

Frithjof Schuon

OCHIUL INIMII

*Centrul Cunoașterii
în marile tradiții ale lumii*

Cuvânt-înainte:
HUSTON SMITH

Traducători:
DANIEL HOBLEA ȘI CRISTI RUSIN

EDITURA  HERALD
București



CUPRINS

Cuvânt-înainte, de Huston Smith	9
Prefața editorului, de Harry Oldmeadow	13
Prefața autorului	21

PARTEA I METAFIZICĂ ȘI COSMOLOGIE

Ochiul Inimii	29
Despre Cunoaștere	39
<i>An-Nūr</i>	49
<i>Nirvāṇa</i>	73
Despre stările postume	85

PARTEA A II-A FORME ALE SPIRITULUI

Creștinism și budism	99
Misterul <i>Bodhisattva</i>	115
Observații elementare asupra enigmei <i>kōan</i>	143
<i>Īmān, Islām, Iḥsān</i>	149
Intelectualitate și civilizație	157

PARTEA A III-A
VIAȚA SPIRITUALĂ

Despre modurile realizării spirituale	163
Microcosmos și simbol	185
Despre rugăciune și integrarea elementelor psihice	199
Transgresiune și purificare	209
Despre sacrificiu	227
Capcana dublă	235
Despre meditație	245

ANEXĂ

Selecții din scrisori și alte scrieri inedite	259
Glosar	273
Despre autor	295
Fișă bibliografică	297



PREFAȚA EDITORULUI¹

de Harry Oldmeadow²

Sfântul Augustin de Hipona scrie despre „Înțelepciunea necreată, aceeași acum ca întotdeauna și aceeași pentru totdeauna”³; aceeași înțelepciune a fost afirmată la începutul secolului al XX-lea în scrierile metafizice ale lui René Guénon. Opera lui Guénon a inaugurat o mișcare care a ajuns să fie

¹ Prefața celei mai recente ediții din limba engleză. Vezi Frithjof Schuon, *The Eye of the Heart: A New Translation with Selected Letters*, Bloomington, World Wisdom Books, 2021. Traducerea acestei secțiuni a fost realizată de Cristi Rusin. (N. tr. C. R.)

² Harry Oldmeadow (n. 1947) a fost, până la recenta sa pensionare, Coordinator of Philosophy and Religious Studies (coordonator al secției de studii de filozofie și religioase) la La Trobe University Bendigo, în sud-estul Australiei. Autor larg respectat în domeniul *sophia perennis* și al școlii perenialiste, publicațiile sale includ *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy* (2000) și *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy* (2010). A editat mai multe antologii pentru World Wisdom, cea mai recentă fiind *Crossing Religious Frontiers* (2010), și a contribuit la reviste precum *Sophia* și *Sacred Web*. Pe lângă studiile sale despre perenialism, a scris pe larg despre întâlnirea modernă dintre tradițiile orientale și occidentale, în lucrări precum *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions* (2004) și *A Christian Pilgrim in India: The Spiritual Journey of Swami Abhishiktananda* (2008). (N. tr. C. R.)

³ *Confessions*, IX, 10. [Pentru ediția românească a se vedea Sfântul Augustin, *Confesiuni*, trad. Eugen Munteanu, București, 2018, Editura Humanitas. (N. tr.)].

cunoscută drept *tradiționalism* sau *perennialism*, o perspectivă ce reamintește omenirii de *sophia perennis* care informează multiplele tradiții religioase și sapiențiale ale lumii și care a fost ascunsă „într-o lume golită de sacru și, prin urmare, de sens”¹. Alături de metafizicianul francez, cei mai importanți exponenți ai acestei perspective au fost Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt și Frithjof Schuon.^{2,3} Aceste figuri nu doar afirmă filosofia perenă, ci sunt și dedicate apărării formelor particulare care protejează integritatea fiecărei moșteniri religioase și îi asigură eficacitatea spirituală. Din perspectiva noastră actuală putem vedea acum că apogeul acestei mișcări sau „școli” se regăsește în lucrările lui Frithjof Schuon (1907–1998), care nu este doar marele metafizician al timpului nostru – pe drept comparat cu Platon, Shankara și Meister Eckhart –, ci și un expozitor fără egal al formelor religioase și un ghid sigur al vieții spirituale înseși. Poziția generală a lui Schuon – sau mai bine spus poziția la care a aderat, căci „în mod clar ade-vărul nu este o chestiune personală”⁴ – a fost definită în prima sa lucrare apărută în limba engleză, *The Transcendent Unity of Religions* (1953, publicată pentru prima dată în franceză în 1948).⁵ Aici el a elaborat distincția dintre exterior și interior,

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (1981, New York: Crossroad), p. 65.

² Alte figuri de prim rang îi includ pe Marco Pallis, Martin Lings și Seyyed Hossein Nasr.

³ A se vedea cărțile tuturor acestor autori traduse în limba română la Editura Herald, în colecția *Philosophia Perennis*. (N. tr. C. R.)

⁴ Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds: A New Translation with Selected Letters*, ed. Deborah Casey (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), p. 24.

⁵ A se vedea și ediția în limba română, Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, trad. Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 1994. (N. tr. C. R.)

dimensiunile exoterice și ezoterice ale tradițiilor religioase și, dezvăluind convergența metafizică a tuturor religiilor integrale, a furnizat o bază coerentă și ireproșabilă pentru un ecumenism interreligios corect constituit – s-ar putea spune chiar *singura* bază posibilă.

Scrierile lui Schuon abordează o gamă uimitoare de fenomene religioase din toate colțurile globului. În mai mult de douăzeci de cărți, el a explicat doctrinele metafizice și cosmologice, formele religioase și căile spirituale ale tuturor marilor tradiții ale lumii. Scrierile sale sunt întotdeauna atente la pretențiile ortodoxiei religioase – nu există nimic iconoclast în perspectiva sa –, dar, în același timp, depășesc limitele oricărei înțelegeri exoterice sau pur teologice. Explicarea distincției exoteric–ezoteric este fundamentală în opera lui Schuon, dar, spre deosebire de Guénon, el nu se limitează doar la domeniul ezoteric. Desigur, fundamentul operei lui Schuon este „totalitatea adevărilor primordiale și universale – și, prin urmare, a axiomelor metafizice – a căror formulare nu aparține niciunui sistem particular”¹. Dar aceasta se combină cu o sensibilitate unică față de formele distincte și limbajele simbolice variate ale diverselor tradiții religioase. S-ar putea spune că Schuon acordă atât Revelației – sursa divină a tuturor dispensațiilor religioase –, cât și Inteligenței intuitive (intelecția), aprehensiunea imediată și suprarățională a realităților metacosmice, întreaga lor cuvenită importanță. Gnoza – adică înțelepciunea divină împărtășită de marii înțelepți și mistici – trebuie să rămână întotdeauna punctul central al oricărui ezoterism autentic.

¹ Frithjof Schuon, „The Perennial Philosophy”, în *The Unanimous Tradition*, ed. Ranjit Fernando (Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 1991), p. 21.



PREFAȚA AUTORULUI

În ansamblul său, această carte nu prezintă nicio altă unitate decât cea a doctrinei; alcătuită din studii pe subiecte foarte diverse, dar legate prin aceleași adevăruri fundamentale, ea se constituie ca o continuare a cărții noastre *Despre unitatea transcendentă a religiilor*. La fel ca aceasta, ea n-a fost scrisă cu deșarta speranță de a convinge pe toată lumea și nu se adresează decât celor care, asimilând adevărurile în discuție, nu au nicio dificultate să înțeleagă multiplele lor aplicații. În ce-i privește pe aceia ce nu vor sau nu pot să țină seama de aceste date, ei nu vor găsi cu siguranță, în paginile ce urmează, decât speculații dogmatice și raționamente circulare, neputând fi făcuți să înțeleagă că adevărul intrinsec este independent de dialectică și chiar de gândirea pură. Într-adevăr, faptul că adevărul este enunțat într-un fel sau altul, că este exprimat printr-o dialectică „nuanțată” și „solidă” sau prin afirmații aparent „naive”, va fi exact același lucru din punctul de vedere al adevărului; de altfel, a numi „raționamente circulare” enunțurile propriu-zis intelectuale evidențiază deja o prejudecată raționalistă, deci ceva cât se poate de departe de adevărata cunoaștere.

Raționalismul nu admite ca adevărat decât ceea ce se poate dovedi, fără să țină seama, pe de o parte, că adevărul este independent de dispoziția noastră de a-l admite sau nu, și pe de altă parte că o dovadă este întotdeauna proporționată de o nevoie de cauzalitate, astfel încât există adevăruri ce n-ar

putea fi dovedite tuturor. La rigoare, gândirea raționalistă admite o informație nu pentru că aceasta este adevărată, ci pentru că poate fi dovedită (sau făcută să pară astfel), ceea ce revine la a spune că dialectica triumfă aici, în fapt dacă nu în teorie, asupra adevărului. Gândirea specific raționalistă sau filosofică – cei doi termeni fiind sinonimi în fond – ignoră de altfel faptul că există nevoi mentale datorate unei deviații, și care, în consecință, n-ar putea oferi în mod legitim punctele de plecare pentru formulări axiomatice; dacă orbii ar vedea lumina, nu s-ar putea gândi să ceară dovezi ale existenței sale.

Merită să ne oprim puțin asupra problemei dovezilor doctrinare: mai întâi, trebuie să se distingă dovada rațională sau logică de dovada intelectuală sau simbolică; prima este failibilă în măsura în care propozițiile silogismului pot fi false, ceea ce se va întâmpla cu atât mai ușor cu cât ordinul de realitate va fi mai elevat; a doua, dimpotrivă, depinde de „premise” ce nu pot să nu fie exacte, de vreme ce ele se identifică cu însăși natura lucrurilor sau, pentru a fi mai clari, pentru că nu sunt altceva decât realitățile – ori prototipurile – față de care „dovada” va fi ca un reflex adecvat, ceea ce-i va permite tocmai să le pună în evidență. Dovada spirituală sau simbolică – pe care am putea-o califica și ca „ontologică” pentru a o distinge de dovada „logică” – depinde deci de o cunoaștere directă, care ca atare este exactă prin definiție, ea servind nu la „concluderea” cunoscutului din necunoscut, ci la „a lua cunoștință” de necunoscut cu ajutorul cunoscutului: legătura dintre unul și celălalt nu va fi, în consecință, operația rațională, ci intuiția intelectuală, deși raționamentul, fiindu-i natural omului, poate evident juca aici un rol secundar. Rezultă de aici că „dovada simbolică” (o numim astfel pentru că forța sa rezidă în analogia între simbolul comunicant și adevărul de comunicat, și nu în combinarea logică a două propoziții) servește la „actualizarea” unei cunoașteri, nu adăugată într-un fel din afară,

ci conținută virtual în inteligența însăși. Putem merge chiar mai departe și să spunem că dovada simbolică se identifică cu ceea ce trebuie dovedit, în sensul că ea „este” acest lucru la un nivel mai redus de realitate, așa cum de pildă apa dovedește Substanța universală prin faptul că ea „este” aceasta pe planul existenței corporale; totul este să nu se confunde „materialitatea” simbolului cu esența sa ontologică; de aceea doctrina hindusă, atunci când susține adorarea Divinității printr-o imagine sacramentală, îi interzice celui care se angajează în actul de venerare să se gândească la materia acestei imagini, și tot din același motiv indienii din America de Nord – cei care iau Soarele ca subiect de adorație – precizează că ei nu adoră Soarele, ci pe „Tatăl” sau „Strămoșul” care sălășluiește nevăzut în el. Toate fenomenele naturii sunt, cum o atestă neîncetat Scrierile sacre, dovezi ale lui Dumnezeu, atât pentru omul simplu, cât și pentru înțelept (deși din motive foarte diferite), dar nu neapărat pentru filosof, care poate fi lipsit și de ochii Credinței și de cei ai Cunoașterii, și care, în acest caz, se zbate zadarnic în contradicțiile unui conceptualism steril.

„Dovezile filosofice” (sau mai ales cele considerate auto-dovezi ce obiectivează în mod iluzoriu „punctul de plecare” sau „presupoziția inițială”) nu dovedesc decât un lucru, și anume falsitatea radicală a punctului de vedere din care provin; această tentativă a gândirii formale și finite de a înțelege, prin propriile-i mijloace, rădăcina sa transcendentă, așadar supraformală și infinită, e la fel de absurdă precum ar fi încercarea unui ochi de a se vedea pe sine; în ambele cazuri, există o contradicție funciară. „Teoreticienii cunoașterii” sunt evident primii care afirmă că înțelepciunea tradițională n-a reușit să „rezolve” „marile probleme” ale „spiritului uman”; în realitate, pentru ea nu există probleme, așa că nu a avut niciodată ce să rezolve; rolul ei constă, pe plan doctrinar cel puțin, să exprime adevăruri, și nu să răspundă în mod arbitrar la întrebări prost puse.

PARTEA I

METAFIZICĂ ȘI COSMOLOGIE

OCHIUL INIMII

DESPRE CUNOAȘTERE

AN-NŪR

NIRVĀṆA

DESPRE STĂRILE POSTUME



OCHIUL INIMII

Ochiul, datorită corespondenței sale deosebit de adecvate cu intelectul, se pretează în mod spontan, ca să spunem așa, simbolismului tradițional și se regăsește, deși în grade de importanță foarte diverse, în limbajul simbolic al tuturor Revelațiilor. Celelalte organe de simț – sau, mai general, facultățile pe care le vehiculează – sunt susceptibile, e adevărat, de aplicații analoage, dar de o importanță mai puțin „centrală” s-ar putea spune: ele corespund mai degrabă unor funcțiuni distincte și deci secundare ale inteligenței ori unor moduri fundamentale de receptivitate și de asimilare cognitivă, ceea ce înseamnă că dovedesc mai puțin direct decât ochiul – sau vederea – analogia între cunoașterea sensibilă și cunoașterea spirituală; dintre facultățile de senzație, doar vederea reprezintă intelectul ca atare și în principiul său.

Această corespondență evidentă între vedere și intelect ține de caracterul static și total al acesteia: într-adevăr, vederea realizează, de o manieră simultană (și din același motiv ca și spațiul ce îi corespunde printre condițiile existenței corporale), posibilitățile de departe cele mai întinse în domeniul cunoașterii sensibile, pe când celelalte simțuri nu reacționează decât sub influențele ce au o legătură cu sensibilitatea vitală; trebuie totuși exceptat auzul care reflectă inteliecția, nu static și simultan, ci dinamic și succesiv, și care, în raport cu vederea, joacă un rol ce s-ar putea numi „lunar”; de aceea ea

este legată de timp, și nu de spațiu, audibilul situându-se cu totul în durată¹. Oricum, senzația cea mai importantă – sau să spunem cea mai explicită în mod intelectual – este incontesabil cea a luminii, oricare ar putea fi, pe de altă parte, importanța „sunetului primordial”, a „parfumurilor”, „gusturilor” și „atingerilor” spirituale; doar vederea ne comunică existența corpurilor cerești incomensurabil de îndepărtate și cu totul străine intereselor noastre vitale, putându-se deci spune că ea singură este în mod esențial „obiectivă”². E firesc, în consecință, să se compare cunoașterea cu lumina și ignoranța cu întunericul, fapt ce explică larga folosire în limbile cele mai diverse, și înainte de toate în textele sacre, a simbolismului luminii și al vederii pe de o parte, și a celui al întunericului și al orbirii pe de altă parte.

Transpunerea simbolică a actului vizual pe planul intelectual oferă o imagine foarte expresivă a „identificării prin cunoaștere”: în acest proces trebuie într-adevăr „a vedea” ceea ce „este” și „a fi” ceea ce se „vede” sau „cunoaște”; „obiectul” este Dumnezeu în cele două cazuri, cu diferența totuși că El apare ca fiind „concret” în primul caz și ca „abstract” în al doilea. Însă simbolismul vederii este universal și se aplică deci deopotrivă macrocosmosului și tuturor gradelor acestuia:

¹ Într-un anumit sens, Soarele face cunoscut spațiul, iar Luna, timpul.

² Auzul este „subiectiv” – dar nu „vital” ca mirosul, gustul și pipăitul – în sensul că el ne comunică lucrurile în măsura în care ne privesc; vederea ni le comunică doar (și chiar prin asta în mod mai amplu) în măsura în care ele „sunt”, nu în măsura în care ne „vorlesc”. Compararea muzicii (artă exclusiv auditivă) cu pictura (artă exclusiv vizuală) este cu totul semnificativă în această privință. Cât privește vorbirea, ea se adresează prin definiție unui auditor; de pildă, dacă un Nume divin scris ni se prezintă cu impersonalitatea unei doctrine, același cuvânt va avea, din momentul când va fi pronunțat și înțeles, funcțiunea unui „apel”; distincția între perspectivele metafizică și inițiatică (în măsura în care o asemenea distincție este posibilă și relativ legitimă) apare aici în mod clar, ea explicând, de asemenea, rolul fundamental pe care-l joacă incantațiile în metodele spirituale.

lumea este o vedere indefinit diferențiată al cărei obiect este în ultimă analiză Prototipul divin a tot ceea ce există și, invers, Dumnezeu este Ochiul care vede lumea și care, fiind activ acolo unde creatura este pasivă, creează lumea prin vederea sa, care este act, și nu pasivitate¹; „ochiul” devine astfel centrul metafizic al lumii căreia îi este în același timp „soarele” și „inima”.²

Dumnezeu nu vede³ doar „exteriorul”, ci și – sau mai degrabă cu atât mai mult – „interiorul”, această vedere din urmă fiind mai reală ori mai curând, riguros vorbind, singura reală, deoarece ea este Vederea absolută sau infinită căreia Dumnezeu îi este deopotrivă „Subiectul” și „Obiectul”, Cunoșcătorul și Cunoscutul. Universul nu este decât „vederea” sau „cunoașterea”, sub orice mod se realizează aceasta, și toată realitatea sa este Dumnezeu: lumile sunt țesături de vederi⁴, și conținutul acestor vederi indefinit repetate este mereu Divinul, care este astfel Cunoașterea primă și Realitatea ultimă⁵ – Cunoaștere și Realitate fiind două aspecte complementare ale aceleiași Cauze divine.

Dar să examinăm acum funcțiunea Ochiului Inimii, în sensul obișnuit al acestei expresii, pornind de la ochiul corporal

¹ Aici, simbolismul tradițional va face de preferință să intervină Cuvântul – Verbul – datorită inteligibilității sale imediate.

² Raporturile între ochi, inimă și Soare sunt multiple și profunde, ceea ce permite adesea să fie considerate ca sinonime.

³ Dumnezeu, ca „Văzător”, se vede pe sine și, de asemenea, vede lumea, inclusiv contingența cea mai infimă – „o furnică în deșert”, pentru a cita o expresie a Profetului Muḥammad. Aceasta exclude de altfel orice panteism și orice deism.

⁴ O lume este astfel un „vis” colectiv și totuși omogen, elementele constitutive ale acestui vis fiind evident *composibile*. „Subiectivității” care se inspiră în mod fals din doctrina hindusă uită că lumea nu este nicidecum iluzia unui individ singular; în realitate, ea este o iluzie colectivă în interiorul unei alte iluzii colective, cea a Cosmosului total.

⁵ În doctrina hindusă, polul „Cunoaștere” este desemnat prin termenul *Cit* și polul „Realitate” prin cel de *Sat*; în microcosmosul uman, se vor distinge polii „inteligența” și „voința” sau, la un grad exterior, „gândirea” și „acțiunea”.

ca termen de comparație: vom spune în cazul acesta că ochiul corporal vede aspectul relativ, „în bucăți” ca să spunem așa, al lui Dumnezeu, pe când Ochiul Inimii¹ se identifică cu El prin puritatea vederii sale; ochiul corporal este fragmentat el însuși prin bipolarizarea sa care-l adaptează percepției, adică cunoașterii manifestatului ca atare, manifestarea provenind la rândul său din bipolarizarea principială a Ființei în „Verb” (sau „Esența determinantă”, domeniu al „Ideilor” în sens platonician) și în *Materia prima*²; Ochiul Inimii dimpotrivă este unic și central, precum Chipul divin³ care este vederea sa eternă și care, fiind dincolo de orice determinație, este, de asemenea, dincolo de orice dualitate.

¹ Înainte de sufiți, aceeași expresie (*Oculus Cordis*) a fost folosită de Sfântul Augustin și de alții; ea este în legătură cu teoria binecunoscută a acestui Părinte și a învățaților care l-au urmat, conform căreia intelectul uman este „iluminat” de Înțelepciunea divină. – Chestiunea de a ști dacă există sau nu o relație istorică între „Ochiul Inimii” al doctrinei plotiniene (*ὁ μὲν οὖν ὁφθαλμός*), cel al doctrinei augustiniene și cel al sufismului (*‘Ayn al-Qalb*) este fără îndoială insolubilă, și de altfel fără importanță din punctul de vedere în care ne situăm; ne va fi suficient să știm că această idee este fundamentală și se regăsește aproape peste tot. – Nu uităm să menționăm că Sfântul Pavel, în Epistola către efeseni, vorbește despre „ochii inimii voastre” (*illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis...*) (I, 18). Pe de altă parte, abia mai e nevoie să amintim că, după a opta fericire a Predicii de pe munte, cei care au „inima” curată vor vedea pe Dumnezeu.

² În doctrina hindusă: *Puruṣa* și *Prakṛti*, Principiile masculin și feminin. Uneori, acesta din urmă este considerat ca activ și primul ca pasiv, pentru că femeia este activă în calitate de mamă; ea „produce” copiii, pe când bărbatul, doar sub raportul plăcerii, este pasiv.

³ „Chipul lui Dumnezeu” (*Wajhu ‘Llāh*) reprezintă, în simbolismul sufit, esența divină (*Dhātu ‘Llāh*, „Quidditatea” sau „Aseitatea”, *ὑπαρξις* în teologia greacă, transliterat *hýparxis*), adică Realitatea „voalată”, mai întâi prin gradele nenumărate ale Manifestării universale, apoi prin „Spiritul” (*Ar-Rūh*) care este „centrul” acesteia și în același timp „Esența” sa „luminoasă” (*An-Nūr*), apoi în fine prin Ființa însăși; de aceea „Chipul lui Dumnezeu” este numit și „Nevăzutul absolut” (*Al-Ġayb al-Muṭlaq*) sau „Nevăzutul nevăzutelor” (*Ġayb al-ġuyūb*).