul real nu este ca soții să o accepte pe aceasta din urmă cu prea multă înflăcărare, ci că le vor îngădui soțiilor lor sau le vor obliga să o uzurpe.

De la venus, ingredientul carnal din cadrul erosului, mă întorc acum la eros ca totalitate. Aici vom vedea repetîndu-se același model. Așa cum venusul, în cadrul erosului, nu vizează cu adevărat plăcerea, nici erosul nu vizează fericirea. Putem crede că o face, dar cînd e pus la încercare se dovedește contrariul. Știe oricine că e inutil să încerci a-i despărți pe îndrăgostiți demonstrîndu-le cît de nefericită le va fi căsătoria. Nu doar pentru că nu te-ar crede. De obicei te vor crede, fără îndoială. Chiar însă dacă ar crede, nu s-ar lăsa disuadați. Căci caracteristic pentru eros este că, atunci cînd se află în noi, preferăm să împărțim nefericirea cu ființa iubită decît să fim fericiți în indiferent ce alte condiții. Chiar dacă cei doi îndrăgostiți sunt oameni maturi și cu experiență, care știu că inimile frînte se vindecă pînă la urmă și pot prevedea clar că, dacă ar ajunge să-și ia inima în dinți și să suporte chinul despărțirii, ar fi aproape sigur mai fericiți pe viitor decît i-ar putea face căsătoria - nici chiar atunci nu s-ar despărți. Pentru eros, toate aceste calcule sunt irelevante — întocmai cum judecata rece și brutală a lui Lucrețiu este irelevantă pentru venus. Chiar atunci cînd nu mai există evident nici o îndoială că prin căsătoria cu ființa iubită nu se poate ajunge la fericire — chiar cînd căsătoria nu poate pretinde să ofere altă viață decît cea petrecută în îngrijirea unui invalid incurabil, o viață în sărăcie fără speranță, exil sau dizgrație — erosul nu va șovăi niciodată să spună: „Mai bine așa decît să ne despărțim. Să ne prăbușim, dar să ne prăbușim împreună.” Dacă vocea dinlăuntru nostru nu vorbește astfel, ea nu este vocea erosului.

Iată măreția și teroarea iubirii. Să observăm însă, alături de măreție, jovialitatea, Erosul, ca și Venusul, face obiectul a nenumărate glume. Și chiar cînd situația celor doi îndrăgostiți este atât de tragică, încît nici un spectator n-ar putea să-și oprească lacrimile, ei — la strîmtoare, în camera de gardă a spitalelor, în zilele de vorbitor la închisoare — vor putea fi invadați uneori de o veselie care-l va izbi pe privitor (nu însă și pe ei) prin patetismul ei insuportabil. Nimica nu e mai fals decît ideea că hazul e neapărat ostil. Atîta timp cît nu au un copil de care să rîdă, îndrăgostiții rîd întotdeauna unul de altul.

Ține de măreția erosului că sursele de pericole sunt ascunse. El vorbește ca un zeu. Angajarea totală, neglijarea fericirii, depășirea amorului-propriu ce-l caracterizează sună ca un mesaj din lumea eternă.

Și totuși, așa cum se prezintă, nu poate fi glasul lui Dumnezeu. Căci erosul, vorbind cu aceeași măreție și etalînd aceeași depășire a preocupării de sine, poate îndemna atât la rău, cât și la bine. Nimica nu e mai superficial decît convingerea că o iubire care duce la păcat e totdeauna calitativ inferioară — mai animalică sau mai trivială — în comparație cu una care duce la căsătoria creștină fidelă și rodnică. Iubirea ce duce la uniri întemeiate pe cruzime și sperjur sau chiar la înțelegeri suicidare și asasinat nu poate fi concupiscentă

întâmplătoare sau sentiment de suprafață. Se prea poate să fie erosul în toată splendoarea sa, sfișietor de sincer, gata de orice sacrificiu cu excepția renunțării.

Au existat școli de gândire care au acceptat vocea erosului ca pe ceva efectiv transcendent și au încercat să justifice caracterul absolut al comandamentelor lui. Platon va susține că „îndrăgostirea” reprezintă recunoașterea mutuală pe pământ a sufletelor care au fost selectate unul pentru altul într-o existență cerească anterioară. A o întâlni pe ființa iubită înseamnă a înțelege că „Ne-am iubit înainte de a ne fi născut”. Ca mit care să exprime ceea ce simt îndrăgostiții, e admirabil. Dacă însă l-ai accepta *ad litteram*, ai fi pus în fața unei consecințe jenante. Ar trebui să tragem concluzia că afacerile din timpul uitatei vieți cerești nu au fost conduse mai bine decât aici. Întrucât erosul poate uni pe cei mai nepotriviți tovarăși de viață; multe căsătorii nefericite — și previzibil nefericite — au fost mariaje din dragoste.

O teorie mult mai lesne acceptabilă în zilele noastre este ceea ce numim romantism shavian — Shaw însuși ar fi spus romantism „metabiologic”. Conform romantismului shavian, glasul erosului este glasul *elanului vital* sau al forței vieții, „apetitul evoluționist”. Invadînd un cuplu particular, el caută părinți (sau strămoși) pentru supraom. Este indiferent atît față de fericirea lor personală, cît și față de regulile moralității, deoarece urmărește ceva despre care Shaw crede că este mult mai important : perfecțiunea viitoare a speciei noastre. Dar dacă așa ar sta într-adevăr lucrurile, tot nu este clar — și, în caz afirmativ, de ce — trebuie să ne supunem lui. Toate reprezentările despre supraom care ne-au fost oferite pînă acum sunt atît de neatrăgătoare, încît ai fi aproape dispus să faci pe loc legămînt de celibat ca să eviți riscul de a-l procrea. Și în al doilea rînd, această teorie duce cu certitudine la concluzia că forța vitală nu-și înțelege foarte bine misiunea sa (a *ei*? a *lui*?). Atîta cît ne putem da seama, existența sau intensitatea erosului între doi oameni nu constituie o garanție că progenitura lor va fi satisfăcătoare din toate punctele de vedere și nici măcar că vor avea o progenitură. Două „soiuri” bune (în accepția crescătorilor de vite), nu doi îndrăgostiți buni constituie rețeta pentru obținerea unor copii frumoși. Și ce Dumnezeu a făcut forța vitală cu toate acele nenumărate generații cînd procrearea copiilor depindea foarte puțin de erosul mutual și foarte mult de căsătorii aranjate, de sclavie și viol ? Sau abia acum i-a venit ideea strălucită a ameliorării speciei ?

Nici tipul platonice, nici cel shavian de transcendentalism erotic nu-i poate fi de ajutor unui creștin. Noi nu suntem adoratori ai Forței vitale și nu știm nimic despre existențele anterioare. Nu suntem obligați să ne supunem necondiționat vocii erosului nici cînd vorbește ca un zeu. Și nu suntem obligați nici să ignorăm sau să încercăm a-i contesta calitatea similitudină. Această iubire este cu adevărat asemănătoare cu Iubirea în Sine. În ea există o apropiere reală de Dumnezeu (prin asemănare), dar nu, în consecință și neapărat, o apropiere prin proximitate. Erosul, onorat atîta cît ne vor permite iubirea de Dumnezeu și mila pentru semenii noștri, poate deveni pentru noi un mijloc de realizare a proximității. Angajarea lui totală este o paradigmă sau un exemplu, inserat în naturile noastre, al iubirii pe care trebuie să o cultivăm față de Dumnezeu și om. Așa cum Natura, pentru iubitorul de Natură, dă un conținut cuvîntului *glorie*, la fel și erosul dă un conținut cuvîntului *milă*. E ca și cum, prin eros, Cristos însuși ne-ar spune: „Așa, întocmai ca acesta, cu aceeași dărnicie fără măsură — neluînd seama la preț, trebuie să mă iubiți pe mine și pe cel mai neînsemnat

dintre frații mei.” Această cinstire condiționată pe care i-o vom acorda erosului variază, desigur, în funcție de circumstanțe. Din partea unora se cere o totală renunțare (dar nu și dispreț). Alții, avîndu-și erosul drept combustibil și drept model totodată, se pot îmbarca în viața conjugală. Viață în care erosul singur nu va fi niciodată suficient — va supraviețui în fapt numai în măsura în care va fi permanent purificat și coroborat cu principii superioare.

Dar erosul, slăvit fără rezervă și ascultat necondiționat, devine un demon. Și este exact modul în care pretinde să fie onorat și ascultat. Cu o indiferență divină față de egoismul nostru, el este și diabolic rebel față de orice exigență a lui Dumnezeu sau a omului ce i-ar sta împotriva. De aceea, cum spune poetul:

Amanții nu-s mișcați de bunătate

Și, contrașiși, se cred martiri de-a dreptul.

Martiri e termenul cel mai exact. Cu ani în urmă, scriind despre poezia erotică medievală și prezentîndu-i „religia iubirii”, stranie și himerică, am fost suficient de orbit ca să o tratez ca pe un fenomen aproape pur literar. Acum sunt mai edificat. O provoacă însuși erosul prin natura sa. Dintre toate iubirile, el, în apogeul său, este cel mai asemănător divinității, fiind, așadar, cel mai dispus să ne pretindă adorația. El manifestă întotdeauna și de la sine tendința de a transforma „îndrăgostirea” într-un soi de religie.

Teologii s-au temut adeseori, în această iubire, de pericolul idolatriei. Vor să spună, cred, prin aceasta că îndrăgostiții s-ar putea idolatriza reciproc. Nu acesta mi se pare a fi pericolul real, oricum nu în căsătorie. Intimitatea delicios de prozaică și de practică a vieții conjugale îl face absurd. La fel și afecțiunea în care erosul este aproape invariabil înveșmîntat. Atunci cînd un bărbat face curte unei femei, mă întreb dacă cineva care a simțit setea după Inceat sau măcar a visat că o simte a putut presupune vreodată că ființa iubită i-ar putea-o satisface. Ca tovarăș de pelerinaj pătruns de aceeași dorință, cu alte cuvinte ca prieten, ființa iubită poate fi în mod glorios și salutar semnificativă; dar ca obiect al ei — ei bine (nu aș vrea să fiu brutal), ridicolă. Adevăratul pericol nu mi se pare că îndrăgostiții ar putea să se idolatrizeze unul pe altul, ci că ar putea idolatriza amîndoi erosul însuși.

Desigur, nu vreau să spun că vor înălța altare sau vor rosti rugăciuni către el. Idolatria despre care vorbesc poate fi observată în răstălmăcirea populară a cuvintelor Domnului nostru: „Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit” (*Luca 7, 47*). Din context și mai cu seamă din pilda precedentă a datornicilor e limpede că acestea trebuie să însemne: „Măreția iubirii ei pentru Mine este dovada mărimii păcatelor pe care i le-am iertat.” (*Pentru* are aici aceeași funcție ca și *pentru* din „Nu se poate să fi plecat, *pentru* că pălăria lui atîrnă încă în vestibul”; prezența pălăriei nu este cauza prezenței lui în casă, ci dovada probabilă că el se află acolo.) Foarte mulți oameni le dau însă o interpretare total diferită. Presupun mai întîi, fără nici o dovadă, că păcatele ei au fost păcate împotriva castității, deși, după cîte știm, acestea ar fi putut fi camăta, negustoria necinstită sau cruzimea față de copii. Și atunci ei socotesc că Domnul nostru spune: „îi iert lipsa de castitate pentru că a fost atît de îndrăgostită.” Implicația este că un mare eros atenuază — aproape autoriză — aproape sanctifică — toate acțiunile către care te îndrumă.

Cînd îndrăgostiții spun despre un act blamabil că „Dragostea ne-a împins să-l facem”, observați tonul. Dacă un bărbat spune: „Am făcut-o din cauză că eram speriat” sau

„Am făcut-o din cauză că eram furios”, el vorbește cu totul altfel. Prezintă scuze pentru ceva ce i se pare că necesită scuze, îndrăgostiții însă rareori fac asta. Să notăm cât de tremolat, așa zice cât de evlavios rostesc cuvântul *dragoste*, nu atât ca pe o „circumstanță atenuantă”, cât ca un apel la autoritate. Mărturisirea poate fi aproape o fanfaronadă. Poate avea chiar o nuanță de sfidare. Ei „se cred martiri”. În cazuri extreme, cuvintele lor exprimă cu adevărat un devotament neclintit față de zeul iubirii.

„Par bun temei în a iubirii lege”, spune Dalila lui Milton. Aici e punctul nevralgic: *în a iubirii lege*. „În iubire”, avem propria noastră „lege”, propria noastră religie, propriul nostru zeu. Atunci când este prezent un adevărat eros, împotrivirea la poruncile lui e resimțită ca o apostazie, iar ispitele, atunci când sunt veritabile (după norma creștină), vorbesc cu glasul datoriiilor — datorii cvasireligioase, acte de zel pios față de Iubire. El își construiește propria religie în jurul îndrăgostiților. Benjamin Constant a observat cum, în câteva săptămâni sau luni, creează pentru ei un trecut comun ce li se pare imemorial. Revin la el neconținut, cu uimire și venerație, așa cum psalmiștii revin la istoria lui Israel. Acesta e de fapt Vechiul Testament al religiei Iubirii, cronica judecăților și milosteniilor acordate perechii alese pînă în clipa când au știut pentru prima oară că sunt îndrăgostiți. Abia după asta începe Noul ei Testament, îndrăgostiții sunt acum sub imperiul unei noi legi, sub ceea ce corespunde (în această religie) Harului. Sunt fapte noi. „Spiritul” erosului înlocuiește toate legile și ei nu trebuie să-l „nemulțumească”.

Acest spirit pare să autorizeze tot felul de acțiuni pe care altminteri nu ar fi cutezat să le săvîrșească. Nu am în vedere doar sau mai cu seamă acte care violează pudoarea. Pot fi la fel de bine și acte de injustiție sau de indiferență față de lumea exterioară. Cei doi își pot spune unul altuia într-un spirit aproape sacrificial: „De dragul iubirii mi-am neglijat părinții — mi-am abandonat copiii — mi-am înșelat tovarășul de viață — mi-am neglijat prietenul tocmai când avea mai multă nevoie de ajutor.” Aceste temeuri în legea iubirii au fost socotite bune. Adepții săi pot ajunge chiar să perceapă un merit deosebit în asemenea sacrificii; ce jertfă mai prețioasă poți aduce pe altarul iubirii decît propria ta conștiință ?

Și ironia macabră este tot timpul faptul că acest eros al cărui glas pare a veni din împărăția cea veșnică nu este de fapt nici măcar permanent. Este reputat drept cea mai muritoare dintre iubirile noastre. Lumea răsună de plîngerii despre nestatornicia lui. Deconcertant e amestecul de inconstanță cu pretențiile lui de statornicie. A fi îndrăgostit înseamnă deopotrivă a intenționa și a fîgădui fidelitate pe viață. Iubirea face legăminte nesolicitate, nimic nu o poate împiedica să le facă. „Voi fi mereu credincios” sunt poate primele vorbe pe care le rostește. Nu ipocrit, ci sincer. Nici o experiență nu-l va vindeca de iluzie. Am auzit cu toții despre oameni care se îndrăgostesc la cîțiva ani o dată și de fiecare dată sunt sincer convinși că „asta e adevărata dragoste”, că rătăcirile au luat sfîrșit și vor rămîne credincioși pînă la moarte.

Și totuși erosul e îndreptățit într-un anume sens să facă această promisiune. Evenimentul îndrăgostirii este de o atare natură, încît suntem îndreptății să respingem ca intolerabilă ideea că ar putea fi trecător. Cu un salt uriaș, el a trecut peste zidul masiv al egoismului nostru, ne-a făcut însuși apetitul altruist, a lepădat fericirea personală ca pe ceva trivial și ne-a plantat în centrul ființei interesul față de celălalt. Spontan și fără efort am împlinit legea (vizînd o singură persoană) de a ne iubi aproapele ca pe noi înșine. Este o

imagine, un gust anticipat a ceea ce ar trebui să devenim față de toți dacă Iubirea în Sine ar domni în noi fără concurență. Poate fi chiar (dacă o folosim bine) o pregătire pentru ea. Simpla recădere din acea stare, „dezîndrăgostirea” altfel spus, este — dacă pot propune acest cuvînt dizgrațios — un fel de *dezhăscumpărare*. Erosul este împins să promită ceea ce el singur nu va putea săvîrși niciodată.

Putem oare rămîne în această eliberare neegoistă toată viața ? Nici măcar o săptămîină. Chiar și între îndrăgostiții cei mai desăvîrșiți o asemenea condiție înaltă este intermitentă. Șinele vechi se dovedește a nu fi chiar atît de mort cum pretindea — ca după o convertire religioasă. Pentru moment poate fi pus la pămînt, dar curînd se va ridica iarăși, dacă nu în picioare, cel puțin într-o rîină, dacă nu zgomotos, cel puțin revenind la vechea bombăneală posacă sau la scîncetul implorator. Iar venusul va aluneca iarăși în pură sexualitate.

Aceste abateri nu vor distruge însă căsătoria dintre două persoane „civilizate și raționale”. Cuplul a cărui căsătorie va fi cu siguranță periclitată de ele și chiar eventual ruinată e alcătuit din cei care au idolatrizat erosul. Ei au crezut că erosul are puterea și buna-credință a unui zeu. S-au așteptat ca simplul sentiment să facă pentru ei, și întotdeauna, tot ce este necesar. Cînd așteptarea e înșelată, ei dau vina pe eros sau, mai adesea, pe partenerii lor. În realitate însă, erosul, făcînd această promisiune uriașă și lăsîndu-te să întrevezi ce performanță ar putea săvîrși, „și-a făcut numărul”. Ca un naș, el rostește legă- mintele; noi suntem însă cei care trebuie să le respectăm. Noi suntem cei care trebuie să ne străduim a ne conforma tot mai mult viața cu cele revelate intermitent de el. Noi trebuie să facem lucrările erosului atunci cînd erosul nu e prezent. Toți bunii îndrăgostiți știu asta, dar cei care nu sunt capabili de reflecție și articulare nu vor putea formula decît cîteva fraze convenționale cum ar fi „să luăm viața așa cum e”, „să nu cerem prea mult”, „să avem puțin bun-simț” și altele asemănătoare. Și toți bunii îndrăgostiți creștini știu că acest program, oricît de modest ar părea, nu poate fi dus la bun sfîrșit decît prin umilință, milă și har dumnezeiesc, că el reprezintă de fapt întreaga viață creștinească văzută dintr-un unghi particular.

Astfel, erosul, ca și celelalte iubiri, dar mai frapant, datorită puterii, blîndeței, terorii și agresivității sale, își revelează adevăratul statut. Nu poate fi de unul singur ceea ce trebuie să fie totuși dacă este să rămîină eros. Trebuie să fie ajutat; așadar, trebuie să fie condus. Zeul moare sau devine demon dacă nu i se supune lui Dumnezeu. Poate însă continua să trăiască, înlăn- țuind nemilos doi torționari reciproci, amîndoi înveninați de otrava urii-în-iubire, amîndoi la fel de nesățioși să primească și refuzînd implacabil să dăruiască, geloși, suspicioși, resentimen- tari, luptînd pentru dominație, deciși să fie liberi și să nu permită nici o libertate, trăind din „scene”. Citiți *Anna Karenina*, dar să nu vă închipuiți că asemenea lucruri se petrec numai în Rusia. Vechea hiperbolă a îndrăgostiților care se „mănîncă unul pe altul” se poate apropia teribil de mult de adevăr.

VI. Mila

William Morris a scris un poem intitulat *Love is Enough (Iubirea e destul)* și se spune că cineva l-a recenzat foarte concis în două cuvinte: „Nu este.” Aceeași a fost și tema cărții de față. Iubirile naturale nu sunt autosuficiente. E nevoie ca altceva, descris la început în mod vag ca „decentă și bun-simț”, dar revelat mai târziu ca bunătate și, finalmente, ca întreaga viață creștină într-o relație particulară, să vină în ajutorul simplului sentiment, dacă vrem ca sentimentul să-și păstreze prospețimea.

Spunînd acestea, nu minimalizăm iubirile naturale, ci arătăm în ce anume stă adevărata lor glorie. Nu defăimăm o grădină dacă spunem că nu se va împrejmuși și plivi singură, că nu-și va curăța singură pomii de uscături și nu-și va nivela și tunde tot singură peluzele. Grădina e un lucru bun, dar nu acesta e binele pe care-l posedă. Ea va rămîne grădină, deosebindu-se de pîrloagă, numai dacă cineva face toate aceste lucruri în folosul ei. Adevărata ei glorie este de cu totul alt tip. Însuși faptul că necesită plivit și curățat permanent stă mărturie acelei glorii. Ea abundă de viață. Strălucește de culori și miroase a rai și oferă la toate ceasurile unei zile de vară frumuseți pe care omul nu le-ar fi putut crea niciodată și, cu propriile-i resurse, nici măcar nu le-ar fi putut imagina. Dacă vreți să vedeți diferența dintre contribuția ei și cea a grădinarului, puneți cea mai umilă buruiănă din straturile ei alături de sapele, greblele, foarfecele și cutia lui de erbicid: veți vedea că ați pus frumusețea, energia și fecunditatea lîngă niște obiecte moarte și sterile. La fel, „decenta și bunul nostru simț” vor arăta ca o umbră cenușie și devitalizată în comparație cu dogoarea iubirii. Și cînd grădina va fi-n plină glorie, contribuțiile grădinarului la acea glorie vor fi oarecum tot meschine în comparație cu cele ale naturii. Fără viața izvorîită din pămînt, fără ploaia, lumina și căldura ce coboară din cer, el nu ar putea face nimica. Și chiar dacă face tot ce poate, grădinarul abia dacă încurajează aici și descurajează dincolo forțe și frumuseți ce au cu totul altă obîrșie. Participarea lui însă, deși redusă, este indispensabilă și laborioasă. Cînd Dumnezeu a plantat o grădină, El a pus un om deasupra ei, iar pe om l-a pus sub El însuși. Cînd Dumnezeu a plantat grădina naturii noastre și a făcut să crească în ea iubirile dătătoare de flori și de fructe, El ne-a mandatat voința de a le cultiva. În comparație cu ele, voința noastră e uscată și rece. Și dacă nu coboară harul Lui, asemenea ploii și luminii soarelui, nu vom izbuti mare lucru cu ajutorul acestei unelte. Dar serviciile ei laborioase — și în mare măsură negative — sunt indispensabile. Dacă era nevoie de ele și cînd grădina era încă paradiziacă, nu sunt oare cu atît mai necesare acum cînd solul a secătuit și le pîrște cel mai mult buruienilor celor mai rele? Dar ferească sfîntul să lucrăm în spiritul pedanților și al stoicilor. În timp ce tăiem și curățăm de uscături, știm foarte bine că plantele pe care le îngrijim astfel sunt pline de o splendoare și de o vitalitate pe care voința noastră singură nu le-ar fi putut furniza niciodată. A elibera acea splendoare, a-i îngădui să devină pe de-a-ntregul ceea ce ea însăși se străduiește să fie, a crește pomi înalți în locul unor ruguri pipernicite și mere dulci în loc de mere pădurețe, iată ce ne putem propune parțial.

Dar numai parțial. Căci acum trebuie să ne confruntăm cu un subiect a cărui discutare am tot amînat-o. Pînă aici, în cartea de față nu s-a spus aproape nimica despre

iubirile noastre naturale ca rivale ale iubirii lui Dumnezeu. Acum, problema nu mai poate fi ocolită. Zăbava mea a avut două motive.

Unul — deja amintit în treacăt — este că această problemă nu e locul de unde cei mai mulți dintre noi simt nevoia să înceapă. De la bun început, rareori „se adresează condiției noastre”. Pentru cei mai mulți dintre noi, adevărata rivalitate există între eul propriu și Celălalt, nu încă între Celălalt și Dumnezeu. Este riscant să impunem omului datoria de a trece dincolo de iubirea terestră, când de fapt dificultatea lui reală este tocmai că trece atât de mult. Și nu încapă îndoială că e destul de ușor să-ți iubești aproapele mai puțin și să-ți imaginezi că asta se întâmplă din cauză că învățăm să-l iubim pe Dumnezeu mai mult, când motivul real poate fi complet diferit. S-ar putea să nu facem altceva decât „să confundăm diminuările naturii cu sporul Harului”. Multora nu li pare din cale afară de greu să-și urască soțiile sau mamele. François Mauriac, într-o scenă foarte frumoasă, îi reprezintă pe ceilalți discipoli buimăciți și dezorientați de această ciudată poruncă, dar nu și pe Iuda. El o asimilează cu mare ușurință.

Dar accentuarea rivalității respective într-un stadiu incipient al cărții de față ar fi fost prematură și din alt punct de vedere. Pretenția unei naturi divine pe care o ridică atât de lesne iubirile noastre poate fi respinsă fără a merge atât de departe. Iubirile dovedesc că sunt nevrednice să ia locul lui Dumnezeu prin faptul că ele nici măcar nu pot rămâne ceea ce sunt și nu pot face ceea ce au făgăduit dacă sunt lipsite de ajutorul lui Dumnezeu. De ce să demonstrezi că un prințisor oarecare nu este împăratul legitim când fără sprijinul împăratului el nu poate să-și păstreze tronul subaltern și să facă pace în mica-i provincie nici măcar o jumătate de an ? Chiar și în propriul lor interes iubirile trebuie să se resemneze la o poziție secundară dacă vor să rămână ceea ce doresc să fie. Tocmai în acest jug stă adevărata lor libertate; ele „sunt mai înalte când se înclină”. Căci atunci când Dumnezeu își exercită conducerea asupra inimii omului, chiar dacă uneori ar putea fi nevoit să înlăture complet unele dintre autoritățile ei locale, deseori El le menține în posturi pe altele și, supunându-le autorității Sale, le oferă pentru prima dată o bază trainică. Emerson spunea: „Când pleacă semizeii, sosesc zeii.” Este o maximă extrem de îndoielnică. Am spune mai bine: „Când sosește Dumnezeu (și numai atunci) semizeii pot rămâne.” Lăsați de capul lor, ei fie dispar, fie se prefac în demoni. Numai în numele Lui „își pot agita micile tridente” frumos și sigur. Lozinca sedicioasă „Totul pentru iubire” este în realitate decretul de condamnare la moarte a iubirii (cu data execuției lăsată în alb).

Problema rivalității, îndelung amânată din aceste motive, trebuie însă discutată acum. În orice perioadă anterioară, cu excepția secolului al XIX-lea, ea ar fi stat pe primul plan într-o carte despre acest subiect. Dacă victorienii aveau nevoie să li se reamintească faptul că iubirea nu e suficientă, teologii mai vechi nu conțineau să susțină cu vehemență că iubirea (naturală) este probabil mult prea multă. Pericolul de a ne iubi semenii prea puțin era mai puțin prezent în cugetul lor decât acela de a-i idolatriza. În orice soție, mamă, copil și prieten ei vedeau un posibil rival al lui Dumnezeu. La fel, desigur, ca și Isus Cristos (*Luca*, 14, 26).

Există o metodă de a ne îndepărta de iubirea exagerată pentru semenii noștri, dar pe care mă văd silit să o resping de la bun început. O fac cu inima strânsă, deoarece ea m-a

întîmpinat în paginile unui mare sfînt și mare gînditor, față de care sunt fericit să spun că am datorii incalculabile.

În cuvinte care încă ne mai pot umple ochii de lacrimi, Sf. Augustin descrie disperarea în care l-a cufundat moartea prietenului său Nebridius (*Confesiuni*, IV, 10). Desprinde apoi o învățătură. Asta se întîmplă, spune el dacă-ți încredințezi inima altcuiva decît lui Dumnezeu. Toate fapăturile omenești sunt trecătoare. Nu lăsa Ca fericirea ta să atîrne de ceva ce poți pierde. Dacă vrei ca iubirea să fie un izvor de fericire, nu de suferință, ea trebuie să se îndrepte către singura Ființă Iubită care nu va pieri niciodată.

Firește, e o judecată excelentă. Nu-ți pune bunurile într-un vas fisurat. Nu cheltui prea mult pe o casă din care poți fi dat afară. Și nu e om în viață care să reacționeze mai natural decît mine la asemenea maxime precaute. Sunt un ins care pune siguranța pe primul plan. Dintre toate argumentele împotriva iubirii nici unul nu e mai grăitor pentru felul meu de a fi ca acesta: „Atenție! Te-ar putea face să suferi.”

Pentru felul meu de a fi, pentru temperamentul meu, da. Nu și pentru conștiința mea. Cînd reacționez la acest avertisment mi se pare că mă aflu la o imensă depărtare de Cristos. Dacă sunt sigur de ceva, atunci sunt sigur că învățătura Sa nu a fost menită niciodată să-mi confirme preferința mea congenitală pentru investiții sigure și responsabilități limitate. Ajung chiar să cred că nimic din mine însumi nu-I place mai puțin. Și cine oare și-ar imagina că poate începe să-l iubească pe Dumnezeu pe temeiul unor asemenea considerațiuni de prevedere — sau, ca să spunem așa, pe temeiul ideii că siguranța este preferabilă ? Cine s-ar putea gîndi să le includă printre justificările iubirii ? V-ați alege oare soția sau un prieten — și dacă tot e să vorbim așa, v-ați alege fie și cîinele—într-un asemenea spirit ? Trebuie să fii complet în afara universului iubirii pentru a putea face calcule ca acestea. Erosul, arbitrarul eros, preferind fericirii ființa iubită, e mai asemănător cu Iubirea în Sine decît această atitudine.

Cred că pasajul acesta din *Confesiuni* nu ține atît de creștinismul Sf. Augustin, cît e mai degrabă o reminiscență din elevatele filozofii păgîne în care a fost crescut. El este mai apropiat de „apatia” stoică sau de misticismul neoplatonic decît de milă. Îl urmăim pe Cel care a plîns asupra Ierusalimului și la mor- mîntul lui Lazăr și, iubindu-i pe toți, a avut totuși un ucenic pe care l-a „iubit” într-un fel deosebit. Sf. Pavel se bucură în fața noastră de o autoritate superioară celei a Sf. Augustin - Sf. Pavel care nu dă cîtuși de puțin de înțeles că nu ar fi suferit omenește și nici nu sugerează că ar fi trebuit să sufere astfel, dacă Epafrodit ar fi murit (*Filipeni*, 2, 27).

Chiar dacă am admite că asigurările împotriva suferinței din dragoste ar fi cea mai înaltă dovadă de înțelepciune din partea noastră, ni le oferă oare Dumnezeu însuși ? După toate aparențele, nu. Cristos ajunge să spună în cele din urmă: „Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit ?”

Nu există nici o scăpare în direcția sugerată de Sf. Augustin. Și nici în alte direcții. Nu există investiție sigură. A iubi înseamnă a fi vulnerabil. Indiferent ce ai iubi, cu siguranță ceva îți va sta pe inimă și e posibil chiar să ți-o sfișie. Dacă vrei să te asiguri că nimic nu ți-o va atecta, atunci trebuie să nu-ți încredințezi inima nimănui, nici măcar unui animal. Ambalează-ți-o grijuliu în ocupații favorite și în mici desfătări, evită orice situații încurcate, zăvorăște-ți-o la loc sigur în lacra sau coșciugul egoismului tău. Dar acolo în

lacră — la adăpost, în întuneric, nemișcată, fără aer — ea se va transforma. Nimic nu ți-o va mai sfișia, va deveni incasabilă, impenetrabilă, de nerăscumpăt. Alternativa la tragedie sau cel puțin la riscul tragediei este damnațiunea. Singurul loc în afara Cerurilor unde poți fi absolut ferit de toate primejdiile și tulburările este infernul.

Cred că pînă și cele mai arbitrare și mai excesive iubiri sunt mai puțin contrare voinței Domnului decît lipsa de iubire auto- decisă și autoprotejată. Este ca ascunderea talantului într-o năframă și din același motiv. „Am știut că ești un om aspru.” Cristos nu a predicat și nu a suferit ca să putem deveni, fie și în ceea ce privește iubirile noastre naturale, mai grijulii cu propria noastră fericire. Dacă omul nu își face calcule în legătură cu cei dragi de pe pămînt pe care îi poate vedea, cu atît mai puțin trebuie să o facă în legătură cu Dumnezeu, pe care nu l-a văzut niciodată. Ne vom apropia mai mult de Dumnezeu nu încercînd să evităm suferințele în iubiri, ci acceptîndu-le și oferindu-i-le Lui, lepadînd orice armură defensivă. Dacă inima noastră simte nevoia să se frîngă și dacă El hotărăște că aceasta e calea de urmat pentru ca ea să se frîngă, așa-să fie.

Rămîne, desigur, un adevăr că toate iubirile naturale pot fi arbitrare. *Arbitrar* nu înseamnă „insuficient de prudent”. După cum nu înseamnă nici „prea mare”. Nu este un termen cantitativ. Este pesemne imposibil să iubești o ființă umană pur și simplu „prea mult”. O putem iubi prea mult *în comparație cu* iubirea noastră pentru Dumnezeu, dar micimea iubirii noastre pentru Dumnezeu, nu mărimea iubirii noastre pentru om constituie arbitrarul. Dar și această idee necesită o analiză mai subtilă. Altminteri îi putem tulbura pe cei care se află în bună măsură pe drumul cel drept, fiind însă îngrijorați că nu pot simți față de Dumnezeu o emoție sensibilă la fel de caldă cum simt față de ființa iubită de pe pămînt. E de dorit în cel mai înalt grad — cel puțin așa cred eu — ca noi toți, oricînd, să o putem simți. Trebuie să ne rugăm să ni se dea harul acesta. Dar întrebarea dacă îl iubim mai mult pe Dumnezeu sau pe ființa iubită de pe pămînt nu este, atîta cît ține de datoria noastră creștină, o întrebare despre intensitatea comparată a două sentimente, întrebarea reală este (cînd se ivește alternativa) pe cine slujești sau alegi sau pui pe primul loc ? Cărei solicitări i se supune, în ultimă instanță, voința ta ?

Și astfel deseori vorbele Domnului Nostru Isus Cristos sunt mult mai vehemente și în același timp mult mai tolerante decît cele ale teologilor. El nu spune nimic despre necesitatea de a ne păzi de iubirile terestre de frică să nu fim lezați; El spune însă ceva care sună ca un plesnet de bici cînd ne îndeamnă să le călcăm în picioare atunci cînd vedem că ne împiedică să-L urmăm pe El. „Dacă vine cineva la mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copil și pe frați și pe surori, chiar și viața sa însăși, nu poate să fie ucenicul meu” (*Luca*, 14,26).

Cum trebuie să înțelegem însă cuvîntul ură? Că Iubirea însăși ne-ar impune ceea ce înțelegem în mod obișnuit prin ură - că ne-ar impune să cultivăm resentimentul, să savurăm nefericirea aproapelui, să ne complăcem în a-l injuria — este aproape o contradicție în termeni. Cred că Domnul Isus, în sensul avut aici în vedere, l-a „urît” pe Sf. Petru cînd a spus „Mergi după mine”. A urî înseamnă a respinge, a se opune hotărît, a nu face nici o concesie ființei iubite atunci cînd ființa iubită dă glas, oricît de blînd și de jalnic, insinuărilor Diavolului. Un om, a spus Isus, care încearcă să slujească doi stăpîni îl va „urî” pe unul și-l va „iubi” pe celălalt. Nu e vorba aici, sigur, de simple sentimente de aversiune

și preferință. Omul va cădea de acord, se va învoi cu unul și va lucra pentru el, iar nu pentru celălalt. Să mai reflectăm o dată: „Am iubit numai pe Iacov, și pe Isav l-am *urît*” (*Maleahi*, 1, 2-3). Cum se manifestă ceea ce se numește „ura” lui Dumnezeu împotriva lui Isav în istorisirea reală? Nicidecum așa cum ne-am putea aștepta. Nu există nici un temei pentru a presupune că Isav a făcut o faptă rea sau că și-a pierdut sufletul; Vechiul Testament, aici ca și în alte locuri, nu are nimic de spus despre asemenea situații. Și, din toate câte ni se spun, rezultă că viața pămîntească a lui Isav, din toate punctele de vedere obișnuite, este mult mai fericită decît a lui Iacov. Iacov e cel ce are parte de toate dezamăgirile, umilințele, spaimile și privațiunile. El are însă ceva ce-i lipsește lui Isav. El este patriarh. El transmite tradiția iudaică, duce mai departe vocația și binecuvîntarea, devine strămoșul Domnului Isus. „Iubirea” pentru Iacov pare să însemne acceptarea lui Iacov într-o vocație înaltă (și plină de suferință); „ura” pentru Isav, respingerea lui. El este „respins”, nu izbutește „să se arate la înălțime”, este considerat inutil în acel scop. Astfel, în ultimă instanță, trebuie să le respingem sau să le descalificăm pe ființele cele mai apropiate și mai dragi nouă atunci cînd se interpun între noi și ascultarea noastră de Dumnezeu. Atitudine ce li se va părea — numai Dumnezeu știe — destul de asemănătoare cu ura. Nu trebuie să acționăm mînați de mila pe care o simțim, trebuie să fim orbi la lacrimi și surzi la implorări.

Nu voi spune că datoria aceasta e dură; unii o consideră prea ușoară; alții, dură pînă la insuportabil. Dur pentru toți este să știm cînd anume se ivește prilejul pentru astfel de „ură”. Temperamentele noastre ne înșală. Cei modești și tandri — soții prea atașați de soții, soțiile supuse, părinții excesiv de iubitori, copiii docili — nu vor crede prea ușor că se poate produce așa ceva. Persoanele încrezătoare în sine, cu porniri spre fanfaronadă, o vor crede prea devreme. Iată de ce este extrem de important să ne ordonăm în așa fel iubirile, încît să nu fie cazul să se producă.

Cum se poate întîmpla așa ceva putem vedea la un nivel mult inferior atunci cînd poetul curtean, plecînd la război, îi spune iubitei sale:

Nu te-aș iubi atît de mult

De n-aș iubi mai mult onoarea.

Sunt femei cărora justificarea aceasta le-ar părea lipsită de sens. *Onoarea* nu ar fi decît unul din multele lucruri stupide despre care tot vorbesc bărbații: o scuză verbală, deci o agravare, pentru ofensa împotriva „legii iubirii” pe care poetul e pe punctul de a o comite. Lovelace o poate utiliza cu succes, deoarece doamna sa este o aristocrată care admite, ca și el, revendicările Onoarei. El nu e nevoit să o „urască”, să i se opună cu hotărîre, din cauză că și el și ea recunosc aceeași lege. Au convenit în acest sens și s-au înțeles unul pe altul cu mult înainte. Acum — acum, cînd trebuie să se decidă — încercarea de a o converti la credința în Onoare nu mai trebuie făcută.

Tocmai această convenție anterioară este atît de necesară cînd se află în joc o revendicare mult mai mare decît onoarea. Cînd survine criza e prea tîrziu să spui unei soții sau unui soț, unei mame sau unui prieten că dragostea ta a avut tot timpul o clauză de rezervare secretă — „în favoarea lui Dumnezeu” sau „atîta cît îngăduie o iubire superioară”. Ei ar fi trebuit avertizați, nu explicit, desigur, ci prin implicațiile a nenumărate convorbiri, prin principiul revelat în sute de decizii asupra unor chestiuni mărunte. Într-adevăr, un

dezacord real asupra acestui punct s-ar face simțit suficient de timpuriu pentru a împiedica închegarea unei căsătorii sau a unei prietenii. Iubirea superioară de orice fel nu e oarbă. Oliver Elton, vorbind despre Carlyle și Mill, spunea că ei aveau păreri diferite în privința justiției și această deosebire de opinii a fost desigur fatală „oricărei prietenii demne de acest nume”. Dacă „Totul” —în chip foarte serios totul - „pentru iubire” este implicit în atitudinea ființei iubite, iubirea lui sau a ei nu merită să fie luată în considerare. Ea nu este corelată în mod corect cu Iubirea în Sine.

Și astfel ajung la poalele ultimului urcuș abrupt la care trebuie să se încumete cartea de față. Trebuie să încercăm a corela ceva mai precis decât pînă acum activitățile omenești numite „iubiri” cu acea Iubire care este Dumnezeu. Precizia poate fi, desigur, doar cea a unui model sau simbol ce ne va trăda cu siguranță pe termen lung, necesitînd corecții pe baza altor modele chiar în timp ce-l utilizăm. Pînă și cel mai umil dintre noi, într-o stare de har, poate avea o anumită „cunoaștere prin contact” (*connaître*), o anumită „percepție gustativă”, a Iubirii în Sine, dar omul, nici la cel mai înalt nivel de sfințenie și inteligență, nu are o „cunoaștere nemijlocită” (*savoir*) a Ființei ultime — numai analogii. Nu putem vedea lumina, deși cu ajutorul ei putem vedea lucrurile. Enunțurile despre Dumnezeu sunt extrapolări din cunoașterea altor lucruri pe care iluminarea divină ne învrednicește să le cunoaștem. Insist asupra acestor obiecții din pricină că, în cele ce urmează, strădaniile mele de a fi clar (și nu nepermis de prolix) ar putea să sugereze o încredere pe care nu o simt cîtuși de puțin. Aș fi nebun în caz contrar. Luați-o ca pe reveria cuiva, aproape ca pe mitul cuiva. Dacă ceva din ea vă va fi util, folosiți-o; dacă nimica nu vă va fi util, nu mai zăboviți asupra ei.

Dumnezeu este iubire. Încă o dată, „în aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi” (*Ioan*, 4,10). Nu trebuie să începem cu misticismul, cu iubirea creaturii pentru Dumnezeu sau cu minunatele anticipări ale savurării lui Dumnezeu acordate unora încă din timpul vieții pămîntești. Începem de la începutul real cu iubirea ca energie divină. Această iubire primordială este iubire-dar. În Dumnezeu nu există foame care să trebuiască potolită, ci numai abundență care dorește să dăruiască. Doctrina potrivit căreia Dumnezeu nu a fost presat de nici o necesitate ca să creeze nu e o mostră de speculație scolastică seacă. Ea este esențială. Fără ea nu putem evita concepția despre ceea ce nu pot numi decât un Dumnezeu „managerial”, o Ființă a cărei funcție sau natură e de a „asigura funcționarea” universului, care se situează în raport cu el ca un director în raport cu o școală sau ca un hotelier cu un hotel. A fi suveranul universului nu e însă mare lucru pentru Dumnezeu. În Sine, acasă pe „tărîmul Treimii”, El este suveranul unei împărății mult mai mari. Trebuie să avem mereu în fața ochilor acea viziune avută de Lady Julian în care Dumnezeu duce în mîna un mic obiect cît o nucă, acea nucă fiind „tot ce este făcut”. Dumnezeu, care nu are nevoie de nimic, Dumnezeu iubește dînd ființă unor creaturi total superflue pentru ca El să le poate iubi și desăvîrși. El creează universul, prevăzînd deja — sau ar trebui să spunem „văzînd” ? căci nu există diferențe de timpuri verbale în Dumnezeu — norul bîzîitor de muște în jurul crucii, spinarea ca o carne vie lipită de bîrna negeluită a crucii, cuiele înfipite în nervi și tendoane, repetatele crize de sufocare incipientă pe măsură ce trupul atîrnă tot mai greu, tortura repetată a spinării și brațelor ori de cîte ori trupul se smucește în sus ca să înlesnească respirația. Dacă mi se

îngăduie o imagine biologică, Dumnezeu este o „gazdă” care-și creează deliberat propriii paraziti, ne dă ființă ca să-L putem exploata și să putem „profita” de El. Aici este iubirea. Aceasta e diagrama Iubirii în Sine, inventatoarea tuturor celorlalte iubiri.

Dumnezeu, în calitate de creator al naturii, sădește în noi atât iubiri-dar, cât și iubiri-necesitate. Iubirile-dar sunt imagini naturale ale Lui însuși, aproximări de El prin asemănare care nu sunt neapărat și la toți oamenii proximități în aproximare. O mamă devotată, un conducător sau un învățător mărinimos pot da și dau, învederînd permanent asemănarea, fără a realiza însă și apropierea. Iubirile-necesitate, atîta cît am putut vedea, nu seamănă deloc cu Iubirea care este Dumnezeu. Ele sunt mai degrabă corelative, opuse, nu așa cum răul e opusul binelui, firește, ci așa cum forma unei budinci este contrariul formei pentru copt.

Dar pe lîngă aceste iubiri naturale, Dumnezeu poate hărăzi un dar superior sau mai curînd, de vreme ce mințile noastre sunt obligate să divizeze și să clasifice, două daruri.

El le transmite oamenilor o parte din propria Sa iubire-dar. Aceasta e diferită de iubirile-dar incluse de El în natura lor. Acestea nu urmăresc niciodată doar binele obiectului iubit numai de dragul obiectului respectiv. Ele sunt predispuse în favoarea acelor bunuri pe care le pot oferi ele însele sau a acelor pe care le-ar prefera chiar ele sau, în sfîrșit, a acelor adaptate la o imagine preconcepută a vieții pe care ele i-o doresc obiectului. Dar iubirea-dar divină — Iubirea în Sine ce acționează în om — este complet dezinteresată și dorește ceea ce e pur și simplu optim pentru obiectul iubit. Apoi, iubirea-dar naturală este dirijată întotdeauna către obiecte pe care cel ce iubește le consideră într-un fel sau altul intrinsec atrăgătoare — obiecte către care îl atrage afecțiunea sau erosul ori un punct de vedere comun sau, în lipsa acestuia, către cele plăcute și meritorii sau poate către cele a căror slăbiciune este oarecum captivantă și emoționantă. Iubirea-dar divină din om îl face însă capabil să iubească ceea ce în mod firesc nu este vrednic de a fi iubit: leproși, criminali, dușmani, idioți, morocănoși, infatuați și zeflemiști. În cele din urmă, printr-un paradox extraordinar, Dumnezeu îi face pe oameni capabili să nutrească o iubire-dar față de El însuși. E, desigur, un sens în care nimeni nu poate da lui Dumnezeu ceva care nu îi aparține deja, or, dacă îi aparține deja, atunci ce I-ai mai dat ? Dar de vreme ce este pe deplin evident că ne putem refuza pe noi înșine, voințele și inimile noastre, lui Dumnezeu, putem, în acest sens, să I le și dăruim. Tot ce îi aparține de drept și nu ar exista nici o clipă dacă ar înceta să-i aparțină (așa cum cîntecul e al cîntărețului) ne-a fost dăruit de către El în așa fel, încît avem libertatea să I le dăm înapoi neconstrînși. „Vrerile sunt ale noastre ca să le facem ale Tale.” Și, după cum știu toți creștinii, există și alt mod de a-I da lui Dumnezeu: fiecare străin pe care-l hrănim sau îl îmbrăcăm este Cristos. Și, fără îndoială, aceasta este iubirea-dar față de Dumnezeu, cu știrea sau fără știrea noastră. Iubirea în Sine poate lucra și în cei ce nu știu nimic despre El. „Oile” din parabolă nu aveau habar nici de Dumnezeul ascuns în prizonierul pe care l-au vizitat, nici de Dumnezeul ascuns în ele cînd s-au dus să-l viziteze. (Consider că parabola se referă la judecata necredincioșilor. Căci ea începe spunînd, în grecește, că Domnul va aduce în fața Lui „toate popoarele” — după cum se pare pîgînii, *goyim*.)

Toți vor fi de acord că o atare iubire-dar vine prin har și că ea trebuie numită Milă. Vreau să adaug însă ceva ce nu va fi poate la fel de lesne admis. Dumnezeu, după cum mi se

pare, acordă două alte daruri: o iubire-necesitate supranaturală pentru El și o iubire-necesitate supranaturală a unui om pentru altul. Prin cea dintâi nu înțeleg iubirea apreciativă pentru El, darul adorației. Puținul pe care-l am de spus despre acel subiect mai înalt — cel mai înalt — va veni mai târziu. Înțeleg o iubire care nici nu visează la dezinteres, o sărăcie insondabilă. Ca un rîu ce-și sapă propria albie, ca un vin magic care în timp ce este turnat și-ar crea simultan paharul menit să-l conțină, Dumnezeu ne transformă nevoia de El în iubire-necesitate de El. Și mai ciudat este că aceasta creează în noi o receptivitate mai mult decît firească pentru mila din partea semenilor noștri. Nevoia e atît de apropiată de lăcomie și noi suntem deja atît de lacomi, încît ea pare un har nespus de ciudat. Nu mă pot împiedica să cred însă că întocmai așa se petrec lucrurile.

Să examinăm mai întîi această iubire-necesitate supranaturală pentru El, acordată de har. Firește, harul nu creează necesitatea. Aceasta există deja, e „dată” (cum spun matematicienii) în simplul fapt că suntem creaturi, fiind incalculabil sporită de faptul că suntem creaturi căzute în păcat. Ceea ce dă harul este deplina recunoaștere, conștiința sensibilă, acceptarea completă - chiar, cu anumite rezerve, acceptarea bucuroasă — a acestei necesități. Căci, fără har, dorințele și necesitățile noastre sunt conflictuale.

Toate acele expresii ale nevredniciei pe care practica creștină le pune în gura credinciosului îi par lumii exterioare lingușirile degradate și nesincere ale unui sicofant în fața unui tiran sau în cel mai bun caz o *fason de parler* ca autodeprecierea unui nobil chinez cînd vorbește despre sine ca despre „această persoană necioplită și ignorantă”. În realitate, ele exprimă însă încercarea permanent reînnoită, fiindcă e permanent necesară, de a nega acea greșită concepție despre noi și relația noastră cu Dumnezeu pe care natura, chiar și în timp ce ne rugăm, ne-o recomandă întotdeauna. Nici nu apucăm să credem că Dumnezeu ne iubește că se și manifestă un impuls de a crede că El o face nu pentru că El este Iubire, ci pentru că noi suntem intrinsec vrednici de a fi iubiți. Păgînii s-au conformat netulburați acestui impuls: un om bun era „drag zeilor” pentru că era bun. Noi, mai instruiți, recurgem la subterfugii. Departe de noi gîndul că am poseda virtuți pentru care Dumnezeu ne-ar putea iubi. Dar și cît de măreață ne-a fost căința! După cum spune Bunyan, descriindu-și prima convertire iluzorie: „Credeam că nu se află om în Anglia care să-i placă lui Dumnezeu mai mult decît mine.” Lămuriți în această privință, ne oferim apoi propria noastră smerenie admirației lui Dumnezeu. Oare îi va plăcea *asta*? Sau dacă nu asta, recunoașterea noastră clarvăzătoare și umilă că suntem încă lipsiți de smerenie. Astfel, tot adăugînd profunzimi și subtilități, încă mai stăruie o idee despre propria noastră atractivitate, cum nu se poate mai caracteristică. E ușor să recunoaștem, dar aproape imposibil să realizăm mult timp că suntem oglinzi a căror strălucire, dacă suntem strălucitori, e pe de-a-ntregul derivată din soarele care arde deasupra noastră. Nu-i așa că trebuie să avem o mică — oricît de mică — luminozitate înăscută ? Nu-i așa că nu se poate să fim *integral* creaturi ?

În locul acestei absurdități extrem de încîlcite a unei necesități, chiar a unei iubiri-necesitate, care nu-și recunoaște niciodată pe deplin propria indigență, Harul pune o acceptare completă, candidă și încîntată a necesității noastre, o bucurie a dependenței totale. Devenim astfel „cerșetori veseli”. Omul bun regretă păcatele care i-au sporit necesitatea. Nu regretă însă total noua necesitate produsă de ele. Și nu regretă deloc

necesitatea inocentă care e inerentă condiției sale creaturale. Căci această iluzie de care natura se atîrnă ca de ultima ei comoară, această amăgire că avem ceva al nostru sau că am putea să reținem măcar un ceas prin puterea noastră ceva din binele pe care-l revarsă poate Dumnezeu în noi ne-a împiedicat tot timpul să fim fericiți. Ne-am comportat ca niște inși plecați la scaldă care vor să-și mențină picioarele sau un picior sau un deget de la picior pe fundul apei, cînd de fapt pierderea contactului cu pămîntul ar însemna să se abandoneze unui magnific salt în valuri. Consecințele rupturii cu ultima noastră pretenție de libertate, putere sau valoare intrinsecă sunt libertatea, puterea și valoarea reale, cu adevărat ale noastre tocmai pentru că ni le dă Dumnezeu și pentru că știm că ele nu sunt (altfel spus) „ale noastre”. *Anodos* [„Suișul”] s-a eliberat de umbră.

Dumnezeu transformă însă și iubirea-necesitate dintre noi, și ea avînd nevoie de o transformare de aceleași proporții. În fapt, noi toți avem nevoie uneori, unii dintre noi de cele mai multe ori, de acea milă din partea altora care, fiind Iubirea în Sine din ei, iubește ceea ce nu poate fi iubit. Dar deși avem nevoie de un fel de iubire, nu acesta e felul pe care ni-l dorim. Vrem să fim iubiți pentru inteligența, generozitatea, frumusețea, eficiența noastră. Primul indiciu că cineva ne oferă cea mai înaltă iubire dintre toate este un șoc teribil. Împrejurarea e atît de bine cunoscută, încît gurile rele vor pretinde că ne iubesc din milă tocmai pentru că știi cît de mult ne rănește așa ceva. A spune cuiva care așteaptă o nouă asigurare de afecțiune, prietenie sau eros: „Te iert creștinește” este doar un mod de a continua disputa. Cei care o spun mint, desigur. Dar lucrul nu ar fi spus în mod inexact pentru a ofensa decît dacă, adevărat fiind, ar fi ofensator.

Cît e de dificil să primești și să continui a primi de la alții o dragoste care nu depinde de propria noastră atracție poți înțelege pornind de la un caz extrem. Să presupunem că ești un bărbat lovit curînd după căsătorie de o boală incurabilă, dar nu mortală, vreme de ani de zile: inutil, impotent, hidos, dezgustător, dependent de veniturile soției tale, sărăcind în loc să te îmbogățești, după cum sperai, diminuat și ca intelect, zdruncinat de izbucniri de umoare incontrollabile, asaltat de exigențe inevitabile. Și să presupunem că grija și mila soției tale sunt ineputabile. Bărbatul care ar putea lua totul cu blîndețe, care s-ar putea abține chiar și de la obositoarele autodeprecieri ce nu sunt de fapt decît tot un mod de a pretinde mîngîiere și încurajare, ar face ceva inaccesibil iubirii-necesitate în condiția ei pur naturală. (Desigur că o asemenea soție ar face și ea ceva care ar depăși posibilitățile iubirii-dar naturale, dar nu de acest aspect ne ocupăm acum.) Într-un atare caz, a primi e un lucru mai greu și poate mai fericit decît a da. Dar cele ilustrate de exemplul extrem sunt universale. Toți primim milă. E ceva în fiecare dintre noi care nu poate fi iubit în chip firesc. Nu e vina nimănui dacă ceilalți nu pot iubi astfel. Numai ceea ce e vrednic de a fi iubit poate fi iubit în chip natural. Ai putea tot atît de bine să le pretinzi oamenilor să le placă gustul pîinii mucegăite sau zgomotul unui perforator mecanic. Prin milă putem fi iertați, compătimiți și iubiți în ciuda acelui element; altfel, nu. Toți cei care au părinți, soții, soți sau copii buni pot fi siguri că uneori — și poate chiar mereu dacă e vorba de vreo trăsătură sau deprindere particulară — sunt beneficiari ai milei, nu sunt iubiți din cauză că sunt demni de a fi iubiți, ci din cauză că Iubirea în Sine se află în cei care-i iubesc.

Astfel, Dumnezeu, admis în inima omului, transformă nu numai iubirea-dar, ci și iubirea-necesitate, nu numai iubirea-necesitate a noastră pentru El, ci și iubirea-necesitate a noastră pentru semenii. Acesta nu e, firește, singurul lucru ce se poate întâmpla. El poate veni în ceea ce ni s-ar părea o misiune mai înspăimântătoare, cerându-ne să renunțăm total la o iubire naturală. O vocație înaltă și teribilă, precum cea a lui Avraam, îl poate constrânge pe un om să întoarcă spatele propriului popor și casei tatălui său. Erosul, orientat către un obiect interzis, ar putea fi sacrificat. În asemenea cazuri, procesul, deși greu de îndurat, e lesne de înțeles. Mai degrabă putem însă trece cu vederea necesitatea unei transformări chiar și atunci când iubirii naturale i se îngăduie să subziste.

Într-o asemenea împrejurare, Iubirea divină nu se *substituie* celei naturale — de parcă ar trebui să ne aruncăm argintul pentru a face loc aurului. Iubirile naturale sunt chemate să devină moduri ale milei, rămânând totodată iubiri naturale așa cum erau.

Vedem aici în același timp un soi de ecou, de rimă sau de corolar la întruparea însăși. Și această nevoie nu ne surprinde, deoarece Autorul amândurora este același. Așa cum Cristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, și iubirile naturale sunt chemate să devină milă desăvârșită și de asemenea iubiri naturale desăvârșite. Așa cum Dumnezeu devine om „nu prin prefacerea divinității în trup, ci prin preluarea omului întru Dumnezeu”, la fel și în cazul de față; mila nu se diminuează într-o iubire naturală, ci iubirea naturală este preluată întru Iubirea în Sine și prefăcută în instrumentul ei bine acordat și ascultător.

Cei mai mulți creștini știu cum se petrece acest fenomen. Toate activitățile iubirilor naturale (cu excepția păcatelor) pot deveni într-un moment prielnic lucrări ale iubirii-necesitate bucuroase, nesfioase și recunoscătoare sau ale iubirii-dar ne-egoiste și neexigente. Nimic nu este nici prea trivial, nici prea animalic ca să nu poată fi transformat astfel. Un joc, o glumă, un pahar, o conversație amicală, actul veneric — toate acestea pot fi modalități în care uităm sau acceptăm uitarea, în care consolăm sau suntem împăcați, în care „căutăm nu doar ceea ce ne aparține”. Astfel, în chiar instinctele, poftele și distracțiile noastre, Iubirea a pregătit „un trup” pentru El însuși.

Spuneam însă „într-un moment prielnic”. Transformarea totală și garantată a unei iubiri naturale într-o modalitate a milei este o operă atât de dificilă, încât pesemne nici un om marcat de păcat nu a întrezărit vreodată puțința de a o săvârși în mod perfect. Și totuși legea potrivit căreia iubirile trebuie să fie transformate astfel este, presupun, inexorabilă.

O dificultate este că aici, cum se întâmplă de obicei, putem face o mișcare greșită. Un cerc sau o familie creștine — oarecum prea țipător creștine —, dacă au sesizat acest principiu, pot face paradă, în comportamentul lor public și mai cu seamă în vorbele lor, că au îndeplinit acest lucru — o paradă minuțioasă, sclifosită, jenantă și intolerabilă. Oamenii aceștia fac prin orice bagatelă o chestiune de însemnătate explicit spirituală — o spun cu glas tare și unul altuia (dacă i-ar spune-o doar lui Dumnezeu, în genunchi, îndărătul unei uși închise, ar fi cu totul altceva). Îi vezi mereu cerînd inutil sau oferind insuportabil iertare. Cine nu și-ar dori mai curînd compania oamenilor obișnuiți care știu să treacă peste accesele lor de mînie (și peste ale noastre) fără nici o stridență, îndreptînd totul cu o masă bună, o noapte bine dormită sau o glumă? Din tot ce facem, acea lucrare reală trebuie să fie cea mai tainică. Pe cît e cu puțință tainică și pentru noi înșine. Mîna noastră dreaptă nu

trebuie să știe ce face stînga. Nu ajungem prea departe dacă jucăm cărți cu copiii „doar” ca să-i amuzăm sau să le arătăm că au fost iertați. Dacă asta e tot ce putem face mai bun, atunci suntem îndreptățiti s-o facem. Mai bine ar fi însă dacă o milă mai profundă, mai puțin conștientă ne-ar proiecta într-o stare sufletească în care cel mai plăcut lucru pe moment ar fi un pic de hîrjoană cu cei mici.

Cel mai mare ajutor în această lucrare necesară ni-l dă însă chiar acea caracteristică a experienței noastre împotriva căreia mai toți cîrțim. Îndemnul de a ne transforma iubirile naturale în milă nu e niciodată absent. Ni-l oferă tocmai acele fricțiuni și frustrări pe care le întîlnim toți la tot pasul, dovadă neîn- doioasă că acea iubire (naturală) nu poate fi „de ajuns” — neîndoioasă doar dacă nu suntem orbiți de egotism. Dacă suntem, le utilizăm în mod absurd. „De-aș fi avut mai mult noroc cu copiii mei (băiatul calcă tot mai mult pe urmele lui tai- că-său), i-aș fi putut iubi fără ezitare.” Dar toți copiii te pot scoate uneori din fire, mai toți sunt nu rareori de-a dreptul nesuferiți. „Dacă bărbatul meu ar fi mai atent, mai puțin indolent, mai puțin extravagant”... „Dacă nevasta mea ar avea mai puține toane și mai multă judecată și dacă ar fi mai puțin extravagantă” ... „Dacă tata nu ar fi atît de infernal de limbut și de zgîrcit.” Dar toți și, firește, și noi înșine, avem apucături care pretind răbdare, toleranță, iertare. Necesitatea de a practica aceste virtuți ne pune în situația, ne obligă de a încerca să transformăm — mai exact de a-l lăsa pe Dumnezeu să transforme — iubirea noastră în milă. Aceste frămîntări și impedimente sunt benefice. Cvasiabsența lor ar putea face chiar ca prefacerea iubirii naturale să fie extrem de dificilă. Cînd sunt din belșug, nevoia de a te ridica deasupra lor este evidentă. A te ridica deasupra lor cînd ești atît de mulțumit și atît de puțin contrariat cît este omenește cu putință — a vedea că trebuie să ne ridicăm cînd totul pare atît de bine aici—pentru asta e nevoie de o convertire mai subtilă și de o intuiție mai fină. Tot în acest sens s-ar putea spune că îi e mai greu „bogatului” să intre în împărăția cerurilor.

Cred, cu toate acestea, că necesitatea convertirii e inexorabilă, cel puțin dacă se pune problema ca iubirile noastre naturale să intre în viața cerească. Cei mai mulți dintre noi cred în fapt că ele pot intra. Putem spera că învierea trupului înseamnă și resurecția a ceea ce s-ar putea numi „marele nostru corp”, eșafodajul general al vieții noastre pămîntești cu afecțiunile și relațiile sale. Numai cu o condiție însă, și nu cu o condiție stabilită în mod arbitrar de Dumnezeu, ci una cu necesitate inerentă în caracterul Cerului: nimic nu poate intra acolo dacă nu poate deveni ceresc. „Carnea și sîngele”, simplă natură, nu pot moșteni acea împărăție. Omul se poate înălța la cer numai din cauză că Cristos, care a murit și s-a înălțat la cer, este „imprimat în el”. Oare nu trebuie să presupunem că același lucru este valabil și în cazul iubirilor unui om ? Numai cei în care a intrat Iubirea în Sine se vor înălța la Iubirea în Sine. Și ei pot fi înălțați cu El numai dacă au împărțășit într-o oarecare măsură moartea Sa, dacă elementul natural din ei s-a supus — an de an sau într-o agonie bruscă — procesului de transmutație. Manifestarea lumii acesteia se duce. Înșuși numele de natură implică tranzitoriul. Iubirile naturale pot năzui la eternitate numai în măsura în care au acceptat să fie preluate întru eternitatea milei sau cel puțin au îngăduit ca procesul să înceapă aici pe pămînt înainte de lăsarea nopții cînd nici un om nu mai poate lucra. Și procesul va implica întotdeauna un fel de moarte. Nu e nici o scăpare, în iubirea mea pentru soție sau prieten singurul element etern este prezența transfiguratoare a Iubirii în

Sine. Numai prin acea prezență pot năzui celelalte elemente, așa cum năzuiește și trupul nostru fizic, să cunoască învierea din morți. Căci numai ea este sfântă în ei, numai în ea este Isus Cristos.

Teologii s-au întrebat uneori dacă „ne vom cunoaște unul pe altul” în ceruri și dacă relațiile de iubire particulare făurite pe pământ vor continua să aibă atunci vreo semnificație. S-ar putea răspunde în chip rezonabil: „Depinde ce fel de iubire devenise sau era în curs de devenire pe pământ.” Căci, cu siguranță, a întâlni în lumea veșnică pe cineva pentru care iubirea ta aici, oricât de puternică, a fost exclusiv naturală, nu ar fi, din acest motiv, nici măcar interesant. N-ar fi oare ca și cum la vârsta adultă te-ai reîntâlni cu cineva care ți se păruse a fi, în primele clase de școală, marele tău prieten numai pe baza intereselor și ocupațiilor comune ? Dacă nu ți-a fost nimic mai mult, dacă nu a fost un suflet geamăn, acum îți va fi doar un străin. Nici unul din voi nu mai joacă acum arșice. Nu mai ai nevoie să te ajute el la franceză ca să-l ajuți și tu în schimb la aritmetică. În Cer, bănuiesc, o iubire care nu a întrupat niciodată Iubirea în Sine ar fi la fel de irelevantă. Pentru că Natura a trecut. To't ce nu este veșnic este veșnic perimat.

Nu trebuie să sfișesc însă pe acest ton, nu îndrăznesc — și cu atât mai puțin cu cât propriile mele nostalgii și temeri mă îmboldesc să procedez astfel — să las pe nici un cititor dezolat de pierderea cuiva drag pradă iluziei atât de răspândite că reunirea cu morții iubiți este scopul vieții creștine. Dezmințirea ei poate părea brutală și ireală celor cu inimile frînte, dar trebuie neapărat întreprinsă.

„Ne-ai făcut pentru Tine”, spunea Sf. Augustin, „și inima noastră nu are odihnă pînă ce nu ajunge la Tine.” Cuvintele acestea, atât de lesne de crezut preț de o clipă în fața altarului sau, poate, într-o stare de semirugăciune sau semimeditație într-o pădure primăvărată, sună ca o batjocură lîngă patul de moarte. Vom fi însă mult mai dezamăgiți dacă, respingînd această idee, ne vom consola cu nădejdea — poate chiar cu ajutorul spiritismului și al magiei — că într-o bună zi, de data asta pentru totdeauna, ne vom bucura iarăși de ființa iubită, și atât. E greu să ne imaginăm că o atare prelungire fără sfișit a fericirii terestre ar putea fi complet satisfăcătoare.

Dar, dacă mă pot bizui pe propria-mi experiență, primim numai decît un avertisment tăios că ceva nu e în ordine. De îndată ce încercăm să ne folosim în acest scop credința în lumea de dincolo, credința aceea slăbește. Momentele din viața mea cînd credința mi-a fost cu adevărat puternică au fost momentele în care Dumnezeu s-a aflat în centrul gîndurilor mele. Crezînd în El, am putut crede apoi în Cer ca un corolar. Dar procesul invers — să crezi mai întîi în reunirea cu cei iubiți și abia apoi, de dragul acestei reuniri, să crezi în Cer și, în sfișit, să crezi în Dumnezeu — nu va funcționa. Îți poți imagina, desigur, tot felul de lucruri. Dar o persoană cu spirit autocritic va fi tot mai conștientă că imaginația care funcționează îi aparține lui însuși, știe că ea nu face decît să urzească o fantezie. Și sufletele mai simple vor găsi că fantomele pe care se străduiesc să le alimenteze sunt golite de orice confort și substanță, neputînd fi aduse la un simulacru de realitate decît prin jalnice eforturi de autohipnoză și poate cu ajutorul unor imagini și imnuri nedemne și (mai grav) al unor vrăjitoare.

Experiența ne arată astfel că nu există nici un bine compatibil cu Cerul în scopul confortului pămîntesc. Cerul poate asigura confort ceresc, nu de alt fel. Pămîntul în schimb

nu poate furniza nici măcar confort pămîntesc. Pe termen lung, nu există nici un fel de confort pămîntesc.

Căci visul de a ne găsi țelul, lucrul pentru care am fost făcuți, într-un Cer al iubirii pur omenești nu ar putea fi adevărat decât dacă întreaga noastră credință ar fi greșită. Am fost făcuți pentru Dumnezeu. Numai fiind într-o anume privință asemenea Lui, numai ca o manifestare a frumuseții, bunătății, înțelepciunii sau generozității Lui, ne-a putut aprinde iubirea o ființă iubită de pe pămînt. Nu că le-am iubit prea mult, ci că nu am înțeles pe deplin ce anume iubeam. Nu că ni se va cere să renunțăm la ele, la ființele atît de dragi și de familiare nouă, în favoarea unui Străin. Cînd vom vedea fața lui Dumnezeu, vom ști că am cunoscut-o dintotdeauna. El a fost părtaș la toate experiențele noastre pămîntești întru iubirea neprihănită, le-a creat, le-a susținut și le-a însuflețit clipă de clipă dinlăuntru. Tot ce a fost în ele dragoste adevărată a fost, chiar pe pămînt, în mult mai mare măsură al Său decât al nostru, fiind al nostru numai fiindcă este al Său. În Cer nu vor exista supliciul și obligația de a ne debarasa de ființele noastre iubite de pe pămînt. Mai întîi, deoarece ne vom fi debarasat deja, vom fi trecut de la portrete la Original, de la pîraie la Izvor, de la creaturile pe care El le-a făcut vrednice de iubire la Iubirea în Sine. Dar în al doilea rînd, deoarece le vom regăsi pe toate în El. Iubindu-L pe El mai mult decât pe ele, le vom iubi mai mult decât o putem face acum.

Toate acestea sunt însă undeva departe, pe „tărîmul Treimii”, nu aici în exil, în valea plîngerii. Aici jos totul e pierdere și renunțare. Adevăratul scop al privării de cei dragi (în măsura în care ne afectează pe noi înșine) este poate să ne silească să acceptăm acest lucru. Suntem atunci obligați să încercăm a crede, ceea ce încă nu putem simți, că Dumnezeu este adevăratul nostru Iubit. Așa se face că pierderea celor dragi este în anumite privințe mai ușor de suportat pentru necredincios decât pentru noi. El se poate dezlănțui și turba, poate amenința cu pumnul întregul univers și (dacă e genial) poate scrie poeme ca ale lui Housman sau Hardy. Noi însă, în cea mai cumplită situație, cînd și cel mai mic efort ni se pare prea mare pentru noi, trebuie să începem a încerca ceea ce pare imposibil.

„E oare ușor să-l iubești pe Dumnezeu ?” întreabă un vechi autor. „E ușor”, răspunde tot el, „pentru cei care o fac.” Sub cuvîntul milă am inclus două haruri. Dar Dumnezeu ne poate da și un al treilea. El poate trezi în om, față de El însuși, o iubire apreciativă supranaturală. Aici, nu în iubirile noastre naturale, nici chiar în etică, stă veritabilul centru al întregii vieți omenești și angelice. Cu aceasta totul este posibil.

Și cu aceasta, într-un moment cînd ar putea începe o carte mai bună, cartea mea trebuie să ia sfîrșit. Nu îndrăznesc să merg mai departe. Dumnezeu știe, nu eu, dacă am cunoscut vreodată această iubire. Poate doar mi-am închipuit că o cunosc. Cei ca mine, a căror imaginație le depășește cu mult ascultarea, sunt pasibili de o pedeapsă justă: ne imaginăm cu ușurință condiții mult superioare celor la care am ajuns noi cu adevărat. Dacă vom descrie ceea ce am imaginat, i-am putea face pe alții — și chiar pe noi— a crede că am fost cu adevărat acolo. Iar dacă doar am imaginat-o, este oare o amăgire în plus că pînă și imaginația a făcut uneori ca toate celelalte obiecte ale dorinței — da, chiar pacea, chiar lepădarea de orice frică — să arate ca niște jucării stricate și ca niște flori ofilite ? Poate. Poate, pentru mulți dintre noi, orice experiență nu face decât să definească, așa zicînd, forma aceluia interval în care ar trebui să se afle dragostea noastră de Dumnezeu. Nu e

destul. Este totuși ceva. Dacă nu putem „să experimentăm prezența lui Dumnezeu”, înseamnă totuși ceva să experimentăm absența lui Dumnezeu, să devenim tot mai conștienți de neștiința noastră pînă cînd ne vom simți asemenea unor oameni care ar sta lîngă o imensă cascadă și nu ar auzi nici un zgomot sau asemenea omului dintr-o poveste care privește într-o oglindă și nu vede reflectat nici un chip, sau asemenea unui om care visează că întinde mîna spre obiecte vizibile și nu are nici o senzație tactilă. Ca să știi că visezi înseamnă să nu mai fii perfect adormit. Dar ca să aflați ceva nou despre lumea deplin trează trebuie să vă adresați altora mai buni decît mine.

PROBLEMA DURERII

Traducere din engleză de
VLAD RUSSO

Celor ce au licării

Fiul lui Dumnezeu a suferit pînă la moarte nu pentru ca oamenii să nu mai sufere, ci pentru ca suferințele lor să fie asemeni alor Lui.

GEORGE MACDONALD, Unspoken Sermons, First Series

Prefață

Cînd dl Ashley Sampson mi-a propus să scriu această carte, i-am cerut îngăduința să n-o semnez, fiindcă, dacă urma să spun ce cred cu adevărat despre durere, aveam să fiu silit la afirmații atît de tari în aparență, încît ele ar fi devenit ridicole de cum s-ar fi aflat cine e autorul lor. Dl Sampson mi-a respins solicitarea pe motiv că o scriere anonimă ar fi incompatibilă cu colecția, dar mi-a sugerat că pot scrie o prefață în care să arăt că nu-mi duc viața potrivit propriilor mele principii! Aduc aici la îndeplinire acest proiect hazliu. Să încep prin a mărturisi, cu vorbele cucernicului Walter Hilton, că în întreaga carte „mă simt atît de necercat în toate cîte spun, că nu pot alta decît să cer îndurare și să nădăjduiesc la ea după puteri”³⁶. Tocmai de aceea însă, există o imputare ce nu mi se poate aduce. Nu poate spune nimeni: „De rană rîde doar cine n-a simțit tăișul”, căci nu m-am socotit niciodată, nici măcar o clipă, în stare să privesc fie și doar închipuirea unei dureri adevărate altfel decît ca pe un lucru de neîndurat. Dacă e cineva ferit de primejdia de a subestima acest potrivit, acela sunt eu. Trebuie să adaug, de asemeni, că unicul scop al cărții este de a dezlega problema intelectuală a suferinței; pentru sarcina mult mai înaltă de a da învățături despre tărie și răbdare, n-am fost nicicînd smintit pînă într-atît încît să mă socotesc înzestrat, și nu am altceva de oferit cititorilor mei afară de convingerea că atunci cînd durerea stă să se ivească, un dram de curaj ajută mai mult decît o grămadă de știință, un pic de compasiune omenească mai mult decît o mulțime de curaj, și un strop din balsamul iubirii de Dumnezeu mai mult decît toate la un loc.

Dacă vreun teolog adevărat va citi aceste pagini, își va da seama lesne că ele sunt opera unui laic și a unui amator. Afară de ultimele două capitole, care în parte sunt declarat speculative, socotesc că nu fac decît să reafirm vechile doctrine ale dreptei credințe. Dacă există vreun pasaj „original” în carte, în sensul de ceva nou sau de ceva neortodox, el este astfel împotriva propriei mele voințe și o urmare a ignoranței mele. Scriu, firește, ca un laic - membru al Bisericii anglicane; dar m-am silit să nu adopt nici o supoziție ce n-ar putea fi mărturisită de orice creștin care a primit botezul și împărtășania.

Nefiind vorba de o operă de erudiție, nu m-am străduit să identific sursa ideilor și a citatelor acolo unde ea nu era ușor de identificat. Orice teolog va vedea lesne ce — și cît de puțin — am citit.

C. S. Lewis
Magdalen College, Oxford, 1940

³⁶ *Scale of Perfection*, I, XVI (*Scara desăvîrșirii*, tratat despre contemplație datorat unuia dintre cei mai de seamă mistici englezi ai Evului Mediu tîrziu, Walter Hilton [c. 1340—1396] — N.t.).

I Capitol preliminar

Mă uimește îndrăzneala cu care aceste persoane se apucă să vorbească despre Dumnezeu. Adresându-se în tratatele lor necredincioșilor, ei încearcă în primul capitol să dovedească existența Divinității pornind de la lucrările naturii... asta înseamnă a le da motive să creadă că dovezile religiei noastre sunt tare șubrede... E un lucru demn de admirat că nici un autor canonic nu s-a slujit vreodată de natură pentru a-l dovedi pe Dumnezeu.

PASCAL, Cugetări, IV, 242,243

Nu cu mulți ani în urmă, pe când eram ateu, dacă m-ar fi întrebat cineva: „De ce nu crezi în Dumnezeu?”, răspunsul meu ar fi sunat cam așa: „Ia aminte la universul în care trăim. E alcătuit în cea mai mare parte numai din spațiu vid, cufundat într-o beznă totală și într-un frig de neînchipuit. Corpurile care se mișcă în acest spațiu sunt puține la număr și atât de mici în comparație cu spațiul însuși, încât chiar dacă am ști că pe fiecare din ele se îngrămădesc făpturi pe deplin fericite, tot ar fi greu de crezut că viața și fericirea sunt altceva decât un accesoriu al puterii care a creat universul. Până una-alta însă, savanții cred că doar foarte puține stele din spațiu — poate nici una afară de soarele nostru — au planete; iar în propriul nostru sistem e improbabil ca vreo altă planetă în afara Pământului să adăpostească viață. Pământul însuși a existat milioane de ani fără viață și poate exista încă multe milioane după ce ea îl va fi părăsit. Și viața însăși cum arată oare cât timp dăinuie pe Pământ? E rînduită în așa fel încât nici una din formele ei nu poate trăi decât prădînd o alta. În cazul formelor simple, acest proces atrage după sine numai moartea, la cele mai înalte însă apare o nouă însușire numită conștiință, care face ca viața să poată fi însoțită de durere. Făpturile provoacă durere prin faptul că se nasc, trăiesc pricinuind durere și mor cel mai adesea în durere. La cea mai complexă făptură, Omul, apare însă o altă însușire, pe care o numim rațiune: ea îl face capabil să-și prevadă propria durere, precedată de acum înainte de o adîncă suferință psihică, și să-și prevadă propria moarte, fără a înceta să-și dorească cu putere dăinuirea. Și tot rațiunea, prin nenumărate și ingenioase stratageme, îl face pe om în stare să pricinuiască — semenilor săi, ca și făpturilor iraționale — mult mai multă durere decât ar fi fost, în lipsa ei, capabil să o facă. Puterea aceasta, omul a exploatat-o pînă la ultimele consecințe. Istoria lui e în mare măsură o poveste a fărădelegii, a războiului, a bolii și terorii, în care e strecurată exact atîta fericire cît să-i provoace chinuitoarea teamă de a o pierde pe cea al cărei martor este și mușcătoarea suferință de a-și aminti de cea care-a trecut. La răstimpuri, el își ameliorează un pic condiția și atunci apare ceea ce numim civilizație. Toate civilizațiile pier însă, și chiar cînd dăinuie provoacă o suferință doar de ele pusă în joc, o suferință îndestulătoare pesemne ca să covîrșească alinările — atîtea cîte sunt — aduse durerilor obișnuite ale oamenilor. Că lucrurile s-au petrecut așa cu propria noastră civilizație, e de necontestat; că va pieri la fel cu cele care-au precedat-o, e aproape sigur. Și chiar dacă n-ar fi așa, ce importanță are? Neamul omenesc e

osîndit. Fiecare specie ivită undeva în univers e osîndită; căci universul, ni se spune, e pe cale de a se stinge și va să devină odată și odată o infinită uniformitate de materie omogenă la o temperatură joasă. Din toate poveștile se va alege pulberea; viața întregă se va dovedi în cele din urmă o încrețitură trecătoare și fără rost pe chipul timp al materiei infinite. Dacă îmi ceri să cred că avem aici opera unui spirit bun și atotputernic, îți voi răspunde că toate dovezile merg în sens contrar. Înapoia universului fie nu-i nici un spirit, fie e-un spirit indiferent la bine și la rău, fie e-un spirit rău.”

Era o întrebare însă pe care nu mi-a trecut niciodată prin cap să o pun. Nu mi-am dat nicicînd seama că tocmai forța și ușurința pledoariei pesimistului ridică numaidecît o problemă. Dacă universul e atît de rău, sau măcar pe jumătate atît de rău întocmit, cum se face oare că oamenii au ajuns să-l atribuie activității unui Creator bun și înțelept ? Oamenii sunt poate smintiți; dar greu de crezut că pînă într-atît. Deducerea directă a albului din negru, a rădăcinii preacurate dintr-o floare stricată, a unui creator de-o infinită înțelepciune dintr-o creație fără noimă clatină credința. Așa cum îl dezvăluie experiența vieții, spectacolul universului n-a putut fi nicicum temei pentru religie: temeiul trebuie să fi fost dintotdeauna acel ceva în pofida căruia a dăinuit religia, dobîndită din altă sursă.

Ar fi o eroare să răspundem că strămoșii noștri erau neștiutori și, ca atare, nutreau despre natură ispititoare iluzii pe care progresul științelor le-a risipit de-atunci. Secole de-a rîndul, în care oamenii au fost cu toții credincioși, proporțiile de coșmar și vidul universului au fost pe deplin cunoscute. Veți citi în anumite cărți că oamenii Evului Mediu își închipuiau Pămîntul plat și stelele aproape, dar asta e o minciună. Ptolemeu le spusese că Pămîntul e un punct matematic lipsit de dimensiuni în raport cu distanța care-l separă de stelele fixe — distanță pe care un text medieval popular o estimează la o sută șaptesprezece milioane de mile. Ba, în vremuri și mai de demult, chiar la început, oamenii trebuie să fi dobîndit aceeași senzație de imensitate ostilă dintr-un izvor aflat mult mai la îndemînă. Omului preistoric, pădurea învecinată trebuie să-i fi părut vastă îndeajuns, iar straniețea și ostilitatea nemărginite, pe care nouă ni le procură doar gîndul la razele cosmice și la stelele aflate în răcire, lui îi dădeau tîrcoale și-i urlau noapte de noapte prin preajmă. Cu siguranță, durerea și pustiul vieții omenești au fost la fel de evidente în toate epocile. Propria noastră religie își află începutul la evrei, un popor strivit între mari imperii războinice, mereu învins și mereu dus în robie, căruia povestea tragică a învinșilor le era la fel de familiară ca polonezilor sau armenilor. A așeza durerea printre descoperirile științei e o pură ineptie. Lăsați cartea deoparte și reflectați cinci minute la faptul că toate marile religii au fost la început propovăduite, și apoi practicate, într-o lume care nu cunoștea cloroformul.

În toate timpurile, așadar, deducerea bunătății și înțelepciunii Creatorului din șirul de evenimente ce au loc în lume ar fi fost la fel de absurdă: și nici n-a fost făcută vreodată. Religia are un alt izvor. Trebuie înțeles că, în cele de mai jos, nu pledoaria pentru adevărul creștinismului primează, ci descrierea originii sale — sarcină necesară, în opinia mea, dacă trebuie să așezăm problema durerii în contextul care-i este propriu.

În toate religiile dezvoltate găsim trei atribute sau elemente, iar în creștinism găsim unul în plus. Cel dintîi este ceea ce profesorul Otto numește experiența Numinosului. Termenul poate fi prezentat, celor ce nu l-au întîlnit, în felul următor, închipuie-ți că ți s-

ar spune că în camera alăturată se află un tigru: te-ai simți în primejdie și ți-ar fi probabil teamă. Dar dacă ți s-ar spune: „în camera de alături se află o fantomă” și ai crede acest lucru, ai simți într-adevăr ceva ce se numește îndeobște teamă, însă o teamă de un soi aparte. Ea nu s-ar baza pe cunoașterea primejdiei, fiindcă nimeni nu se teme la urma urmei de ceea ce poate să-i facă o fantomă, ci de simplul fapt că e o fantomă. Ea este mai degrabă „stranie” decât primejdioasă, iar teama specifică pe care o stârnește poate fi numită groază. O dată cu straniul atingem hotarele Numinosului. Inchipuie-ți acum că ți s-ar spune pur și simplu: „în camera de alături se află un spirit înzestrat cu teribile puteri” și că ai crede acest lucru. Simțămintele pe care le-ai încerca ar fi și mai departe de simpla teamă în fața primejdiei: tulburarea ar fi însă profundă. Te-ai simți uluit și cuprins de o anume sfială — senzația că nu ești în stare să dai piept cu un asemenea oaspete și că te prosternezi înaintea lui —, un simțămînt ce poate fi exprimat de cuvintele lui Shakespeare „Duhul meu e stăpînit de el”³⁷. Simțămîntul acesta poate fi descris drept înfiorare, iar obiectul care-l stârnește este Numinosul.

Nimic nu este așadar mai sigur decât faptul că omul, încă de foarte timpuriu, a început să creadă că universul e bîntuit de spirite. Profesorul Otto acceptă poate prea ușor că asemenea spirite au fost privite de la bun început cu înfiorare numinoasă. Lucru cu neputință de dovedit, pentru simplul motiv că vorbele care exprimă înfiorarea și cele care exprimă doar teama de primejdie pot fi identice — tot așa cum putem spune că ne e „teamă” de o fantomă sau că ne „temem” de creșterea prețurilor. Așadar, teoretic e cu putință să fi fost o vreme în care omul a privit aceste spirite drept pur și simplu primejdioase și a simțit față de ele exact ce simțea față de tigri. Ce e sigur este că acum experiența numinoasă există în orice caz și că, pornind de la noi înșine, îi putem afla urmele departe înapoi în timp.

Un exemplu modern pentru acest simțămînt poate fi găsit (de nu cumva trufia ne împiedică să-l căutăm într-un asemenea loc) în *Vîntul prin sălcii*, acolo unde Șobolanul și Sobolul se apropie de zeul Pan pe insulă.

„Șobolanule! găsi el răsuflarea să șoptească înfiorat. Ți-e teamă?

— Teamă? De El? O, niciodată, niciodată. Și totuși, totuși... Da, Sobolule, mi-e teamă!”*

Întorcîndu-ne în urmă cu un secol, găsim nenumărate exemple la Wordsworth — cel mai frumos fiind pesemne acel pasaj al cărții întîi din *Prelude* în care descrie simțămintele ce-l încercau în timp ce vîslea pe apele lacului în barca furată. Mergînd și mai înapoi, găsim o pildă foarte limpede și grăitoare în Malory, acolo unde Galahad „a fost cuprins de un tremur cumplit, cînd trupul său pămîntean a putut să vadă lucrurile cele tănuite ale sufletului”³⁸. La începutul erei noastre, experiența Numinosului își află expresia în Apocalipsă, acolo unde autorul cade „ca mort” la picioarele lui Cristos în slavă. În literatura păgînă aflăm descrierea făcută de Ovidiu mormîntului întunecat de pe colina Aventin, despre care se putea spune de la cea dintîi privire *numen inest*³⁹ — „sălășluiesc zei în el”, sau se află o Prezență aici. Iar Virgiliu ne arată palatul lui Latinus „groaznic încins cu

³⁷ *Macbeth*, III, 1, trad. rom. de I. Vineanu în Shakespeare, *Opere complete*, 7, Univers, 1988. (N.t.)

³⁸ Thomas Malory, *Moartea Regelui Arthur*, XVII, xxii, trad. rom. de Ion Larian Postolache și Charlotte Filiti, Minerva, 1979.

³⁹ Ovidiu, *Fastele*, III, 296, trad. rom. de Ion Florescu, Editura Academiei, 1965.

păduri, fioros cu-nvechitele ziduri”⁴⁰. Un fragment grecesc, atribuit — improbabil însă — lui Eschil, ne povestește cum pământul, marea și muntele se cutremură sub „ochiul înfricoșător al Domnului”⁴¹. Și încă mai înainte, Iezechiel ne vorbește despre „roțile” din Teofania sa, spunând că „obezile lor formau un cerc larg și de o înălțime înspăimântătoare”⁴²; iar Iacov spune trezindu-se din somn: „Cît de înfricoșător este locul acesta!”⁴³.

Nu știm cît de departe urcă acest sentiment în istoria omului. E aproape sigur că cei dintîi oameni credeau în lucruri care ar stîrni în noi același simțămînt dacă și noi am crede în ele; drept urmare, pare probabil că înfiorarea numinoasă este la fel de veche ca și umanitatea însăși. Preocuparea noastră de căpetenie însă nu e legată de durate. Important e faptul că, într-un fel sau altul, sentimentul în cauză s-a înfiripat, că e larg răspîndit și că nu piere din minte o dată cu dezvoltarea științei și a civilizației.

Așadar, această înfiorare nu rezultă dintr-o inferență ce ar porni de la universul vizibil. E cu neputință să deducem straniul din simpla primejdie, și cu atît mai mult Numinosul însuși. S-ar putea spune că pare absolut firesc ca omul dintîi să fi născocit straniul și Numinosul. Și într-un sens chiar e; să vedem însă mai întîi ce se înțelege prin asta. Lucrul e resimțit ca firesc fiindcă, avînd aceeași fire cu strămoșii noștri îndepărtați, ne putem închipui că reacționăm la fel cînd ne aflăm singuri față în față cu o primejdie; iar această reacție este cu adevărat „firească” în sensul că e pe potriva firii omului. Dar nu e cîtuși de puțin „firească” în sensul că ideea de straniu sau de Numinos ar fi deja cuprinsă în ideea de primejdie; sau că orice percepere a primejdiei și orice repulsie față de rănile sau moartea pe care le-ar putea pricinui ar oferi o idee cît de vagă despre groaza de fantome ori despre înfiorarea numinoasă unei minți ce nu le-a înțeles încă. Atunci cînd trece de la teama fizică la groază și înfiorare, omul face un adevărat salt, presimțind ceva ce nu poate cu nici un chip să-i fie — precum primejdia — dat de lumea faptelor fizice și de deducțiile logice întemeiate pe acestea. Cele mai multe încercări de a explica Numinosul presupun lucrul ce trebuie explicat — așa cum antropologii îl derivă din teama față de morți, fără să explice de ce au stîrnit morții (cu siguranță, soiul de oameni cel mai inofensiv) acest sentiment anume. Împotriva tuturor tentativelor asemănătoare trebuie să stăruim că groaza și înfiorarea se află într-o altă dimensiune decît teama. Ele țin de interpretarea pe care omul o dă universului, sau de impresia pe care i-o provoacă acesta; și așa cum nici o enumerare a calităților fizice ale unui obiect nu ar putea să redea vreodată frumusețea obiectului — și nici să ofere unei făpturi lipsite de experiența estetică un cît de mic indiciu despre ce înțelegem prin frumusețe —, tot așa nici o descriere pozitivă a unei împrejurări omenești oarecare nu ar putea reda straniul și Numinosul, și nici măcar indicii ale lor. Se pare că, de fapt, există doar două perspective din care putem privi înfiorarea. Ea este fie o simplă suceală a minții omenești — fără vreun corespondent obiectiv și fără nici o funcție biologică, dar totodată nevădind nici o tendință de a pieri din mintea ajunsă la desăvîrșire a

⁴⁰ Virgiliu, *Eneida*, VII, 172, trad. rom. de G. Coșbuc, Univers, 1980.

⁴¹ Fragm. 464, ediția Sidgwick.

⁴² Iezechiel, 1,18.

⁴³ Facerea, 28,17.

poetului, filozofului sau sfintu- lui; fie este o experiență directă a supranaturalului adevărat — pe care am putea-o numi în chip potrivit Revelație.

Numinosul nu e totuna cu binele moral, iar un om cuprins de adâncă înfiorare — și lăsat în voia lui — poate crede că obiectul numinos se află „dincolo de bine și de rău”. Ajungem astfel la al doilea atribut sau element al religiei. Toate ființele umane despre care se vorbește în istorie vădesc întrucâtva moralitate; adică au în raport cu anumite fapte pe care-și propun să le săvârșească trăiri exprimate în cuvinte precum „se cuvine” sau „nu se cuvine”. Aceste trăiri se aseamănă într-o privință cu înfiorarea, anume în aceea că nu pot fi deduse pe cale logică din experiențele pe care împrejurările sau faptele lumii fizice le furnizează omului aflat în puterea respectivelor trăiri. Poți șovăi oricât între „vreau”, „sunt silit”, „voi fi chibzuit” sau „nu îndrăznesc”, dar nu vei obține de aici nici urmă din ceea ce înseamnă „se cuvine” și „nu se cuvine”. Pe de altă parte, încercările de a explica trăirea morală prin altceva presupun totdeauna exact lucrul pe care încearcă să-l explice — așa cum un celebru psihanalist o deduce din paricidul preistoric. Or, paricidul a produs sentimentul de vinovăție fiindcă oamenii au simțit că nu se cuvenea să-l săvârșească: dacă n-ar fi simțit așa, era cu neputință ca paricidul să producă sentimentul de vinovăție. Ca și înfiorarea numinoasă, morala e un salt; prin acest salt, omul trece dincolo de tot ce poate fi „dat” în faptele experienței. În plus, ea era o caracteristică prea însemnată spre a fi trecută cu vederea. Moralele îmbrățișate de oameni pot fi diferite — chiar dacă, în miezul lor, mai puțin decât se pretinde adesea —, dar toate converg în încercarea de a impune un fel de a fi pe care adepții lor nu reușesc să-l respecte. Toți oamenii sunt condamnați deopotrivă, nu în virtutea unor coduri de etică străine lor, ci în virtutea propriilor coduri, și de aceea sunt cu toții conștienți de vina pe care o poartă. Al doilea element al religiei este conștiința nu doar a legii morale, ci a legii morale însușite și călcate totodată. Conștiința aceasta nu e dedusă — nici în chip logic, nici illogic — din fapte ale experienței; dacă n-am fi adăugat-o experienței noastre, n-am fi găsit-o acolo. Ea este fie inexplicabilă iluzie, fie revelație.

Experiența morală și experiența numinoasă sunt în asemenea măsură diferite, încât pot exista multă vreme fără să intre în contact una cu cealaltă. În multe forme de păgânism, venerarea zeilor și dezbaterile etice ale filozofilor au foarte puține lucruri în comun. A treia treaptă de dezvoltare a religiei se ivește atunci când omul le identifică — atunci când Puterea numinoasă care îl înfioară e transformată în garant al moralei pe care se simte dator s-o respecte. Lucrul s-ar putea să pară, iarăși, „firesc”. Ce poate fi mai natural decât încredințarea sălbaticului, cuprins deopotrivă de înfiorare și de sentimentul vinii, că puterea care-l înfioară e totodată și autoritatea care-l găsește vinovat ? Și încredințarea e într-adevăr firească pentru om. Dar nu e câtuși de puțin evidentă. Felul de a fi al acestui univers locuit de Numinos nu se aseamănă deloc cu felul de a fi pe care ni-l pretinde morala. Primul se arată risipitor, nemilos și nedrept; celălalt ne impune contrariul acestor însușiri. Iar identificarea celor două nu poate fi interpretată nici ca împlinire a unei dorințe, căci nu împlinește dorințele nimănui. Nimic nu-i mai străin de dorințele noastre decât să vedem acea Lege — a cărei simplă autoritate chiar e de neîndurat — întărită de nenumăratele imperative ale Numinosului. Din toate salturile făcute de umanitate în cursul istoriei sale religioase, acesta e fără îndoială cel mai surprinzător. Nu-i de mirare că multe ramuri ale neamului omenesc l-au refuzat; religia nemorală și morala nereligioasă au

existat și mai există încă. Pesemne că acest nou pas a fost făcut cu toată hotărîrea de un singur popor, luat ca popor — vorbesc de evrei: oameni de seamă care să-l facă însă au existat pretutindeni și în toate timpurile; și doar cei care fac pasul sunt feriți de nerușinarea și barbaria unei venerații lipsite de morală sau de fățărnicia tristă și înghețată a moralismului gol. Judecat după roadele sale, acest pas e un pas către o sănătate sporită. Și chiar dacă logica nu ne silește să-l facem, e foarte greu să i te opui — morala răzbate chiar și în păgînism și în panteism, și chiar stoicismul se pomenește vrînd-nevrînd îngenunchind înaintea lui Dumnezeu. încă o dată, poate că e sminteală — o sminteală înnăscută a omului și în chip straniu benefic în rezultate —, sau poate că e revelație. Iar dacă este revelație, atunci toate popoarele fi-vor bine- cuvîntate cu adevărat întru Avraam, căci evreii au fost cei care au identificat pe deplin și fără echivoc Prezența copleșitoare, ce-și are sălașul în creierii întunecați ai munților și în norii de furtună, cu Domnul cel drept care iubește dreptatea.

Cel de-al patrulea atribut sau element este un fapt istoric. A existat un om născut în neamul evreilor care a pretins că reprezintă acel Ceva — sau că e fiul Aceluia, sau că-i „una cu El” — care e deopotrivă Cel ce locuiește întreaga fire și Cel ce dă legea morală. Pretenția e atât de scandalosă — un paradox, ba chiar un cutremur, asupra căruia putem fi lesne amăgiți tratîndu-l prea ușor —, încît omul respectiv poate fi privit numai în două feluri. Fie era un nebun cuprins de delir, un nebun de un soi odios cum rar se întîlnește, fie El era, și este, exact ceea ce pretindea a fi. Cale de mijloc nu există. Dacă documentele fac inacceptabilă prima ipoteză, trebuie s-o acceptăm pe a doua. Și dacă o acceptăm, atunci tot ce pretind mai departe creștinii devine demn de crezare — că acest Om, deși ucis, a înviat și că moartea Lui, oarecum de neînțeles pentru mintea omenească, a produs o schimbare reală în relațiile noastre cu Domnul cel drept și cumplit, o schimbare în folosul nostru.

A întreba dacă universul așa cum îl vedem pare mai degrabă lucrarea unui Creator bun și înțelept ori lucrarea hazardului, indiferenței sau relei-voințe înseamnă a omite de la bun început toți factorii relevanți pentru problema religioasă. Creștinismul nu e concluzia unei dezbateri filozofice privind originile universului: este un eveniment istoric cutremurător ce urmează îndelungatei pregătiri spirituale a umanității pe care am descris-o. El nu e un sistem în care ar urma să potrivim realitatea incomodă a durerii: este el însuși una din realitățile incomode ce trebuie potrivite în orice sistem făurit de noi. Într-un sens, el creează, mai degrabă decît rezolvă, problema durerii, căci durerea n-ar fi reprezentat o problemă de n-am fi primit, o dată cu experiența zilnică a acestei lumi a durerii, asigurarea — pe care o socotim valabilă — că realitatea ultimă este dreaptă și iubitoare.

Motivul pentru care socotesc valabilă asigurarea în cauză l-am arătat întrucîtva. El nu se rezumă la constrîngerea logică. Pe fiecare treaptă a dezvoltării sale religioase, omul se poate răzvrăti fără a cădea în absurd, chiar dacă pentru asta trebuie să-și înfrîngă propria fire. Poate închide ochii spiritului său în fața Numinosului — dacă e pregătit să se despartă de jumătate din mării poeți și profeți ai stirpei sale, de propria copilărie, de bogăția și adîncimea experienței nemărginite. Poate privi legea morală ca pe o iluzie — retezîndu-și astfel legăturile cu solul comun al umanității. Poate refuza să identifice Numinosul cu cel drept — rămînînd un barbar care se închină sexualității sau morților sau forței vitale sau viitorului. Prețul plătit e însă mare. Iar cînd ajungem la cel din urmă pas — întruparea

istorică — asigurarea e mai puternică decât oriunde. Povestea se apropie în chip straniu de multe din miturile ce au dat tîrcoale religiei încă de la începuturi, și totuși nu este asemeni lor. Ea nu e transparentă pentru rațiune: e o poveste pe care n-o puteam născoci noi înșine. Nu are suspecta luciditate a priori a panteismului sau a fizicii newtoniene. Are însușirea aparent arbitrară și insolită cu care știința modernă ne învață treptat să ne împăcăm în acest univers refractar, în care energia e alcătuită din mici pachete a căror cantitate nimeni n-o poate prevedea, în care viteza nu e nelimitată, în care entropia ireversibilă conferă timpului o direcție adevărată și în care cosmosul — ce a încetat să mai fie static sau ciclic — trece ca într-o dramă de la un început adevărat la un sfîrșit adevărat. Dacă un mesaj din inima realului ar fi să ajungă vreodată pînă la noi, ne-am aștepta să aflăm în el tocmai acea întorsătură stîrnită de noi înșine, neprevăzută, dramatică, pe care o găsim în credința creștină. Povestea vădește măiestrie — mireasma aspră, virilă a realului, care nu e opera noastră, și nici măcar adresată nouă, dar care ne izbește în față.

Dacă pe asemenea temeuri, sau pe altele mai bune, urmăm calea pe care a apucat-o omenirea și devenim creștini, atunci abia ne apare „problema” durerii.

II Atotputernicia Divină

Nimic din cele ce presupun contradicție nu stă sub atotputernicia lui Dumnezeu.

TOMA D'AQUINO, Summ. Theol., I, î. XXV, Art. 4

„Dacă Dumnezeu ar fi bun, ar dori ca toate creaturile Sale să fie pe deplin fericite, iar dacă ar fi atotputernic, ar fi în stare să înfăptuiască ceea ce dorește. Dar creaturile nu sunt fericite. Prin urmare, Dumnezeu e lipsit fie de bunătate, fie de putere, fie de amîndouă.” Aceasta e, în forma ei cea mai simplă, problema durerii. Posibilitatea de a-i da un răspuns ține de demonstrarea faptului că termenii „bun” și „atotputernic”, ca și, poate, termenul „fericit”, sunt termeni echivoci: căci trebuie să acceptăm de la bun început că dacă înțelesul obișnuit asociat acestor cuvînte este cel mai adecvat — sau singurul posibil —, argumentului nu i se poate da nici un răspuns. În acest capitol voi face cîteva comentarii asupra ideii de atotputernicie, iar în capitolul următor cîteva comentarii asupra ideii de Bunătate.

Atotputernicie înseamnă „puterea de a face totul sau orice”⁴⁴. Iar în Scriptură ni se spune că „toate lucrurile îi stau în putință lui Dumnezeu”. Se întîmplă adesea ca, într-o dispută cu un necredincios, să ni se spună că dacă Dumnezeu ar exista și ar fi bun, ar face cutare sau cutare lucru; apoi, dacă arătăm că acțiunea propusă nu e cu putință, să fim întîmpinați cu replica: „Credeam că pentru Dumnezeu nimic nu e cu neputință.” Apare aici întreaga problemă a imposibilității.

În vorbirea obișnuită, cuvîntul imposibil presupune în genere o propoziție incidentă suprimată care începe cu cuvintele afară de. Astfel, îmi este imposibil să văd strada din locul în care stau și scriu în această clipă; adică mi-e imposibil s-o văd afară de cazul în care urc pînă la ultimul etaj unde mă voi afla destul de sus ca să privesc pe deasupra clădirii din față. Dacă mi-am rupt piciorul, pot spune: „Mi-e imposibil să urc la ultimul etaj “ — adică, totuși, mi-e imposibil afară de cazul în care se ivesc cîteva prieteni care să mă ducă. Să trecem acum la un alt plan al imposibilității, spunînd: „Este oricum imposibil să văd strada cîta vreme rămîn în locul în care mă aflu, iar clădirea de afară rămîne la locul ei.” Cineva ar putea adăuga: „Afară de cazul în care natura spațiului, sau a vederii, ar fi diferită de ceea ce este fiecare.” Nu știu ce ar avea de replicat marii filozofi și oameni de știință, dar eu mă văd nevoit să răspund: „Habar n-am dacă spațiul sau vederea ar putea în vreun chip să fie de felul pe care-l sugerați.” E limpede însă că, aici, cuvintele ar putea în vreun chip se referă la un gen absolut de posibilitate sau imposibilitate, diferit de posibilitățile și imposibilitățile relative de care ne-am ocupat pînă acum. Nu pot spune dacă a vedea colțurile rotunde este, în acest sens, un lucru posibil sau nu, fiindcă nu știu dacă reprezintă o contradicție în sine. Știu însă foarte bine că dacă reprezintă o contradicție în sine este absolut imposibil. Absolut-imposibilul poate fi numit și intrinsec-imposibil, fiindcă poartă în sine propria sa

⁴⁴ În latină, sensul original al cuvîntului *omnipotentă* a fost, poate, acela de „putere *asupra* sau *în* toate”. Mă refer aici la ceea ce consider a fi înțelesul curent.

imposibilitate, în loc s-o împrumute de la alte imposibilități care la rîndul lor depind de altele. Absolut-imposibilului nu i se asociază nici o incidență introdusă de un afară de. El este imposibil în orice condiții, în toate lumile și pentru toți agenții.

În „toți agenții” se află cuprins aici și Dumnezeu. Atotputernicia Sa înseamnă puterea de a face tot ce e intrinsec posibil, nu de a face intrinsec-imposibilul. Lui Dumnezeu îi poți atribui miracole, dar nu și lucruri fără noimă. Asta nu înseamnă o limitare a puterii sale. Spunînd „Dumnezeu îi poate da făpturii liber-arbitru și în același timp îi poate refuza liberul-arbitru”, n-ai reușit să spui nimic despre Dumnezeu; combinațiile de cuvinte fără sens nu capătă dintr-o dată înțeles doar fiindcă așezăm înaintea lor cele două cuvinte „Dumnezeu poate”. Rămîne adevărat că toate lucrurile îi stau în putință lui Dumnezeu: imposibilitățile intrinseci nu sunt lucruri, ci non-entități. Nu-i stă în putere lui Dumnezeu mai mult decît celei mai slabe dintre creaturile Sale să ducă la îndeplinire deodată două alternative ce se exclud reciproc; nu fiindcă puterea Sa ar întîlni un obstacol, ci fiindcă lucrul lipsit de noimă rămîne lipsit de noimă, chiar atunci cînd i-l atribuim lui Dumnezeu.

Ar trebui să ne amintim totuși că gînditorii greșesc adesea, fie pornind în deducțiile lor de la date false, fie nesocotind regulile deducției înseși. Putem ajunge astfel să considerăm posibile lucruri cu adevărat imposibile și viceversa⁴⁵. Trebuie, așadar, să fim extrem de precauți cînd definim acele imposibilități intrinseci pe care nici Atotputernicia nu le poate înfăptui. Paginile următoare trebuie privite nu atît ca o afirmare a ceea ce sunt imposibilitățile intrinseci, cît ca o mostră a ceea ce ar putea fi ele.

Inexorabilele „legi ale Naturii”, care acționează în pofida suferințelor și meritelor omului, și nu sunt conjurate de rugăciune, par să furnizeze, la prima vedere, un puternic argument împotriva bunătății și puterii lui Dumnezeu. Sunt gata să accept că nici măcar Atotputernicia nu poate crea o societate de spirite libere fără a crea în același timp o Natură relativ independentă și „inexorabilă”.

Nu există motive să ne închipuim conștiința de sine, recunoașterea făpturii de către sine însăși ca „sine”, drept existînd altfel decît în opoziție cu un „altul”, cu ceva care nu este șinele. Conștiința de Sine se desprinde tocmai pe fundalul unui mediu, de preferință un mediu social, alcătuit din alte conștiințe. Dacă am fi pur și simplu deșiți, s-ar ivi aici o dificultate privitoare la conștiința existenței lui Dumnezeu; fiind creștini însă, învățăm din doctrina Sfintei Treimi că în ființa Divină există din eternitate ceva analog „societății” — că Dumnezeu este Iubire, nu doar în sensul că e o formă platonice de iubire, ci fiindcă

În El reciprocitatea concretă a iubirii există dinaintea apariției lumilor, abia din El coborînd ea asupra făpturilor.

Pe de altă parte, libertatea unei făpturi trebuie să însemne libertatea de a alege: iar alegerea presupune existența lucrurilor între care trebuie ales. O făptură lipsită de mediu n-ar avea ce să aleagă: astfel încît libertatea, ca și conștiința de sine (de nu cumva sunt unul și același lucru), reclamă iarăși ca înaintea sinelui să se afle altceva decît șinele.

⁴⁵ De pildă, orice scamatorie reușită realizează un lucru ce pare, pentru *datele* și puterea de judecată de care dispune publicul, contradictoriu în sine.

Condiția minimă a conștiinței de sine și a libertății ar fi, așadar, aceea ca făptura să-l conceapă pe Dumnezeu și, prin urmare, să se conceapă pe sine ca diferită de Dumnezeu. Pot exista făpturi conștiente de existența lui Dumnezeu și de propria lor existență, dar care să nu știe nimic despre existența altor făpturi asemeni lor. În acest caz, libertatea lor e doar aceea de a face o singură alegere și numai una — de a-L iubi pe Dumnezeu mai mult decât pe sine, sau pe sine mai mult decât pe Dumnezeu. Dar o asemenea viață redusă la esențe este de neînchipuit pentru noi. Îndată ce încercăm să punem în discuție cunoașterea reciprocă a făpturilor asemeni nouă, dăm peste necesitatea „Naturii”.

Oamenii vorbesc adesea de parcă nimic n-ar fi mai lesne decât ca două cugete rupte de orice legătură cu lumea să se „în-țîlnească” sau să devină conștiente fiecare de existența celuilalt. Eu nu văd însă cum ar putea s-o facă în afara unui mediu care alcătuiește „lumea lor externă” sau preajma lor. Chiar și în încercarea confuză de a ne închipui o atare întâlnire între spirite lipsite de trup se strecoară de obicei, pe nesimțite, cel puțin ideea unui spațiu comun și a unui timp comun, pentru a conferi un înțeles aceluia din co-existență: iar spațiul și timpul reprezintă deja un mediu. E nevoie însă de mai mult decât atât. Dacă gândurile și pasiunile tale mi-ar fi nemijlocit prezente, ca și când ar fi ale mele, fără nici un semn de exterioritate sau de alteritate, cum aș putea să le deosebesc de ale mele? Și ce gânduri sau pasiuni am putea avea fără obiecte care să ne stîrnească gândurile și simțămintele? Mai mult chiar, cum ar putea lua naștere în mintea mea noțiunea de „extern” și de „altul” dacă n-aș avea experiența „lumii exterioare”? Creștin fiind, ai putea spune că Dumnezeu (și Satana) îmi înrîuresc, de fapt, conștiința în acest mod nemijlocit, fără semne de „exterioritate”. Desigur, însă rezultatul este că cei mai mulți oameni rămîn neștiutori de existența amîndurora. Putem, așadar, presupune că, dacă sufletele oamenilor s-ar înrîuri unul pe celălalt în chip nemijlocit și imaterial, convingerea oricăruia dintre ele că celelalte există ar reprezenta un triumf fără seamăn al credinței și intuiției. Mi-ar fi mai greu, în asemenea condiții, să-mi cunosc aproapele decât îmi este acum să îl cunosc pe Dumnezeu: căci în cunoașterea înrîuririi pe care Dumnezeu o are asupra mea sunt ajutat acum de lucruri care ajung pînă la mine din lumea exterioară — cum ar fi tradiția Bisericii, Sfînta Scriptură și discuțiile cu prieteni religioși. Avem exact ceea ce este necesar pentru existența societății omenești — ceva neutru, nici tu, nici eu, ceva ce poate fi folosit de amîndoi pentru a ne face semne reciproc. Îți pot vorbi fiindcă amîndoi putem genera unde sonore în aerul ce ne-nconjoară și desparte. Materia care separă sufletele le și aduce laolaltă. Prin ea avem, fiecare, un „în afară” și un „înăuntru”, astfel încît ceea ce pentru tine este act de voință și gândire e pentru mine glas și căutătură a ochilor; ești capabil nu doar să fii, ci și să te arăți: așa se face că am plăcerea să te cunosc.

Societatea presupune deci un domeniu comun sau o „lume” în care se întîlnesc cei ce fac parte din ea. Iar dacă există o societate a îngerilor — așa cum creștinii au crezut dintotdeauna —, atunci și îngerii trebuie să aibă o asemenea lume sau un asemenea domeniu; ceva care să fie pentru ei ce e „materia” (în sensul ei modern, nu în cel scolastic) pentru noi.

Dar dacă materia trebuie să slujească drept domeniu neutru, ea trebuie să aibă o natură proprie bine stabilită. Dacă o „lume” sau un sistem material ar avea un singur locuitor, s-ar putea conforma în fiecare clipă dorințelor acestuia — „de dragul lui copacii s-

ar aduna umbrar”. Dacă însă ai fi așezat într-o lume ce s-ar schimba după toanele mele, și-ar fi de-a dreptul imposibil să săvârșești ceva, pierzându-ți astfel liberul-arbitru. Nu-i limpede nici dacă și-ai putea face simțită prezența pentru mine — materia prin care ai încerca să-mi dai semne ar fi deja în puterea mea și, prin urmare, și-ar fi cu neputință s-o folosești.

Pe de altă parte, dacă materia are o natură bine stabilită și ascultă de legi statornice, nu toate stările ei vor fi la fel de potrivite dorințelor unui suflet dat, și nici nu vor fi toate la fel de binefăcătoare pentru mănunchiul de materie numit de suflet trupul său. Dacă focul înviorează trupul de la o depărtare oarecare, tot el îl și distruge dacă se apropie prea mult. De aici necesitatea, chiar și într-o lume desăvârșită, a acelor semnale ale primejdiei pe care par menite să le transmită traiectele durerii din sistemul nostru nervos. Înseamnă aceasta oare că în oricare dintre lumile posibile există (în forma durerii) un inevitabil element al răului? Nu cred: căci dacă e adevărat că păcatul cel mai mărunț este un rău nemăsurat, răul pe care-l reprezintă durerea e gradat, iar sub o anumită intensitate durerile nu sunt temute sau resimțite defel. Nimeni nu e împotriva secvenței „cald-fierbinte-prea fierbinte-încins” care te previne să-ți retragi mâna de lângă foc; iar dacă mă pot încrede în propriile mele senzații, o ușoară durere în picioare când te urci în pat după o zi întreagă de plimbare este, la urma urmei, chiar plăcută.

Și totuși, dacă potrivit naturii sale statornice materia nu poate fi întotdeauna, și în toate stările sale, la fel de potrivită chiar și pentru un singur suflet, cu atât mai puțin e cu putință ca materia universului să fie în fiecare clipă astfel distribuită încât să fie la fel de convenabilă și de plăcută pentru fiecare membru al unei societăți. Dacă un om, călătorind într-o direcție, parcurge drumul la vale, altul, mergând în direcția opusă, îl parcurge la deal. Dacă pînă și locul unei pietre ascultă de voința mea, este cu neputință — afară doar dacă nu-i vorba de vreo coincidență — ca locul acela să asculte și de voința ta. Iar lucrul e departe de a fi un rău: dimpotrivă, oferă prilejul pentru manifestarea tuturor acelor acte de bunăvoință, respect și generozitate prin care se exprimă iubirea și buna dispoziție și modestia. Cu siguranță însă că lasă deschisă calea unui mare rău — cel al rivalității și al ostilității. Iar dacă sufletele sunt libere, nu pot fi împiedicate să rezolve problema prin rivalitate, în loc s-o rezolve prin bunăvoință. Și, o dată ce au trecut la ostilitate deschisă, pot exploata natura statornică a materiei pentru a se răni unul pe celălalt. Aceeași natură statornică a lemnului ne permite să-l folosim drept grindă și totodată să-i tragem una în cap aproapelui nostru. Natura statornică a materiei înseamnă, în genere, că, atunci când ființele umane se înfruntă, victoria e de obicei de partea celor care au arme mai bune, sunt mai destoinici și mai mulți ca număr — chiar dacă apără o cauză nedreaptă.

Putem pesemne să ne închipuim o lume în care Dumnezeu ar fi corectat urmările acestei rele folosiri pe care făpturile Sale o dau, clipă de clipă, liberului-arbitru: făcînd ca grinda de lemn să devină ca un fir de iarbă cînd ar fi utilizată ca armă, iar aerul să refuze să mi se supună dacă aș încerca să generez în el unde sonore ce poartă minciuni sau insulte. O asemenea lume însă ar fi una în care faptele rele ar fi cu neputință și în care, drept urmare, libertatea voinței ar fi nulă; mai mult chiar, dacă principiul ar fi dus pînă la concluzia sa logică, gîndurile rele ar fi cu neputință, căci materia cerebrală de care ne folosim cînd gîndim ar refuza să-și îndeplinească menirea atunci cînd am încerca să formulăm asemenea

gânduri. întreaga materie din jurul unui păcătos ar fi pasibilă de modificări impredictibile. Că Dumnezeu poate modifica felul de a fi al materiei — și o face când și când —, producând ceea ce numim miracole, este parte a credinței creștine; dar însăși noțiunea de lume obișnuită, și ca atare stabilă, cere ca acestea să fie foarte rare. Într-o partidă de șah îi poți face adversarului anumite concesii arbitrare, care sunt, în raport cu regulile jocului, ce sunt minunile în raport cu legile naturii. Te poți lipsi de un turn sau îi poți permite câteodată celuilalt să dea înapoi o mutare neatentă. Dar dacă i-ai permite tot ce, într-un moment sau altul al partidei, s-ar nimeri să-i convină — dacă toate mutările lui ar putea fi date înapoi și toate piesele tale ar dispărea îndată ce poziția lor pe tablă n-ar fi pe placul lui —, nu mai poate fi vorba de nici un fel de joc. La fel e și cu viața sufletelor în cadrul unei lumi: legi bine stabilite, consecințe dezvăluite de necesitatea cauzală, întreaga ordine naturală sunt deopotrivă limite între care se află prinsă viața lor obișnuită și singura condiție care face cu putință o asemenea viață, oricare ar fi ea. Încercați să excludeți posibilitatea suferinței pe care o presupune ordinea firii și existența liberului-arbitru, și veți vedea că ați exclus viața însăși.

Așa cum am spus mai înainte, această descriere a lucrurilor intrinsec necesare unei lumi e menită să ofere o probă a ceea ce ar putea fi ele. Cît despre ceea ce sunt cu adevărat, doar Atotștiința are îndrumarea și înțelepciunea să vadă: e puțin probabil însă ca ele să fie mai puțin complicate decît am sugerat. E de prisos să spun că aici „complicat” se referă doar la înțelegerea acestor lucruri de către oameni; nu trebuie să ne închipuim că Dumnezeu deduce, asemeni nouă, pornind de la un scop (co-existența spiritelor libere), condițiile presupuse de acesta, ci trebuie mai degrabă să ne închipuim un act creator unic, absolut consecvent cu sine, care nouă ne apare la prima vedere drept creație a mai multor lucruri independente, iar apoi drept creație a unor lucruri reciproc necesare. Ba chiar ne putem ridica puțin deasupra noțiunii de necesități reciproce, așa cum am arătat — putem reduce materia înțeleasă ca principiu de separare a sufletelor și materia înțeleasă ca principiu de împreunare a lor la unicul concept al Pluralității, față de care „separarea” și „împreunarea” sunt doar două aspecte. Cu fiecare înaintare a gândirii noastre, unitatea actului creator și imposibilitatea de a cîrpa creația — ca și cum unul sau altul dintre elementele ei ar putea fi înlăturate — vor deveni mai evidente. Poate că lumea noastră nu e „cea mai bună dintre lumile posibile”, dar este singura posibilă. Lumi posibile poate însemna doar „lumi pe care Dumnezeu le-ar fi putut face, dar nu le-a făcut”. Ideea privitoare la ceea ce Dumnezeu „ar fi putut” face presupune o concepție prea antropomorfizantă asupra libertății Sale. Indiferent de ce înseamnă libertatea umană, libertatea Divină nu poate însemna nehotărîrea între alternative și alegerea uneia din ele. Bunătatea desăvîrșită nu poate niciodată delibera asupra scopurilor de atins, iar înțelepciunea desăvîrșită nu poate delibera asupra mijloacelor celor mai potrivite de a le atinge. Libertatea lui Dumnezeu constă în faptul că actele Sale nu sunt produse de vreo cauză alta decît El însuși și că nu li se opune nici un obstacol exterior — că bunătatea lui e rădăcina din care cresc toate actele Sale, iar atotputernicia Sa, aerul în care înfloresc.

Cu aceasta ajungem la următorul nostru subiect — bunătatea Divină. N-am vorbit însă și n-am încercat să dăm un răspuns la obiecția potrivit căreia dacă universul trebuia să accepte, din capul locului, posibilitatea suferinței, atunci bunătatea absolută ar fi lăsat

universul necreat. Trebuie să-l previn pe cititor că nu voi încerca să dovedesc că a crea a reprezentat un bine mai mare decât a nu crea: nu cunosc balanță omenească pe care să poată fi cântărită o problemă atât de importantă. Se pot face anumite comparații între o stare sau alta de existență, a încerca însă o comparație între existență și nonexistență nu duce decât la vorbe goale. „Ar fi fost mai bine pentru mine să nu exist” — „pentru mine” în ce sens ? Cum aș putea să profit de nonexistență de vreme ce nu exist ? Proiectul nostru e mai puțin grandios: el urmărește doar să descopere felul în care — percepînd suferința lumii și fiind încredințați, pe cu totul alte temeieri, că Dumnezeu e bun — trebuie să concepem fără contradicție această bunătate și această suferință.

III Bunătatea Divină

Cel ce e Iubire poate răbda și poate ierta... dar nu se poate împăca niciodată cu un lucru nedemn de a fi iubit... Așadar, El nu se poate împăca niciodată cu păcatul tău, fiindcă păcatul însuși e incapabil de schimbare; El se poate împăca însă cu persoana ta, fiindcă ea poate fi mântuită.

TRAHERNE, *Centuries of Meditation*, II, 30

Îndată ce ne aplecăm asupra bunătății lui Dumnezeu, ne lovim de următoarea dilemă.

Pe de o parte, dacă Dumnezeu este mai înțelept decât noi, judecata Lui trebuie să fie în multe privințe diferită de a noastră, și nu în ultimul rând în privința binelui și a răului. Ceea ce nouă ni se pare bun s-ar putea să nu fie bun și în ochii Săi, iar ceea ce nouă ni se pare rău să nu fie rău.

Pe de altă parte, dacă judecata morală a lui Dumnezeu diferă de a noastră, astfel că ceea ce pentru noi e „negru” poate fi „alb” pentru El, s-ar putea ca numindu-L bun să nu spunem nimic cu sens; căci a spune „Dumnezeu e bun”, afirmând totodată că bunătatea Lui e complet diferită de a noastră, înseamnă de fapt a spune „Dumnezeu e nu știu ce”. Iar o însușire total necunoscută a lui Dumnezeu nu ne poate oferi temeieri morale de a-L iubi sau asculta. Dacă (în accepțiunea noastră) El nu e „bun”, vom asculta, eventual, doar de frică, fiind gata să ascultăm în egală măsură de un Demon atotputernic. Dacă se conchide că, de vreme ce căderea noastră e totală, ideea noastră despre bine nu valorează pur și simplu nimic, doctrina totalei decăderi poate transforma creștinismul într-o formă de adorare a diavolului.

Putem scăpa de această dilemă dacă observăm cele ce se petrec în relațiile umane atunci când un om cu o moralitate precară pătrunde în societatea unor oameni mai buni și mai înțelepți decât el, învățând treptat să accepte normele lor — un proces pe care, din întâmplare, îl pot descrie cu destulă acuratețe, ca unul ce a trecut prin el. Când am intrat la Universitate eram, ca orișice băiat, aproape lipsit de conștiință morală. O ușoară aversiune față de cruzime și față de meschinăria pecuniară reprezenta culmea pe care o atinsesem în materie de sentimente morale — despre castitate, fidelitate și sacrificiu de sine, părerile mele erau aidoma părerilor unui babuin despre muzica clasică. Prin mila Domnului am nimerit într-un grup de tineri (între care, de altfel, nici unul nu era creștin) destul de apropiați mie în ce privește inteligența și imaginația ca să devenim imediat prieteni, care însă cunoșteau — și încercau să respecte — legea morală. Judecățile lor cu privire la bine și la rău erau, prin urmare, foarte diferite de ale mele. Or, ceea ce se petrece într-un asemenea caz nu seamănă deloc cu cerința de a considera „alb” ceea ce pînă atunci era numit negru. Noile judecăți morale nu pătrund niciodată în spirit ca simple răsturnări ale unor judecăți anterioare (deși se produce o răsturnare a lor), ci „în chip de suveran într-adevăr așteptat”. Nu poate fi îndoială cu privire la direcția în care te îndrepti: noile judecăți sunt mai asemănătoare binelui decât frînturile lui anterior deținute, dar într-un sens se află

în continuarea lor. Marele test însă îl constituie faptul că recunoașterea noilor norme e însoțită de sentimentul de rușine și de vinovăție: devii conștient că ai orbecăit în sînul unei societăți pentru care ești nepregătit, în lumina unei asemenea experiențe trebuie privită bunătatea lui Dumnezeu. Fără îndoială, ideea Sa despre „bunătate” diferă de a noastră; nu trebuie să te temi însă că, apropiindu-te de ea, ți se va cere pur și simplu să-ți răstorni propriile norme morale. Cînd diferența semnificativă dintre etica Divină și propria ta etică îți va deveni evidentă, nu vei sta nici o clipă în cumpănă că schimbarea ce ți se cere este în direcția pe care o numeai deja „mai bine”. „Bunătatea” Divină e diferită de a noastră, dar nu e absolut diferită: diferența lor nu este cea dintre alb și negru, ci dintre un cerc perfect și cea dintîi încercare a unui copil de a desena o roată. Cînd însă copilul va fi învățat să deseneze, va ști că cercul pe care-l va face atunci este acela pe care a ncer- cat să-l facă de la bun început.

Aceasta e doctrina presupusă de Scriptură. Cristos îi îndeamnă pe oameni la căință — îndemn ce ar fi lipsit de sens dacă normele lui Dumnezeu ar fi absolut diferite de cele pe care ei le cunoșteau deja, fără a reuși să le dea ascultare. El face apel la judecata morală a fiecăruia dintre noi: „De ce, dar, de la voi înșivă nu judecați ce este drept ?”⁴⁶ în Vechiul Testament, Dumnezeu îi dojenește pe oameni pornind de la propriile lor concepții despre recunoștință, fidelitate și cinste: și Se pune, așa zicînd, pe Sine pe banca acuzaților în fața propriilor Sale fapte: „Ce nedreptate au găsit în Mine părinții voștri, de s-au depărtat de Mine ?”⁴⁶

După aceste preliminarii va fi, sper, lipsit de primejdii să amintesc că anumite concepții despre bunătatea Divină, care tind să ne domine gîndurile, sunt deschise criticii (deși sunt rareori exprimate în atîtea cuvinte).

Astăzi, înțelegem prin bunătatea lui Dumnezeu aproape exclusiv caracterul său iubitor; și poate că avem dreptate. Iar prin Iubire cei mai mulți dintre noi înțeleg aici blîndețe — dorință de a-i vedea pe alții fericiți; fericiți nu într-un anume fel sau altul, ci pur și simplu fericiți. Lucrul care ne-ar mulțumi într-adevăr ar fi un Dumnezeu care să spună despre orice ne-ar fi pe plac: „Ce contează atîta vreme cît ei sunt mulțumiți ?” De fapt, ne dorim mai puțin un Tată în Ceruri, cît un bunic în cer — o bunăvoință senilă căreia, cum se spune, „îi place să-i vadă pe tineri bucurîndu-se” și al cărei plan al universului să fie doar acela de a putea spune la capătul fiecărei zile „toată lumea s-a distrat pe cinste”. Nu multă lume, recunosc, ar formula o teologie exact în acești termeni: dar o concepție nu foarte diferită se află ascunsă în multe minți. Nu pretind că aș fi o excepție: mi-ar plăcea foarte mult să trăiesc într-un univers guvernat după asemenea principii. Însă de vreme ce e limpede cu prisosință că lucrurile nu stau așa și de vreme ce totodată am motive să cred că Dumnezeu este Iubire, conchid că propria mea concepție despre iubire trebuie îndreptată.

Aș fi putut învăța, într-adevăr, fie și de la poeți, că Iubirea este ceva mai aspru și mai scump decît simpla blîndețe: că pînă și iubirea între sexe este, precum în Dante, „stăpîn cumplit la chip”. Există blîndețe în Iubire: dar Iubirea și blîndețea nu coincid, iar cînd blîndețea (în sensul dat mai sus) e ruptă de celelalte elemente ale Iubirii, ea implică o

⁴⁶ Ieremia, 2, 5.

anumită indiferență funciară față de obiectul său, ba chiar ceva ce aduce a dispreț față de el. Blîndețea consimte cu mare ușurință să i se ia obiectul — am întîlnit cu toții oameni pe care blîndețea față de animale îi împinge mereu să leucidă, ca nu cumva să sufere. Blîndețea, privită în sine, nu se sinchisește dacă obiectul ei devine bun sau rău, cu singura condiție să evite suferința. Așa cum arată Scriptura, răsfățați sunt bastarzii: fiii legitimi, cei care trebuie să ducă mai departe tradiția familiei, sunt certați. Fericire cu orice preț cerem pentru oamenii de care nu ne pasă: față de prietenii, iubiții sau copiii noștri avem pretenții și am prefera să-i vedem în mare suferință decît fericiți într-un chip vrednic de dispreț și alienant. Dacă Dumnezeu e Iubire, El e, prin definiție, mai mult decît simplă blîndețe. Și, după cum se pare, deși ne-a dojenit și condamnat adesea, El nu ne-a privit niciodată cu dispreț. El ne-a adus omagiul neîndurător de a ne iubi, în sensul cel mai adînc, mai tragic, mai inexorabil.

Relația dintre Creator și făptură este, desigur, unică și nu poate fi asemuită cu nici o relație între făpturi. Dumnezeu este deopotrivă mai departe de noi și mai aproape de noi decît este orice altă ființă. E mai departe de noi fiindcă simpla diferență dintre Acela care își are în sine principiul de existență și acela căruia acest principiu i-a fost transmis este una în raport cu care diferența dintre un arhanghel și un vierme este absolut nesemnificativă. El face, noi suntem făcuți: El e originalul, noi copiile. Dar totodată, și pentru același motiv, apropierea dintre Dumnezeu și cea mai neînsemnată făptură e mai mare decît cea pe care-o pot atinge făpturile una față de alta. Viața noastră este, în fiecare moment, dată de el: mărunta, miraculoasa forță a liberului nostru arbitru doar se aplică trupurilor pe care continua Sa energie le ține în viață — însăși puterea noastră de a gândi este puterea Sa transmisă nouă. O asemenea relație unică poate fi cuprinsă numai prin analogie: de la diferitele tipuri de iubire cunoscute în rîndul făpturilor ajungem la o concepție inadecvată — dar folositoare — a iubirii pe care Dumnezeu o poartă oamenilor.

Tipul cel mai de jos, care nu e „iubire” decît printr-o extindere a înțelesului, este iubirea pe care artistul o simte pentru produsul artei sale. Relația dintre Dumnezeu și om e zugrăvită astfel în viziunea lui Ieremia despre olar și lut⁴⁷, sau în spusele Sf. Petru potrivit căruia Biserica e o casă zidită de Dumnezeu, membrii ei fiind pietrele⁴⁸. Limitele unei asemenea analogii rezidă, firește, în faptul că, în cadrul simbolului, cel ce primește iubirea nu e înzestrat cu simțire și, prin urmare, că anumite întrebări privitoare la dreptate și la milă, ce se ridică atunci cînd „pietrele” sunt „vii”, rămîn fără răspuns. Dar așa cum e, e o analogie importantă. Suntem, nu doar metaforic, ci cu adevărat, o operă de artă Divină, o creație a lui Dumnezeu, creație de care, așadar, nu va fi mulțumit pînă ce nu va avea un anumit fel de a fi. Ne izbim aici iarăși de ceea ce am numit „neîndurătorul omagiu”. Pentru o schiță făcută cu gîndul aiurea, ca să amuze un copil, artistul poate să nu-și bată capul: se poate mulțumi cu ce-a ieșit, chiar dacă n-a ieșit exact ce-a vrut. Cu marele tablou al vieții sale însă — opera pe care o iubește la fel de tare cum un bărbat iubește o femeie sau cum o mamă își iubește copilul, chiar dacă într-un mod diferit — se va frămînta la nesfîrșit, impunînd astfel, fără îndoială, frămîntări fără sfîrșit tabloului însuși, dacă acesta ar fi

⁴⁷ Ieremia, 18.

⁴⁸ Petru, 2, 5.

înzestrat cu simțire. Ne putem închipui cât și-ar dori un asemenea tablou, după ce a fost șters, răzuit și luat de la-nceput a zecea oară, să fie doar o schiță oarecare, dată gata într-o clipită. La fel, e firesc să dorim ca Dumnezeu să ne fi hărăzit un destin mai puțin glorios și mai puțin abrupt; am dori atunci însă mai puțină iubire, nu mai multă.

Un alt tip de iubire este acela pe care un om îl poartă unui animal — o relație mereu folosită în Scriptură pentru a simboliza raportul dintre Dumnezeu și om: „suntem poporul lui și oile de pe pășunea sa”. În anumite privințe, analogia aceasta e mai bună decât cea anterioară, fiindcă rolul inferior e înzestrat cu simțire, și totuși în chip negreșit inferior; e însă mai puțin bună în măsura în care omul nu l-a făcut pe animal și nu-l înțelege pe deplin. Marele ei merit constă în faptul că asocierea dintre (să spunem) om și câine e o asociere de dragul omului în primul rând: omul îmblânzește câinele în principal ca să-l poată iubi pe acesta, nu ca să fie iubit de el, și ca să poată fi slujit, nu ca să-l slujească. În același timp însă, interesele câinelui nu sunt sacrificate pentru cele ale omului. Unul din scopuri (acela ca omul să poată iubi câinele) nu poate fi atins cu adevărat decât dacă și câinele îl iubește în felul său pe om; și nici slujit de câine nu poate fi omul dacă nu-l slujește și el, în felul său, pe câine. Așadar, tocmai fiindcă, potrivit normelor umane, câinele este una dintre „cele mai bune” făpturi iraționale și un obiect potrivit pentru a fi iubit de om — firește, cu acel grad și gen de iubire adecvat unui asemenea obiect, iar nu cu nătînga exagerare antropomorfică —, omul se amestecă în viața câinelui și-l face mai demn de a fi iubit decât era acesta în stare naturală. În această stare el are un miros și un fel de a fi care resping iubirea omului: omul îl spală însă, îl domesticește, îl dezvăță să fure, devenindu-i astfel cu puțință să-l iubească cu adevărat. Dacă ar fi teolog, întreaga procedură l-ar cufunda pe cățelandru în serioase îndoieli cu privire la „bunătatea” omului; dar câinele matur și dresat — mai mare, mai sănătos, trăind mai mult decât cel sălbatic și totodată intrat, prin Har cum s-ar spune, într-o lume a afecțiunii, fidelității, avantajelor și traiului bun — nu va avea asemenea îndoieli. De remarcat că omul (vorbesc pretutindeni despre omul bun) depune toate aceste strădanii cu câinele, impunându-i totodată și acestuia strădanii, numai fiindcă este un animal superior—fiindcă este în asemenea măsură demn de a fi iubit încît. merită efortul de a-l face pe de-a întregul astfel. El nu domesticește urechelnița și nu îmbăiază scolopendrele. Am putea, într-adevăr, dori să fim atît de neînsemnați în ochii lui Dumnezeu încît El să ne lase să ne urmăm nestingheriți impulsurile naturale — să renunțe la încercarea de a ne deprinde cu ceva atît de străin inimii noastre; dar, încă o dată, am cere astfel mai puțină iubire, nu mai multă.

O analogie mai înaltă, sprijinită de sensul general al învățăturii Domnului Nostru, este aceea dintre iubirea lui Dumnezeu pentru om și iubirea unui tată pentru fiul său. Oricum, ori de cîte ori e folosită (adică ori de cîte ori rostim Tatăl Nostru), trebuie să ne amintim că Mîntuitorul a folosit analogia într-o vreme și într-un loc în care autoritatea tatălui era mult mai la preț decât este în Anglia modernă. Un tată care se simte pe jumătate vinovat pentru că a adus un fiu pe lume, temîndu-se să-l strunească pentru a nu-i crea inhibiții, ba chiar temîndu-se să-l îndrume pentru a nu-i stînjiți libertatea de gîndire, este cel mai înșelător simbol al Tatălui Divin. Nu pun în discuție aici dacă autoritatea tatălui, în dimensiunea pe care a avut-o în Antichitate, a fost un lucru bun sau rău; explic doar ce va fi însemnat ideea de Tată pentru cei dintîi ascultători ai Domnului Nostru, și chiar pentru

urmașii lor timp de mai multe veacuri. Lucrul va deveni și mai limpede dacă vom lua aminte la felul în care Domnul Nostru (deși, potrivit credinței noastre, una cu Tatăl și coetern cu El așa cum nici un fiu nu este cu tatăl său pămîntesc) se privește pe Sine ca Fiu, punîndu-și propria voință în voința Tatălui și neacceptînd nici măcar să fie numit „bun”, fiindcă Binele este numele Tatălui. Iubirea dintre tată și fiu înseamnă în chip esențial, în acest simbol, iubire autoritară de o parte și iubire ascultătoare de alta. Tatăl își folosește autoritatea pentru a face din fiu acel soi de ființă omenească la care, cu îndreptățire, în marea sa înțelepciune, vrea să îl vadă ajuns. Chiar și în zilele noastre, ar rosti un nonsens acela care ar spune (chiar dac-o poate face): „îmi iubesc fiul, dar nu-mi pasă cît de ticălos este, dacă petrece bine.” în cele din urmă ajungem la o analogie plină de primejdii, cu o aplicare mai limitată, care este totuși pentru moment cea mai utilă scopului nostru — mă refer la analogia dintre iubirea lui Dumnezeu pentru om și iubirea bărbatului pentru o femeie. Ea este folosită fără restricții în Scriptură. Cetatea Ierusalimului e o soție necredincioasă, dar soțul ei Ceresc nu poate da uitării zilele fericite: „Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinerețea ta, de iubirea de pe cînd erai mireasă și m-ai urmat în pustiu, în pămîntul cel neșemănat.”⁴⁹ Cetatea Ierusalimului e mireasa săracă, nevasta pe care îndrăgostitul a găsit-o aruncată în cîmp, și a gătit-o și împodobit-o și a făcut-o de o frumusețe desă- vîrșită, dar ea L-a înșelat.⁵⁰ „Preadesfrînaților” ne numește Sf. Iacov, fiindcă ne întoarcem fața către „prietenia lumii”, în vreme ce Dumnezeu „dorește cu gelozie Duhul pe care L-a pus să locuiască în noi”⁵¹. Biserica este mireasa Domnului pe care El o iubește într-atît încît nu suferă să aibă pată sau zbîrcitură.⁵² Căci adevărul pe care-l reliefează această analogie este acela că Iubirea reclamă, prin propria-i natură, desăvîrșirea ființei iubite; că simpla „blîndețe” ce tolerează pentru obiectul său orice afară de suferință este, în această privință, la antipodul Iubirii. Cînd ne îndrăgostim de o femeie, încetăm oare să ne pese dacă-i curată sau murdară, atrăgătoare sau respingătoare ? Oare nu abia atunci începe să ne pese ? Privește oare vreo femeie nepăsarea bărbatului față de felul cum arată ca pe un semn de iubire ? Iubirea poate într-adevăr iubi cînd ființa iubită și-a pierdut frumusețea: nu însă fiindcă și-a pierdut-o. Iubirea poate trece cu vederea orice cusur și poate iubi în ciuda lor: dar ea nu poate renunța să dorească îndepărtarea lor. Iubirea e mai sensibilă decît ura la orice cusur al ființei iubite; „sensibilitatea îi e mai fină și mai vie decît a gingașelor coarne de melc”. Dintre toate puterile, ea e aceea care iartă cel mai mult, dar uită cel mai puțin: se mulțumește cu puțin, dar cere tot.

Cînd creștinismul spune că Dumnezeu îl iubește pe om, înseamnă că Dumnezeu îl iubește pe om: înseamnă nu că ar avea vreo preocupare „dezinteresată” (adică într-adevăr indiferentă) pentru fericirea noastră, ci că, în chipul unui adevăr surprinzător și dătător de fiori, suntem obiectul iubirii Sale. Am cerut un Dumnezeu iubitor: îl avem. Spiritul plin de măreție pe care l-ai invocat cu atîta ușurință, „stăpînul cumplit la chip”, este prezent: nu o

⁴⁹ Ieremia, 2, 2.

⁵⁰ Iezechiel, 16,6-15.

⁵¹ Iacov, 4,4-5. (Autorul amendează aici o tradiție seculară în traducerea Bibliei: atît Vulgata, cît și traducerile moderne ale lui Luther sau versiunea King James, alături de nenumărate — chiar dacă nu toate — traduceri din zilele noastre, propun, în ciuda incongruenței cu întregul capitol din Epistola lui Iacov, „Duhul ce locuiește în noi ne îndeamnă ia zavistie” — *n.t*

⁵² Efeseni, 5, 27.

bunăvoință senilă dorindu-ți, indolentă, fericirea în legea ta, nu filantropia rece a funcționarului scrupulos și nici grija gazdei răspunzătoare de bunăstarea oaspetelui său, ci însuși focul mistuitor, Iubirea care a făcut lucrurile, dăinuitoare ca iubirea artistului pentru opera sa și despotică precum iubirea omului pentru câinele său, prevăzătoare și venerabilă ca dragostea tatălui pentru copilul său, geloasă, inexorabilă și exigentă ca dragostea între sexe. Cum de este așa, nu știu: e mai presus de puterea rațiunii să explice de ce o faptură oarecare, ca să nu mai vorbim de o faptură asemeni nouă, trebuie să aibă o atare valoare în ochii Creatorului său. Este cu siguranță povara unei glorii aflate nu doar mai presus de meritele noastre, ci și, exceptând rarele clipe de har, mai presus de ceea ce-am dorit; suntem ispitiți, aidoma fecioarelor din vechea tragedie, să îndepărtăm prin rugăciune iubirea lui Zeus.⁵³Faptul însă pare neîndoielnic. Impasibilul vorbește de parcă ar pătimi, iar Cel ce poartă în Sine cauza propriei beatitudini și a tuturor celorlalte vorbește de parcă s-ar afla în nevoie și ar tînji. „Dar Efraim nu este feciorul meu scump, un copil atît de alintat ? Atunci cînd vorbesc de el, totdeauna cu dragoste Mi-amintesc de el; pentru el Mi se mișcă inima „O, cum te voi lăsa, Efraime! Cum Te voi părăsi, Israele! [...] Inima se zvîrcolește în Mine!”⁵⁴ „Ierusalime, Ierusalime [...] De cîte ori am voit să adun pe fiii tăi după cum își adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit!”⁵⁵

Problema reconcilierii dintre suferința umană și existența unui Dumnezeu iubitor e insolubilă doar atîta vreme cît atribuim un înțeles trivial cuvîntului „iubire” și privim lucrurile ca și cum omul ar fi centrul lor. Omul nu este centrul. Dumnezeu nu există în vederea omului. Omul nu există în vederea lui însuși. „Tu ai zidit toate lucrurile și prin voința Ta ele erau și s-au făcut.” În chip esențial, noi n-am fost creați pentru a-l iubi pe Dumnezeu (deși am fost creați și pentru asta), ci pentru ca Dumnezeu să ne iubească, pentru ca noi să devenim obiectele în care iubirea Divină „să-și găsească plăcerea”. A cere ca iubirea lui Dumnezeu să se mulțumească cu felul nostru de a fi înseamnă a cere ca Dumnezeu să înceteze a mai fi Dumnezeu: fiindcă El este ceea ce este, e în firea lucrurilor ca iubirea Lui să fie împiedicată și alungată de anumite pete ale naturii noastre, și fiindcă El ne iubește deja, trebuie să se străduiască să ne facă demni de a fi iubiți. Nu putem nici măcar dori, în clipele noastre mai bune, ca El să se împace cu întinările noastre prezente — așa cum nici fecioara cerșetoare nu putea dori ca Regele Cophetua să-i accepte zdrențele și murdăria, sau așa cum un câine, o dată ce a învățat să-l iubească pe om, n-ar putea dori ca omul să fie în așa fel croit încît să tolereze în casa lui câinele din haita sălbatică, gata să muște, plin de viermi și spurcînd totul în jurul lui. Ceea ce am numi, aici și acum, „fericirea” noastră nu este scopul urmărit cu precădere de Dumnezeu: cînd însă felul nostru de a fi va naște în El iubire fără de opreliști, atunci vom fi cu adevărat fericiți.

Prevăd de pe acum că direcția argumentării mele va provoca proteste. Am promis că în încercarea de a înțelege bunătatea Divină nu ni se va cere să acceptăm o simplă răsturnare a eticii noastre. Or, se poate obiecta că ni se cere tocmai să acceptăm o răsturnare. Genul de iubire pe care i-l atribui lui Dumnezeu este, se poate spune, exact genul acela caracterizat, în cazul ființelor umane, drept iubire „egoistă” sau „posesivă”, și

⁵³ Promethaeus Vincetus, 887-900.

⁵⁴ Osea, 11, 8.

⁵⁵ Matei, 23, 37.

care contrastează în chip nefavorabil cu un alt gen ce caută mai cu seamă fericirea ființei iubite, iar nu mulțumirea celui ce iubește. Nu sunt sigur dacă asta este exact ceea ce simt nici măcar cu privire la iubirea omenească. Nu cred că ar trebui să prețuiesc prea mult dragostea unui prieten care s-ar îngriji de fericirea mea fără a avea nimic împotriva ca eu să devin necinstit. Cu toate acestea, protestul este bine venit, iar răspunsul pe care i-l voi da va arunca o nouă lumină asupra subiectului, corectînd ceea ce a fost unilateral în discuția noastră.

Adevărul este că această antiteză între iubirea egoistă și cea altruistă nu poate fi aplicată fără ambiguități iubirii pe care Dumnezeu o poartă fapturilor Sale. Ciocnirile de interese și, prin urmare, prilejurile de egoism și altruism deopotrivă au loc doar între ființe aparținînd lumii obișnuite: Dumnezeu nu se poate afla în competiție cu o faptură, tot așa cum Shakespeare nu se poate afla în competiție cu Viola. Când Dumnezeu se face Om și trăiește ca faptură în rîndul fapturilor Sale în Palestina, atunci cu adevărat viața Lui este una a supremului sacrificiu de Sine și ea duce la Golgota. Un filozof panteist modern a spus: „Cînd Absolutul cade în mare, el devine pește”; în același fel noi, creștinii, putem spune, referindu-ne la întrupare, că, atunci cînd Dumnezeu Se leapădă de slava Sa și Se supune acelor condiții care singure dau înțeles limpede egoismului și altruismului, El se arată cu desăvîrșire altruist. În transcendența sa însă, Dumnezeu — ca temei necondiționat al tuturor condițiilor — nu poate lesne fi gîndit în același mod. Numim egoistă iubirea omenească atunci cînd își satisface propriile nevoi în dauna nevoilor obiectului — cum se întîmplă cînd un părinte, neputînd să se despartă de copiii săi, îi ține acasă, în vreme ce ar trebui, în propriul lor interes, să-i împingă în lume. Situația implică o nevoie sau o pasiune de partea celui ce iubește, o nevoie incompatibilă de partea celui iubit și o nepăsare sau o vinovată ignorare a nevoilor celui iubit de către cel care iubește. Nici una din aceste condiții nu e prezentă în relația dintre Dumnezeu și om. Dumnezeu nu are nevoi. Iubirea omenească este, după Platon, odrasla sărăciei, a dorinței sau lipsei; ea este provocată de un bun real sau presupus pe care l-ar deține cel iubit și care ar stîrni nevoia sau dorința celui ce iubește. Însă iubirea lui Dumnezeu, departe de a fi provocată de binele ce ar sălășlui în obiect, generează întreaga bunătate de care obiectul are parte, mai întîi prin aceea că-i dăruiește viață și apoi prin faptul că-l face cu adevărat, chiar dacă în chip derivat, demn de iubit. Dumnezeu este Bunătate. El poate dărui binele, dar nu-l poate rîvni și nici obține. În acest sens, întreaga Sa iubire este, așa zicînd, de un altruism fără margini prin însăși definiția ei; ea dăruiește totul fără a primi nimic. Prin urmare, dacă Dumnezeu vorbește uneori de parcă Impasibilul ar putea pătimi iar plinătatea veșnică ar putea dori — dori anume acele ființe cărora le conferă totul, începînd cu existența —, asta nu poate însemna (dacă înseamnă ceva inteligibil pentru noi) decît că Dumnezeu S-a făcut printr-o simplă minune capabil să tînjască și a creat în Sinea Sa nevoia pe care noi o putem satisface. Dacă El are nevoie de noi, nevoia aceasta e de El aleasă. Dacă sufletul netulburat poate fi mîhnit de fantezele pe care însuși le-a făcut, ceea ce l-a robit astfel, în chip liber și cu o umilință ce depășește înțelegerea, nu-i altceva decît Atotputernicia Divină. Dacă lumea există nu atît pentru ca noi să îl iubim pe Dumnezeu, ci pentru ca El să ne iubească pe noi, faptul acesta este totuși, la un nivel mai adînc, în beneficiul nostru. Dacă Acela care în Sinea Sa nu poate avea nevoie de nimic alege ca noi să-I fim de trebuință, e fiindcă noi

înșine trebuie să fim de trebuință. Așa cum ni le prezintă creștinismul, înaintea și dedesubtul relațiilor dintre Dumnezeu și om se deschide abisul unui act Divin de pură dăruire — predestinarea omului ca, din nonentitate, să devină ființa iubită de Dumnezeu și astfel (în- tr-un sens) să devină trebuincios și dorit de Dumnezeu; care, exceptând acest act, nu are nevoie și nu dorește nimic, căci are — și este — în chip veșnic întreaga bunătate. Iar acest act este făcut de dragul nostru. Este un bine pentru noi să cunoaștem iubirea; și este cel mai mare bine să cunoaștem iubirea pentru cel mai bun obiect — Dumnezeu. A o cunoaște însă ca iubire în care noi am fi mai cu seamă peșitorii iar Dumnezeu peșitul, în care noi am căuta iar El ar fi găsit, în care mai importantă ar fi potrivirea Lui la nevoile noastre, nu a noastră la nevoile Lui — ar însemna s-o cunoaștem într-un chip fals în raport cu natura lucrurilor înseși. Căci noi nu suntem altceva decât făpturi : rolul nostru nu poate fi decât acela de pacient raportat la agent, acela de femeie în raport cu bărbatul, de oglindă în raport cu lumina, de ecou în raport cu glasul. Activitatea noastră supremă trebuie să fie răspunsul, nu inițiativa. A trăi iubirea de Dumnezeu în chip adevărat, nu iluzoriu, înseamnă deci a o trăi ca supunere a noastră înaintea exigențelor sale, ca potrivire a noastră cu dorințele lui: a o trăi în celălalt chip este, oarecum, un solecism strecurat în gramatica ființei. Nu neg, firește, că de la un anumit nivel putem vorbi cu îndreptățire despre sufletul ce-L caută pe Dumnezeu și despre Dumnezeu care primește iubirea sufletului: dar pînă la urmă faptul că sufletul îl caută pe Dumnezeu poate fi doar o modalitate, sau aparență (Erscheinung), a căutării lui de către Dumnezeu — de vreme ce totul purcede de la El, de vreme ce însăși putința noastră de a iubi este un dar pe care El ni-l face, iar libertatea noastră reprezintă doar libertatea unui răspuns mai bun sau mai rău. Prin urmare, cred că nimic nu deosebește mai clar teismul păgîn de creștinism ca doctrina lui Aristotel potrivit căreia Dumnezeu pune în mișcare universul, El însuși fiind nemișcat, așa cum Cel iubit îl pune în mișcare pe cel care iubește. Pentru creștinism însă, „în aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi” .

Cea dintîi condiție pentru ceea ce numim iubire egoistă între oameni lipsește, așadar, cînd e vorba de Dumnezeu. El nu are nevoi naturale și nici pasiuni care să-I concureze dorința de fericire pentru cel pe care-l iubește: sau, dacă există la El ceva pe care trebuie să ni-l închipuim analog cu pasiunea, cu dorința, aceasta există ca urmare a propriei Sale voințe și de dragul nostru. Lipsește de asemenea și a doua condiție. Interesul adevărat al copilului poate fi diferit de ceea ce îi cere în chip instinctiv afecțiunea tatălui, căci copilul este o ființă deosebită de tată, avînd o fire înzestrată cu nevoi specifice — el nu există numai pentru tată, nu-și află desăvîrșirea în faptul de a fi iubit de el, iar tatăl nu-l înțelege pe de-a-ntregul. Făpturile nu sunt însă distincte de Creatorul lor, iar El nu se poate înșela asupra-le. Locul ce le e hărăzit de El în planul Său este locul pentru care au fost făcute. Atunci cînd îl ating, firea lor își atinge împlinirea, iar ei sunt fericiți: un mădular pierdut își află locul, iar chinul se destramă. Cînd vrem să fim altceva decât vrea Dumnezeu să fim, dorim cu siguranță ceva care, în fapt, nu ne va face fericiți. Poruncile Divine ce sună urechilor noastre pămîntești mai degrabă despotice decât iubitorice ne îndeamnă de fapt către locul spre care-ar trebui să tindem dacă am ști ce vrem. El ne cere adorație, ascultare, prosternare. Ne închipuim oare că toate astea îi pot aduce vreun bine, sau ne temem, precum corul din Milton, că lipsa de respect a omului poate pricinui „împușinarea slavei

Sale” ? Refuzînd să I se închine, un om poate împruțina slava lui Dumnezeu tot atît cît poate un nebun să alunge soarele zgîriind cuvîntul „beznă” pe zidurile chiliei sale. Dar Dumnezeu vrea binele nostru, iar binele nostru înseamnă a-L iubi (cu acea iubire simțitoare proprie făpturilor), și pentru a-L iubi trebuie să-L cunoaștem: iar dacă îl cunoaștem, vom cădea de fapt cu fața la pămînt. Iar dacă n-o vom face, înseamnă doar că ceea ce încercăm să iubim nu este încă Dumnezeu — deși ar putea fi cea mai bună aproximare a Sa pe care gîndirea și închipuirea noastră o pot atinge. Cu toate acestea, chemarea nu este doar de a ne prosterna și de a venera; ci și de a reflecta viața Divină, de a participa, potrivit calității noastre de făpturi, la atributele Divine, ceea ce depășește cu mult dorințele noastre prezente. Suntem chemați „să fim ai Domnului lui Cristos”, să devenim asemenea lui Dumnezeu. Adică Dumnezeu vrea, fie că ne place sau nu, să ne ofere ceea ce ne e de trebuință, nu ceea ce credem noi că vrem. Încă o dată, suntem împovărați de neîndurătorul omagiu, de prea multă iubire, nu de prea puțină.

Și totuși, pesemne că nici această perspectivă nu ajunge la adevăr. Nu-i vorba doar de faptul că Dumnezeu ne-a făcut în chip arbitrar astfel încît El să fie singurul nostru bine. Mai degrabă, Dumnezeu este singurul bine al tuturor făpturilor: și, în chip necesar, fiecare trebuie să-și afle binele într-o împlinire întru Dumnezeu proprie (în natură și grad) firii sale. Natura și gradul pot varia o dată cu firea creaturii, dar ideea că ar putea exista un alt bine, oricare ar fi acesta, e o fantasmă ateistă. George Macdonald, într-un pasaj pe care nu-l pot găsi acum, îl arată pe Dumnezeu spuriîndu-i omului: „Trebuie să fii puternic cu puterea ce-ți dau, și binecuvîntat cu binecuvîntarea ce-ți fac, căci nu am nimic alta să-ți dăruiesc.” Aceasta e concluzia întregii dispute. Dumnezeu dăruiește ce are, nu ce nu are: dăruiește fericirea care este, nu pe aceea care nu este. A fi Dumnezeu — a fi asemeni Lui și a te împărtăși din bunătatea Lui cu simțămîntul cuvenit făpturii — a fi nenorocit — acestea sunt singurele trei alternative. Dacă nu ne vom învăța să mîncăm singura hrană ce crește în univers — singura ce poate crește în oricare dintre universurile posibile — va trebui să flămînzim veșnic.

IV Ticăloșia omului

Cu neputință de găsit pentru orgoliu un semn mai sigur decât gândul că ești smerit îndeajuns.

LAW, Serious Call, cap. XVI

Exemplele oferite în ultimul capitol au arătat că iubirea poate pricinui suferință obiectului său, dar numai potrivit supoziției că obiectul însuși trebuie schimbat ca să devină în întregime demn de a fi iubit. De ce aveam nevoie însă noi, oamenii, de atîta schimbare? Răspunsul creștin — potrivit căruia, folosindu-ne liberul-arbitru, am devenit răi — este atît de bine cunoscut încît abia dacă mai trebuie amintit. Dar a face ca doctrina aceasta să capete viață cu adevărat în mintea omului modern, ba chiar și a creștinului modern, e un lucru tare anevoios. La vremea lor, apostolii s-au putut bizui, chiar și în cazul ascultătorilor lor păgîni, pe conștiința curată a faptului că mînia Divină e meritată. Misterele păgîne ușurau această conștiință, iar filozofia epicureană pretindea că-l eliberează pe om de teama veșnicei osînde. Acesta e fundalul pe care Evanghelia a apărut ca vestea cea bună. Ea a vestit că cei care se știu bolnavi de moarte pot fi alinați. Toate acestea însă s-au schimbat. Acum, creștinismul trebuie să propage diagnosticul — care în sine este o veste foarte proastă—înainte de a dobîndi ascultare în privința vindecării.

Două sunt cauzele principale. Cea dintîi este că vreme de circa o sută de ani ne-am concentrat într-o asemenea măsură asupra unei singure virtuți — „blîndețea” sau mila —, încît cei mai mulți dintre noi socotesc că doar blîndețea este bună cu adevărat și doar cruzimea rea cu adevărat. Asemenea situații etice dezechilibrate nu sunt neobișnuite, alte epoci avînd și ele virtuțile lor favorite și straniile lor indiferențe. Iar dacă o virtute trebuie cultivată pe seama tuturor celorlalte, nici una nu are mai multă îndreptățire decît mila — căci oricare creștin trebuie să respingă cu dezgust acea propagandă fățișă a cruzimii care încearcă să izgonească dintre oameni mila numind-o „Umanitarism” și „Sentimentalism”. Necazul este că „Blîndețea” e o virtute pe care, în chip inevitabil, ne-o putem lesne atribui nouă înșine pe temeuri improprii. Oricine se simte binevoitor dacă nu-l sîcîie nimic din toate cîte se întîmplă la un moment dat. Așa se face că omul ajunge să se consoleze cu ușurință de toate celelalte vicii ale sale, încredințat fiind că „ini- ma-i e la locul ei” și că „nu s-ar atinge nici de o muscă”, chiar dacă în fapt n-a făcut niciodată un sacrificiu cît de mic pentru un semen de-al său. Ne credem blînzi, cînd suntem doar fericiți: nu e la fel de lesne să ne închipuim, pe aceleași temeuri, că suntem cumpătați, neprihăniți sau smeriți.

A doua cauză este urmarea influenței pe care psihanaliza a avut-o asupra minții oamenilor, și mai cu seamă teoria refulării și a inhibițiilor. Oricare ar fi sensul acestor teorii, impresia pe care au lăsat-o asupra majorității oamenilor este că sentimentul Rușinii e un lucru primejdios și vătămător. Ne-am străduit să depășim sentimentul de sfială, dorința de a ascunde pe care Natura însăși, deopotrivă cu aproape întreaga tradiție a omenirii, le-au asociat cu lașitatea, impudoria, falsitatea și invidia. „Scoateți totul la lumină”, ni se spune, nu pentru a ne smeri, ci fiindcă „totul” e foarte natural și nu trebuie să ne fie rușine de el.

Dar, afară de cazul în care creștinismul ar fi în întregime fals, percepția pe care o avem despre noi înșine în clipele când suntem rușinați este cu siguranță singura adevărată; chiar și societățile păgâne au recunoscut îndeobște că „nerușinarea” este nadirul sufletului. Încercând să extirpăm rușinea, am dărâmat unul din meterezele spiritului omenesc, bucurându-ne în chip smintit de fapta noastră, aidoma troienilor care au năruit zidurile Troiei pentru a introduce Calul în cetate. Nu știu dacă avem altceva de făcut decât să ne apucăm să reclădim cât mai curînd cu putință. E faptă nebunească să înlături ipocrizia înlăturînd și ceea ce-o convoacă, „sinceritatea” oamenilor coborîți sub pragul rușinii e-o foarte ieftină sinceritate.

Redobîndirea vechiului sentiment al păcatului este esențială pentru creștinism. Cristos acceptă ca pe un lucru de la sine înțeles că oamenii sunt răi. Cîtă vreme nu vom simți pe deplin adevărul acestei supoziții a Lui, nu vom face parte dintre cei cărora El le-a cuvîntat, chiar dacă facem parte din lumea pe care a venit s-o mîntuiască. Ne lipsește cea dintîi condiție pentru a înțelege despre ce ne vorbește. Iar cînd oamenii încearcă să fie creștini fără această conștiință prealabilă a păcatului, rezultatul este aproape inevitabil un soi de resentiment împotriva lui Dumnezeu ca unul ce este întotdeauna în chip inexplicabil mînios. Cei mai mulți dintre noi am simțit cîndva o simpatie tainică pentru răspunsul pe care fermierul aflat în pragul morții l-a dat dizertației Vicarului asupra căinței, întrebîndu-l: „Ce rău l-am făcut eu vreodată Lui?” Asta-i adevărata piedică. Lucrul cel mai rău pe care l-am făcut față de Dumnezeu este de a-L fi lăsat în pace — de ce nu ne-ar răspunde și el cu aceeași monedă ? De ce să nu trăiești lăsîndu-i și pe ceilalți să trăiască ? Ce îndreptățire are El, între toate ființele, să fie „mînios” ? îi vine lesne Lui să fie bun!

Însă în clipa cînd un om se simte cu adevărat vinovat — clipe prea rare în viața noastră — toate aceste blasfemii se risipesc. Multe se pot ierta, am putea crede, defectelor omenești: ceva însă este cu neputință de iertat — acel ceva de-o josnicie și o ticăloșie de necrezut, pe care nici unul din prietenii noștri nu l-ar fi săvîrșit, de care pînă și o canalie fără cusur cum e X s-ar rușina, pe care n-am accepta în ruptul capului să-l facem public. Într-o astfel de clipă știm cu adevărat că, așa cum se dezvăluie el în fapta pe care-am săvîrșit-o, caracterul nostru este, și trebuie să fie, detestabil în ochii tuturor oamenilor buni; iar dacă există puteri mai presus de om, și-n ochii lor. Un Dumnezeu care n-ar privi-o c-un negrăit dezgust n-ar fi o ființă bună. Un asemenea Dumnezeu nici nu putem să ne dorim — e ca și cum ne-am dori ca nasul să dispară de pe lume, ca nici o ființă să nu se mai desfete cu mirosul finului, al mării sau al trandafirilor, fiindcă din întîmplare ne duhnește răsufierea.

Cînd spunem doar că suntem răi, „mînia” lui Dumnezeu apare ca o doctrină barbară; de îndată însă ce ne înțelegem propria răutate, mînia ne apare inevitabilă, un simplu corolar al bunătății Sale. Este, așadar, absolut necesar pentru o înțelegere adevărată a credinței creștine să avem mereu prezentă în minte revelația pe care ne-o procură o clipă ca aceea pe care am des- cris-o, să învățăm să detectăm mereu aceeași depravare de neiertat sub măștile ei tot mai sofisticate. Nu-i vorba aici, firește, de o doctrină nouă. Nu am de gînd să fac risipă de strălucire în acest capitol. Încerc doar să-l fac pe cititor (și încă și mai mult pe mine însumi) să treacă peste unpons asinorum — să facă un pas pentru a ieși din paradisul nebunesc și din totala amăgire în care se află. În vremurile noastre însă, amăgirea

a căpătat o asemenea putere încît mă văd nevoit să adaug cîteva considerații spre a face realitatea mai puțin incredibilă.

1. Ne amăgim privind latura exterioară a lucrurilor. Ne credem, una peste alta, nu mult mai răi decît Y, pe care toți îl țin drept o persoană cuviincioasă, și cu siguranță (deși n-am spune-o cu glas tare) mai buni decît odiosul X. Chiar și la un nivel de suprafață ne amăgim, pesemne, aici. Nu fi așa de sigur că prietenii te cred la fel de bun ca Y. însuși faptul că l-ai ales pe el drept termen de comparație e suspect: probabil că se află cu un cap deasupra ta și a celor în mijlocul cărora te-nvîrți. Să presupunem însă că amîndoi, și tu, și Y, păreți „a nu fi răi”. Cît de amăgitoare este aparența lui Y, e o chestiune între el și Dumnezeu. Aparența lui nu este, poate, amăgitoare: despre a ta însă, știi că este. Ți se pare că la mijloc e un șiretlic, că aș fi putut spune același lucru lui Y și fiecărui om pe rînd ? Dar tocmai asta e. Fiecare om, dacă nu-i sfînt cu adevărat sau nu e dintre cei ce nu-și încap în piele, trebuie „să trăiască pe potrivea” aparențelor altor oameni: fiecare știe că în el însuși zace ceva cu mult mai josnic decît cea mai ușuratică purtare și decît cel mai dezlînat taifas. într-o singură clipă — răstimpul cît prietenul își caută cuvintele — cîte lucruri nu ne trec prin minte ? N-am spus niciodată întregul adevăr. Putem mărturisi fapte urîte — cea mai josnică lașitate sau dezmățul cel mai prozaic și mai jalnic — dar tonul este fals. Actul însuși al mărturisirii, o otheadă ipocrită, o tresărire de umor — toate îndeamnă la disocierea faptelor de tine însuși. N-ar putea ghici nimeni cît de familiare și, într-un sens, cît de aproape sufletului tău sunt toate aceste lucruri, în ce perfectă unitate stau ele cu tot restul: acolo, în adînc, în căldura lăuntrică ce-ndeamnă la visare, muzica lor nu cunoștea stridențe, iar ele nu se arătau atît de nefirești și de rupte de tine ca atunci cînd le treci în cuvinte. Presupunem, și adesea credem, că viciile obișnuite sunt fapte excepționale, singulare, iar cu privire la virtuțile noastre facem greșeala inversă — aidoma unui prost jucător de tenis pentru care forma normală reprezintă „zile proaste” și rarele succese, norma. Nu cred că avem vreo vină pentru faptul că nu putem spune adevărul adevărat despre noi înșine; murmurul surd, de-o viață, al urii, al invidiei, al desfrîului, al lăcomiei și al vanității pur și simplu nu se lasă trecut în cuvinte. Dar important este să nu luăm dezvăluirile noastre inevitabil limitate drept o mărturisire deplină a celui mai mare rău ce zace înlăuntru.

2. Împotriva concepțiilor pur private sau personale despre morală, are loc acum o reacție — în sine salutară — o trezire la viață a conștiinței sociale. Ne simțim parte a unui sistem social arbitrar și împărtășim o vină colectivă. Lucru perfect adevărat: dușmanul însă poate exploata și adevărurile întru amăgirea noastră. Feriți-vă ca nu care cumva să folosiți ideea de vină colectivă pentru a vă abate atenția de la propriile voastre vinovății banale, de modă veche, care n-au nici o legătură cu „sistemul” și care pot fi rezolvate fără a aștepta venirea epocii de aur. Căci vina colectivă nu poate fi, și nici nu e pesemne, resimțită cu aceeași intensitate ca vina personală. Pentru cei mai mulți dintre noi, această concepție este, potrivit felului nostru actual de a fi, o simplă justificare pentru evitarea adevăratei probleme. Abia după ce vom fi învățat să ne cunoaștem decăderea proprie putem trece să ne gîndim la vina colectivă, la care cu greu se poate spune că ne gîndim prea mult. Trebuie să învățăm să mergem însă înainte de a alerga.

3. Împărtășim o stranie iluzie: anume că timpul șterge de unul singur păcatul. I-am auzit pe alții, și pe mine însumi, povestind acte de cruzime și de infidelitate comise în adolescență de parcă nu l-ar fi privit defel pe cel ce le rostea, ba chiar rîzînd. Dar timpul singur e neputincios, atît în fața păcatului cît și a vinii care-l însotește. Vina e ștearsă nu de timp, ci de căință și de sîngele lui Cristos: dacă ne-am căi pentru acele păcate timpurii, ne-am aminti prețul iertării noastre și am fi smeriți. Cît despre săvîrșirea păcatului, există oare ceva care s-o poată șterge ? Timpul este pentru Dumnezeu un veșnic prezent. Nu e oare cu putință ca, măcar de-a lungul uneia din liniile multidimensionalei Sale veșnicii, El să te vadă mereu smulgînd aripile unei muște la grădinița de copii, mereu lingușitor, mincinos și supus poftelor la școală, mereu în clipele de lașitate și insolență ale slujbașului ? Poate că mîntuirea nu constă în ștergerea acestor clipe veșnice, ci în umanitatea desăvîrșită care îndură veșnic rușinea, bucurîndu-se de prilejul pe care îl oferă compasiunii Divine și fericită că e pretutindeni cunoscută în lume. Poate că într-o asemenea clipă veșnică Sf. Petru — mă va ierta dacă greșesc — îl tăgăduiește veșnic pe Isus. Dacă este așa, atunci bucuriile Cerului sunt cu adevărat, pentru cei mai mulți dintre noi, potrivit condiției noastre prezente, „o înclinație dobîndită* — iar anumite feluri de viață pot face cu neputință dobîndirea acestei înclinații. Pierduți sunt, poate, cei care nu îndrăznesc să se arate într-o atare piața publică. Firește, nu știu dacă ce-am spus aici e adevărat; dar că ar putea fi merită, cred, să ținem seama.

4. Trebuie să ne păzim de sentimentul că „numărul oferă siguranță”. Este firesc să simți că dacă toți oamenii sunt răi, așa cum spune creștinismul, răutatea este pe deplin scuzabilă. Dacă toți elevii cad la un examen, e oare sigur că probele au fost prea grele ? Or, așa cred profesorii de la școala în cauză, pînă află că la alte școli nouăzeci la sută dintre elevi au trecut aceleași probe, încep să bănuiască atunci că greșeala nu ține de examinatori. Pe de altă parte, mulți dintre noi au făcut experiența traiului într-o enclavă a societății omenești — o anumită școală, o facultate, un regiment sau o breaslă în care atmosfera era rea. În interiorul acestor enclave anumite fapte erau socotite normale („toată lumea face la fel”), iar altele virtuozitate, dar imposibil de atins, donquijotești. O dată ce am ieșit însă din acea societate rea, am avut cumplita revelație că în lumea exterioară ceea ce noi socoteam „normal” era unul din acele lucruri pe care niciun om cuviincios nu s-ar fi gîndit să-l săvîrșască, iar ceea ce consideram „donquijotesc” era privit drept nivel al minimei cuviințe. Ceea ce ne părea scrupul morbid și ireal pe cînd eram prinși în „enclavă” s-a dovedit apoi a fi unicul moment de dreaptă judecată de care am avut parte acolo. Cuminte e să recunoaștem că este cu putință ca întregul neam omenesc (un lucru neînsemnat în univers) să fie, de fapt, tocmai o asemenea enclavă a răului — o școală sau un regiment ticăloșite și izolate în cadrul cărora minima cuviință trece drept virtute eroică, iar depravarea absolută drept lipsită de desăvîrșire ce poate fi iertată. Dar, în afară de doctrina creștină însăși, există oare vreo dovadă că lucrurile stau astfel ? Teamă mi-e că da. Există, mai întîi, în mijlocul nostru, acei oameni ciudați care resping normele locale, demonstrînd adevărul alarmant că un alt fel de a fi e cu putință, în fapt. Mai rău încă, acești oameni, chiar aflați la mare depărtare unul de altul, în spațiu sau în timp, cad de acord în chip suspect asupra lucrurilor importante — de parcă s-ar afla în contact cu opinia publică din

afara enclavei. Ceea ce Zarathustra, Ieremia, Socrate, Buddha, Cristos⁵⁶ și Marc Aureliu au în comun este un lucru destul de important. În al treilea rând, aflăm în noi înșine, chiar și acum, o acceptare teoretică a acestui fel de a fi pe care nimeni nu-l adoptă. Nici în interiorul enclavei noi nu spunem că dreptatea, mila, tăria și cumpătarea sunt lipsite de valoare, ci doar că asta e tot ce se poate pretinde în chip rezonabil în materie de dreptate, curaj, cumpătare și milă de la moravurile locului. Totul începe să arate ca și cum regulile școlare disprețuite ar fi legate, chiar și în școala cea rea, de lumea largă — iar la sfârșitul ciclului ne-am putea vedea confrunțați cu opinia publică din această lume. Dar cel mai rău lucru între toate este următorul: nu putem ignora faptul că numai nivelul virtuții pe care-l socotim acum inaccesibil poate salva neamul omenesc de la pieirea de pe fața pământului. Norma ce pare să vină din afară în „enclavă” se dovedește extraordinar de grăitoare pentru situația dinăuntrul enclavei — atât de grăitoare încât o practicare consecventă a virtuții de către neamul omenesc, fie și numai timp de zece ani, ar aduce pe întreg pământul pacea, belșugul, sănătatea, bucuria și mulțumirea, și nimic alta n-ar putea s-o facă. S-ar putea ca aici, pe pământ, să existe obiceiul de a trata regulile militare drept literă moartă sau drept perfecționism: dar chiar și în zilele noastre, oricine se oprește să judece poate vedea că atunci când ne aflăm față în față cu dușmanul acest dispreț ne costă pe toți viața. Vom pizmui atunci pe acela — „morbid”, „pedant” sau doar „zelos” — care și-a instruit într-adevăr compania să tragă și să sape șanțuri și să-și cruțe apa de băut.

5. Lumea largă pe care o opun aici „enclavei” poate să nu existe în ochii unora, și oricum suntem lipsiți de orice experiență în ce-o privește. Nu ne-ntîlnim cu îngeri sau cu specii nesupuse Căderii. Licăriri ale adevărului putem însă avea chiar și în sînul speciei noastre. Diferitele epoci și culturi pot fi privite drept „enclave” una în raport cu alta. Am spus cîteva pagini mai înainte că diferite epoci excelează în virtuți diferite. Așadar, dacă ești ispitit să crezi că noi, europenii occidentali, nu putem fi atât de răi fiindcă suntem, comparativ vorbind, mai omenoși — dacă, altfel spus, crezi că Dumnezeu ar putea fi mulțumit de noi în baza acestui fapt —, întreabă-te dacă e cazul, după tine, să fie mulțumit de cruzimea epocilor neîndurătoare pentru c-au excelat în castitate și curaj. Vei vedea dintr-o dată că e cu neputință. Luînd aminte la felul cum ne apare nouă cruzimea strămoșilor noștri, vei putea bănui cum le-ar fi apărut lor moliciunea, lăcomia și timiditatea noastră și cum trebuie să le privească pe amîndouă Dumnezeu.

6. Poate că insistența mea asupra cuvîntului „blîndețe” a provocat deja proteste la unii cititori. Oare nu trăim de fapt într-o epocă din ce în ce mai crudă? Poate că da: cred însă c-am devenit așa datorită încercării de a reduce toate virtuțile la blîndețe. Căci Platon a arătat pe drept cuvînt că există o singură virtute. Nu poți fi blînd decît dacă ai deopotrivă toate celelalte virtuți. Dacă, laș, îngîmfat și trîndav fiind, n-ai adus încă vătămări prea grave vreunui semen de-al tău, e numai fiindcă fericirea aproapelui tău nu s-a pus încă de-a curmezișul siguranței, suficienței sau tihnei tale. Orice viciu duce la cruzime. Chiar și un sentiment bun — mila —, dacă nu este stăpînit de dragostea de semeni și de dreptate, duce, prin mînie, la cruzime. Cele mai multe atrocități sunt provocate de relatările atrocităților

⁵⁶ Îl menționez pe Dumnezeul întrupat între învățații-oameni pentru a sublinia că deosebirea *principală* între El și ei rezidă nu în învățătura morală (de care mă ocup aici), ci în Persoană și în Slujire.

comise de dușmani; iar mila pentru clasele oprimate, ruptă de legea morală ca întreg, duce printr-un proces foarte firesc la nesfârșita brutalitate a regimurilor de teroare.

7. Cîțiva teologi moderni au protestat pe drept cuvînt împotriva interpretării prea moraliste a creștinismului. Sfințenia lui Dumnezeu e ceva mai mult și ceva diferit de desăvîrșirea morală: chemarea pe care El ne-o adresează este ceva mai mult și ceva diferit de chemarea datoriei morale. Nu resping toate acestea: dar concepția în cauză, ca și aceea a vinii colective, e lesne folosită ca să abată de la adevărata problemă. Dumnezeu este poate mai mult decît desăvîrșire morală: dar nu mai puțin. Calea către pămîntul făgăduinței trece prin Sinai. Legea morală există poate pentru a fi depășită: dar nu o pot transcende cei ce n-au acceptat mai întîi chemarea ei, încercînd apoi din răspuțeri s-o împlinească și recunoscîndu-și cînstit, pe șleau, eșecul de a o face.

8. „Nimeni să nu zică, atunci cînd este ispitit: «De la Dumnezeu sunt ispitit. »2 Multe școli de gîndire ne îndeamnă să trecem răspunderea pentru propriul nostru fel de a ne purta de pe umerii noștri asupra unei necesități inerente vieții umane și, astfel, indirect, asupra Creatorului. Variante populare ale acestei concepții sunt teoria evoluționistă, potrivit căreia ceea ce numim rău este o moștenire inevitabilă a strămoșilor noștri, animelele, sau teoria idealistă potrivit căreia răul este doar rodul finitudinii noastre. Or, dacă înțeleg bine epistolele Sf. Pavel, creștinismul admite și el că a respecta întocmai legea morală, pe care o găsim înscrisă în inimile noastre și o privim drept necesară chiar și la nivel biologic, nu este, în fapt, un lucru cu puțință pentru om. Asta ar fi o dificultate reală pentru responsabilitatea noastră dacă respectarea întocmai a legii ar avea fie și cea mai neînsemnată relație practică cu viața celor mai mulți dintre noi. Un anumit grad de respectare a legii, la care dumnezevoastră și cu mine n-am reușit să ajungem în ultimele douăzeci și patru de ore, este firește posibil. Problema din urmă nu trebuie folosită ca un nou mijloc de evaziune. Cei mai mulți dintre noi sunt mai puțin preocupați de întrebarea Sf. Pavel cît de afirmația simplă a lui William Law: „Dacă vă veți opri acum și vă veți întreba de ce nu sunteți la fel de cucernici precum primii creștini, inima vă va spune că nici ignoranța, nici neputința nu sunt aici cauza, ci pur și simplu faptul că niciodată n-ați vrut să fiți cu adevărat.”

Capitolul acesta va fi rămas neînțeles dacă va fi caracterizat drept o reafirmare a doctrinei totalei decăderi. Nu cred în această doctrină, în parte fiindcă, logic vorbind, dacă decăderea noastră ar fi totală n-am ști că suntem decăzuți, iar în parte fiindcă experiența ne arată că există multă bunătate în natura umană. Apoi, nu propovăduiesc tristețea universală. Sentimentul rușinii a fost apreciat nu în calitate de sentiment, ci pentru revelația pe care o provoacă. Cred că revelația aceasta ar trebui să fie mereu prezentă în mintea fiecăruia: cît despre întrebarea dacă și sentimentele dureroase ce o însoțesc trebuie încurajate — e o problemă tehnică de îndrumare spirituală pe care, laic fiind, mă simt puțin îndemnat s-o abordez. Umila mea părere este că tristețea, dacă nu se naște din căința pentru un păcat concret și nu zorește către o îndreptare sau o reparație concrete — altfel spus, dacă nu se naște din compasiune și nu se-ndreaptă către un reazem activ —, e pur și simplu nefastă; și mai cred că noi păcătuim cu toții deopotrivă prin inutila nesocotire a îndemnului apostolic de a ne „bucura” ca și prin orice altceva. După șocul dintîi, smerenia e o virtute senină; trist cu adevărat este numai necredinciosul care, cu trufie, încearcă

disperat, pradă repetatelor deziluzii, să-și păstreze „încrederea în natura umană”. Efectul spre care am țintit a fost unul intelectual, nu emoțional: am încercat să-l fac pe cititor să accepte că suntem, în fond, în ziua de azi, făpturi în anumite privințe cumplite în ochii lui Dumnezeu, adică, atunci când ne dăm seama într-adevăr de asta, cumplite în propriii noștri ochi. Cred că așa stau lucrurile: și constat că un om este cu atât mai conștient de acest fapt cu cât este mai sfânt. Vă veți fi închipuit pesemne că smerenia sfinților e o iluzie pioasă la care Dumnezeu zîmbește. E cea mai primejdioasă eroare. Primejdioasă din punct de vedere teoretic, fiindcă ne determină să punem semnul egalității între o virtute (adică o desăvârșire) și o iluzie (adică o nedesăvârșire), ceea ce este cu necesitate absurd. Este primejdioasă din punct de vedere practic, fiindcă îl îndeamnă pe om să-și ia primele revelații privitoare la propria decădere drept primă conturare a unei aureole ce i-ar înconjura năținga țeastă. Nu; fiți siguri că atunci când sfinții — chiar și ei — spun că sunt netrebniți, ei constată adevărul cu rigoare științifică.

Cum s-a ajuns aici ? Voi reda în capitolul următor răspunsul creștin la această întrebare, atât cât îl pot eu pricepe.

V Căderea omului

Ascultarea este cea de căpetenie împlinire a unui suflet cuminte.

MONTAIGNE, Eseuri, II, xii⁵⁷

Răspunsul creștin la întrebarea pusă în ultimul capitol e cuprins în doctrina Căderii. Potrivit acestei doctrine, omul a ajuns să-i fie urât lui Dumnezeu și sie însuși — o făptură în dezacord cu universul — nu din pricină că Dumnezeu l-ar fi făcut astfel, ci fiindcă singur s-a făcut prin folosința abuzivă pe care a dat-o liberului său arbitru. După mine, acesta e unicul rol al doctrinei. Ea există pentru a ne păzi de două teorii asupra originii răului colaterale creștinismului — monismul, potrivit căruia Dumnezeu însuși, aflându-se „dincolo de bine și de rău”, produce în chip imparțial efectele numite de noi astfel, și dualismul, potrivit căruia Dumnezeu produce binele, în timp ce o altă Forță, egală și independentă, produce răul. Împotriva ambelor concepții, creștinismul susține că Dumnezeu e bun; că toate lucrurile le-a făcut bune și în vederea binelui; că unul din lucrurile bune pe care le-a făcut, respectiv liberul-arbitru al ființelor raționale, cuprindea prin însăși natura sa posibilitatea răului; și că făpturile, slujindu-se de această posibilitate, au devenit rele. Acest rol însă — singurul pe care-l acord doctrinei Căderii — trebuie deosebit de alte două roluri, ce pot fi socotite uneori a-i reveni, însă pe care le resping. În primul rând, nu cred că doctrina răspunde la întrebarea: „A fost mai bine că Dumnezeu a creat lumea decât să n-o fi creat?” E o întrebare pe care am respins-o mai înainte. Întrucât cred că Dumnezeu e bun, sunt încredințat că răspunsul la această întrebare, dacă ea are vreun sens, trebuie să fie Da. Mă îndoiesc însă că are vreunul: și chiar dac-ar avea, sunt convins că răspunsul nu poate fi obținut pe calea acelor judecăți de valoare ce pot fi rostite în chip semnificativ de către om. În al doilea rând, nu cred că doctrina Căderii poate fi folosită pentru a arăta că e „drept”, în sensul unei sentințe judiciare, să pedepsești o persoană pentru greșelile strămoșilor săi îndepărtați. Anumite variante ale doctrinei par să îndrume într-acolo; mă întreb însă dacă vreuna dintre ele, în înțelesul dat de exponenții lor, chiar intenționa acest lucru. Părinții Bisericii pot spune uneori că suntem pedepsiți pentru păcatul lui Adam: mult mai adesea însă ei spun că noi am păcătuit „în Adam”. E poate cu neputință de aflat ce-au înțeles ei prin asta, sau am putea hotărî că ce au înțeles era greșit. Dar nu cred că putem da la o parte exprimarea lor considerînd-o un simplu „fel de a spune”. Înțelepți, sau nebuni, ei au crezut că suntem cu adevărat — și nu doar ca urmare a unei prezumții — cuprinși în fapta lui Adam, încercarea de a formula credința aceasta spunînd că suntem „în” Adam într-un sens fizic — Adam fiind cel dintîi purtător al „veșnicei plasmă germinative” — este, poate, inacceptabilă: este însă, desigur, o altă întrebare dacă credința lor era pur și simplu confuză sau reprezenta o intuiție adevărată a unei realități spirituale aflate dincolo de pătrunderea noastră obișnuită. Oricum, pentru moment problema aceasta nu se pune; fiindcă, așa cum am spus, nu am intenția să dovedesc că neajunsurile ce apasă pe umerii omului modern, în urma dobîndirii lor de către

⁵⁷ Montaigne, *Eseuri*, trad. rom. de Mariella Seulescu, vol. II, Editura Științifică, 1971. (N. t.)

strămoșii săi îndepărtați, sunt un soi de pedeapsă judiciară. Pentru mine ele sunt mai degrabă acel soi de lucruri neapărat necesare pentru crearea unei lumi stabile, de care am vorbit în capitolul II. Fără îndoială, i-ar fi stat în putere lui Dumnezeu să înlăture printr-un miracol consecințele celui dintâi păcat săvârșit de ființa omenească; dar asta n-ar fi însemnat un bine foarte mare dacă n-ar fi fost gata să înlăture și consecințele celui de-al doilea păcat, apoi al celui de-al treilea, și așa mai departe mereu. Îndată ce miracolele ar fi încetat, mai devreme sau mai târziu tot am fi ajuns în situația de plîns în care suntem astăzi: dacă n-ar fi încetat, atunci lumea, sprijinită și îndreptată astfel prin intervenția Divină, ar fi fost o lume în care nimic n-ar fi atîrnat vreodată de alegerea făcută de om, în care orice alegere ar fi încetat de fapt, dată fiind încredințarea că una din alternativele aparente aflate înaintea noastră n-avea să ducă la nici un rezultat, nefiind prin urmare o alternativă reală. După cum am văzut, libertatea jucătorului de șah e strîns legată de rigoarea cu care e împărțită tabla și cu care se fac mutările.

După ce am circumscris adevărata valoare pe care o are, după mine, doctrina potrivit căreia Omul e o ființă căzută, să abordăm acum doctrina în sine. Povestea din Geneză vorbește (cu sugestii dintre cele mai adînci) despre mărul miraculos al cunoașterii; în dezvoltarea doctrinei însă, magia inherentă a mărului a pierit cu desăvîrșire, povestea devenind o simplă relatare a nesupunerii. Am cel mai mare respect pentru mituri, chiar pentru cele păgîne, cu atît mai mult pentru miturile Sfintei Scripturi. Nu mă îndoiesc, așadar, că versiunea care pune accentul pe mărul miraculos, așezînd alături de pomul vieții pomul cunoașterii, cuprinde un adevăr mai adînc și mai subtil decît versiunea care face din măr doar o făgăduință de ascultare. Dar presupun că Sfîntul Duh n-ar fi permis celei din urmă versiuni să se dezvolte în Biserică și să cîștige asentimentul marilor savanți dacă n-ar fi fost și ea adevărată și folositoare pînă la urmă. Aceasta e deci versiunea pe care o voi discuta, fiindcă, deși versiunea originară mi se pare mult mai adîncă, știu că mi-este oricum cu neputință să-i pătrund adîncimile. Am de dat cititorilor mei nu lucrul cel mai bun în chip absolut, ci cel mai bun lucru de care sunt în stare.

Așadar, în dezvoltarea doctrinei se susține că Omul, așa cum l-a făcut Dumnezeu, era întru totul bun și întru totul fericit, dar a nesocotit porunca Divină și a ajuns așa cum îl vedem noi azi. Mulți cred că știința modernă a dovedit falsitatea acestei aserțiuni. „Știm astăzi — se spune — că, departe de a fi decăzut dintr-o stare primitivă de ființă virtuoasă și fericită, omul s-a smuls încetul cu încetul din animalitate și sălbăticie.” Mi se pare că există aici o confuzie totală. Animal și sălbatic aparțin deopotrivă acelei categorii nefericite de cuvinte utilizate uneori în chip retoric, ca vorbe de ocară, și uneori în chip științific, ca termeni descriptivi; iar argumentul pseudoștiințific împotriva Căderii e legat de confuzia dintre cele două utilizări. Dacă spunînd că omul s-a smuls din animalitate vreți să spuneți pur și simplu că omul se trage în mod natural din animal, nu am nimic de obiectat. De aici nu urmează însă că pe măsură ce ne întoarcem mai departe în timp îl vom afla mai animalic — în sensul de stricat sau ticălos. Nici un animal nu are virtute morală: dar nu e adevărat că felul de a fi al oricărui animal e de acel soi pe care ar trebui să-l numim „ticălos” dac-ar fi adoptat de om. Dimpotrivă, nu toate animalele își tratează semenii de aceeași specie atît de rău cum îl tratează omul pe om. Nu toate sunt atît de lacome sau desfrînate ca noi, și nici unul nu e îndîrjit. La fel, dacă spunînd că primii oameni erau „sălbatici” înțelegeți prin asta

că artefactele lor erau grosolane și puține, aidoma celor ale sălbaticilor moderni, s-ar putea să aveți dreptate; dar dacă vreți să spuneți că erau „sălbatici” în sensul de desfrânați, feroci, cruzi și perfizi, veți afirma mai mult decât dovezile de care dispuneți, și aceasta din două motive. În primul rând, antropologii și misionarii de azi sunt mai puțin înclinați decât înaintașii lor să accepte chipul nefavorabil în care-l zugrăviți pe sălbaticul modern. În al doilea rând, nu se poate deduce din artefactele primilor oameni că aceștia erau în toate privințele asemănători oamenilor de azi care produc artefacte similare. Trebuie să ne păzim aici de iluzia căreia studiul omului preistoric îi dă în chip firesc naștere. Omul preistoric, tocmai fiindcă e preistoric, ne este cunoscut doar prin obiectele materiale pe care le-a creat — sau mai degrabă printr-o selecție întâmplătoare în rândul obiectelor mai trainice pe care le-a creat. Nu-i vina arheologilor că nu posedă dovezi mai bune: dar penuria aceasta constituie o permanentă ispită de a deduce mai mult decât e îngăduit să deducem, de a presupune că acea comunitate care a creat artefacte superioare era superioară în toate privințele. Oricine poate constata că presupunerea e falsă; ea ar conduce la concluzia potrivit căreia clasele avute din vremea noastră ar fi superioare în toate privințele claselor avute din epoca victoriană. E limpede că oamenii preistorici care au făcut cele mai grosolane oale de lut ar fi putut să le facă și pe cele mai rafinate, fără ca noi s-o știm vreodată. Și presupunerea devine încă și mai absurdă când comparăm oamenii preistorici cu sălbaticii de azi. Caracterul grosolan al artefactelor nu spune aici nimic despre inteligența sau virtutea celui ce le-a făcut. Lucrurile care se învață prin încercări și erori încep prin a fi neapărat grosolane, oricare ar fi calitățile începătorului. Același ulcior poate fi opera unui geniu sau a unui neisprăvit, după cum e primul ulcior făcut vreodată sau vine după mii și mii de ani de olărit. Întreaga perspectivă modernă asupra omului primitiv se bazează pe această idolatrie a artefactelor care este un mare păcat al întregii noastre civilizații. Uităm că, excep-tînd cloroformul, strămoșii noștri au făcut toate descoperirile folositoare ale omenirii. Lor le datorăm limbajul, familia, îmbrăcămintea, folosirea focului, domesticirea animalelor, roata, corabia, poezia și agricultura.

Știința nu are, așadar, nimic de spus în sprijinul sau împotriva doctrinei Căderii. O dificultate cu un caracter mai filozofic a fost ridicată de un teolog modern căruia îi sunt îndatorați toți cei care s-au aplecat asupra subiectului.⁵⁸ Autorul subliniază că ideea de păcat presupune o lege pe care păcatul o încalcă: și, de vreme ce ar dura secole pentru ca „instinctul de turmă” să se cristalizeze în obicei iar obiceiul să se statornicească în lege, cel dintîi om — presupunînd că a existat vreodată o ființă care să poată fi descrisă astfel — nu putea săvîrși păcatul dintîi. Argumentul în cauză presupune că virtutea și instinctul de turmă coincid în mod obișnuit, iar „cel dintîi păcat” a fost esen-țialmente un păcat social. Doctrina tradițională vorbește însă de un păcat împotriva lui Dumnezeu, un act de nesupunere, nu de un păcat împotriva aproapelui. Și, de bună seamă, dacă urmează să dăm doctrinei Căderii un sens real, trebuie să căutăm marele păcat la un nivel mai adînc și mai atemporal decât cel al moralei sociale.

Acest păcat a fost descris de Sf. Augustin drept consecință a orgoliului, a aceluia demers prin care o făptură (adică o ființă esențialmente dependentă, al cărei principiu de

⁵⁸ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, p. 516.

existență nu rezidă în sine ci în altul) încearcă să devină independentă, să existe pentru sine însăși.⁵⁹ Un asemenea păcat nu necesită condiții sociale complexe, nici experiență vastă, nici o mare anvergură intelectuală. Din clipa în care o făptură devine conștientă de existența lui Dumnezeu ca Dumnezeu și de existența sa ca sine, i se deschide înaintea cumplită alternativă a alegerii centrului : Dumnezeu sau șinele. Păcatul acesta e zilnic săvârșit de copii și de țărani neștiutori și deopotrivă de persoane rafinate, de oameni singuratici și deopotrivă de cei care trăiesc în societate : este căderea din viața fiecărui individ, și din fiecare zi a fiecărei vieți, păcatul fundamental ce stă înapoia tuturor păcatelor particulare: în această clipă chiar, și tu și eu fie îl săvârșim, fie suntem pe cale să o facem, fie ne căim de săvârșirea lui. Încercăm, la scolare, să aștemem ziua cea nouă la picioarele lui Dumnezeu; înainte de a isprăvi cu rasul, ea devine ziua noastră, iar partea ce-i revine lui Dumnezeu din ea e privită ca un tribut pe care trebuie să-l plătim din „propriul” buzunar, timp scăzut din timpul care, ni se pare, ar trebui să fie „al nostru”. Omul începe să lucreze într-o nouă slujbă cu un simț al vocației și, pesemne, în prima săptămână privește încă împlinirea vocației ca pe propriul lui țel, luând bucuriile și durerile din mâna lui Dumnezeu așa cum vin, ca „accidente”. Dar în a doua săptămână începe să „descurce ițele”: în a treia a extras din munca lui un plan doar pentru sine, pe care când îl poate urmări simte că primește doar ce i se cuvine, iar când nu, că e împiedicat s-o facă. Un îndrăgostit, ascultînd de un impuls lipsit de orice calcul și plin, poate, de bunăvoință și deopotrivă de dorință, fără a-L nesocoti neapărat pe Dumnezeu, își îmbrățișează iubita resimțind, cu deplină inocență, fiorul plăcerii sexuale; a doua îmbrățișare poate urmări această plăcere, poate fi privită ca mijloc pentru atingerea unui scop, poate fi primul pas în coborîrea spre starea în care semenul e privit ca simplu lucru, ca mecanism destinat plăcerii sale. Astfel, floarea inocenței, elementul de supunere și acceptarea senină a accidentelor vieții, e înlăturată din toate actele. Ideile ivite când gîndurile ni se-n-dreaptă către Dumnezeu — cum este cea pe care o urmărim acum — sunt duse mai departe ca și cum ar fi scopuri în ele însele, apoi ca și când scopul ar fi plăcerea noastră de a gîndi și, în sfîrșit, ca și cum mîndria sau faima noastră ar fi scopul. Așa se face că din zori și pînă seara, și în fiecare zi a vieții noastre, alunecăm, cădem, ne ducem — de parcă Dumnezeu ar fi pentru conștiința noastră un plan înclinat neted pe care nu te poți opri. Și, într-adevăr, suntem astăzi în așa fel croiți că trebuie să alunecăm, păcatul, de neocolit fiind, putînd să fie un păcat venial. Dar Dumnezeu nu ne-a putut face astfel. Mișcarea ce ne-ndepărtează de Dumnezeu, „cărarea către casă, către șinele comun”, trebuie să fie, credem, un rod al Căderii. Ce s-a întîmplat exact o dată cu căderea Omului nu știm; dar dacă ne este îngăduit să facem supoziții, oferim următorul tablou — un „mit” în sensul lui Socrate⁶⁰, un basm cu sorți de adevăr.

Vreme de multe veacuri, Dumnezeu a desăvîrșit specia animală ce avea să devină purtătoarea umanității, după chipul și asemănarea Sa. A înzestrat-o cu police opozabil celorlalte degete ale mîinii, cu gură și dinți și gîtlej în stare să articuleze, precum și cu un creier suficient de complex pentru a realiza toate prefacerile materiale din care ia naștere

⁵⁹ De Civitate Dei, XIV, xiii.

⁶⁰ Adică o relatare a ceea ce faptul istoric *ar fi putut să fie*. A nu se confunda cu „mitul” în sensul pe care i-l dă dr. Niebuhr — o reprezentare simbolică a unui adevăr anistoric.

gîndirea rațională. Făptura a existat poate în această stare vreme de eoni pînă a devenit om: poate că a fost chiar îndeajuns de îndemînică pentru a face obiecte pe care un arheolog modern le-ar accepta ca probe ale umanității sale. Dar era doar un animal, căci toate procesele sale fizice și psihice erau îndreptate către scopuri pur materiale și naturale. Apoi, cînd s-a copt vremea, Dumnezeu a făcut ca asupra acestui organism, asupra psihologiei și fiziologiei sale deopotrivă, să pogoare un nou soi de conștiință care putea spune „eu” și „al meu”, se putea privi pe sine ca un obiect, îl cunoștea pe Dumnezeu, putea enunța judecăți privind adevărul, frumosul și binele și se afla într-o asemenea măsură deasupra timpului, încît îi putea sesiza curgerea. Această nouă conștiință a luat în stăpînire întregul organism, luminîndu-l, revărsînd lumină în cele mai ascunse unghere ale sale; ea nu era limitată, asemeni conștiinței noastre, la cîteva doar din mișcările ce au loc într-o singură parte a organismului nostru, anume în creier. Omul era atunci pe de-a-ntregul conștiință. Yoghinul modern pretinde — dacă o fi adevărat — că deține controlul asupra acelor funcții care pentru noi fac parte aproape din lumea exterioară, cum sunt digestia și circulația. E o putere pe care întîiul om a deținut-o în cel mai înalt grad. Procesele sale organice ascultau de legea impusă de propria sa voință, nu de legea naturii. Organele sale trimiteau impulsuri către scaunul de judecată al voinței nu fiindcă așa ar fi trebuit, ci fiindcă asta era alegerea lui. Somnul nu însemna pentru el încremenirea care-i pentru noi, ci odihnă voită și conștientă — rămînea treaz pentru a se bucura de plăcerea și datorita de a dormi. Avînd în vedere că procesele de descompunere și refacere a țesuturilor sale erau în egală măsură conștiente și supuse lui, poate nu-i fantezistă supoziția că durata vieții sale atîrna în mare parte de el. Poruncindu-și întru totul sieși, el porunca tuturor formelor inferioare de viață cu care intra în contact. Chiar și azi întîlnim oameni deosebiți înzestrați cu puterea de a îmblînzi fiarele. E o putere de care omul paradiziac s-a bucurat în cel mai înalt grad. Vechiul tablou ce zugrăvea animalele zburdînd la picioarele lui Adam și gudu- rîndu-se înaintea lui nu este poate exclusiv simbolic. Chiar și astăzi un număr neașteptat de mare de animale sunt gata să-l adore pe om dacă li se dă un prilej potrivit: căci omul a fost făcut să fie preotul, ba chiar, într-un sens, Cristul animalelor — mediatorul prin intermediul căruia acestea să poată cuprinde din splendoarea divină atît cît le îngăduie natura lor de făpturi iraționale. Pentru un asemenea om, Dumnezeu n-a fost teren alunecos, plan înclinat. Noua conștiință a fost creată pentru a se rezema pe Creatorul său, și asta a și făcut. Oricît de bogate și de variate ar fi fost experiențele trăite de om împreună cu semenii săi (sau cu un semen al său) în compasiune și-n prietenie și în dragoste, sau alături de animale sau de lumea înconjurătoare căreia atunci i-a cunoscut întîia oară frumusețea și fiorul — Dumnezeu avea primul loc în inima și-n gîndurile sale, și acest lucru se petrecea fără efort. într-o mișcare în cerc desăvîrșită, ființa, puterea și bucuria coborau ca daruri de la Dumnezeu asupra omului, întorcîndu-se de la om la Dumnezeu ca iubire supusă și adorare extatică: și în acest sens măcar, chiar dacă nu în toate, omul era cu adevărat fiul lui Dumnezeu, modelul lui Cristos, întrupînd desăvîrșit, în bucurie și fără efortul nici unei facultăți și al nici unui simț, desfacerea filială de sine pe care Domnul Nostru a întrupat-o în chinurile răstignirii.

Judecată după artefactele sale — ba chiar și după limba sa poate —, această făptură binecuvîntată era de bună seamă un sălbatic. Îi rămînea de învățat tot ceea ce experiența și

practica înseamnă ca învățatură: dacă cioplea piatra, o cioplea fără îndoială destul de grosolan. Poate că era de-a dreptul incapabil să exprime în formă conceptuală propria experiența paradiziacă. Dar toate acestea sunt irelevante. Ne amintim din propria copilărie că, încă înainte ca părinții noștri să ne socotească în stare de a „înțelege” ceva, aveam deja trăiri spirituale la fel de pure și de greu de uitat ca tot ce am trăit de atunci încolo, chiar dacă nu, desigur, la fel de bogate în fapte. Creștinismul însuși ne arată că există un nivel — singurul important pînă la urmă — la care învățații și adulții n-au nici un avantaj asu neștiutorilor și copiilor. Nu mă îndoiesc că dacă omul paradiziac și-ar face apariția printre noi l-am socoti de-a dreptul ur sălbatic, o faptură bună de pus la jug, sau l-ar privi, în cel mai >un caz, de sus. Doar unul sau doi oameni — aceia, însă, cei r .ai sfinți dintre noi — își vor întoarce a doua oară privirea la făptura despuiată, hirsută și gîngavă: dar, după cîteva clipe, ar cădea la picioarele lui.

Nu știu cîte asemenea făpturi a creat Dumnezeu și nici cît au rămas ele în starea paradiziacă. Mai devreme sau mai tîrziu însă, au căzut. Cineva sau ceva le-a șoptit c-ar putea deveni ca zeii — c-ar putea înceta să-și închine viața Creatorului și să-și ia desfătărilor drept favoruri necuvenite, drept „accidente” (în sens logic) ivite pe parcursul unei vieți închinată nu acelor desfătări, ci adorării lui Dumnezeu. Așa cum un tînăr dorește să primească de la tatăl său o alocație bănească regulată pe care să se poată bizui ca pe propriii săi bani, făcîndu-și în limitele ei propriile planuri (pe drept cuvînt, căci tatăl e la urma urmei o faptură asemeni lui), tot așa au dorit și ei să fie propriii lor stăpîni, să se-ngrijească de propriul viitor, să-și chivernisească avutul împărțindu-l pentru plăceri și pentru zile negre, să aibă un meurn din care să plătească, fără îndoială, un tribut cuvenit lui Dumnezeu în chip de timp, atenție și iubire, dar care să fie al lor, iar nu al Lui. Voiau, cum se spune, „să-și poată numi sufletul al lor”. Dar asta înseamnă a trăi în minciună, căci sufletele noastre nu ne aparțin, în fapt. Voiau un colț în univers despre care să poată spune înaintea lui Dumnezeu: „Asta e treaba noastră, nu a ta.” Dar nu există un asemenea ungher. Voiau să fie substantive, dar erau, și sunt sortiți să fie veșnic, doar adjective. N-avem idee în care act anume, sau în ce serie de acte, și-a găsit expresie dorința aceasta contradictorie în sine, imposibilă. Din cîte îmi pot da seama, ar putea fi vorba, în sens literal, de mîncarea unui fruct, dar întrebarea e fără însemnătate.

Acest act de îndărătnicie din partea creaturii, ce constituie o poziție totalmente falsă față de postura sa reală de faptură, este unicul păcat despre care se poate spune că reprezintă Căderea. Căci problema cu cel dintîi păcat este că trebuie să fie odios, pentru ca și consecințele sale să fie cumplite, și în același timp să fie astfel încît să poată fi comis și de către o ființă care nu cunoaște ispitele omului căzut. Întoarcerea privirii de la Dumnezeu către sine îndeplinește ambele condiții. E un păcat pe care l-a putut săvîrșit chiar și omul paradiziac, fiindcă simpla existență a unui sine — simplul fapt că-l numim „eu” — include de la bun început primejdia idolatrizării sale. Întrucît eu sunt eu, pentru a trăi întru Dumnezeu mai degrabă decît întru eul meu, trebuie să fac un act de renunțare, oricît de neînsemnat sau lesnicios. Acesta este, dacă vreți, „punctul slab” din însuși miezul creației, riscul pe care Dumnezeu a socotit, se pare, că merită să și-l asume. Păcatul însă era odios, fiindcă șinele de care omul paradiziac trebuia să se desfacă nu cunoștea opoziție față de această desfacere. Datele sale, așa-zicînd, erau un organism psihofizic supus întru totul

voinței și o voință dispusă, fără a fi constrânsă, să se îndrepte către Dumnezeu. Renunțarea pe care o cultiva înaintea Căderii nu însemna în nici un caz luptă, ci doar plăcuta depășire a unei infinitezimale aderențe la sine, încântată să fie depășită — o vagă analogie găsim în renunțarea reciprocă pe care, fermecați de iubire, și-o acordă chiar și azi îndrăgostiții. Așadar, omul paradiziac nu cunoștea ispita (în sensul nostru) de a alege șinele — nici o patimă și nici o înclinație nu-l îndemneau cu obstinație către asta — nimic afară de faptul că, pur și simplu, șinele era al său.

Pînă în acel moment spiritul uman deținea controlul total asupra organismului uman. De bună seamă că se aștepta să-și păstreze controlul cînd a încetat să asculte de Dumnezeu. Dar autoritatea pe care o avea asupra organismului era o autoritate delegată, pierdută o dată ce a încetat să fie delegatul lui Dumnezeu. Rupîndu-se, pe cît îi era cu putință, de izvorul ființei sale, el se rupsese și de izvorul forței sale. Căci spunînd despre lucruri create că A îl stăpînește pe B, înțelegem neapărat că Dumnezeu îl stăpînește pe B prin intermediul lui A. Mă îndoiesc că ar fi fost intrinsec posibil ca Dumnezeu să continue a stăpîni organismul prin spiritul uman o dată ce acesta se răzvrătise împotriva Sa. În orice caz, El n-a continuat s-o facă. A început să stăpînească organismul într-un mod mai exterior, nu prin legile spiritului, ci prin cele ale naturii.⁶¹ Așa se face că organele, nemaifiind guvernate de voința omului, au căzut sub controlul legilor obișnuite ale biochimiei și au suferit tot ce poate pricinui acțiunea lor conjugată — durere și senilitate și moarte. Iar dorințele au început să-i vină omului în minte nu în felul în care le alegea rațiunea, ci după cum se întîmpla să le provoace faptele biochimice și mediul înconjurător. Mintea însăși a căzut sub stăpînirea legilor psihologice ale asociației și a altora similare pe care Dumnezeu le-a făcut spre a governa psihologia antropoidelor superioare. Iar voința, luată pur și simplu de torentul naturii, nu avea alt recurs decît să refuleze cîteva din noile gînduri și dorințe cu forța, rebelii incozi devenind subconștientul așa cum îl cunoaștem astăzi. Procesul n-a fost, îmi închipui, asemănător simplei degradări așa cum se poate ea petrece în zilele noastre în cazul unui individ; a fost o pierdere a statutului ca specie. Ceea ce omul a pierdut prin Cădere a fost propria sa natură originară. „Căci pămînt ești și în pămînt te vei întoarce.” Întregul organism care fusese ridicat la viață spirituală era lăsat să cadă înapoi în starea cvasinaturală din care, la crearea sa, fusese înălțat — tot așa cum, mult mai înainte în povestea creației, Dumnezeu ridicase plantele la rangul de suport al vieții animale, procesele chimice la rangul de suport al vegetației, iar procesele fizice la rangul de suport al celor chimice. Așa se face că spiritul uman a devenit din stăpîn al naturii umane un simplu locatar al propriei sale case, ba chiar un prizonier; conștiința rațională a devenit ceea ce este acum — o sursă de lumină punctuală și intermitentă avînd drept suport o mică parte din impulsurile cerebrale. Însă această limitare a puterilor spiritului era un rău mai mic decît decăderea spiritului însuși. El își întorsese privirea de la Dumnezeu devenind propriul său idol, astfel încît, deși putea reveni la Dumnezeu⁶², o putea face doar

⁶¹ Aceasta reprezintă o dezvoltare a concepției lui Hooker despre lege. A nu da ascultare *propriei* tale legi (respectiv legii pe care Dumnezeu o dă ființelor ce sunt asemeni ție) înseamnă a da ascultare uneia din legile inferioare ale lui Dumnezeu: de pildă, dacă umblînd pe un trotuar alunecos nesocotești legile prudenței, vei fi nevoit să ascuți de legea gravitației.

⁶² Teologii vor observa că nu intenționez să aduc aici vreo contribuție la controversa dintre pelagianism și Sf. Augustin. Vreau doar să spun că o asemenea revenire la Dumnezeu nu era, nici chiar acum, cu neputință. De unde vine, în cazuri concrete, inițiativa unei atari reveniri e o chestiune asupra căreia nu mă pot pronunța.

străduindu-se amarnic, căci înclinarea îi era spre sine. De aici ușurința unor atitudini precum orgoliul și ambiția, dorința de a fi plăcut în propriii ochi și de a-și înjosi și umili toți rivalii, invidia și goana fără capăt după mai multă, tot mai multă siguranță. Nu doar un rege slab devenise pentru natură spiritul, ci unul rău: el împingea în jos către organismul psihofizic dorințe mult mai nefaste decât trimitea acesta în sus către el. Starea despre care vorbim a fost ereditar transmisă tuturor generațiilor ulterioare, căci ea nu era doar ceea ce biologii numesc o variație dobândită; era ivirea unui nou soi de oameni — o nouă specie, pe care Dumnezeu nu o crease vreodată, intrase prin păcat în existență. Transformarea suferită de om nu era însoțită de apariția unei noi configurații; era o alterare radicală a constituției sale, o tulburare a raportului între părțile componente și o pervertire lăuntrică a uneia dintre ele.

Dumnezeu ar fi putut opri acest proces săvârșind un miracol: dar, ca să mă exprim printr-o metaforă întrucâtva lipsită de respect, asta însemna să refuze problema pe care El însuși și-o pusese când a creat lumea — problema de a da expresie bunătății Sale prin întreaga dramă a unei lumi compuse din agenți liberi, în ciuda, și prin mijlocirea, ridicării acestora împotriva Lui. Simbolul dramei, al simfoniei sau al dansului este util aici pentru a corecta o anumită absurditate ce se poate ivi când discutăm prea mult despre faptul că Dumnezeu a conceput și creat lumea în vederea binelui și că acest bine este contrazis de liberul-arbitru al creaturilor. Asemenea discuții pot da naștere ideii ridicole potrivit căreia Căderea L-a luat prin surprindere pe Dumnezeu zădărniciindu-I planul, sau — încă și mai ridicol — că Dumnezeu și-a croit planul pentru împrejurări care, știa foarte bine, n-aveau să se realizeze niciodată. De fapt, de bună seamă, Dumnezeu a văzut răstignirea încă de pe când a creat întâia nebuloasă. Lumea este un dans în care binele, porgându-se de la Dumnezeu, e tulburat de răul ce se înalță din mijlocul fapturilor, conflictul ce rezultă de aici fiind rezolvat prin asumarea de către Dumnezeu a pătimirilor pe care răul le produce. Doctrina liberei Căderi afirmă că răul ce alcătuiește astfel combustibilul sau materia primă a unui bine secund mult mai complex nu este contribuția lui Dumnezeu, ci a omului. Ceea ce nu înseamnă — în cazul că nu renunțăm la asemenea întrebări — că, dacă omul ar fi rămas inocent, Dumnezeu n-ar fi putut închipui un întreg simfonic la fel de minunat. Trebuie să ne amintim însă întotdeauna că atunci când vorbim despre ce ar fi putut să fie, despre incertitudini rupte de existența reală, nu știm de fapt despre ce anume vorbim. Nu există în universul dat un timp sau un spațiu în care toate acestea „se puteau întâmpla” sau „s-ar fi putut întâmpla”. Cred că cel mai semnificativ mod în care putem afirma libertatea reală a omului este de a spune că dacă există și alte specii raționale în afara omului, specii ce-ar exista într-o altă parte a universului acesta, nu e nevoie să presupunem că au suferit căderea.

Starea noastră prezentă se explică, așadar, prin faptul că facem parte dintr-o specie coruptă. Nu vreau să spun că suferințele noastre sunt o pedeapsă pentru faptul de a fi ceea ce nu mai putem să nu fim, nici că suntem răspunzători moralmente pentru revolta strămoșului nostru îndepărtat. Cu toate astea, dacă numesc starea noastră prezentă păcat originar, și nu doar nenorocire originară, e fiindcă experiența noastră religioasă nu ne îngăduie de fapt s-o privim altfel. Teoretic, cred că am putea spune: „Da, ne purtăm ca niște ticăloși, dar asta fiindcă suntem ticăloși. Ceea ce, oricum, nu e din vina noastră.” Dar faptul

că suntem așa, departe de a fi o scuză, e pentru noi o rușine și o mîhnire mai mare decît orice faptă particulară la care ticăloșia ne împinge. Situația nu e atît de greu de înțeles cum o socotesc unii. Ea se ivește la ființele umane ori de cîte ori un băiat din cale-afară de prost crescut pătrunde într-o familie cumsecade. Pe drept cuvînt își spun ei că „nu e vina lui” dacă e un bătăuș, un laș, un mincinos și un flecar. Cu toate astea însă, oricum ar fi ajuns astfel, caracterul lui e detestabil. Nu doar că îi detestă caracterul, dar chiar trebuie să-l deteste. Iar pe băiat nu-l pot iubi drept ceea ce este, pot doar încerca să-l transforme în ceea ce nu-i încă. În același timp, deși băiatul e cît se poate de nefericit de pe urma felului în care a fost crescut, e cu neputință să-i numești caracterul o „nenorocire”, ca și cum el ar fi una, iar caracterul alta. Căci el — el însuși — e cel care se-ncaieră și înșală, și-i place să o facă. Iar dacă începe să se îndrepte, se va simți inevitabil rușinat și vinovat de tot ce a fost și începe a nu mai fi.

Cu aceasta am spus tot ce se poate spune la acel nivel pe care-l consider singurul unde mă simt în stare să tratez problema Căderii. îmi previn însă iarăși cititorii că acest nivel este de suprafață doar. N-am spus nimic despre pomul vieții și pomul cunoașterii, care ascund, fără îndoială, un mister profund : așa cum n-am spus nimic despre afirmația Sf. Pavel că „precum în Adam toți mor, așa și în Cristos toți vor învia” . Acesta e pasajul care stă la baza doctrinei patristice privind existența noastră în coapsa lui Adam și a doctrinei Sf. Anselm privind participarea noastră prezumtivă la suferința lui Cristos. Teoriile acestea își vor fi avut la vremea lor utilitatea, dar pentru mine și-au pierdut-o, și n-am de gînd să inventez eu altele. De curînd, savanții ne-au prevenit să nu ne așteptăm cumva că universul real poate fi zugrăvit, și că un tablou mental al fizicii cuantice ne-ar îndepărta de realitate, nu ne-ar apropia de ea.⁶³ E limpede că avem și mai puțin dreptul de a cere ca realitățile spirituale cele mai înalte să poată fi zugrăvite sau măcar explicate în termenii gîndirii noastre abstracte. Observ că dificultățile formulei Sf. Pavel se învîrt în jurul cuvîntului în și că acest cuvînt e folosit iar și iar în Noul Testament, în sensuri pe care nu le putem pricepe pe deplin. Faptul că putem muri „în” Adam și trăi „în” Cristos îmi pare a însemna că omul, așa cum este cu adevărat, diferă substanțial de omul așa cum este el reprezentat în categoriile gîndirii noastre și în imaginația noastră tridimensională; că separarea — modificată numai de relații cauzale — pe care o observăm între indivizi e cumpănită, în realitatea absolută, de un soi de „inter-animare” asupra căreia nu avem nici o idee. S-ar putea ca faptele și pătimirile marilor indivizi arhetipali precum Adam și Cristos să fie ale noastre nu în chip prezumtiv, metaforic sau cauzal, ci într-un mod mult mai adînc. Nu-i vorba, desigur, de topirea indivizilor într-un fel de continuum de felul celor în care cred sistemele panteiste; lucrul acesta este exclus de însuși sensul general al credinței noastre. Dar o tensiune între individualitate și un alt principiu ar putea exista. Noi credem că Duhul Sfînt poate fi cu adevărat prezent și activ în duhul omului, dar nu înțelegem prin asta, aidoma panteiștilor, că suntem „părți” sau „metamorfoze” sau „aparențe” ale lui Dumnezeu. S-ar putea să fim nevoiți pînă la urmă să admitem că ceva de acest fel este adevărat, în măsura potrivită, chiar și în raport cu spiritele create, că fiecare, deși distinct, este într-adevăr prezent în toate (sau în unele din) celelalte — la fel cum am putea fi

⁶³ Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, cap. 5

nevoiți să acceptăm „acțiunea la distanță” în cadrul concepției noastre despre materie. Veți fi remarcat cu toții că Vechiul Testament pare să ignore uneori concepția noastră despre persoană. Promisiunea făcută de Dumnezeu lui Iacov: „Am să merg cu tine în Egipt. Eu însumi și tot Eu am să te scot de acolo”, e împlinită fie prin înhumarea lui Iacov în Palestina, fie prin exodul descendenților săi din Egipt. E foarte just ca ideea aceasta să fie legată de structura socială a comunităților timpurii în care persoana e întotdeauna trecută cu vederea în beneficiul tribului sau familiei: dar conexiunea în cauză trebuie exprimată prin două propoziții de egală importanță — mai întâi că propria lor viață socială le-a închis ochii celor vechi asupra anumitor adevăruri înțelese de noi și, în al doilea rând, că tot ea le-a dat putința să înțeleagă anumite adevăruri la care noi rămânem orbi. Presupunerea, acceptarea, precum și transferul sau imputarea meritului și vinovăției n-ar fi putut niciodată juca rolul pe care l-au jucat în teologie dacă ar fi fost resimțite întotdeauna la fel de artificiale cum le simțim noi astăzi.

Am crezut că e bine să arunc o privire spre acest vâl (mie) de nepătruns, dar, după cum am spus, privirea aceasta nu face parte din dezbateră de față. E limpede că ar fi zadarnică încercarea de a rezolva problema durerii dând naștere unei alte probleme. Teza acestui capitol e pur și simplu aceea că omul, ca specie, e o ființă stricată, iar binele, în starea noastră de acum, înseamnă neapărat în primul rând un bine care vindecă sau care îndreaptă. Ce rol joacă în fapt durerea într-o asemenea vindecare sau într-o asemenea îndreptare este ceea ce urmează să cercetăm.

VI Durerea umană

Deoarece viața lui Cristos este în toate sensurile extrem de aspră pentru natură și pentru Individ și pentru Eu (căci în viața adevărată a lui Cristos, Individul și Eul și natura trebuie abandonate și pierdute și trebuie să moară cu totul), de aceea în fiecare dintre noi natura se înfioară în fața ei.

Theologia Germanica, XX

Am încercat să arăt într-un capitol anterior că posibilitatea durerii e inerentă existenței înseși a unei lumi în care sufletele se pot întîlni. Când sufletele se ticăloșesc, ele vor folosi desigur această posibilitate spre a se vătăma unul pe celălalt; și asta reprezintă patru cincimi din suferința oamenilor. Omul, nu Dumnezeu, e acela care a născocit roata de tortură, biciul, temnița, sclavia, pușca, baioneta și bombele; sărăcia și munca istovitoare sunt urmarea cupidității și neroziei omenești, nu a asprimilor naturii. Rămîn cu toate acestea multe suferințe a căror cauză nu ne poate fi atribuită. Chiar dacă toate suferințele ar fi opera omului, am vrea să știm de ce le-a acordat Dumnezeu celor mai răi între oameni⁶⁴ exorbitanta permisiune de a-și tortura semenii. A spune, cum s-a spus în ultimul capitol, că binele înseamnă, pentru fapăturile asemenea nouă azi, în primul rînd binele ce îndreaptă sau vindecă este un răspuns incomplet. Nu toate leacurile au un gust dezagreabil: sau dacă au, am vrea să știm care-i motivul acestui fapt în sine neplăcut.

Înainte de a începe trebuie să revin la o remarcă făcută în capitolul II. Spuneam acolo că, sub un anumit nivel de intensitate, durerea nu e resimțită, ba poate fi chiar un lucru plăcut întrucîtva. Veți fi voit să replicați atunci: „în acest caz n-ar trebui să o numesc Durere.” Și ați fi avut dreptate poate. Adevărul e însă că există două înțelesuri ale cuvîntului Durere, și ele trebuie acum deosebite. A. Un anumit gen de senzație, purtată probabil de-a lungul anumitor fascicule nervoase, pe care pacientul o recunoaște ca atare, fie că-i produce neplăcere, fie că nu (de pildă, ușoara durere în picioare va fi recunoscută ca durere chiar dacă nu mă stînjenește cîtuși de puțin). B. Orice experiență, fie în plan fizic, fie în plan mental, care îi este dezagreabilă pacientului. Este de remarcat că toate Durerile de tip A devin Dureri de tip B dacă depășesc un anumit prag, foarte scăzut, de intensitate, dar că durerile de tip B nu trebuie să fie Dureri de tip A. Durerea de tip B este de fapt sinonimă cu „suferința”, „angoasa”, „chinul”, „restrîștea” sau „nenorocirea” și în legătură cu ea se pune problema durerii. De aici înainte ne vom referi la Durerea de tip B ce va include toate genurile de suferință: de tipul A nu mai e cazul să ne ocupăm.

Adevăratul bine este, așadar, pentru o făptură acela de a se încredința lui Dumnezeu — de a întrupa intelectual, volițional și emoțional acea relație dată în simplul fapt că este o făptură. Făcînd aceasta, făptura e și bună, și fericită. Ca nu care cumva să-l socotim drept o potrivnicie, acest gen de bine își are începutul la un nivel aflat mult mai presus decît

⁶⁴ în stadiul de față al demonstrației este indiferent dacă voințele create cărora Dumnezeu le acordă puterea de a chinui alte făpturi sunt sau nu oameni.

făptura, căci însuși Dumnezeu, în chip de Fiu, dă înapoi în eternitate lui Dumnezeu Tatăl, din supunere filială, ființa pe care Tatăl o zămisleşte-n Fiu în chip etern, din dragoste părintească. Acesta e modelul hărăzit omului spre imitare — model pe care omul paradiziac l-a imitat chiar—, și pretutindeni unde voința cu care Creatorul a înzestrat făptura e în chip desăvârșit oferită înapoi de către aceasta cu bucuroasă și dătătoare de bucurii supunere, acolo, fără nici o îndoială, se află Cerul și apare Duhul Sfânt. În lumea de azi, așa cum o cunoaștem, problema este cum să redobândim această desfacere de sine. Noi nu suntem simple făpturi imperfecte ce trebuiesc desăvârșite: suntem, cum a spus Newman, răzvrățiți ce trebuie să depună armele, întîiul răspuns, așadar, la întrebarea de ce trebuie ca vindecarea noastră să fie dureroasă este că a înapoia voința pe care am proclamat-o atîta vreme drept a noastră reprezintă în sine, oriunde și oricum am face-o, o cumplită durere. Chiar și în Paradis, am presupus, există o minimă aderență la sine ce trebuie depășită, deși acolo depășirea și renunțarea ar fi împlinite în extaz. A te desface însă de o voință îndărătnică, înflăcărată și plină de ea însăși, după ani de uzurpare, reprezintă un fel de moarte. Ne amintim cu toții de această voință, din copilărie: furia nespasă, fără margini care ne cuprindea în fața oricărei opreliști, lacrimile curgîndu-ne șiroaie, dorința sumbră, satanică de a ucide sau de a muri mai degrabă decît să ne predăm. De aceea părinții și guvernantele de tip vechi aveau mare dreptate cînd spuneau că primul pas în educație este acela de „a supune voința copilului”. Metodele lor erau greșite adesea: dar a nu vedea aici necesitatea înseamnă, cred, a-ți tăia orice cale către înțelegerea legilor spiritului. Iar dacă o dată cu maturizarea noastră nu mai urlăm și nu mai batem din picior, lucrul se datorează în parte faptului că părinții noștri au început să ne supună și să ne frîngă îndărătnicia încă de pe cînd eram în fașă, și, în parte, formelor mai subtile pe care le îmbracă acum pasiunile și iscusinței sporite cu care ele reușesc să-și ocolească propriul sfîrșit prin diferite „compensații”. De aici necesitatea de a muri în fiecare zi: ori de cîte ori ni se pare că am reușit să supunem șinele rebel, îl regăsim tot viu. Că acest proces este inseparabil legat de durere e un lucru pentru care însăși istoria cuvîntului „mortificare” depune o grăitoare mărturie.

Numai că durerea — sau moartea — aceasta intrinsecă mortificării sinelui uzurpator nu este totul. În chip paradoxal, cu toate că-i ea însăși o durere, mortificarea e ușurată de prezența durerii în sînul său. Cred că aceasta se petrece în principal pe trei căi.

Spiritul omenesc nici nu va încerca măcar să se desfacă de îndărătnicie cîtă vreme toate par să-i meargă din plin. Eroarea și păcatul, pe de altă parte, au amîndouă proprietatea potrivit căreia cu cît sunt mai adînci, cu atîta cei ce le cad pradă își dau mai puțin seama de existența lor; sunt, așadar, un rău mascat. Durerea e un rău fără mască, fără greș; oricine știe că ceva nu e în regulă cînd are o durere. Masochistul nu reprezintă o excepție cu adevărat. Sadismul și masochismul izolează fiecare, exagerîndu-le apoi, un „moment” sau „aspect” al pasiunii sexuale normale. Sadismul⁶⁵ exagerează aspectul prădalnic sau de dominare pînă la punctul în care doar maltratarea ființei iubite îl poate satisface pe pervers — de parcă ar spune: „Te stăpînesc în asemenea măsură, încît te pot chiar chinui. “

⁶⁵ Tendința modernă de a înțelege prin „cruzime sadică” pur și simplu o „mare cruzime”, sau o cruzime condamnată în mod deosebit de scriitor, nu e de nici un folos.

Masochismul exagerează aspectul complementar și opus, spunând: „Sunt atât de robit, încât primesc cu bucurie chiar și durerea ce vine de la tine.” Durerea ar înceta să fie un stimul erotic pentru masochist numai dacă ar fi resimțită ca rău — ca ofensă care ar sublinia totala stăpânire a celuilalt. Iar durerea nu e doar rău imediat recognoscibil, ci rău cu neputință de ignorat. Ne putem odihni fără grijă în propriile noastre păcate și-n propriile noastre nerozii; și oricine a privit cum bagă un mîncău pe gît cele mai rafinate feluri, de parcă nici n-ar ști ce sunt, va accepta că putem ignora chiar plăcerea. Durerea însă cere să fie ascultată. Dumnezeu ne e șoaptă în plăceri, ne e glas în conștiință, dar țipăt în durere: ea este megafonul cu care El trezește o lume surdă. Un om rău, și fericit, este omul pe care nu-l încearcă nici cea mai vagă bănuială că faptele lui nu „consună”, că nu sunt în acord cu legile universului.

O înțelegere a acestui adevăr se află înapoia sentimentului omenesc universal că oamenii răi trebuie să sufere. N-are rost să strîmbăm din nas la acest sentiment ca și cum ar fi în întregime josnic. La nivelul său cel mai superficial, el face apel la simțul de dreptate al tuturor. Odată, pe cînd eram copii, fratele meu și cu mine desenam la aceeași masă, iar eu l-am izbit cu cotul făcîndu-l să tragă o linie greșită de-a curmezișul paginii; diferendul a fost rezolvat pașnic prin acordul meu ca și el să tragă o linie la fel de lungă peste foaia mea. Adică „m-am pus în locul lui”, mi-am privit neglijența din perspectiva celuilalt. La un nivel mai adînc, aceeași idee apare ca o „pedeapsă judiciară” sau ca un „după faptă și răsplată”. Sunt oameni luminați care ar dori să elimine orice idee de sancțiune sau răsplată din concepția lor despre pedeapsă și să situeze în întregime valoarea celei din urmă în îndreptarea făptașului însuși sau în descurajarea altor făptași. Ei nu-și dau seama că orice pedeapsă devine astfel nedreaptă. Ce poate fi mai imoral decît să-mi impui suferințe în vederea descurajării altora, dacă eu nu le merit? Iar dacă le merit cu adevărat, înseamnă că accepți îndreptățirea „pedepsei”. Și ce poate fi mai scandalos decît arestarea și supunerea mea la un dezagreabil proces de îndreptare morală fără consimțămîntul meu, afară doar de cazul (încă o dată) că o merit? La un al treilea nivel, avem pasiunea vindicativă — setea de răzbunare. Ea e, desigur, un rău și este în chip expres interzisă creștinilor. Dar din discuția asupra sadismului și masochismului a apărut poate deja că cele mai urîte aspecte ale firii omenești sunt pervertiri ale unor aspecte bune sau nevinovate. Aspectul bun a cărui pervertire este pasiunea vindicativă rezultă cu claritate din definiția spiritului răzbunător dată de Hobbes: „Dorința de a provoca durerea altuia pentru a-l face să condamne fapta săvîrșită de el însuși.” Răzbunarea pierde din vedere scopul din cauza mijloacelor, dar scopul ei nu este în întregime rău — ea urmărește să-l facă pe omul rău să privească răul din el așa cum îl privesc toți ceilalți oameni. Lucru dovedit de faptul că răzbunătorul nu vrea ca partea vinovată doar să sufere, ci să sufere din cauza lui, s-o știe și să știe de ce. De aici vine pornirea de a-i reproșa vinovatului delictul în actul răzbunării: și tot de aici vin și expresii naturale precum: „Mă întreb cum i-ar plăcea dacă același lucru i s-ar face lui” sau „îl învăț eu minte”. Din același motiv, cînd suntem gata să ocărim pe cineva spunem că „o să-i arătăm ce credem despre el”.

Cînd afirmam că durerile și suferințele sunt „răzbunarea” lui Dumnezeu pentru păcat, strămoșii noștri nu-I atribuiau neapărat patimi nefaste; recunoșteau poate elementul bun cuprins în ideea de pedeapsă. Atîta vreme cît omul rău nu-și dă seama de prezența

evidență a răului, sub forma durerii, în existența sa, el este pradă iluziei. O dată însă ce durerea l-a trezit, el știe că într-un fel sau altul „s-a ridicat împotriva” universului real: fie se răzvrătește (cu posibilitatea unui deznodământ mai limpede sau a unei căințe mai adânci într-un stadiu ulterior), fie încearcă să facă un pact care, respectat, îl va conduce la religie. E adevărat că nici una dintre cele două urmări nu este azi la fel de sigură ca în epocile în care existența lui Dumnezeu (sau chiar a zeilor) era mai larg recunoscută, dar chiar și în zilele noastre se poate vedea acțiunea lor. Ateii înșiși se răzvrătesc și își exprimă furia împotriva lui Dumnezeu, precum Hardy și Housman, deși (sau tocmai fiindcă) El nu există pentru ei: iar alți atei, cum este dl Huxley, sunt îndemnați de suferință să pună sub semnul întrebării întreaga existență și să găsească o cale de a se acomoda cu ea, o cale care, deși necreștină, se află mai presus de acceptarea năvingă a unei vieți profane. Neîndoios, Durerea înțeleasă ca megafon al lui Dumnezeu este un instrument cumplit; ea poate duce la răzvrătirea fără de întoarcere și de căință. Ea îi oferă însă omului rău unica șansă de îndreptare. Dă la o parte vălul, înfige stindardul adevărului în fortăreața sufletului răzvrătit.

Dacă cea dintâi acțiune a durerii risipește iluzia că totul e în ordine, cea de-a doua risipește iluzia că ceea ce avem, bun sau rău, este al nostru și îndestulător pentru noi. Am remarcat cu toții ce greu ne vine să ne întoarcem gândul către Dumnezeu când totul ne merge de minune. „Avem tot ce ne dorim” e o cumplită vorbă atunci când acel „tot” nu-L include pe Dumnezeu. Dumnezeu ne pare a fi un obstacol. Așa cum spune Sf. Augustin undeva: „Dumnezeu vrea să ne dăruiască ceva dar nu poate, căci mâinile ni-s pline — și n-are unde să-și așeze darul.” Sau cum spunea un prieten de-al meu: „Dumnezeu e ca parașuta pentru aviator; e pentru cazuri de forță majoră, dar el trage nădejde să nu fie nevoit s-o folosească.” însă Dumnezeu, care ne-a făcut, știe ce suntem și știe că fericirea noastră stă în El. Cu toate astea, noi n-o vom căuta în El câtă vreme ne lasă un mijloc oarecare, fie și numai plauzibil, de a o căuta în altă parte. Atîta vreme cît ceea ce numim „propria noastră viață” rămîne agreabilă, nu l-o vom încredința. Ce poate face, așadar, în interesul nostru Dumnezeu decît să facă „propria noastră viață” mai puțin agreabilă pentru noi, îndepărtînd de noi izvorul plauzibil al falsei fericiri ? Tocmai aici, unde providența Divină pare la prima vedere cea mai crudă, umilitatea lui Dumnezeu, smerirea Celui Prea înalt, merită cea mai mare prețuire. Suntem înmărmuriți văzînd cum se abate nefericirea asupra oamenilor cumsecade, incapabili să ridice glasul, demni de toată stîmă — asupra mamelor muncite și destoinice sau asupra micilor negustori harnici și chibzuiți, asupra celor ce-au trudit din greu și-n chip cinstit pentru fărîma lor de fericire și par acum căncep cu toată îndreptățirea să se bucure de ea. Cum să dau căldura cuvenită celor ce se cer spuse aici ? Nu importă că voi deveni — o știu —, în ochii fiecărui cititor ostil, răspunzător direct, cum ar veni, de toate suferințele pe care încerc să le explic — așa cum pînă astăzi toată lumea spune despre Sf. Augustin că a vrut ca pruncii nebotezați să meargă în Infern. Contează însă enorm să nu îndepărtez pe nimeni de adevăr. îl implor deci pe cititor să facă efortul de a crede, măcar pentru moment, că Dumnezeu, Cel care i-a făcut pe acești vrednici oameni, ar putea avea într-adevăr dreptate socotînd că mărunta lor bunăstare și fericirea copiilor lor nu sunt de ajuns pentru a-i face fericiți: că toate astea le vor pierde într-un târziu și că dacă nu vor fi învățat să-L cunoască, vor fi nefericiți. Și de aceea le dă El

de furcă, prevenindvr-i dinainte de un neajuns pe care vor trebui să-l descopere într-o bună zi. Viața închinată lor înșile și familiei lor stă în calea recunoașterii proprii lor nevoi; iar El le face mai puțin dulce această viață. Numesc asta umilitate Divină, fiindcă e jalnic lucru să pleci steagul înaintea lui Dumnezeu atunci când nava se scufundă; să vii la El ca la un ultim refugiu, să-I sacrifici „avutul tău” când nu mai merită păstrat. Dacă ar fi mândru, Dumnezeu ne-ar accepta cu greu sacrificiul făcut în acest mod: dar El nu-i mândru, Se coboară să cucerească, ne acceptă în ciuda preferinței noastre manifeste pentru orice altceva afară de El și în ciuda faptului că venim la El în lipsă de „ceva mai bun”. Aceeași smerenie se manifestă în toate acele invocații Divine adresate temerilor noastre, care-i tulbură pe cititorii trufași ai Scripturii. Pentru Dumnezeu nu este cîtuși de puțin măgulitor că îl alegem pe El ca alternativă la Infern: și totuși El acceptă și acest lucru. Iluzia făpturii că își este suficientă sieși trebuie, pentru binele făpturii, risipită; și prin nenorocire sau teama de nenorocire pe pămînt, prin teama primitivă de flăcările veșnice, Dumnezeu o risipește „fără să-i pese de scăderea gloriei Sale”. Cei care ar vrea ca Dumnezeul Scripturii să fie cu desăvîrșire etic habar n-au ce cer. Dacă Dumnezeu ar fi un kantian ce nu ne-ar accepta pînă cînd n-am veni la El din cele mai curate și bune motive, cine ar mai fi salvat ? Or, această iluzie a autosuficienței își poate afla culmea la oameni foarte cumsecade, cinstiți și cumpătați; asupra unor astfel de oameni, așadar, trebuie nenorocirea să se-abată.

Primejdiile aparentei autosuficiențe explică de ce Domnul Nostru privește viciile risipitorilor și ale celor săraci cu duhul cu mult mai multă îngăduință decît viciile care aduc izbînzi lumești. Prostituatelor le e străină primejdia de a socoti că viața lor prezentă e atît de mulțumitoare încît nu se mai pot întoarce către Dumnezeu: vanițoșii, avarii, fariseii cunosc însă primejdia aceasta.

Cea de-a treia acțiune a suferinței este ceva mai greu de sesizat. Toată lumea va fi de acord că alegerea e în chip fundamental conștientă; a alege înseamnă a ști că alegi. Or, omul paradiziac a ales întotdeauna să urmeze voința lui Dumnezeu. Urmînd-o, el și-a satisfăcut deopotrivă propria dorință, atît fiindcă tot ce i se cere să facă se potrivea de fapt cu nevinovatele lui înclinații, cît și fiindcă slujirea lui Dumnezeu era ea însăși pentru el cea mai intensă plăcere, fără de al cărei ascuțit tăiș bucuriile toate i s-ar fi părut serbede. Întrebarea: „Fac oare asta de dragul lui Dumnezeu sau fiindcă din întîmplare îmi place să o fac ?” nu se punea, fiindcă a face ceva de dragul lui Dumnezeu era tocmai ceea ce „din întîmplare îi plăcea să facă”. Voința lui, ținută-n frîu de Dumnezeu, îi va fi purtat fericirea precum un cal bine strunit, în vreme ce voința noastră, cînd suntem fericiți, este dusă devală în barca fericirii alunecînd parcă pe ape repezi de torent. Plăcerea era pe atunci o jertfă consimțită adusă lui Dumnezeu, fiindcă sacrificiul era o plăcere. Noi moștenim însă un sistem întreg de dorințe care nu contrazic neapărat voința Divină, dar care, după veacuri de autonomie uzurpată, o ignoră statornic. Faptul că ceea ce ne place să facem este totuna cu ceea ce vrea Dumnezeu să facem nu reprezintă totuși motivul acțiunii noastre, ci numai o coincidență fericită. Așa se face că nu putem ști dacă fapta noastră este în vreun fel, sau în chip esențial, săvîrșită de dragul lui Dumnezeu decît dacă substanța ei este contrară înclinațiilor noastre, sau (cu alte cuvinte) dureroasă, iar acolo unde ne e cu neputință să știm că alegem, nu putem alege. Manifestarea deplină a încredințării noastre în voia lui Dumnezeu reclamă, așadar, durerea: pentru a fi desă- vîrșit, actul acesta trebuie

înfăptuit din pură voință de ascultare, în absența înclinațiilor, sau în pofida lor. Că e cu neputință să realizezi desfacerea de sine făcînd ceea ce-ți place, o știi din experiența pe care o trăiesc acum. Cînd am luat asupra-mi să scriu această carte, am nădăjduit că voința de a asculta, așa-zi- cînd, de un „îndemn” a figurat măcar printre motive. Acum însă, adînc cufundat în ea, a devenit mai degrabă o ispită decît o datorie. Mai pot nădăjdui că scrierea cărții este, de fapt, conformă voinței lui Dumnezeu: a susține însă că învăț să mă desfac de mine însumi făcînd ceva atît de ademenitor ar fi ridicol.

Pășim aici pe un teren deloc ușor. Kant credea că un act posedă valoare morală doar dacă e săvîrșit din pur respect pentru legea morală, adică nu din înclinație, și a și fost acuzat de „dispoziția morbidă” care măsoară valoarea unui act prin neplăcerea pe care o produce. Opinia comună este, într-adevăr, în întregime de partea lui Kant. Oamenii nu admiră niciodată pe cineva pentru că săvîrșește un lucru care-i place: chiar cuvintele „Bine, dar îi place” presupun corolarul „Așa că n-are nici un merit”. Cu toate astea, împotriva lui Kant se ridică adevărul evident, remarcat de Aristotel, că omului, cu cît devine mai virtuos, cu atît îi plac mai mult acțiunile virtuozitate. Nu știu ce-ar trebui să facă un ateu cu acest conflict între etica datoriei și etica virtuții: în calitate de creștin însă, propun următoarele soluții.

S-a pus uneori întrebarea dacă Dumnezeu poruncește anumite lucruri fiindcă sunt juste, sau dacă anumite lucruri sunt juste fiindcă le poruncește Dumnezeu. Îmbrățișez cu totul, o dată cu Hooker și împotriva dr. Johnson, prima alternativă. Cea de-a doua poate conduce la odioasa concluzie (la care a ajuns, cred, Paley) că dragostea de semeni e bună numai fiindcă a fost poruncită arbitrar de Dumnezeu — că ne-ar fi putut în egală măsură porunci să-L urîm și să ne urîm între noi și că ura ar fi fost atunci justă. Cred, dimpotrivă, ca „greșesc aceia care socotesc că pentru voința lui Dumnezeu de a face una sau de a face alta nu-i alt motiv decît voința Lui”⁶⁶. Voința lui Dumnezeu este determinată de înțelepciunea și de bunătatea Lui, care alege și îmbrățișează întotdeauna ceea ce este intrinsec bun. Dar spunînd că Dumnezeu poruncește anumite lucruri numai întru cît sunt bune, trebuie să adăugăm că unul din lucrurile intrinsec bune este acela că faptele raționale trebuie să-și încredințeze liber șinele lui Dumnezeu întru ascultare. Substanța ascultării noastre — lucrul ce ni se poruncește să facem — va fi întotdeauna ceva intrinsec bun, ceva ce ar fi trebuit să facem chiar dacă (prin absurd) nu ar fi fost poruncit de Dumnezeu. Pe lîngă substanță însă, simpla ascultare este și ea intrinsec bună, căci, ascultînd, făptura rațională își joacă rolul de făptură, răstoarnă actul prin care am căzut, reface în sens invers parcursul lui Adam și se întoarce înapoi.

Suntem deci de acord cu Aristotel că ceea ce este intrinsec drept poate fi și plăcut și că îi va plăcea cu atît mai mult unui om cu cît acesta e mai bun; dar suntem de acord cu Kant să spunem că există un singur act just — cel al desfacerii de sine — pe care făptura căzută nu-l poate dori în gradul cel mai înalt decît dacă e neplăcut. Mai trebuie să adăugăm că acest unic act just cuprinde tot ce este just și că suprema anulare a căderii lui Adam, „goana îndărăt” prin care refacem lungul drum parcurs de la izgonirea din Paradis, dezlegarea nodului vechi și încîlcit, va avea loc cînd făptura, fără sprijinul vreunei dorințe,

⁶⁶ Hooker, *Laws of eccl. Polity*, I,i,5

despuiată pînă la pura voință de supunere, va îmbrățișa ceea ce e împotriva firii sale, făcînd acel lucru pentru care un singur motiv e cu putință. Un asemenea act poate fi descris ca un „test” al întoarcerii către Dumnezeu a făpturii: de aceea au spus părinții noștri că necazurile ne sunt „trimise spre a ne pune la încercare”. Un exemplu familiar este aici „punerea la încercare” a lui Avraam prin porunca de a-l jertfi pe Isaac. Nu mă preocupă acum istoricitatea sau morala povestirii, ci întrebarea evidentă: „Dacă e atotștiutor, Dumnezeu a știut cu siguranță ce urma să facă Avraam, fără să-l pună la încercare; la ce bun atunci chinul fără rost ?” Așa cum arată însă Sf. Augustin⁶⁷, orice ar fi știut Dumnezeu, Avraam n-a știut în nici un caz că ascultarea sa e în stare să îndure o asemenea poruncă decît atunci cînd faptele i-au arătat-o: iar ascultarea pe care nu știa c-o va alege, nu putea spune că a ales-o. Realitatea supunerii lui Avraam a fost actul însuși; iar ce a cunoscut Dumnezeu știind că Avraam „va asculta” era supunerea efectivă de pe vîrfurile muntelui în acea clipă. A spune că Dumnezeu „n-avea nevoie să-l pună la încercare” înseamnă a spune că, întrucît Dumnezeu știe, lucrurile știute de Dumnezeu nu trebuie să existe.

Dacă durerea risipește cîteodată suficiența făpturii, în suprema „încercare” sau „Jertfă” ea îi arată însă suficiența pe care cu adevărat ar trebui s-o aibă — „tăria aceea care, atunci cînd e un dar al Cerului, poate fi numită a lui”. Căci atunci, în lipsa oricărui motiv sau reazem natural, el acționează în virtutea acelei puteri, și doar a ei, pe care o conferă Dumnezeu voinței lui supuse. Voința omenească devine cu adevărat creatoare și cu adevărat a noastră cînd e în întregime a lui Dumnezeu, și acesta e unul din multiplele înțelesuri în care cel ce-și va pierde sufletul și-l va afla. În toate celelalte acte voința noastră e hrănită de natură, adică de lucruri create altele decît șinele — de dorințele pe care ni le impune organismul și ereditatea noastră. Cînd acțiunea purcede din propriul nostru eu — adică din Dumnezeu aflat în noi — suntem colaboratori, sau instrumente vii ale creației: și de aceea un asemenea act desface cu „murmur surd de silnică ruptură” blestemul ruinător impus de Adam speciei sale. Astfel, așa cum sinuciderea este expresia tipică a spiritului stoic iar lupta a spiritului războinic, martiriul va fi veșnic suprema întrupare și desăvîrșire a creștinismului. Sublimul act a fost pus în mișcare pentru noi, a fost săvîrșit în numele nostru, a fost model pe care să-l urmăm, a fost în chip cu neputință de imaginat comunicat tuturor credincioșilor de către Cristos pe Golgota. În el acceptarea Morții atinge ultimele hotare ale închipuirii și trece poate dincolo de ele; nu numai orice reazem natural, ci chiar prezența Tatălui căruia I se aduce jertfa sunt refuzate victimei iar abandonarea sa în voia lui Dumnezeu nu e atinsă de nici o șovăire, chiar dacă Dumnezeu o „părăsește”.

Doctrina morții descrisă de mine nu e specifică doar creștinismului. Natura însăși a scris-o de-a lungul și de-a latul lumii în mereu reluata dramă a seminței îngropate și a spicului care din ea se înalță. Cele mai vechi comunități agrare au învățat-o pesemne de la natură și, prin sacrificii animale, sau umane, au proclamat adevărul potrivit căruia „fără vărsare de sînge nu se dă iertare”; și dacă la început asemenea concepții priveau poate numai recolta și roadele tribului, ele au ajuns să cuprindă mai tîrziu, în cadrul Misterelor, moartea spirituală și învierea persoanei. Ascetul indian propovăduiește aceeași doctrină cînd își mortifică trupul pe un pat de spini; filozoful grec ne spune că viața înțeleptului este

⁶⁷ De Civitate Dei, XVI, xxxii.

o „pregătire pentru moarte”⁶⁸. Pentru necredinciosul sensibil și aristocrat al vremurilor noastre, zeii „mor în viață”⁶⁹. Dl Huxley prescrie „detașarea”. Nu putem ocoli doctrina încetînd să fim creștini. Ea este o „eternă evanghelie” revelată pretutindeni oamenilor care caută, sau îndură, adevărul: e însuși nervul mîntuirii pe care anatomia înțelepciunii îl dezvelește oriunde și oricînd; cunoașterea inevitabilă pe care Lumina ce ne scaldă pe toți o imprimă în mințile tuturor aceluia care-și pun cu gravitate întrebarea privitoare la „ros-tul” universului. Specificul credinței creștine nu este faptul că propovăduiește doctrina în cauză, ci că o face, în variate chipuri, mai ușor de îndurat. Creștinismul ne arată că, într-un sens, teribila îndatorire a fost deja împlinită pentru noi — că mîna învățătorului o poartă pe a noastră în încercarea de a scrie literele complicate și că scrisul nostru trebuie să fie doar o „copie”, nu un original. Pe de altă parte, acolo unde alte sisteme expun întreaga noastră fire morții (ca în renunțarea budistă), creștinismul ne cere doar să îndreptăm calea strîmbă pe care a apucat-o firea noastră, neintrînd în dispută, precum Platon, cu trupul ca atare și nici cu elementele psihice ale alcătuirii noastre. Iar jertfa în suprema ei formă de realizare nu e cerută tuturor. Mărturisitorii sunt mîntuiți ca și martirii, iar anumiți bătrîni, a căror stare de grație cu greu poate fi pusă la îndoială, par să fi trecut prin cele șapte decenii ale vieții lor surprinzător de lesne. Jertfa lui Cristos e repetată, sau răsfrîntă, în rîndul discipolilor Săi în grade foarte diferite, de la cel mai crud martiriu pînă la înfrînarea îndrîjirii care, potrivit semnelor exterioare, nu se deosebește cu nimic de roadele obișnuite ale cumpătării și „blîndeii chibzuințe”. Nu știu care sunt cauzele acestei împărțiri; din perspectiva noastră prezentă, ar trebui să fie limpede că adevărata problemă nu e de ce anumiți oameni smeriți, cucernici, credincioși sunt loviți de suferință, ci de ce unii nu sunt. Însuși Domnul Nostru, să ne amintim, a explicat mîntuirea celor avuți în lumea asta amintind doar atotputernicia de nepătruns a lui Dumnezeu.

Orice argument întru justificarea suferinței provoacă un resentiment sever împotriva autorului. Ați vrea să știți cum mă port cînd mă doare ceva, nu cînd scriu cărți despre durere. Nu trebuie să vă bateți capul, căci vă voi spune; sunt un mare laș. Dar ce are a face asta ? Cînd mă gîndesc la durere — la anxietatea ce pîrjolește precum focul, și la singurătatea ce se întinde ca pustiul, la sfișietoarea curgere a aceluiași și aceluiași chin, sau la durerea bruscă și copleșitoare cînd inima stă să spargă pieptul, la dureri ce par să fie de neîndurat și cresc apoi deodată, la veninoasele împunsături care îl fac pe omul ce părea pe jumătate mort sub iureșul caznelor trecute să tresară zburcîndu-se ca un apucat — „spiritul mi-e de-a dreptul copleșit”. Dacă aș cunoaște vreo cale de scăpare m-aș tîrî chiar și prin scîrnă s-o găsesc. La ce bun însă să vă povestesc simțămintele mele? Le știți deja: sunt aceleași cu ale voastre. Nu susțin că durerea nu e dureroasă. Durerea doare. Asta și înseamnă cuvîntul. Încerc doar să arăt că vechea doctrină creștină a „desăvîrșirii prin pătimire” nu e de necrezut. A dovedi că e plăcută nu intră în vederile mele.

În estimarea credibilității doctrinei ar trebui respectate două principii. Mai întîi, trebuie să ne amintim că momentul prezent al durerii este doar centrul a ceea ce putem numi întregul sistem de chinuri ce se prelungește în teamă și în milă. Efectele acestor trăiri,

⁶⁸ Platon, *Phaidros*, 81 a (cf. 64 a).

⁶⁹ Keats, *Hyperion*, III, 130.

oricât de salutare, depind de centru, astfel încât, chiar dacă durerea însăși ar fi lipsită de valoare spirituală, totuși, dacă teama și mila ar avea o astfel de valoare, durerea ar trebui să existe ca să existe ceva de care să ne temem și să ne fie milă. Iar că teama și mila ne ajută să ne întoarcem la ascultare și la dragostea de semeni este neîndoielnic. Toți știm din experiență cât ușurează mila iubirea pentru ceea ce nu-i de iubit — adică iubirea de oameni nu fiindcă ne-ar fi cumva în mod firesc agreabili, ci fiindcă ne sunt frați. Binefacerile pe care ni le aduce teama, cei mai mulți dintre noi le-am învățat în timpul perioadei de „criză” ce a condus la actualul război. Propria mea experiență arată cam așa. Înaintez pe cărarea vieții în starea mea obișnuită, care mă mulțumește, de faptură căzută și fără Dumnezeu, absorbit de o reuniune veselă cu prietenii mei din dimineața zilei sau de munca (nu prea multă) ce-mi gâdilă vanitatea astăzi, de o sărbătoare sau de o carte nouă, când, deodată, junghiul unei dureri abdominale amenințând cu o boală gravă sau un titlu în ziare care ne amenință pe toți cu nimicirea fac să se năruie acest castel de cărți de joc. La început sunt copleșit și toate micile mele bucurii arată ca niște jucării stricate. Apoi, încet și cu de-a sila, puțin câte puțin, încerc să dobândesc starea de spirit în care ar trebui să mă aflu mereu. Îmi spun că toate aceste jucării n-au fost nicicând hărăzite să-mi stăpânească sufletul, că adevăratul meu bun e într-o altă lume și că singura mea comoară adevărată este Cristos. Și, prin grația lui Dumnezeu, reușesc pesemne, devenind pentru o zi sau două o făptură atîrnînd conștient de Dumnezeu și extrăgîndu-și forța din adevăratele izvoare. Dar o dată ce amenințarea a dispărut, întreaga-mi fire se azvîrle înapoi la jucării: ba chiar am mare grijă, mă ierte Dumnezeu, să alung din minte singurul lucru care mi-a fost reazem când eram amenințat, fiindcă acum el este asociat cu chinul celor câteva zile. Cumplita necesitate a chinurilor este astfel cum nu se poate mai limpede. Dumnezeu m-a avut al Său pentru doar patruzeci și opt de ore, și atunci doar dîndu-mi lovitura de a-mi lua tot ce aveam în afară de El. Să-Și vîre însă pentru o clipă sabia în teacă, și o să mă port aidoma cățelandrului după ce nesuferita baie a luat sfîrșit — mă scutur cât pot de apa de pe mine și dau buzna afară la murdăria în care mă simt bine, dacă nu la primul morman de bălegar, la primul strat de flori măcar. Și de aceea chinurile nu pot înceta pînă ce Dumnezeu nu vede că ne-am îndreptat sau că îndreptarea noastră a devenit fără speranță.

În al doilea rînd, când luăm aminte la durerea însăși — centrul întregului sistem de chinuri — trebuie să ne îngrijim să luăm aminte la ce știm, nu la ce ne închipuim. E unul din motivele pentru care întreaga secțiune de mijloc a acestei cărți e dedicată durerii la om, durerea la animale fiind tratată într-un capitol separat. Despre durerea umană știm, despre cea animală speculăm doar. Dar chiar și în cadrul speciei umane trebuie să ne extragem dovezile din cazuri ce ne-au căzut sub simțuri. Înclinația cutărui sau cutărui poet sau romancier poate reprezenta suferința ca pe un lucru absolut nefast prin efectele sale, ca pe un lucru ce produce, și justifică, orice fel de pizmă și de brutalitate din partea celui care suferă. Și, de bună seamă, durerea, ca și plăcerea, poate fi privită astfel: tot ce e dat unei făpturi înzestrate cu liber-arbitru are neapărat două tăișuri, nu prin natura celui care dăruie sau a lucrului dăruit, ci prin natura celui ce primește⁷⁰. Pe de altă parte, consecințele nefaste ale durerii pot fi sporite dacă celor ce suferă li se spune statornic de către cei aflați

⁷⁰ Despre dublul tăiș al durerii

în preajmă că asemenea efecte sunt potrivite și demne de a fi etalate de un bărbat. Deși e un simțămînt generos, indignarea în fața suferințelor altora trebuie bine stăpînită, căci altfel alungă răbdarea și omenia din sînul celor care suferă, sădind în loc mînia și cinismul. Nu sunt însă convins că suferința, lăsînd la o parte asemenea inoportune indignări ale altora, are vreo tendință firească de a produce atari neajunsuri. Nu mi s-a părut că în linia întîi a frontului sau în C.C.S.⁷¹ ar fi mai multă ură, răzvrătire, egoism și necinste decît în oricare alt loc. Am aflat o nespūsă frumusețe a spiritului la oameni care erau mari suferinzi. Am văzut oameni devenind, în cea mai mare parte, mai buni, nu mai răi, o dată cu trecerea anilor și am văzut bolile de pe urmă producînd comori de fermitate și blîndețe la oameni care nu promiteau nimic bun. Am găsit la figuri istorice iubite și respectate, cum ar fi Johnson și Cowper, trăsături ce ar fi fost cu greu suportate dacă acei oameni ar fi fost mai fericiți. Dacă lumea este într-adevăr o „vale în care se plămădește sufletul”, ea pare, una peste alta, să-și împlinească menirea. Despre sărăcie — năpasta ce le cuprinde, în act sau în putință, pe toate celelalte — nu îndrăznesc să vorbesc în nume propriu; iar cei ce resping creștinismul nu vor fi impresionați de afirmația lui Cristos că sărăcia e binecuvîntată. îmi vine însă aici în ajutor un fapt ce merită să fie remarcat. Cei care repudiază creștinismul cu suveran dispreț ca „opiu pentru popor” îi disprețuiesc pe bogați, disprețuiesc adică întreaga omenire, exceptîndu-i pe săraci. Pe aceștia din urmă îi privesc ca pe singurii oameni ce merită să fieocoliți de „lichidare”, punînd în ei singura nădejde a speciei umane. Lucrul e incompatibil cu credința potrivit căreia efectele sărăciei asupra celor ce o îndură sunt absolut nefaste; ba presupune chiar că ar fi bune. Marxistul și creștinul se regăsesc astfel într-un acord real asupra celor două convingeri pe care, în chip paradoxal, le pretinde creștinismul — că sărăcia e binecuvîntată și că trebuie totuși să fie înlăturată.

⁷¹ C.C.S. — Combined Chiefs of Staff (State-majore unite ale armatelor aliate în cel de-al doilea război mondial). (N. t.)

VII Durerea umana (continuare)

Toate lucrurile care sunt așa cum ar trebui să fie se supun acestei a doua legi eterne; și chiar cele ce nu pot fi supuse acestei legi eterne sunt totuși într-un fel orînduite de prima lege eternă.

HOOKER, Laws of Eccl. Pol., I, iii, 1

Prezint în acest capitol șase afirmații necesare pentru completarea tabloului nostru privitor la suferința umană, care, nederivînd una din alta, trebuie expuse într-o ordine arbitrară.

1. Există în creștinism un paradox privitor la suferință. Bindecuvîntați sunt cei săraci, dar prin „judecată” (respectiv justiție socială) și pomană trebuie să înlăturăm sărăcia oriunde este cu putință. Bindecuvîntați suntem cînd suferim persecuții, dar putem evita persecuțiile pribegind dintr-un oraș în altul și ne putem ruga să fim cruțați de ele, ca Domnul Nostru în Ghetsimani. Dar dacă suferința este un bine, n-ar trebui oare s-o căutăm mai degrabă decît s-o evităm ? Răspunsul meu este că suferința nu e bună în sine. Bună este, în orice durere trăită, supunerea celui care suferă față de voința lui Dumnezeu și, în cazul celor ce privesc, compasiunea pe care o trezește durerea și faptele milostive cărora le dă naștere. În universul căzut și parțial mîntuit putem deosebi (1) binele simplu ce vine de la Dumnezeu, (2) răul simplu produs de fapta răzvrătită și (3) exploatarea acestui rău de către Dumnezeu în vederea țelului său mîntuitor care produce (4) binele complex la care contribuie suferința acceptată și păcatul ce dă naștere căinței. Faptul însă că Dumnezeu poate face un bine complex dintr-un rău simplu nu-i scuză — chiar dacă prin îndurare îi poate mîntui — pe cei ce făptuiesc răul simplu. Iar această distincție este esențială. Nelegiuirile trebuie să aibă loc, dar vai de aceia prin care au loc; păcatul determină într-adevăr revărsarea grației, dar nu trebuie făcut din asta o scuză pentru a păcătui mai departe. Răstignirea însăși este cel mai bun și totodată cel mai rău dintre evenimentele istorice, rolul lui Iuda însă rămîne pur și simplu nefast. Putem aplica aceasta în primul rînd la problema suferinței celorlalți. Omul milostiv vizează binele aproapelui său, și tot așa „voința lui Dumnezeu”, colaborînd conștient cu „binele simplu”. Omul hain își oprimă aproapele, și tot așa face și răul simplu. Săvîrșind însă un asemenea rău, el este folosit de Dumnezeu, fără știrea sau consimțămîntul lui, pentru a produce binele complex — astfel încît cel dintîi îl slujește pe Dumnezeu ca un fiu, iar cel de-al doilea îi slujește drept unealtă. Căci oricum ai acționa, vei împlini de bună seamă țelul lui Dumnezeu, numai că e important pentru tine dacă o faci ca Iuda sau ca Ioan. Întregul sistem este, așa-zicînd, calculat pentru ciocnirea dintre oamenii buni și cei răi, iar roadele bune ale tăriei, răbdării, milei și iertării, în vederea cărora i se îngăduie omului rău să fie hain, presupun că omul bun continuă în mod obișnuit să urmărească binele simplu. Spun „în mod obișnuit”, fiindcă un om e uneori îndreptățit să-și supună la suferințe (ba chiar, după părerea mea, să-și omoare) semenul, însă numai acolo unde necesitatea e urgentă iar binele ce trebuie atins evident, precum și atunci cînd cel ce provoacă durerea are de regulă (chiar dacă nu întotdeauna) autoritatea clară să o facă — autoritatea părintelui dată de natură, a

funcționarului sau soldatului conferită de societatea civilă, sau a chirurgului dată cel mai adesea de pacient. A transforma asta în privilegiul general de a revărsa nenorocire asupra omenirii „fiindcă nenorocirea e bună pentru ei” (așa cum se laudă smintitul Tamerlan, eroul lui Marlowe, că este „biciul lui Dumnezeu”) nu înseamnă, într-adevăr, să răstorni planul Divin, ci să-ți oferi serviciile pentru rolul Satanei în cadrul acestui plan. Iar dacă îi faci treaba, trebuie să fii pregătit să-ți primești răsplata cuvenită.

Întrebării privitoare la evitarea propriei suferințe i se poate da o rezolvare asemănătoare. Anumiți asceți s-au folosit de automortificare. Profan fiind, nu-mi exprim nici o părere despre înțelepciunea unei asemenea practici; dar susțin că, oricare i-ar fi meritele, mortificarea de sine e un lucru mult diferit de suferința trimisă de Dumnezeu. Oricine știe că postul reprezintă o experiență diferită de prinzul peste care sari din întâmplare sau fiindcă ești sărac. Postul afirmă voința îndreptată împotriva poftei — răsplata lui fiind stăpânirea de sine, iar primejdia, orgoliul: foamea involuntară pune pofta și voința deopotrivă sub ascultarea voinței lui Dumnezeu, oferind un prilej de supunere și expunându-ne primejdiei răzvrătirii. Efectul mîntuitor al suferinței rezidă însă mai cu seamă în tendința de a diminua voința rebelă. Practicile ascetice, care în sine întăresc voința, sunt folositoare doar în măsura în care dau voinței puțința de a pune rînduială în propria casă (patimile), ca o pregătire în vederea dăruirii omului întreg lui Dumnezeu. Ele sunt necesare ca mijloc; ca scop ele ar fi odioase, căci substituind pofta și oprindu-se la ea, n-ar face altceva decît să schimbe șinele animal cu unul diabolic. Cu îndreptățire s-a spus deci că „numai Dumnezeu poate mortifica”. Chinul își împlinește lucrarea într-o lume în care ființele umane caută în mod obișnuit, prin mijloace legitime, să evite propriul lor rău natural și să ajungă la propriul bine natural, și el presupune o asemenea lume. Ca să putem supune voința noastră lui Dumnezeu, trebuie să avem o voință, iar voința aceasta trebuie să aibă la ce să se aplice. Renunțarea creștină nu înseamnă „apatie” stoică, ci a fi gata să-L preferi pe Dumnezeu unor scopuri inferioare, în ele însele legitime. Așa se face că Omul Desăvîrșit a arătat în Ghetsimani o voință — puternică — de a evita suferința și moartea, dacă această evitare ar fi fost compatibilă cu voința Tatălui, fiind totodată gata să se supună dacă ea s-ar fi dovedit incompatibilă. Anumiți sfinți îndeamnă la „totala renunțare” ca prim pas al discipolatului nostru; cred însă că aici nu poate fi vorba decît de o totală pregătire pentru orice renunțare posibilă⁷² ce ni s-ar putea cere, căci n-ar fi cu puțință să trăim clipă de clipă nevoind altceva decît să ne supunem pur și sim- piu lui Dumnezeu. Care ar fi atunci materialul supunerii ? Ar apărea contradictoriu în sine să spunem „Ce vreau este să pun ce vreau sub ascultarea voinței lui Dumnezeu”, căci al doilea ce nu are conținut. Fără îndoială, manifestăm prea multă grijă pentru evitarea propriei noastre suferințe: dar o intenție secundară — cum se și cuvine — de a o evita prin mijloace legitime este în acord cu „firea” — respectiv cu întregul sistem de acțiune al vieții creaturale în vederea căruia e calculată lucrarea mîntuitoare a suferinței.

Ar fi, așadar, în întregime falsă presupunerea potrivit căreia concepția creștină despre suferință este incompatibilă cu accentul puternic pus pe datoria noastră de a face ca

⁷² Cf. Brother Lawrence, *Practice of the Presence of God*, convorbirea a IV-a, 25 noiembrie 1667. „Renunțarea din toată inima” de acolo este renunțarea „la tot ce simțim că nu ne îndrumă către Dumnezeu”.

lumea să devină, chiar și în sens temporal, „mai bună” decât am găsit-o. În parabola prin care a zugrăvit Judecata de Apoi, Domnul Nostru pare să reducă orice virtute la săvârșirea binelui: și, cu toate că ar fi o eroare să separăm acest tablou de Evanghelie ca întreg, el e de ajuns pentru a statua dincolo de orice îndoială principiile fundamentale ale eticii sociale a creștinismului.

2. Dacă suferința este un element necesar mântuirii, trebuie să înțelegem de aici că ea nu va înceta pînă ce Dumnezeu nu va vedea că lumea e fie mîntuită, fie cu neputință de a mai fi mîntuită. Un creștin nu poate acorda crezare, așadar, nici unuia din cei care făgăduiesc că prin cîteva reforme în sistemul economic, politic și de igienă s-ar realiza raiul pe pămînt. S-ar putea ca cele de mai sus să pară descurajatoare pentru acei ce se ocupă cu îndreptarea relelor sociale, în practică însă se dovedește că nu-i descurajează. Dimpotrivă, simțămîntul acut al nefericirilor pe care le împărtășim cu toții, în calitatea noastră de oameni pur și simplu, e un imbold cel puțin la fel de bun către înlăturarea cît mai multor nefericiri ca oricare din speranțele nesăbuite pe care oamenii sunt ispitiți să le-mplinească prinînfîngerea legii morale și care, odată realizate, se dovedesc a fi doar praf și pulbere. Aplicată vieții individuale, doctrina potrivit căreia închipuitul paradis pe pămînt e necesar pentru strădaniile de a înlătura răul prezent și-ar dezvălui de îndată absurditatea. Înfometării nu tînjesc mai puțin după hrană și nici bolnavii după vindecare, știind că în urma prînzului sau tratamentului îi așteaptă aceleași necazuri și aceleași bucurii. Nu discut, firește, dacă schimbările drastice ale sistemului nostru social sunt sau nu de dorit; îi amintesc doar cititorului că un leac oarecare nu trebuie luat drept elixir al vieții.

3. Fiindcă în drumul nostru am întîlnit chestiuni politice, mă simt nevoit să arăt limpede că doctrina creștină a supunerii față de voința lui Dumnezeu și a ascultării este pur teologică, și defel politică. Despre formele de guvernămînt, despre autoritatea publică și supunerea cetățeanului nu am nimic de zis. Tipul și gradul de supunere pe care o făptură o datorează Creatorului său sunt unice, fiindcă relația între făptură și Creator este unică: nu se poate deduce nimic de aici în raport cu nici o afirmație politică, oricare ar fi ea.

4. Doctrina creștină a suferinței lămurește, cred, un foarte straniu fapt privitor la lumea în care trăim. Fericirea și securitatea pe care ni le dorim cu toții ne sunt refuzate de Dumnezeu în virtutea naturii înseși a lumii: dar bucuria, plăcerea, voioșia au fost din belșug risipite de El. Nu suntem niciodată în siguranță, dar avem parte de bună dispoziție, și cîteodată de extaz. Nu-i anevoie de văzut de ce. Securitatea după care tînjim ne-ar îndemna să ne odihnim sufletul în această lume, punînd o piedică în calea întoarcerii noastre către Dumnezeu: cîteva clipe de iubire fericită, un peisaj, o simfonie, o întîlnire voioasă cu prietenii, o baie sau un meci de fotbal nu-ndeamnă nicidecum la asta. Tatăl nostru ne împrăștează forțele pe parcursul călătoriei cu cîteva popasuri binefăcătoare, dar nu ne va îndemna să le luăm drept cămin.

5. Nu trebuie să facem din problema durerii un rău mai mare decât e de fapt, prin dezlînate vorbe despre „neînchipuita cantitate a nefericirii omenești”. Închipuie-ți că eu am o durere de dinți de intensitate x : închipuie-ți apoi că și pe tine, care șezi lîngă mine, începe să te doară un dinte cu intensitatea x . Dacă vrei, poți spune că suma totală a durerii din odaie este acum $2x$. Dar trebuie să ții seama că nimeni nu suferă o durere de intensitate $2x$: cercetează întregul timp și întreg spațiul — nu vei găsi respectiva durere compusă în

nici o conștiință. Nu există o sumă a suferinței, căci nu e cine s-o îndure. Când atingem maximul de suferință pe care o poate îndura o singură persoană, ajungem de bună seamă la ceva cumplit, dar asta-i întreaga suferință ce poate exista în univers. Adăugarea unei mulțimi de oameni aflați în suferință nu adaugă durere.

6. Din toate relele, numai durerea e un rău sterilizat, dezinfectat. Răul intelectual, sau eroarea, se poate repeta, căci cauza celei dintâi erori (oboseala sau așternerea cuvintelor pe hîrtie) continuă să acționeze: dar chiar independent de asta, eroarea dă naștere prin sine însăși erorii — dacă primul pas al unei demonstrații este greșit, tot ce urmează după el va fi greșit. Păcatul se poate repeta fiindcă ispita inițială continuă; dar chiar independent de asta, păcatul dă naștere prin sine însuși păcatului, întărind obiceiul păcătos și slăbind conștiința. Durerea, în schimb, poate și ea să se repete, aidoma celorlalte rele, căci cauza primei dureri (boala sau o forță ostilă) mai acționează încă: ea este însă total lipsită de tendința de a prolifera prin sine însăși. O dată ce s-a isprăvit, s-a isprăvit, iar urmarea ei firească este bucuria. Distincția de mai sus poate fi făcută și invers. După o eroare trebuie nu doar să înlături cauzele (oboseala sau așternerea cuvintelor pe hîrtie), ci și să corectezi eroarea însăși: după un păcat nu trebuie doar să înlături — dacă-i cu puțință — ispita, ci trebuie să și revii asupra lui căindu-te. În fiecare caz e necesară o „dezlegare”. Durerea nu reclamă o atare dezlegare. Poți fi nevoit să vindecii boala care a pricinuit-o, însă o dată ce a trecut, durerea e sterilă — în vreme ce orice eroare neîndreptată și orice păcat fără căință este, prin sine însuși, un nesecat izvor de veșnică eroare și de veșnic păcat, pînă la capătul vremurilor. Pe de altă parte, când greșesc, greșeala mea îmi molipsește pe toți aceia care cred în mine. Când păcătuiesc în mod public, toți cei care mă urmăresc fie îmi iartă păcatul, împărtășindu-mi astfel vina, fie mi-l condamnă, primejduindu-și totodată dragostea de semeni și smerenia. Pe cîtă vreme suferința nu produce în chip firesc în spectatori (afară doar de cazul în care sunt din cale-afară de stricați) vreun efect nefast, ci unul bun — mila. Așa se face că acel rău pe care Dumnezeu îl folosește în primul rînd pentru a produce „binele complex” este în mod special dezinfectat, sau văduvit de acea tendință spre proliferare ce caracterizează răul în general.

VIII Infernul

Ce e lumea, soldați ?
Lumea sunt eu:
Eu sunt ninsoarea care cerne,
Sunt cerul înnorat;
Soldați, pustietatea
Prin care ne e dat să trecem
Sunt eu.

W. DE LA MARE, Napoleon

Richard i-e drag lui Richard; eu sunt eu.

SHAKESPEARE, Richard III⁷³

Într-un capitol anterior am admis că durerea, singura în stare să-l înalțe pe omul rău la cunoașterea faptului că nu totul e în ordine, poate conduce de asemenea la o răzvrătire fără sfârșit și fără de căință. Am mai admis de-a lungul întregii cărți că omul e înzestrat cu liber-arbitru și, prin urmare, că orice dar are două tăișuri pentru el. Din aceste premise decurge nemijlocit că lucrarea Divină întru mântuirea lumii nu poate fi sigură de izbândă în cazul fiecărui suflet. Sunt suflete ce nu vor cunoaște mântuirea. Nu există doctrină pe care s-o doresc mai tare înlăturată din creștinism decât aceasta, dacă mi-ar sta în puteri s-o fac. Ea are însă un sprijin ferm în Scriptură și mai cu seamă în cuvintele Domnului Nostru; creștinismul a susținut-o întotdeauna; și are sprijinul rațiunii. Dacă ai intrat în joc, trebuie să poți și pierde. Dacă fericirea fapturii rezidă în desfacerea de sine, nimeni n-o poate împlini afară de făptura însăși (chiar dacă-s mulți aceia ce-i pot fi de ajutor), iar aceasta din urmă poate refuza. Aș da oricât să pot spune cu îndreptățire

„Toți vor fi mântuiți”. însă rațiunea ripostează: „Cu sau fără voia lor ?” Dacă răspund „Fără voia lor”, îmi dau seama pe loc de contradicție; cum să fie supremul act voluntar al desfacerii de sine involuntar ? Dacă răspund „Cu voia lor”, rațiunea îmi dă replica: „Cum, dacă nu vor să se lase ?”

Cuvintele Domnului Nostru despre Infern, aidoma tuturor spuselor Sale, sunt adresate conștiinței și voinței, și nu curiozității noastre intelectuale. O dată ce ne vor fi îndemnat la acțiune, încredințându-ne de grozăvia perspectivei, își vor fi împlinit pesemne menirea ce-o aveau; iar dacă întreaga lume ar fi încredințată de adevărul creștinismului, orice vorbă ar fi aici de prisos. Așa cum se prezintă lucrurile însă, doctrina în cauză reprezintă unul din principalele temeuri pentru atacul împotriva creștinismului, considerat barbar, și pentru contestarea bunătății lui Dumnezeu. E o doctrină odioasă, ni se spune — și o detest și eu, într-adevăr, și din adâncul inimii —, aducându-ni-se aminte de tragediile pe care le-a stârnit în viața oamenilor crezarea pe care i-au dat-o. Despre celelalte

⁷³ Actul V, scena 3, trad. rom. Dan Duțescu, în Shakespeare, *Opere complete*, 1, Univers, 1982. (N. t.)

tragedii, născute din necredința în ea, ni se vorbește mai puțin. Acestea — și numai acestea — sunt motivele care fac necesară discutarea subiectului.

Problema nu e pur și simplu aceea a unui Dumnezeu hărăzind unora dintre fapăturile Sale definitiva prăbușire. Așa ar sta lucrurile dacă am fi mahomedani. Fidel ca întotdeauna complexității vieții, creștinismul ni se înfățișează cu o abordare mai spinoasă și mai ambiguă — un Dumnezeu stăpînit de o atare compasiune încît devine om și moare în chinuri pentru a îndepărta definitiva prăbușire de fapăturile Sale, dar care totuși, acolo unde eroicul corectiv dă greș, pare nedoritor, sau incapabil chiar, să oprească prăbușirea printr-un act de forță pur și simplu. M-a luat gura pe dinainte adineauri spunînd că „aș da oricît” pentru a înlătura doctrina. Am mințit. N-aș putea da nici a mia parte din prețul plătit de Dumnezeu pentru a înlătura faptul. Și aici se află adevărata problemă: atîta compasiune, și cu toate astea Infernul mai există încă.

Nu am de gînd să încerc să dovedesc că doctrina este acceptabilă. Să nu ne înșelăm, nu este. Cred însă că i se poate arăta moralitatea printr-o critică a obiecțiilor care i se aduc, sau care sunt nutrite în mod obișnuit la adresa ei.

Mai întîi, mulți au o obiecție față de ideea de pedeapsă judiciară ca atare. Despre asta s-a vorbit în parte într-un capitol anterior. Am susținut acolo că orice pedeapsă devine nedreaptă dacă din ea se scot ideile de lucru meritat și de răsplată; ba un sîmbure de dreptate a fost descoperit chiar și în pasiunea vindicativă, în pretenția potrivit căreia omul rău nu trebuie lăsat să fie pe deplin mulțumit de răul său, ci acesta din urmă trebuie făcut să-i apară așa cum pe drept cuvînt le apare celorlalți — ca rău. Am spus atunci că Durerea înfinge stindardul adevărului în fortăreața răzvrătită. Vorbeam atunci despre durerea în stare încă să ducă la căință. Ce se întîmplă însă cînd nu duce la ea — cînd împlîntarea stindardului nu mai e urmată de nici o cucerire ? Să încercăm să fim cinstiți cu noi înșine, închipuiți-vă un om ajuns la bogăție sau putere numai pe calea înșelăciunii și cruzimii, exploatînd în scop pur egoist nobilele elanuri ale victimelor sale, rîzîndu-și în ăst timp de nerozia lor; un om care, dobîndind în acest mod succesul, îl folosește întru satisfacerea poftelor și a urii, și care dă în cele din urmă cu piciorul și ultimului petec de onoare ce subzistă între hoți, trădîndu-și complicitățile și batjocorindu-le ultimele clipe de nedumerită deziluzie. Închipuiți-vă, apoi, că face toate astea nu (așa cum ne place să ne imaginăm) ros de remușcări sau chiar de presimțiri, ci mîncînd zdravăn și dormind ca un prunc — un tip voios, cu obraji rumeni, lipsit de orice fel de griji, însuflețit pînă în cea din urmă clipă de nestrămutata credință că numai el a dezlegat enigma vieții, că Dumnezeu și omul sunt niște nătărăi pe care el i-a stors de tot ce aveau mai bun, că modul său de viață e o izbîndă neasemuită, aducător de negrăite satisfacții și absolut invulnerabil. Trebuie să fim precauți aici. Cea mai mică îngăduință față de patima răzbunării e un păcat de moarte. Milostenia creștină ne îndeamnă să depunem întreaga strădanie de care suntem în stare pentru a converti un asemenea om: să punem mai presus de pedepsirea lui, convertirea sa, cu riscul propriei noastre vieți, al propriului nostru suflet, poate; s-o punem mai presus într-un chip infinit. Dar întrebarea nu e asta.

Presupunînd că el nu vrea să fie convertit, ce destin credeți că i-ar fi pe măsură în lumea cea eternă ? Poți oare dori cu adevărat ca un asemenea om, rămînînd ce este (și trebuie să poată rămîne dacă e înzestrat cu liber-arbitru), să fie confirmat pe veci în

fericirea lui prezentă — să continue, în eternitate, să fie pe deplin convins că rîsul e de partea sa ? Iar dacă ți-e cu neputință să vezi aici un lucru acceptabil, de vină să fie oare numai ticăloșia ta, numai veninul? Sau găsești, poate, că acum ciocnirea dintre Milă și Dreptate, care-ți părea cîndva un crîmpei demodat al teologiei, îți stăpînește cugetul și-ți pare mai degrabă c-ar coborî asupra ta de sus, nu c-ar urca din vreun adînc ? Îndemnul nu-ți vine din dorința ca făptura stricată să cunoască durerea ca atare, ci din cerința etică adevărată ca, mai devreme sau mai tîrziu, dreptatea să fie afirmată, iar stindardul înfipt în odiosul suflet răzvrătit, chiar dac-ar fi să nu urmeze o cucerire deplină. Într-un sens, pentru făptura însăși, chiar dacă nu devine niciodată bună, este mai bine să știe despre sine că reprezintă un eșec, o greșală. Milosteniei înseși îi e cu neputință să-i dorească unui asemenea om să stăruie satisfăcut într-o atare cumplită amăgire. Toma d'Aquino a spus despre durere, aidoma lui Aristotel despre rușine, că nu e un lucru bun în sine, ci că s-ar putea vădi bun în anumite împrejurări. Cu alte cuvinte, cînd răul e prezent, durerea resimțită la recunoașterea răului, fiind un soi de cunoaștere, este relativ bună; căci altminteri sufletul ar ignora răul, sau faptul că răul e potrivit naturii sale, „fiecare dintre acestea”, spune filozoful, „fiind în chip manifest un rău”⁷⁴. Și cred că, deși ne cutremurăm, suntem de acord cu el.

Pretenția ca Dumnezeu să ierte un asemenea om în vreme ce el rămîne ceea ce este se bazează pe o confuzie între uitare și iertare. A uita un rău înseamnă pur și simplu a-l ignora, a-l trata ca și cum ar fi un bine. Iertarea însă trebuie să fie acceptată și totodată oferită ca să fie completă: iar un om care nu recunoaște nici o vină nu poate accepta iertarea.

Am început cu concepția potrivit căreia Infernul e o pedeapsă aplicată de Dumnezeu, fiindcă aceasta e forma cea mai odioasă a doctrinei și fiindcă am vrut să resping obiecția cea mai tare. De bună seamă însă că, deși Domnul Nostru vorbește adesea despre Infern ca despre o sentință rostită de un tribunal, tot El spune altundeva că judecata constă în însuși faptul că oamenii preferă întunericul luminii, și că nu El, ci „cuvîntul” Lui îi va osîndi pe oameni. Suntem, așadar, liberi să credem — de vreme ce ambele concepții înseamnă, la urma urmei, același lucru — că pierzania omului acela rău nu e urmarea unei sentințe venite de sus, ci a simplului fapt că e ceea ce este. Caracteristica sufletelor pierdute este „respingerea a tot ce nu înseamnă ele însele”⁷⁵. Egoistul nostru imaginar încerca să facă din tot ce îi ieșea în cale un teritoriu și un apendice al sinelui. Pornirea către celălalt, adică însăși capacitatea de a cunoaște binele, e stinsă-n el, afară de cazurile în care trupul îl mai pune într-un contact rudimentar cu lumea exterioară. Moartea anulează acest ultimul contact. I se împlinește dorința — să-și aibă sălașul în sine și să tragă cele mai mari foloase din tot ce întîlnește aici. Iar ceea ce întîlnește e Infernul.

O altă obiecție se învîrte în jurul disproporției aparente dintre damnarea veșnică și păcatul trecător. Și dacă ne închipuim eternitatea ca o simplă prelungire a timpului, este o disproporție. Mulți vor respinge însă această concepție despre eternitate. Dacă ne închipuim timpul ca pe o linie — o imagine potrivită, căci fracțiunile timpului sunt

⁷⁴ *Suma teol*, I, II^{ae}, î. XXXIX art 1

⁷⁵ Vezi von Hiigel, *Essays and Addresses*, seria I, What do we mean by Heaven and Hell ?

successive, neputînd să coexiste; adică timpul nu are grosime, ci doar lungime —, ar trebui pesemne să ne închipuim eternitatea ca pe un plan sau chiar ca pe un corp. Astfel, întreaga realitate a unei ființe umane ar fi reprezentată printr-un corp solid. Acesta ar fi în principal opera lui Dumnezeu acționînd prin intermediul harului și al naturii, dar liberul-arbitru al omului și-ar aduce și el contribuția trasînd linia fundamentală numită viață pămîntească: iar dacă linia fundamentală pe care o desenezi e strîmbă, corpul întreg se va plasa într-o loc nepotrivit. Faptul că viața-i scurtă, sau, potrivit simbolului, faptul că noi contribuim doar cu o neînsemnată linie la complexa figură, poate fi privit ca o îndurare Divină. Căci dacă, lăsată în voia noastră, pînă și o linie neînsemnată e cîteodată atît de rău trasată încît strică întregul, ce dezastru am fi pricinuit figurii de ne-ar fi fost dat în seamă mai mult decît atît! O formă mai simplă a aceleiași obiecții constă în a spune că moartea n-ar trebui să fie definitivă, c-ar trebui să mai existe o a doua șansă⁷⁶. Eu cred că dacă o sumedenie de șanse ar putea face bine în perspectivă, ele ne-ar fi acordate. Dar dascălul știe adesea ceea ce școlarii și părinții nu știu: că e de-a dreptul inutil să pui elevul să mai dea examenul o dată. Sfirșitul trebuie să vină cîndva, și nu-i nevoie de o credință foarte fermă ca să accepți că omnisciența știe cînd.

O a treia obiecție se învîrte în jurul înfricoșătoarelor suferințe din Infern așa cum sunt ele prezentate în arta medievală și chiar în anumite pasaje din Scriptură. Von Hiigel ne previne aici să nu confundăm doctrina însăși cu imaginile prin care poate fi transmisă. Domnul Nostru glăsuiește despre Infern folosindu-se de trei simboluri: mai întîi, cel al osîndeii („osînda veșnică”, Matei, 25,46); în al doilea rînd, cel al nimicirii („temeți-vă mai curînd de acela care poate și sufletul și trupul să piardă în gheena”, Matei, 10, 28); și în al treilea rînd, cel al privațiunii, excluderii sau alungării în „bezna de afară”, ca în parabola mirelui fără veșminte de însurătoare sau a fecioarelor înțelepte și a fecioarelor nechibzuite. Imaginea predominantă a focului e semnificativă deoarece combină ideea chinului cu cea a nimicirii. E însă dincolo de orice îndoială că toate aceste expresii sunt menite să sugereze ceva nespus de rău, și orice interpretare care nu ține seama de acest fapt mă tem că este condamnată de la bun început. Dar nu-i nevoie să ne concentrăm asupra imaginilor care subliniază chinul, ignorîndu-le pe cele care amintesc de nimicire și de privațiune. Ce poate fi acel lucru pentru care toate cele trei imagini sunt simboluri egal îndreptățite? Nemicirea înseamnă, potrivit unei idei firești, desființarea, sau curmarea, celui nimicit. Iar oamenii vorbesc adesea de parcă „anihilarea” unui suflet ar fi intrinsec posibilă, întreaga noastră experiență însă ne spune că nimicirea unui lucru înseamnă ivirea altuia. Ardeți un buștean și veți obține gaze, căldură și cenușă. A fi fost buștean înseamnă a fi cele trei lucruri. Dacă sufletele pot fi nimicite, nu trebuie să existe oare o stare a unui fost suflet omenesc? Și nu e oare aceasta starea descrisă la fel de bine drept chin, drept nimicire și drept privațiune? Amintiți-vă că, în parabolă, binecuvîntații merg într-un loc pregătit pentru ei, în vreme ce blestemații merg într-un loc ce n-a fost pregătit pentru om cu nici un chip. A ajunge în cer înseamnă să devii mai uman decît ai reușit vreodată să fii pe pămînt; a ajunge în iad înseamnă să fii izgonit din umanitate. Cel care este azvîrlit (sau se azvîrle) în iad nu

⁷⁶ Noțiunea unei “a doua șanse” nu trebuie confundată nici cu cea a Purgatoriului (destinat sufletelor déjà mantuite), nici cu cea a Limbului (destinat sufletelor déjà pierdute)

reprezintă un om: ci „rămășițe”. A fi un om deplin înseamnă a-ți supune pasiunile voinței și a-ți încredința voința lui Dumnezeu: a fi fost om — a fi un fost om sau un „duh damnat” — ar însemna probabil să fii alcătuit dintr-o voință avîndu-și centrul împlîntat în sine și patimi total scăpate de sub controlul voinței. Firește, e cu neputință de închipuit cum ar arăta conștiința unei asemenea fapături — devenită deja o grămadă informă de păcate opunîndu-se unul altuia, mai degrabă decît un păcătos. Ar putea fi adevărată spusa potrivit căreia „iadul este iad privit nu din perspectiva sa, ci din a cerului”. Nu cred că cele de mai sus dezminț asprimea cuvintelor rostite de Domnul Nostru. Numai damnații pot socoti că soarta lor nu-i chiar atît de neîndurătoare. Și trebuie să admitem, cu gîndul la eternitatea ce ne-a preocupat în ultimele capitole, că noțiunile de durere și plăcere cu care ne-am ocupat atîta vreme încep să-și piardă însemnătatea pe măsură ce un bine și un rău mai vaste ni se ivesc la orizont. Nici durerea și nici plăcerea ca atare n-au ultimul cuvînt. Chiar de-ar fi cu putință ca experiența (dacă o putem numi astfel) celor ce-au cunoscut pierzania să fie alcătuită nu din durere ci din puzderie de plăceri, această plăcere întunecată ar fi totuși de așa natură încît ar purta în goană orice suflet încă nedamnat spre rugăciunea rostită din adîncuri de coșmar: chiar dac-ar exista dureri în cer, toți cei ce înțeleg și le-ar dori.

O a patra obiecție este aceea că nici un om milostiv n-ar putea fi fericit dacă ar ști că fie și doar un singur suflet se mai află în iad; și dacă așa stau lucrurile, să fim noi oare mai milostivi ca Dumnezeu ? Înapoia acestei obiecții se află o reprezentare a cerului și iadului coexistînd în timpul unilinar așa cum coexistă istoria Angliei și a Americii: astfel încît în fiecare moment fericitul să poată spune: „Chinurile iadului se petrec acum.” Constat însă că accentuînd teroarea infernului cu necruțătoare asprime, Domnul Nostru scoate în evidență nu ideea duratei, ci a finalității. Osîndirea la focul atotmistuitor e de obicei interpretată ca sfîrșit al poveștii — nu ca început al unei noi povești. Că sufletul pierdut este condamnat pe vecie la atitudinea sa diabolică e mai presus de orice îndoială: dar dacă această veșnică osîndă implică o durată fără de sfîrșit — sau o durată pur și simplu — nu putem să spunem. Dr. Edwyn Bevan are aici cîteva speculații interesante⁷⁷. Știm mult mai multe despre cer decît despre iad, căci cerul e sălașul umanității și, prin urmare, cuprinde tot ce presupune o viață umană purtată în slavă: iadul însă n-a fost făcut pentru om. El nu-i cu nici un chip paralel cerului: e „bezna de afară”, e cercul exterior unde ființele se pierd în neființă.

În sfîrșit, se aduce obiecția că pierderea absolută a unui singur suflet înseamnă o înfrîngere a atotputerniciei. Și așa este. Creînd ființe înzestrate cu liber-arbitru, atotputernicia își asumă de la bun început riscul unei asemenea înfrîngeri. Ceea ce numiți înfrîngere, eu numesc miracol: căci a face lucruri altele decît El însuși, devenind astfel, într-un sens, cu putință ca propriile plăsmuiri să I se opună, este cea mai uimitoare și mai de neînchipuit dintre isprăvile pe care le atribuim Divinității. Sunt gata să cred că, într-un sens, damnații sunt triumfători, rebeli pînă la capăt; că porțile infernului sunt zăvorîtepe dinăuntru. Nu vreau să spun că e cu neputință ca duhurile să dorească să iasă din infern, în chipul nelămurit în care un pizmaș „dorește” să fie fericit: cu siguranță însă că nu-și doresc nici măcar stadiile preliminare ale desfacerii de sine prin mijlocirea cărora, și doar a lor, poate atinge sufletul un bine, oricare ar fi acesta. Ele se bucură de-a pururi de cumplita

⁷⁷ Symbolism and Belief, p. 101.

libertate pe care au pretins-o, fiind, aşadar, lor însele robite: așa cum fericiții, supunându-se veșnic, devin pentru eternitate din ce în ce mai liberi.

Până la urmă, răspunsul ce trebuie dat tuturor celor care au obiecții la doctrina infernului e tot o întrebare: „Ce-i cereți lui Dumnezeu să facă?” Să șteargă păcatele trecute și să le dăruiască, oricât ar costa, un nou început, îndulcindu-le toate asperitățile și oferindu-le toate ajutoarele miraculoase cu puțință ? Dar asta a și făcut, pe Golgota. Să-i ierte ? Nu vor să fie iertați. Să-i lase în pace ? Mi-e teamă, vai, că asta face.

Încă o remarcă, și am încheiat. Pentru a ridica spiritul modern la înțelegerea problemei, am îndrăznit să introduc în acest capitol portretul acelu gen de om rău pe care-l percepem cel mai lsne drept om rău cu adevărat. O dată însă ce portretul și-a împlinit menirea, cu cât e dat mai repede uitării, cu atât mai bine. În orice dezbateră despre Infern trebuie să avem statornic înaintea ochilor nu posibila damnare a vrăjmașilor și nici pe cea a prietenilor noștri (căci ambele întunecă rațiunea), ci propria noastră damnare. Subiectul acestui capitol nu e soția sau copilul tău, nici Nero sau Iuda Iscarioteanul — ci tu și eu.

IX Durerea animala

Așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam.

Facerea, 2,19

Ca să aflăm ce este natural, trebuie să cercetăm speciile care își păstrează starea naturală, nu pe cele care au suferit stricăciune.

ARISTOTEL, Politica, I, v, 5

Pînă aici despre suferința umană; în tot acest timp însă, „un vaiet de durere fără vină sfredelește cerul”. Problema suferinței animale e înfricoșătoare; nu fiindcă animalele ar fi atît de numeroase (căci, după cum am văzut, durerea nu sporește dacă în loc de unul suferă o mulțime), ci fiindcă explicația creștină a durerii umane nu poate fi extinsă la durerea animală. Din cîte știm, dobitoacele sunt inapte și de păcat, și de virtute: prin urmare, nu pot nici să merite durerea, nici să se-ndrepte cu ajutorul ei. În același timp, nu trebuie să îngăduim nici o clipă ca problema suferinței animale să devină centrală în chestiunea suferinței; nu fiindcă n-ar fi importantă — orice se dovedește a fi temei pentru examinarea bunătății lui Dumnezeu e fără doar și poate important —, ci fiindcă iese din orizontul cunoașterii noastre. Dumnezeu ne-a oferit date care ne fac capabili, într-o oarecare măsură, să ne înțelegem propria suferință: dar nu ne-a oferit asemenea date despre animale. Nu știm nici de ce au fost create, nici ce sunt, și tot ce spunem despre ele e speculație. Pornind de la doctrina bunătății lui Dumnezeu putem deduce cu toată încrederea că aparența nepăsătoare cruzimi Divine față de regnul animal e o iluzie—iar faptul că unica suferință pe care o cunoaștem din sursă sigură (suferința noastră) se dovedește a nu fi cruzime ne înlesnește convingerea aceasta. Mai departe, totul e simplă supoziție.

Putem începe cu respingerea unora din scenariile pesimiste prezentate în primul capitol. Faptul că organismele vegetale „se pradă” unul pe celălalt și se află într-o stare de „nemiloasă” competiție nu are nici cea mai mică însemnătate morală. „Viața” în sens biologic nu are nimic de a face cu binele și răul pînă la apariția sensibilității. Chiar cuvintele „a prăda” și „nemilos” sunt simple metafore. Wordsworth era încredințat că fiecare floare „se bucură de aerul pe care îl respiră”, dar nu avem temeiuri să credem că avea dreptate. Fără îndoială, organismele vegetale reacționează la agresiuni altfel decît materia anorganică, dar un trup uman anesteziat reacționează și mai diferit, fără ca asemenea reacții să fie o dovadă de sensibilitate. Avem, de bună seamă, dreptul să vorbim despre moartea sau secerarea unei plante ca despre o tragedie, cu condiția să fim conștienți că ne folosim de o metaforă. Una din funcțiile lumii animale și vegetale ar putea fi aceea de a oferi simboluri pentru experiențele spirituale. Nu trebuie însă să devenim victime ale metaforelor noastre. O pădure în care jumătate din copaci ar omorî cealaltă jumătate rămîne o pădure foarte „bună”: căci bunătatea ei constă în utilitatea și frumusețea sa, iar de simțit nu simte.

Întorcându-ne la animale, se ridică trei întrebări. E, mai întâi, chestiunea de fapt: ce suferă animalele ? Este, în al doilea rând, chestiunea originii: cum pătrunde boala și durerea în lumea animală ? Și, în al treilea rând, este chestiunea dreptății: cum se poate împăca suferința animală cu dreptatea lui Dumnezeu ?

1. În ultimă instanță, răspunsul la prima întrebare este că nu știm; câteva speculații însă ar merita să fie consemnate. Trebuie să începem prin a face o deosebire între animale: căci dacă maimuța ne-ar putea înțelege, ar fi tare nemulțumită de faptul că e pusă la grămadă cu scoica și cu rîma într-o singură clasă a „animalelor” — și opusă omului. E limpede că în anumite privințe maimuța și omul sunt mult mai asemănătoare între ele decît e fiecare în raport cu viermele. La capătul de jos al regnului animal nu-i necesar să presupunem nimic care ar aduce cu sensibilitatea. Cînd fac deosebirea între animale și plante, biologii nu folosesc sensibilitatea sau locomoția și nici vreo altă însușire din cele asupra cărora s-ar opri în chip firesc un profan. La un anumit nivel totuși (deși n-am putea spune unde), sensibilitatea își face cu siguranță apariția, căci animalele superioare au sisteme nervoase foarte asemănătoare cu al nostru. Dar la acest nivel trebuie să facem totodată deosebirea între sensibilitate și conștiință. Dacă dinîntîmplare n-ați auzit niciodată de această distincție, mi-e teamă că vi se va părea neașteptată, dar ea are o mare însemnătate și ar fi din partea dumneavoastră o nesocotință s-o înlăturați ca pe un lucru de prisos. Închipuiți-vă că trei senzații se succedă—întîi A, apoi B, apoi C. Cînd acest lucru vi se întîmplă dumneavoastră, trăiți experiența trecerii prin secvența ABC. Luați aminte însă ce înseamnă asta. Înseamnă că există ceva în dumneavoastră în suficientă măsură exterior lui A pentru a înregistra dispariția lui A și în suficientă măsură exterior lui B pentru a înregistra ivirea lui B și ocuparea locului lăsat liber de către A; precum și ceva care se recunoaște pe sine ca fiind identic pe parcursul tranziției de la A la B și de la B la C, astfel încît să poată spune „Am trăit experiența ABC”. Acest ceva este ceea ce eu numesc Conștiință sau Suflet, iar procesul pe care l-am descris mai sus reprezintă una dintre dovezile că, deși fac experiența timpului, sufletul nu este în întregime „temporal”. Cea mai elementară experiență a succesiunii ABC necesită un suflet care să nu fie el însuși o simplă succesiune de stări, ci mai degrabă o albie permanentă în care curg diferitele momente ale fluxului de senzații și care se recunoaște pe sine ca rămînînd aceeași sub curgerea lor. Așadar, este aproape sigur că sistemul nervos al unuia dintre animalele superioare îi prezintă acestuia senzații succesive. Nu decurge de aici că animalul respectiv ar avea vreun suflet, ceva care să se recunoască pe sine drept cel ce a avut senzația A, cel care are acum senzația B și care înregistrează dispariția lui B pentru a face loc lui C. Neavînd un asemenea „suflet”, ceea ce numim experiența ABC nu are loc defel. Ar exista, în limbaj filozofic, o „succesiune de senzații”; adică senzațiile ar avea loc de fapt în această ordine, iar Dumnezeu ar ști că ele au loc astfel, dar animalul nu. N-ar exista o „percepție a succesiunii”. Asta ar însemna că dacă-i dai unei asemenea făpturi două lovituri de bici se produc într-adevăr două dureri: dar nu există un sine coordonator care să-și dea seama: „Am avut două dureri”. Nici chiar în cazul unei singure dureri nu există sine care să spună: „Mă doare” — căci, dacă ar putea face deosebirea între el însuși și senzație, între albie și flux, în suficientă măsură pentru a spune „Mă doare”, ar fi capabil totodată să asocieze cele două senzații într-o experiență a sa. Descrierea corectă a ceea ce se întîmplă ar fi „Durerea

are loc în acest animal”; nu așa cum spunem în chip obișnuit „Animalul acesta simte durere”, căci cuvintele „acesta” și „simte” strecoară de fapt supoziția că este vorba de un „sine”, de un „suflet” sau de o „conștiință” stînd deasupra senzațiilor și organizîndu-le într-o experiență așa cum facem noi. Recunosc că nu ne putem închipui o asemenea sensibilitate lipsită de conștiință: nu fiindcă n-am avea niciodată parte de ea, ci fiindcă atunci cînd avem parte spunem despre noi că suntem „inconștienți”. Și pe drept cuvînt. Faptul că animalele reacționează la durere, în mare, ca și noi nu e, firește, o dovadă că sunt conștiente; căci noi putem reacționa și sub cloroform, ba chiar răspundem la întrebări în somn.

Cît de departe se întinde pe scara animală o atare sensibilitate inconștientă n-am habar. Este cu siguranță greu de presupus că maimuțele, elefantul și animalele domestice superioare nu au, într-un grad oarecare, un sine sau un suflet care adună laolaltă experiențele, dînd naștere unei individualități rudimentare. Mare parte însă din ceea ce pare a fi suferință animală nu e neapărat suferință într-un sens real, oricare ar fi acesta. S-ar putea ca noi să fim aceia care i-am născocit pe „suferinzi” prin „eroarea patetică” de a găsi la dobitoace un sine pentru care nu există cu adevărat dovezi.

2. Generațiile anterioare au putut considera că originea suferinței animale se află în Căderea omului — întreaga lume a fost contaminată de răzvrătirea ruinoasă a lui Adam. Astăzi acest lucru e cu neputință, căci avem motive întemeiate să credem că animalele au existat mult înainte de om. Apucătura carnivoră, cu tot ce înseamnă ea, este mai veche decît omenirea. Nu putem însă, odată ajunși aici, să nu ne amintim de o anumită istorie sacră ce a beneficiat de o credință larg împărtășită în sînul Bisericii, deși n-ă fost niciodată inclusă în dogme, și care pare a fi cuprinsă în mai multe din spusesele Domnului, ale lui Pavel și ale lui Ioan — mă refer la istoria potrivit căreia omul n-a fost cea dintîi făptură care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, ci o altă ființă, de dinaintea lui și mai puternică, a inaugurat de mult apostazia, fiind acum prinț al întunericului și (semnificativ) Domn al lumii acesteia. Unii ar vrea să excludă toate aceste elemente din învățătura Domnului Nostru: ba chiar se poate susține că, atunci cînd S-a golit de slava Sa, El S-a smerit totodată pentru a împărtăși, ca om, superstițiile curente ale vremii Sale. Și cred că, de bună seamă, Cristos întrupat nu era atotștiutor — fie și numai pentru că un creier omenesc nu putea fi peșemne vehiculul conștiinței atotștiutoare, iar a spune că gîndirea Domnului Nostru nu era condiționată în chip real de dimensiunea și configurația creierului Său ar putea însemna tăgăduirea întrupării reale și alunecarea în docetism. Astfel, dacă Domnul Nostru ar fi subscris vreunei afirmații științifice sau istorice pe care o știm neadevărată, asta nu mi-ar clătina credința în divinitatea Sa. Doctrina privitoare la existența și căderea Satanei nu face parte dintre acele lucruri pe care le știm neadevărate: ea contrazice nu faptele descoperite de savanți, ci doar vagul „climat de opinie” în care, din întîmplare, trăim. Iar eu am o părere foarte proastă despre „climatul de opinie”. Fiecare știe că în propria lui specialitate orice descoperire și orice eroare îndreptată este opera celor ce ignoră „climatul de opinie”.

Mi se pare, așadar, o supoziție rezonabilă aceea că o puternică forță creată acționa deja în direcția răului în universul material, sau în sistemul solar, sau măcar pe planeta Pămînt, înainte chiar ca omul să fi apărut pe scenă: și că atunci cînd a căzut, omul a fost

ispitit de cineva. Ipoteza aceasta nu este introdusă ca o generală „explicație a răului”: ea oferă doar o aplicare mai largă principiului potrivit căruia răul provine din folosirea abuzivă a liberului-abitru. Dacă există o asemenea forță, și eu cred asta, ea a putut corupe făptura animală înainte de apariția omului. Răul intrinsec al lumii animale rezidă în faptul că animalele, sau unele dintre ele, trăiesc lichidându-se unul pe celălalt. Nu voi admite ca pe un rău faptul că și plantele fac la fel. Coruperea animalelor de către Satana ar fi, așadar, analogă cu coruperea omului de către el. Căci una din urmările căderii omului a fost aceea că animalitatea sa a căzut înapoi din umanitatea la care fusese ridicată, dar care n-o mai putea ține în frâu. În același fel, animalitatea a putut fi îndemnată să alunece înapoi către felul de a fi propriu vegetalelor. E adevărat, desigur, că enorma mortalitate datorată faptului că multe animale trăiesc pe spinarea animalelor e cumpănită, în natură, de o imensă natalitate, și poate părea că, dacă toate animalele ar fi fost ierbivore și sănătoase, ele ar fi pierit practic de foame ca urmare a propriei lor înmulțiri. Cred însă că fecunditatea și mortalitatea sunt fenomene corelative. Poate că nu era nevoie de un asemenea exces al impulsului sexual: Domnul lumii acesteia l-a închipuit ca pe un răspuns la apucătura carnivoră — un dublu plan pentru asigurarea unei maxime cantități de suferință. Dacă vi se pare mai puțin revoltător, puteți spune că „forța vieții” este coruptă de o ființă angelică nefastă. Înțelesul e același : dar mie mi se pare mai lesne de crezut într-un mit cu zei și cu demoni decât într-unul cu substantive abstracte ipostaziate. Și, la urma urmei, mitologia noastră e poate mai aproape de adevărul literal decât credem noi. Să nu uităm că Domnul Nostru atribuie într-un rînd boala ce-l lovește pe om nu mîniei lui Dumnezeu, nu naturii, ci în chip extrem de explicit Satanei.

Dacă ipoteza amintită merită să fie luată în considerare, la fel e și întrebarea dacă omul, la ivirea lui pe lume, nu era merit deja să îplinească o funcție mîntuitoare. Omul poate și azi să facă miracole cu animalele: cîinele și pisica mea trăiesc laolaltă în casă și lucrul pare să le placă. A fost poate una din funcțiile omului să aducă pacea între animale, și dacă nu s-ar fi dat de partea dușmanului, ar fi reușit poate într-o măsură cu neputință de imaginat astăzi.

3. În fine, este chestiunea dreptății. Am văzut că avem temeuri să socotim că nu toate animalele suferă așa cum credem noi: unele însă, cel puțin, arată de parcă ar avea un sine — ce-i de făcut cu aceste nevinovate ființe ? Și am văzut că putem da crezare ideii potrivit căreia durerea animală nu e produsă de Dumnezeu, ci a început din voința malefică a Satanei și a fost dusă mai departe de dezertarea omului de la menirea sa: totuși, dacă Dumnezeu n-a produs-o, a îngăduit-o, și atunci iarăși, ce-i de făcut cu aceste nevinovate ființe ? Am fost prevenit ca nu care cumva să ridic problema nemuririi animalelor, ca să nu fiu așezat „în rînd cu toate fetele bătrîne”⁷⁸. N-am nimic de obiectat împotriva acestei companii. Cred că nici virginitatea, nici bătrînețea nu au nimic demn de dispreț, iar cîteva din mințile cele mai ascuțite pe care le-am întîlnit erau adăpostite în trupuri de fete bătrîne. Nu mă impresionează nici întrebări glumețe precum: „Ce-ai să te faci cu toți tîntării?” — la care trebuie răspuns cu același ton, arătînd că dacă ce-i mai rău trebuie să I

⁷⁸ Dar și cu J. Wesley, Sermon, LXV, The Great Deliverance.

se-ntîmple celui mai rău, un rai pentru țințari s-ar combina de minune cu un iad pentru oameni. O obiecție mai serioasă este tăcerea absolută cu care e înconjurată în Scriptură și în tradiția creștină chestiunea nemuririi animalelor; dar obiecția ar fi fatală numai dacă revelația creștină și-ar fi arătat cîtuși de puțin intenția de a fi un système de la nature avînd răspuns la toate întrebările. Nici vorbă însă de așa ceva: vălul a fost sfișiat într-un loc — unul singur—pentru a dezvălui necesitățile noastre practice imediate, nu pentru a ne satisface curiozitatea intelectuală. Dacă animalele ar fi de fapt nemuritoare, e improbabil, potrivit metodei de dezvăluire a lui Dumnezeu, ca El să ne fi revelat acest adevăr. Chiar și nemurirea noastră e o doctrină ivită tîrziu în istoria iudaismului. Argumentul tăcerii e, prin urmare, foarte slab.

Adevărata dificultate de a ne închipui cele mai multe animale drept nemuritoare este că nemurirea nu prea are înțeles pentru o faptură neînzestrată cu „conștiință” în sensul explicat mai sus. Dacă viața unei șopîrle e o succesiune de senzații, ce-ar trebui să înțelegem cînd spunem că Dumnezeu poate rechema la viață șopîrta care a murit astăzi ?

Ea nu se va recunoaște ca aceeași șopîrlă; senzațiile plăcute ale oricărei șopîrle care ar trăi după moartea sa ar fi tot atît de mult, sau de puțin, o recompensă pentru suferințele sale pă- mîntești (în caz că acestea au existat), ca și cele ale reînviatului său — era să spun „sine”, dar tocmai că șopîrta pesemne n-are sine. Lucrul pe care am încercat să-l spunem bazîndu-ne pe această ipoteză nu se lasă nici măcar rostit. Admit, așadar, că nu există problema nemuririi pentru faptele înzestrate numai cu sensibilitate. Iar dreptatea și milostenia nu pretind nici ele ca această problemă să existe, căci asemenea fapte nu trăiesc experiența durerii. Sistemul lor nervos le furnizează toate literele D, E, R, U, E, R, dar întrucît nu pot citi nu vor fi niciodată în stare să le asambleze în cuvîntul DURERE. Or, toate animalele se pot afla în această stare.

Totuși, dacă puternica noastră convingere că animalele superioare — și mai cu seamă cele pe care le domesticim — au o conștiință reală, deși rudimentară fără îndoială, dacă, așadar, această convingere nu e o iluzie, destinul lor reclamă o considerare ceva mai atentă. Eroarea pe care trebuie s-o evităm este aceea de a le privi în ele însele. Omul trebuie înțeles numai în relația sa cu Dumnezeu. Animalele trebuie înțelese numai în relația lor cu omul și, prin el, cu Dumnezeu. Să atragem aici atenția asupra uneia din acele excrescențe neschimbate ale gîndirii ateiste ce supraviețuiește adesea în cugetul credincioșilor moderni. Ateii privesc, firește, coexistența omului și a animalelor drept un rezultat pur contingent al interacțiunii unor fapte biologice; iar domesticirea unui animal drept o intervenție pur arbitrară a unei specii asupra alteia. Animalul „real” sau „natural” e pentru ei animalul sălbatic, cel domestic fiind ceva artificial sau nenatural. Un creștin însă nu trebuie să gîndească astfel. Omul a fost menit de Dumnezeu să stăpînească asupra animalelor, și orice ar face un om unui animal reprezintă fie o exercitare legitimă, fie o folosire abuzivă și profanatoare a unei autorități acordate prin drept Divin. Animalul domestic este, prin urmare, în sensul cel mai adînc, singurul animal „natural”

— singurul pe care-l aflăm în locul ce i se cuvine, și pe animalul domestic trebuie să ne întemeiem doctrina privitoare la ani-

male. Să observăm deci că, în măsura în care animalul domestic are un sine cu adevărat sau o personalitate, el datorează acest lucru în exclusivitate stăpînului său. Dacă

un bun cîine ciobănesc pare „aproape uman” e fiindcă un bun păstor l-a făcut astfel. Am remarcat deja forța misterioasă a cuvîntului „în”. Nu cred că în Noul Testament toate sensurile acestui cuvînt sunt identice, astfel încît omul este în Cristos și Cristos este în Dumnezeu și Duhul Sfînt în Biserică și de asemenea în persoana credinciosului în exact același înțeles. Sensurile în cauză pot să rimeze sau să-și corespundă mai degrabă decît să reprezinte un singur sens. Voi spune acum — fiind însă gata să accept îndreptările adevăraților teologi — că există poate un sens, dacă nu identic, corespunzător cu acestea, în care acele animale care ajung să aibă un sine sunt în stăpîinii lor. Asta nu înseamnă că trebuie să vă închipuiți un animal în sine, să numiți rezultatul acestei închipuiri persoană și să vă întrebați apoi dacă Dumnezeu va înălța și va binecuvînta acest rezultat. Trebuie să țineți seama de întregul context în care animalul își dobîndește șinele

— adică „Gospodarul cel bun și gospodina cea bună cres- cîndu-și copiii și animalele în căminul cel bun”. Acest context integral poate fi privit ca un „trup” în sens paulin (sau în sens apropiat sub-paulin); și cine ar putea prezice cît din acest „trup” poate fi înălțat o dată cu gospodarul cel bun și gospodina cea bună ? Atît, pesemne, cît este necesar nu doar pentru gloria lui Dumnezeu și pentru beatitudinea perechii umane, ci pentru acea anume glorie și acea anume beatitudine etern colorate de acea anume experiență trăită pe pămînt. Și în acest chip mi se pare că este cu putință ca anumite animale să aibă nemurire, nu în ele însele, ci în nemurirea stăpînilor lor. Iar dificultatea privind identitatea personală la o făptură ce abia dacă are personalitate dispare cînd făptura este considerată astfel în contextul său potrivit. Dacă întrebați, despre un animal crescut astfel ca membru al întregului Trup al căminului, unde- i sălășluiește identitatea personală, răspund: „Acolo unde a sălășluit dintotdeauna; chiar în viața pămîntească—în relația sa cu Trupul și, mai cu seamă, cu stăpînul care e capul aceluia Trup.” Cu alte cuvinte, omul își va ști cîinele: cîinele își va ști stăpînul și, știindu-l, va/i el însuși. A întreba dacă ar trebui să se cunoască pe sine, în oricare alt mod, ar reprezenta probabil a pune o întrebare fără nici un înțeles. Animalele nu sunt așa, și nici nu vor să fie.

Imagina bunului cîine ciobănesc în căminul cel bun zugrăvită de mine nu acoperă, firește, animalele sălbatice și nici animalele domestice maltratate (un subiect încă și mai urgent). Ea este însă, în intenție, numai o ilustrare extrasă dintr-un exemplu privilegiat — singurul, de altfel, normal și nepervers, după mine — privitor la principiile generale ce trebuie respectate în configurarea unei teorii a resurecției animale. Creștinii au dreptate, cred, cînd ezită să atribuie nemurire animalelor, din două motive. Mai întîi, fiindcă se tem că atribuind dobitoacelor un „suflet” în deplinul înțeles al cuvîntului pun în umbră deosebirea dintre animal și om care pe cît e de tranșantă în dimensiunea spirituală pe atît e de confuză și de problematică în cea biologică. Iar în al doilea rînd, o fericire viitoare asociată cu viața prezentă a animalului doar ca o compensare pentru suferință — atîtea și atîtea vremi de aur pe pășunile raiului ca „răsplată” pentru atîția și atîția ani de tras la jug — pare o stîngace afirmare a bunătății Divine. Fiind supuși greșelii, ni se întîmplă adesea să lovim un copil sau un animal fără intenție, iar apoi să nu mai putem decît „s-o dregem” cu o mîngîiere sau cu o trufanda. Nu este însă o dovadă de pioșenie să ne închipuim că atotștiința acționează astfel — ca și cum Dumnezeu a călcat animalele pe coadă în întineric, dregînd apoi lucrurile cît a putut de bine! Nu reușesc să văd lovitura de maestru

într-o atare cârpăceală; oricare ar fi răspunsul, el trebuie să fie mai de soi. Teoria pe care o propun încearcă să ocolească ambele obiecții. Ea face din Dumnezeu centrul universului, iar din om centrul subordonat al vieții pămîntești: animalele nu sunt coordonate omului, ci subordonate lui, destinul lor fiind perfect legat de al său. Iar nemurirea derivată propusă pentru ele nu este o simplă amende sau simplă compensație: e parte integrantă din noul cer și din noul pămînt, organic legată de întregul proces dureros al căderii și mîntuirii lumii.

Cînd presupun că personalitatea animalelor domestice e în mare măsură un dar al omului — că simpla lor sensibilitate renaște ca suflet în noi, așa cum simplul nostru suflet renaște ca spirit în Cristos — presupun, firește, că numai foarte puține animale aflate în starea lor sălbatică ajung de fapt la „sine” sau la ego. Dar dacă unele ajung și dacă e plăcut bunătății lui Dumnezeu ca ele să trăiască iar, nemurirea lor va fi legată și de om — de astă dată nu de stăpînul individual, ci de umanitate. Asta înseamnă că dacă, într-o situație oarecare, valoarea cvasispi-rituală atribuită tradițional de om animalului (cum ar fi „inocența” mielului sau semnul regal al leului) are un temei real în firea acestuia din urmă, nefiind doar arbitrară sau accidentală, atunci în virtutea acestei înzestrări, sau mai cu seamă în virtutea ei, este de așteptat ca animalul să-l servească pe omul aflat mai presus și să facă parte din „suita” lui. Sau, dacă însușirea tradițională este cu totul eronată, viața paradiziacă a animalului⁷⁹ ar avea loc în virtutea efectului real, dar necunoscut, pe care l-a avut de fapt asupra omului în cursul istoriei sale întregi: căci dacă, într-un sens oarecare (nu spun într-un sens literal), cosmologia creștină este adevărată, atunci tot ce există pe planeta noastră este legat de om, și chiar fapăturile care s-au stins înainte de apariția omului sunt văzute în adevărata lor lumină doar atunci cînd le privim drept vestitori ai omului.

Cînd vorbim despre fapături atît de îndepărtate de noi cum sunt animalele sălbatice și cele preistorice, nu știm deloc despre ce vorbim. S-ar putea ca ele să nu aibă nici un sine și nici o suferință. S-ar putea chiar ca fiecare specie să aibă un sine colectiv — ca leoninul, nu leii, să fi luat parte la truda creației și să urmeze a intra în restaurarea tuturor lucrurilor. Și, de vreme ce nu ne putem închipui nici propria noastră viață veșnică, cu atît mai puțin ne putem închipui viața pe care dobitoacele o pot avea în calitatea lor de „parteneri” ai noștri. Dacă un leu de pe pămînt ar putea citi profeția cum că într-o bună zi va mînca fîn asemeni boului, el ar privi-o ca pe o descriere nu a paradisiului, ci a infernului. Și dacă în leu nu se află nimic altceva decît sensibilitatea carnivoră, atunci el este inconștient, iar „supraviețuirea” sa nu are nici un înțeles. Dacă există însă un sine leonin rudimentar, Dumnezeu îi poate da și acestuia un „trup” după plăcerea Lui — un trup nemaitrăind din devorarea mielului, și totuși din plin leonin în sensul că exprimă întreaga energie și splendoare și triumfătoare forță care sălășluiau în leul vizibil pe acest pămînt. Cred, dacă nu mă înșel cumva, că profetul a folosit o hiperbolă orientală cînd a spus că leul și mielul vor sta alături împreună. Ar cam fi o neobrăzare din partea mielului. A pune astfel laolaltă lei și miei ar însemna (afară doar de unele rare Saturnalii celeste care răstoarnă cu susu-n jos întreaga fire) același lucru ca a nu avea nici lei, nici miei. Cred că, o dată ce va fi încetat să fie primejdios, leul va fi în continuare înfiorător: ba chiar că vom vedea atunci pentru

⁷⁹ Adică participarea la viața paradiziacă a omului în Cristos întru Dumnezeu; a propune o „viață paradiziacă” pentru animalul ca atare este pesemne ceva lipsit de sens.

întîia oară cu adevărat colții și ghearele față de care cele de astăzi sunt doar imitații stîngace și în chip satanic pervertite. Prezent are să fie și ceva din tremurul coamei de aur: iar bunul Duce o să spună adesea: „Să mai ragă o dată.”

X Paradisul

Dar e nevoie Să crezi orbește. Liniște, voi toți.

Sa plece-acei* ce cred că-ncerc să fac Un lucru neîngăduit.

SHAKESPEARE, Poveste de iarna

Adâncit în mila-ți lasă-mă să mor De moartea cea dorită de orice suflet viu.

COWPER, din Madame Guion

„Căci socotesc — a spus Sf. Pavel — că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi.” Dacă așa stau lucrurile, o carte despre suferință care nu suflă o vorbă despre paradis lasă deoparte aproape o întreagă latură a problemei. Scriptura și tradiția pun de obicei în balanță bucuriile din cer cu suferințele de pe pământ, și nici o rezolvare a problemei durerii care nu face așa nu poate fi numită creștină. Ne simțim în zilele noastre tare stingheri pînă și să pomenim de paradis. Ne temem să fim batjocoriți pe tema „laptelui și mierii care curg în rai” și să ni se spună că încercăm să ne „sus-tragem” de la îndatorirea de a face lumea fericită aici și acum, visînd la o lume fericită aiurea. Dar „laptele și mierea care curg în rai” fie există, fie nu. Dacă nu există, creștinismul e fals, căci această doctrină e prinsă în țesătura sa. Dacă există, atunci adevărul acesta, ca și oricare altul, trebuie privit în față, fie că e util sau nu în adunări politice. Pe de altă parte, ne temem că paradisul e o momeală și că dacă ni-l facem țel ne pierdem pe dată dezinteresul. Nu e așa. Paradisul nu oferă nimic din ceea ce poate dori un suflet năimit. E bine să le spui celor cu inima curată că-L vor vedea pe Dumnezeu, căci numai cei cu inima curată vor asta. Există recompense neîntinate de mobiluri. Dragostea unui bărbat pentru o femeie nu e interesată fiindcă vrea s-o ia de soție, nici dragostea sa de poezie nu e interesată fiindcă vrea s-o citească, nici dragostea de exercițiu fizic nu-i mai puțin dezinteresată fiindcă vrea să alerge, să facă sărituri și să se plimbe. Prin definiție, dragostea caută să se bucure de obiectul îndrăgit.

Poate credeți că mai există un motiv al tăcerii cu care înconjurăm paradisul — anume că nu-l dorim cu adevărat. Dar asta poate fi o amăgire. Ceea ce urmează să spun aici e pur și simplu o părere personală, lipsită de sprijinul oricărei autorități, pe care o supun judecății unor mai buni creștini și a unora mai învățați ca mine. A fost o vreme cînd credeam că nu ne dorim cerul; mai adesea însă mă întreb dacă, în adîncul inimii noastre, am dorit vreodată altceva. Ați remarcat pesemne că acele cărți pe care le iubiți cu adevărat sunt ținute laolaltă de un fir tainic. Știi foarte bine care e însușirea comună care te face să le iubești, dar n-o poți trece în cuvinte: cei mai mulți dintre prietenii tăi însă n-o văd deloc și se miră adesea de ce plătindu-ți una îți place neapărat și cealaltă. Sau ai privit un peisaj care-ți părea că-ntruchipează tot ce ai căutat de-a lungul unei vieți; te-ai întors apoi către prietenul ce-ți sta alături și părea să vadă ce vedeai și tu — dar de la primele cuvinte între voi se cascadează un abis și îți dai seama că peisajele înseamnă pentru el cu totul altceva, că viziunea pe care o urmărește e străină și că puțin îi pasă de sugestia inefabilă care pe tine te

entuziasmează. Chiar și în îndeletnicirile noastre favorite, n-au existat oare dintotdeauna anumite atracții secrete de care ceilalți, în chip straniu, n-au habar — ceva, nu chiar identic, dar stînd mereu să urce din mirosul lemnului tăiat care plutește în atelier sau din acel clipocit al apei care izbește în barcă ? Nu s-au născut oare toate prietenii de o viață în clipa cînd ai întîlnit în fine o altă făptură omenească în care licărește (stins însă și nesigur, chiar și în cei mai buni) acel ceva pe care te-ai născut dorindu-l și pe care,

sub iureșul altor dorințe și în fiecare clipă de tăcere a patimilor gălăgioase, zi și noapte, an după an, de mic copil și pînă la bătrînețe, l-ai căutat, pîndit și ascultat ? Acest ceva n-a fost nici- cînd al tău. Toate lucrurile care ți-au stăpînit vreodată sufletul n-au fost decît semne ale lui — amăgitoare licăriri, făgăduieli niciodată împlinite, ecouri pierind îndată ce ți-au atins auzul. Dacă însă ar fi să se arate cu adevărat — dacă s-ar auzi vreodată un ecou care în loc să piară ar crește în chiar inima sunetului —, ai recunoaște-o. Dincolo de orice îndoială, ai spune: „Iată în sfîrșit lucrul pentru care am fost făcut.” Nu ne putem povesti unul altuia despre el. El e pecetea secretă a fiecărui suflet, dorința ce nu poate fi împărtășită și nici domolită, e lucrul pe care l-am dorit înainte de a ne fi întîlnit soția sau de a ne fi făcut prieteni sau de a ne fi ales o meserie și pe care îl vom dori încă pe patul morții, cînd cugetul nu mai știe nici de soață, nici de prieteni, nici de meserie. Cîtă vreme suntem, este și el. Dacă îl pierdem, pierdem totul⁸⁰.

Pecetea de pe fiecare suflet poate fi un produs al eredității și al mediului, dar asta înseamnă doar că ereditatea și mediul fac parte din instrumentul cu care Dumnezeu creează un suflet. Eu cercetez nu în ce fel, ci de ce face El fiecare suflet unic. Dacă n-ar fi avut ce face cu toate diferențele astea, nu văd de ce a trebuit să creeze mai multe suflete în loc de unul singur. Fii sigur că ascunzișurile persoanei tale nu sunt o taină pentru El; și într-o bună zi vor înceta să fie și pentru tine o taină. Tiparul în care se toarnă o cheie e un lucru de mirare celui ce n-a văzut în viața lui o cheie: și cheia însăși este de mirare celui ce n-a văzut vreodată un zăvor. Sufletul tău are un chip ciudat fiindcă e-un gol făcut anume să se potrivească cu o protuberanță din infinita suprafață a substanței Divine, sau o cheie făcută să descuie una din ușile casei cu mai multe încăperi. Căci nu umanitatea în abstract e aceea care trebuie mîntuită, ci tu — tu, cititorul individual, John Stubbs sau Janet Smith. Fericite și norocoase făpturi, ochii voștri îl vor contempla, nu ai altora! Tot ceea ce sunteți, afară de păcate, este merit, în caz că-L veți lăsa pe Duiținezeu să meargă pe căile-I bune, unei adînci mulțumiri. Năluca cea stricată „părea fiecărui bărbat a fi întîia dragoste” fiindcă era o amăgire. Dumnezeu însă va părea să fie pentru fiecare suflet întîia iubire fiindcă El este întîia iubire. Locul tău în ceruri îți va părea făcut anume pentru tine, fiindcă ai fost făcut pentru el — punct cu punct, așa cum e făcută mînușa pentru mîna.

Din această perspectivă abia, putem înțelege infernul în aspectul său de privațiune. întreaga viață, un extaz de neatins ți-a plutit împrejur, conștiința neputînd să-l prindă. Va veni ziua cînd te vei trezi și vei descoperi că, depășind orice nădejde, l-ai atins, sau că-l puteai atinge, dar l-ai pierdut pe veci.

⁸⁰ Nu vreau să spun, firește, că dorințele nepieritoare, pe care Creatorul ni le-a sădit în suflet fiindcă suntem oameni, trebuie confundate cu darurile făcute de Sfîntul Duh celor ce se află în Cristos. Nu trebuie să ne închipuim că suntem sfinți fiindcă suntem oameni.

Concepția aceasta despre perla de mare preț poate părea primejdios de personală și de subiectivă, dar nu este. Lucrul despre care vorbesc nu este o experiență. Tot ce-ai trăit a fost doar experiența dorinței sale. Lucrul în sine n-a fost niciodată întruchipat într-un gând, într-o imagine sau într-un sentiment. El ți-a cerut întotdeauna să ieși din tine însuți. Iar de nu vrei s-o faci spre a-l urma, dacă te așezi să meditezi la propria-ți dorință și te apuci să o dezmierti, dorința însăși o să-ți scape. „Poarta către viață se deschide în genere în urma noastră” și „singura înțelepciune” pentru cel „bîntuit de mireasma trandafirilor nevăzuți este de a acționa”. Focul acesta tainic se stinge când îți umfli bojocii: hrănește-l cu improbabilul combustibil al dogmei și al eticii, întoarce-i spatele și vezi-ți de îndatoriri, iar el va scăpăra. Lumea este aidoma unui tablou cu un fundal de aur în care noi suntem personaje. Pînă ce nu ieși din planul pînzei în vasta dimensiune a morții nu poți vedea aurul. Avem însă memoria lui. Pentru a schimba metafora, bezna nu e chiar totală. Are fisuri. La răstimpuri, scena de zi cu zi, cu tainele ei, vădește măreție.

Asta-i părerea mea; și e, poate, greșită. Poate că tainica dorință ține și ea de Omul Vechi și trebuie răstignită înaintea sfîrșitului. Dar părerea aceasta reușește să se sustragă tăgăduirii printr-un ciudat artificiu. Dorința — și încă mai mult satisfacția — a refuzat întotdeauna să fie pe deplin prezentă într-o experiență, oricare ar fi ea. Cu orice ai încerca s-o identifice, se dovedește că nu de asta-i vorba, ci de altceva: așa se face că răstignirea sau transformarea, în orice grad ar fi realizate, nu pot să treacă dincolo de ceea ce dorința ne împinge să anticipăm. Iar dacă această părere nu este adevărată, adevărat este ceva mai bun. Însă „ceva mai bun” — nu experiența asta sau cealaltă, ci dincolo de ea — este aproape definiția lucrului pe care caut să-l descriu.

Lucrul după care tînjești îți cere să te desfaci de sine. Chiar și dorința pentru acel lucru trăiește numai dacă-l abandonezi. Aceasta este legea fundamentală: sămînța moare ca să trăiască, trebuie să te pui în joc fără a aștepta răsplata, cel ce-și pierde sufletul și-l va mîntui. Dar viața seminței, aflarea răsplatei, mîntuirea sufletului sunt tot atît de adevărate ca și sacrificiul preliminar. De aceea se spune adevărat despre cer că „în cer nu este posesiune. Oricine s-ar încumeta să numească ceva al lui ar fi de îndată aruncat în iad și ar deveni un spirit rău”. Dar mai este spus: „Biruitoare [...] îi voi da o pietricică albă, și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe decît primitorul.” Ce poate să fie mai al tău decît acest nou nume care rămîne, chiar și în eternitate, o taină între tine și Dumnezeu? Și ce să înțelegem că înseamnă această taină? De bună seamă că fiecare dintre cei mîntuiți va cunoaște și va prețui veșnic o latură anume a frumuseții Divine mai bine decît o poate face orice altă faptură. De ce altceva au fost create persoanele, de nu pentru ca Dumnezeu, care le iubește pe toate, s-o iubească pe fiecare altfel? Iar diferența aceasta, departe de a păli, umple de sens iubirea pe care faptele preafericite și-o poartă una alteia, comunitatea sfinților. Dacă toți ar trăi întîlnirea cu Dumnezeu la fel și I-ar răspunde cu o identică închinare, cîntecul Bisericii triumfătoare ar fi lipsit de armonie, ar fi o orchestră în care toate instrumentele ar cînta aceeași notă. Aristotel ne-a spus că o cetate este o unitate de diverși, iar Sf. Pavel că trupul e o unitate de mai multe mădulare. Paradisul e o cetate, și un Trup, fiindcă preafericiții rămîn veșnic deosebiți: o societate, fiindcă fiecare are ceva de spus tuturor celorlalți — vești proaspete, mereu proaspete despre „Dumnezeul Meu” pe care fiecare îl află în Acela pe care toți îl slăvesc ca „Dumnezeu al Nostru”. Căci, fără

îndoială, încercarea mereu încununată de succes, deși niciodată de un succes deplin, a fiecărui suflet de a-și împărtăși viziunea unică tuturor celorlalte suflete (cu mijloace față de care arta și filozofia pămîn- tească sunt doar stîngace imitații) face și ea parte dintre țelurile în vederea cărora a fost creată persoana.

Fiindcă unitatea nu poate exista decît între deosebiți; și, pesemne, din această perspectivă întrezărim ceva din înțelesul tuturor lucrurilor. Panteismul este un crez nu atît fals, cît iremediabil depășit. Cîndva, înaintea creațiunii, ar fi fost adevăr în spusa că totul este Dumnezeu. Dumnezeu însă a creat: El a făcut ca lucrurile să fie diferite de El pentru ca, diferite fiind, să poată să învețe a-L iubi și să realizeze unitatea în loc de simpla uniformitate. De aceea S-a și pus în joc fără gîndul răsplatei. Chiar în cadrul creației putem spune că materia neînsuflețită, lipsită de voință, e una cu Dumnezeu într-un sens în care omul nu e. Nu este însă țelul lui Dumnezeu ca noi să ne întoarcem la acea identitate veche (cum ar dori-o poate unii mistici pă- gîni), ci să înaintăm spre maxima diferențiere ce-ar urma să ne reunească cu El într-un chip mai înalt. Chiar și în sînul Celui Sfînt nu e de ajuns ca Logosul să fie Dumnezeu, el trebuie să fie cu Dumnezeu. Tatăl dă naștere în eternitate Fiului, iar Duhul Sfînt purcede de aici: dumnezeirea introduce distincții în sine însăși, astfel încît unirea iubirilor reciproce să treacă dincolo de simpla unitate aritmetică sau de identitatea cu sine.

Caracterul veșnic distinct al fiecărui suflet — taina ce face din unirea fiecărui suflet cu Dumnezeu o specie în sine — nu va abroga însă niciodată legea ce interzice posesiunea în cer. Cît privește fapțurile asemeni lui, credem că fiecare suflet va dărui de-a pururi tuturor celorlalte ceea ce primește. Iar despre Dumnezeu, trebuie să ne amintim că sufletul e doar un gol pe care Dumnezeu îl umple. Unirea sa cu Dumnezeu este, prin definiție aproape, un abandon de sine fără de sfîrșit — o deschidere, o dezvelire, o încredințare a sinelui. Un spirit bine- cuvîntat e un tipar din ce în ce mai primitiv pentru metalul plin de strălucire ce se toarnă în el, un trup din ce în ce mai dezvelit sub vîlvătaia de amiază a unui soare spiritual. Nu trebuie să ne gîndim că nevoia de ceva analog cuceririi de sine va lua sfîrșit vreodată, sau că viața veșnică nu va fi totodată moarte veșnică, în acest sens, așa cum pot exista plăceri în iad (ferească Dumnezeu de ele), poate exista și ceva nu tocmai diferit de durere în cer (deie Dumnezeu s-avem curînd parte de ea).

Fiindcă dacă atingem undeva un ritm nu doar al întregii creațiuni, ci al întregii ființe, e în dăruierea de sine. Fiindcă Logosul veșnic se dăruiește pe Sine în chip de sacrificiu; și asta nu numai pe Golgota. Fiindcă atunci cînd a fost răstignit, El „a făcut în vremea aspră din teritoriile Sale îndepărtate aceea ce făcuse acasă în slavă și cu bucurie” . De dinainte de întemeierea lumii, El încredințează întru ascultare Dumnezeirea dăruită, Dumnezeirii care dăruiește. Și după cum Fiul prea- slăvește pe Tatăl, așa și Ta:tăl preaslăvește pe Fiu.Și, cu smerenie, cum se cuvine unui laic, eu cred că s-a spus cu adevăr că „Dumnezeu nu Se iubește ca Dumnezeu, ci ca Bunătate; iar dacă ar fi existat ceva mai bun ca Dumnezeu, El l-ar fi iubit pe acela, nu pe Sine” . De la cel dintîi pînă la cel de pe urmă, șinele există pentru a te desface de el, iar prin această desfacere el devine sine mai cu adevărat, de care te desfaci apoi mai mult, și așa de-a pururi. Aceasta nu e o lege a cerului de care putem scăpa rămînînd legați de cele pămîntești, nici o lege pămîn- tească de care putem scăpa prin mîntuire. Ceea ce e-n afara dăruirii de sine nu-i nici pămîntul, nici

natura, nici „viața obișnuită”, e pur și simplu iadul, și numai el. Totuși, pînă și iadul își trage cîtimea de realitate din această lege. Crîncena întemnițare în sine nu este însă decît contrariul dăruirii de sine, care-i realitatea absolută; forma negativă pe care bezna de afară o împrumută înconjurînd și definind forma realului, sau pe care realul o impune beznei întrucît are o formă și o natură pozitivă proprii.

Aruncat în mijlocul zeilor falși, măgul de aur al sinelui a devenit măr al discordiei, fiindcă ei s-au bătut pentru el. N-au cunoscut întîia regulă a jocului sfînt, anume că fiecare jucător trebuie cu orice preț să atingă mingea și s-o dea mai departe. A fi prins cu ea în mîna e o greșeală: a te agăța de ea înseamnă moarte. Însă atunci cînd zboară de la un jucător la altul prea iute ca privirea s-o poată urmări, atunci cînd marele maestru însuși conduce jocul, dăruindu-se veșnic făpturilor Sale în actul creației și întorcîndu-Se la Sine în actul sacrificiului, cel al Logosului, atunci într-adevăr eternul dans „face să ațipească cerul cu armonia sa”. Toate durerile și plăcerile pe care le-am cunoscut pe pămînt sunt inițieri de început în mișcările acestui dans: dar dansul însuși e absolut incomparabil cu suferințele timpului prezent. Cu cît ne apropiem de ritmu-i necreat, cu atît durerea și plăcerea scapă privirii noastre. Există bucurie în dans, dar el nu de dragul bucuriei există. El nu există nici de dragul binelui, sau al iubirii. Este Iubirea însăși și Binele însuși, și prin urmare este fericirea. Nu el există pentru noi, ci noi existăm pentru el. Dimensiunea și vidul universului care ne înspăimîntau la începutul acestei cărți ar trebui să ne înfioare încă, fiindcă, deși nu sunt pesemne decît un subprodus subiectiv al imaginației noastre tridimensionale, simbolizează totuși un mare adevăr. Așa cum stă Pămîntul nostru în raport cu stelele, așa stăm, fără îndoială, și noi oamenii, cu preocupările noastre, în raport cu întreaga creațiune; așa cum stau stelele toate în raport cu spațiul însuși, așa stau toate creaturile, toate tronurile și puterile și cei mai puternici dintre zeii cerești în raport cu abisul Ființei care există în sine, care ne este Tată și Mîntuitor și Ocrotitor al sufletului nostru, dar despre care nici omul, nici îngerul nu pot spune sau închipui ce este în și pentru Sine, sau care e lucrarea pe care „a făcut-o de la început pînă la sfîrșit”. Căci sunt cu toții lucruri derivate și fără de substanță. Vederea îi părăsește, iar ei își feresc ochii de lumina de neîndurat a realității ultime, care a fost și este și va fi, care n-ar fi putut nicicînd să fie altfel, căreia nu e nimic să i se-mpotrivescă.

Anexă

(Această notă privitoare la efectele observate ale durerii mi-a fost furnizată cu amabilitate de dr. R. Havard, pe baza experienței clinice.)

Durerea este un eveniment obișnuit și precis ce poate fi lesne recunoscut: dar observarea caracterului sau comportamentului e mai puțin la îndemână, mai puțin completă și mai puțin exactă, mai cu seamă în relația trecătoare, chiar dacă apropiată, dintre medic și pacient. În ciuda acestei dificultăți, anumite impresii prind treptat contur în cursul practicii medicale, și ele sunt confirmate pe măsura sporirii experienței. Un scurt acces de durere fizică severă este copleșitor atîta vreme cît durează. Suferindul nu se plînge de obicei cu glas tare. Va implora să-i fie alinată durerea, dar nu-și va risipi forțele pentru a-și descrie în amănunt necazul. E un fapt neobișnuit să-și piardă controlul și să se dezlănțuie devenind irațional. Rareori se întîmplă ca cele mai severe dureri fizice să devină de nesuportat în acest înțeles. O dată ce au trecut, durerile fizice severe dar scurte nu antrenează nici o alterare a comportamentului. Durerea de lungă durată are efecte mai marcate. Este adesea acceptată cu puține sau chiar fără lamentări și se dezvoltă o mare tărie de caracter și o mare resemnare. Mîndria se vede umilită, sau duce cîteodată la hotărîrea de a ascunde suferința. Femeile cu artrită reumatoidă dovedesc o vioașie atît de caracteristică încît poate fi comparată cu *spes phthisica* a tuberculoșilor: ea se datorează probabil mai mult ușoarei intoxicații a pacientului de pe urma infecției decît unei sporiri a tăriei de caracter. Unii dintre cei atinși de o durere cronică se schimbă radical. Devin certăreți și-și exploatează poziția privilegiată de invalizi pentru a instaura tirania în casă. De mirare e însă că sunt atît de puține căderi și atît de mulți eroi; există în durerea fizică o provocare pe care cei mai mulți o pot identifica și îi pot răspunde. Pe de altă parte, o boală îndelungată, chiar lipsită de durere, epuizează și spiritul, și trupul. Suferindul abandonează lupta și cade, deznădăjduit și plîngăcios, într-o disperare autocompătitoare. Chiar și așa, unii din cei aflați într-o stare fizică similară își vor păstra seninătatea și stăpînirea de sine pînă la sfîrșit. Spectacolul acesta este o experiență rară, dar mișcătoare.

Durerea psihică e mai puțin dramatică decît cea fizică, dar e mai răspîndită și mai greu de îndurat. Încercarea frecventă de a o ascunde face să crească povara; e mai ușor de spus „Mă doare un dinte” decît „Am sufletul zdrobit”. Dacă totuși cauza e acceptată și e privită în față, conflictul va purifica și întări caracterul, și în timp durerea trece de obicei. Cu toate acestea, uneori persistă cu efecte devastatoare; cînd cauza nu e privită în față și nu e identificată, produce starea iremediabilă a neuroticului cronic. Unii însă, cu eroism, depășesc chiar și durerea psihică cronică. Produc adesea opere strălucite și-și întăresc și ascut caracterul pînă devin ca oțelul călit.

În demența adevărată tabloul e mai sumbru. În întreg domeniul medicinei nimic nu este mai cumplit decît un om atins de melancolie cronică. Dar cei mai mulți dintre nebuni nu sunt nefericiți sau cu adevărat conștienți de starea lor. În ambele cazuri, dacă se însănătoșesc, sunt surprinzător de puțin schimbați. Adesea nu-și amintesc nimic din boala lor.

Durerea oferă un prilej de eroism; prilejul este folosit uimitor de des.

DESPRE MINUNI	7
I. Sfera cărții de față	10
II. Naturalistul și supranaturalistul.....	12
III. Dificultatea cardinală a naturalismului.....	17
IV. Natură și Supranatură	26
V. Altă dificultate a naturalismului.....	32
VI. Răspunsuri la îndoieli	36
VII. Capitol despre diversiuni.....	40
VIII. Minunea și legile Naturii	47
IX. Un capitol nu neapărat necesar	52
X. „Ceva roșu și scîrbos “	55
XI. Creștinism și religie	64
XII. Proprietatea minunilor	73
XIII. Despre probabilitate	76
XIV. Marea minune.....	82
XV. Minunile Vechii Creații.....	98
XVI. Minunile Noii Creații.....	105
XVII. Epilog.....	119
ANEXA A. Despre cuvintele „spirit” și „spiritual”	122
ANEXA B. Despre „providențele speciale”	125
CELE PATRU IUBIRI	131
I. Introducere.....	133
II. Predilecții și iubiri pentru subuman.....	138
III. Afecțiunea	149
IV. Prietenia	163
V. Erosul	181
VI. Mila	194
PROBLEMA DURERII	209
Prefață	212
I Capitol preliminar.....	213
II Atotputernicia Divină	220
III Bunătatea Divină.....	226
IV Ticăloșia omului	235
V Căderea omului.....	242
VI Durerea umană.....	252
VII Durerea umana (continuare).....	262
VIII Infernul	266
IX Durerea animala	272
X Paradisul.....	280
Anexă	285

Redactor
MONA ANTOHI

Apărut 1997
BUCUREȘTI - ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”



Născut în Irlanda în 1898, C.S. LEWIS a studiat la Malvern College timp de un an, după care și-a continuat studiile în particular. A obținut cu distincție o triplă licență la Oxford și a fost profesor la Magdalen College, precum și unul dintre diriguitorii acestui colegiu între 1925 și 1954. În 1954 a devenit profesor de literatură medievală și renescentistă la Cambridge. A fost un excepțional și îndrăgit conferențiar și a avut o influență profundă și durabilă asupra elevilor săi. C.S. Lewis a fost mulți ani ateu și și-a descris convertirea în *Surprised by Joy* (*Surprins de bucurie*): „În ultimul trimestru din 1929 m-am dat bătut, am recunoscut că Dumnezeu este Dumnezeu... eram, pesemne, în seara aceea cel

mai șovăielnic și mai abătut convertit din toată Anglia." Această experiență a fost cea care l-a făcut să înțeleagă nu numai apatia, ci și refuzul activ de a accepta religia, iar ca scriitor creștin, dăruit fiind cu o minte deosebit de strălucitoare și de logică și cu un stil limpede și viu, a fost fără egal. *The Problem of Pain* (*Problema durerii*), *The Screwtape Letters* (*Scrisorile lui Sfredelin* sau *Sfaturile unui diavol bătrân către unul mai tânăr*), *Mere Christianity* (*Creștinism. Pur și simplu*), *The Four Loves* (*Cele patru iubiri*), precum și postuma *Prayer: Letters to Malcolm* (*Rugăciune: Scrisori către Malcolm*) sunt numai câteva dintre cele mai bine vândute opere ale sale. A scris și cărți pentru copii și science-fiction, pe lângă multe lucrări de critică literară. Operele sale sunt cunoscute de milioane de oameni, pretutindeni în lume, prin traduceri. S-a stins din viață la 22 noiembrie 1963, în locuința sa din Oxford.

Despre minuni pleacă de la ideea ca miracolul creștin fundamental este intruparea, toate celelalte pregătindu-l sau decurgând din el. Ca atare, creștinii ar trebui nu numai să accepte minunile, ci și să le privească drept dovezi de implicare directă a Domnului în creația Sa.

Cele patru iubiri puse în evidență de Lewis sunt Afecțiunea, Prietenia, Erosul și Mila, fiecare cu trasaturile ei distincte, în ciuda zonelor de suprapunere. Autorul atrage atenția asupra deceptiilor și distorsiunilor proprii primelor trei iubiri, cele „naturale“, care rămân primejdioase atâta vreme cât cea de-a patra, iubirea „divină“, nu le înglobează.

Problema durerii își propune să dea o soluție dilemei creștine: dacă Dumnezeu este bun și atotputernic, cum de îngăduie ca faptele pe care le-a creat să sufere durerea? Autorul atrage atenția de la bun început că nici o soluție intelectuală a problemei durerii nu poate înlocui curajul, simpatia umană și mai ales dragostea de Dumnezeu.