

LBRIS

We know
books

Inteligența inimii

Colecția *Interior intimo meo*

LBRIS

We know
books

Bogdan Tătaru-Cazaban

Inteligența inimii
Schیțe pentru un portret al virtuții

Ediția a II-a adăugită

Spandugino

cenușă al urii, e relativ la îndemână să fim ceva mai discreți și, poate, să avem ceva mai mult umor.

Mi se va spune că nimic din toate acestea nu sunt potrivite pentru cei care cred cu tărie în ceva. Sunt virtuți „defensive”, după cum le numea Natalia Ginzburg¹, care nu ne expun și nu ne călesc. Dar nu reflectă ele, la măsura imperfecțiunii noastre cotidiene, ceva din perfecțiunea marilor virtuți? Personal, mai degrabă decât în ceva, prefer să cred în Cineva care nu ne-a lăsat mandatul judecății, ci pe cel al dragostei „care nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul” (I Cor. 13, 5). Îndemnul lui Isaac Sirul era de a „nu muștra pe cineva” și de „a nu osândi nici chiar pe cei foarte răi în viețuirea lor”: „Întinde haina ta peste cel ce a greșit și acoperă-l. Și dacă nu poți lua asupra ta greșelile lui și nu poți primi și certarea și rușinea în locul lui, rabdă-l măcar și nu-l rușina”². Dacă pentru sihaștrii contemplativi cărora le scria Isaac Sirul era un sfat mântuitor, cu atât mai mult este pentru noi, viețuitori în neliniștea lumii.

¹ Natalia Ginzburg, „Micile virtuți”, trad. de Idea Andreșoiu-Camozzi, în *Săgetătorul*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 254.

² Sfântul Isaac Sirul, *Cuvântul* 58, în *Filocalia*, vol. 10, p. 355.

Cuprins

De ce virtuțile?	11
Pământul inimii	15
Speranța, mereu neînțeleasă	21
Pariul fidelității	25
Paradoxul fricii în viața spirituală	29
Moderația: o virtute calomniată	33
Trei sensuri ale politeții	37
Miracolul bunătății	41
Ochii milei și ai dreptății	45
Săracii cu duhul	55
Eros și agape	59
Curajul ca virtute	67
Pacea: nici utopie, nici ideologie	71
Ospitalitatea	75
Despre paternitatea duhovnicească	79
Epifania credinței	83
Mormântul gol	87

LBRIS

We know
books

Învierea după Grünewald	91
Vladimir Ghika: străvezimea binelui	97
Maria Skobțova sau fidelitatea în jertfă	101
Alexandru Paleologu sau inteligența inimii.	105
În loc de încheiere. Pledoarie pentru micile virtuți . . .	111

De ce virtuțile?

*Nu trebuie întotdeauna să epuizăm într-atât o temă
încât să nu-i lăsăm cititorului nimic de făcut.
Nu e vorba de a-l face să citească, ci să gândească.*

MONTESQUIEU

Virtuțile de multe ori inhibă sau stârnesc neîncredere, mai ales „în varianta lor somptuară, imaculată, instalate ornamental în conștiința umanității ca armele pe o panoplie”¹. Sunt oare cu adevărat posibile? Nu cumva avem de-a face cu proiecții utopice menite a fi contrazise continuu de proza realității? Obișnuită cu mediocritatea și complezentă cu blocajele proprii, privirea noastră interioară pare a-și fi pierdut acuitatea în fața virtuților care reprezentau în vechime orizontul de împlinire a umanului. Ele apar, în vremea noastră, ca „muzele neliniștitoare”

¹ Andrei Pleșu, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, ediția a doua, Humanitas, București, 1994, p. 66.

din pictura lui Giorgio de Chirico, stranii și totuși profetic-inspiratoare.

Paginile care urmează nu sunt o reabilitare sistematică a eticii virtuților, ci o pledoarie fragmentară pentru posibilitatea lor aici și acum, ca teren de exercitare a nobleței și demnității omului. Ele nu sunt scrise pentru specialiști și nici dintr-o perspectivă teoretică, ci dinspre experiența credinței, care conferă reflecției asupra virtuților un alt centru de greutate față de eticile antice. Și totuși, făcând distincțiile cuvenite, marile mărturii despre virtuți pot fi convocate împreună, așa cum s-a întâmplat de multe ori în istoria culturii creștine, pentru a ne orienta și a face vocația noastră profundă mai accesibilă nouă înșine. Din acest motiv, autorii clasici și moderni, dincolo de expresivitatea formulelor proprii, sunt invocați ca mediatori ai unei experiențe integratoare, în care reflecția se hrănește din viața concretă și o face inteligibilă ca într-o veritabilă „alchimie a existenței”¹.

Am scris aceste schițe fără să-mi fi propus să le cuprind laolaltă, dar, pe măsură ce apăreau la rubrica din *Dilema veche*, unde am fost invitat din 2018, mi-am dat seama că se constituie într-o serie și că reflectă preocupări deja vechi, motiv pentru care am integrat în

¹ Pentru sensul acestei expresii, a se vedea cartea lui Alexandru Paleologu, *Alchimia existenței*, ediția a doua, Humanitas, București, 1997.

această selecție, cu mici modificări, primul eseu, foarte levinasian, publicat în 1999. Am completat textele cu referințele minim necesare și pe alocuri le-am dezvoltat față de versiunea lor inițială. Însă scopul nu a fost acela de a le rescrie, ci de a oferi potențialilor cititori o privire de ansamblu asupra unei serii deschise, în dialog constant și mărturisit cu eseurile lui Petru Creția și Andrei Pleșu, de la care am învățat mult, dar și cu scrierile lui Gabriel Marcel, Charles Péguy, Antonie Bloom sau Andrei Scrima. De fapt, recitind cartea recentă a lui Carlo Ossola, *Trattato delle piccole virtù. Breviario di civiltà* (Marsilio, 2019), în care pledează cu savoare pentru virtuțile secunde, fără de care viața noastră comună ar fi imposibilă, mi-am imaginat aceste schițe ca pe tot atâtea puncte de plecare spre sensul existențial al virtuții: uneori micro-portrete, alteori comentarii ale unor texte sau imagini, ori, pur și simplu, în marginea unor situații revelatoare.

Cu rare excepții, m-am lăsat călăuzit în configurarea acestor „portrete” de principiul lui Montesquieu, enunțat mai înainte, nu doar pentru a răspunde exigențelor actuale de eficiență, ci mai ales din convingerea că în astfel de materie esențială este transmiterea unei intuiții, deschiderea unei perspective, trezirea gustului. Restul – partea decisivă – e o relație personală cu Cel pe care Augustin îl numea în *Confesiuni* „interior intimo meo”.

Am reunit aceste eseuri sub formula „inteligenta inimii”, care, deși cunoaște în ultima vreme o largă circulație în zone legate mai ales de psihologie, a fost preluată inițial din literatura spirituală de limbă latină, unde „intellectus cordis” avea anvergura și profunzimea omului lăuntric. Am încercat astfel să pledez pentru recuperarea acestei formule în orizontul cărui îi aparține deplin.

*

Mulțumesc domnului Sever Voinescu, redactor-șef al săptămânalului *Dilema veche*, pentru invitația de a scrie și pentru acordul de a prelua aceste texte în cartea de față. De asemenea, doamnei Lavinia Spandonide, care m-a încurajat cu generoasă empatie să le public în colecția pe care a încredințat-o din 2019 soției mele, Miruna, ceea ce reprezintă pentru noi și pentru călătoria noastră împreună, de peste douăzeci de ani, o neașteptată bucurie.

*

Această a doua ediție adaugă opt eseuri celor selectate inițial, unele scrise după apariția cărții, altele mai vechi, dar care fac parte dintr-un orizont tematic comun. Cele trei micro-portrete își propun să ilustreze concret pledoaria pentru a (re)dobândi gustul pentru virtute.

B. T.-C.

Pământul inimii

Nadir și zenit laolaltă, la capătul aceluiași parcurs!

ANDREI PLEȘU

„*Inveni cor meum!*, spune Profetul. Mi-am găsit inima! Ce descoperire! Inima mea! Nimic mai puțin decât inima! Nimic mai puțin decât nodul persoanei mele! Ceva ce exista înaintea mea, ceva ce în pieptul meu continuă bătaia inimii lui Adam. Ceva ce cunoaște mai multe decât mine și care cere ca întrebările să i se adreseze altfel decât prin cuvinte. Ceva ce, în centrul nostru, are menirea de a purta de grijă ființei, ceva ce este solicitat și răspunde cu ființă. Ceva ce nu am putea compara mai bine decât *Rugul aprins*, cu acel Rug care arde și nu se mistuie”¹. Astfel deschide Paul Claudel o poartă din pragul căreia se poate privi spre lumea tradițiilor spirituale în care

¹ Paul Claudel, „La Théologie du coeur”, în *Le Cœur, Études Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1950, p. 395. A se vedea și Tomáš Špidlík, *Teofan Zăvorâtul. Inima și Duhul - o fenomenologie ascetico-mistică*, trad. de Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2011, pp. 5-189.

inima este centrul ființei; de la Upanișade la Cabala, de la iudaismul profetic și sapiențial la mistica musulmană și isihasm. În inimă se petrece, așa cum nota părintele Scrima, citând deseori din Ibn 'Arabi¹ și din Sfântul Grigorie Palama, o „intrare în rezonanță cu centralitatea cosmică”², interioritatea cuprinzând în sine și comunicând cu ceea ce o depășește în mod absolut.

Însă centralitatea despre care vorbim nu este cea a unui loc privilegiat de comandă, ci a autenticității discrete, de multe ori invizibile, dar nu mai puțin reale, care palpită sub zgura și zgomotul existenței. Pentru cei vechi, inima cuprindea totul: emoțiile, desigur, dar și curajul și, mai ales, gândirea și imaginația. A parcurge gama de sensuri ale cuvântului *kardia* sau *phrèn* la poeții și tragicii greci sau ale ebraicului *lēb/ lēbāb* la profeți³ este un antidot pentru reflexele moderne de a separa rațiunea de sentimente și de a le vedea funcționând autonom și, de cele mai multe ori, conflictual. Sensul global al inimii

¹ „Inima omului este casa lui Dumnezeu, mai însemnată decât Ka'ba însăși” (Ibn 'Arabi, *Revelațiile de la Mecca I*), apud André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, volum îngrijit de Anca Manolescu în colaborare cu Radu Bercea, Humanitas, București, 2008, pp. 37, 67. De asemenea, Andrei Pleșu, *Despre inimă*, Humanitas, București, 2017, mai ales pp. 22–39.

² André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, p. 65.

³ Antoine Guillaumont, „Les sens des noms du cœur dans l'antiquité”, în *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Spiritualité orientale 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp. 13–67.

în antropologia spirituală nu ține de carențe analitice sau terminologice, ci de convingerea că viața are, cu toate tensiunile ei, o unitate de profunzime, o formă de inteligibilitate și de transparență. Inima este, în acest sens, *locul sau modul de a fi* în care experiența devine cunoaștere, suferința și durerea hrănesc înțelepciunea, pasiunile și conflictele se pot preschimba în stăpânire de sine și pace. Această vitalitate interioară e ca o „garanție” a accesului la transcendență, la ceea ce e mai înalt sau mai adânc decât eul, „interior intimo meo”, și dă sens existenței. În inimă, viața nemijlocită își devine sieși vizibilă, își contemplă ca într-o oglindă portretul.

De multe ori, dacă îi citim pe profeți, inimile se transformă în piatră, devin surde, indiferente, și doar o intervenție viguroasă a lui Dumnezeu le poate restitui vitalitatea originară, făcându-le din nou de „carne”, înnoindu-le fragilitatea și, prin aceasta, capacitatea de a primi și a comunica: „Vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inimă de carne. Pune-voi înăuntrul vostru Duhul Meu și voi face ca să umblați după legile Mele și să păziți și să urmați rânduielile Mele” (Iez. 36, 26–27). Dacă cerul vieții este inima, Dumnezeu este cerul inimii: o arhitectură în care bolțile interioare răsfrâng dincolo de puterea imaginației nemărginirea, ceea ce este infinit departe în ceea ce este infinit aproape: „Străfundul inimii

cheamă, neîncetat strigând/ străfundul lui Dumnezeu; spune, care-i mai adânc?”¹.

Potrivit lui Calist Catafyghiotul, enigmatic mistic bizantin, „dacă vrem să zăbovim în vederea contemplativă a lui Dumnezeu din Scriptură și din creație [...], să căutăm mai întâi camera-tezaur dinăuntru inimii noastre și să implorăm pe Dumnezeu cel sfânt să umple pământul nostru de mila Lui”². „Pământul” nu este altceva decât inima în care „mîntea” este chemată să coboare pentru a reface unitatea ființei și a redobândi transparența prin lucrarea Duhului, adică prin prezența lui Dumnezeu deopotrivă lăuntrică și transcendentă, adâncă și înaltă, smerită și împărătească. Primind roua milostivirii divine, inima devine pământ roditor, izvor de iubire care nu cere nimic în schimb; ostoiindu-și setea mai mult decât putea spera, inima revarsă un preaplin care nu-i aparține, dar care îi descoperă ospitalitatea constitutivă.

„Prezența tainică a lui Dumnezeu” pe care o primim prin această „ușă tainică”³ înseamnă deopotrivă a-L asculta

¹ Angelus Silesius, *Călătorul heruvimic*, apud André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, p. 67. A se vedea și *Călătorul heruvimic/Cherubinischer Wandersmann*, I, 68, ed. bilingvă, traducere, date biografice, note, variante și postfață de Ioana Pârvulescu, Humanitas, București, 1999, pp. 50–51.

² Calist Catafyghiotul, trad. de Ioan I. Ică jr, în Sofia Avramova, *Calist Catafyghiotul, misticul contemplativ al Filocaliei bizantine*, Deisis, Sibiu, 2013, p. 133.

³ André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, p. 69.

și, grație curăției lăuntrice, a-L vedea. Căci pentru a-I auzi vocea – „freamăt de adiere lină” (III Reg. 19, 12), ca în epifania de pe Horeb – inima trebuie să devină un spațiu al tăcerii, iar pentru a-L putea contempla, trebuie să fie purificată (Matei 5, 8). Ospitalitatea noastră se manifestă prin capacitatea de a deveni un loc al ascultării Celui căruia „îi place să vorbească în șoaptă”, după cum nota Vladimir Ghika, dar și al „mlei pentru toată făptura”, prin care Isaac Sirul înțelegea curăția inimii: „Și ce este o inimă plină de milă? Arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci și pentru toată făptura. [...] Din milă multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda sau auzi sau vedea vreo vătămare sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo zidire”¹.

Loc nevăzut al întâlnirii cu Creatorul și al restaurării întregii creații, pământul inimii frăgezit de mila divină și transformat în privire milostivă asupra lumii e și unul al reconcilierii, pe care numai smerenia o face posibilă în mod autentic, pentru că cel smerit cu inima „nici nu se înfurie în zadar, nici nu-l îmbracă pe fratele său în insulte”, iar „cel curat e și făcător de pace atât pentru gândurile

¹ Isaac Sirul, *Partea I*, cuv. 74 [FR, p. 393–394, cuv. 81], apud Sabino Chialà, *Isaac Sirianul: asceză singuratică și milă fără sfârșit*, traducere de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2012, p. 332.

dinăuntru, cât și pentru oamenii din afară”¹. Calea spre această transparență față de sine însuși și de transcendența întemeietoare rămâne, după cum mărturisea Alexandru Mironescu, „anevoioasă, ca orice lucrare creatoare. Căci, în ultimă analiză, despre asta este vorba: o lucrare creatoare prin care intri în posesia a ceea ce ești tu însuși cu adevărat. Să pătrunzi în sinea ta, acolo unde te întâlnești, în chip viu, cu omenitatea ta, cu icoana profundă a omului, a omului care ești, și pe care a întrupat-o deplin Hristos!”².

¹ Filotei Sinaitul, *Trezia minții și cerul inimii* (integrala scrierilor), studiu introductiv și text stabilit de monahul Raffaele Ogliari, traducere și argument de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2009, pp. 86–88.

² Alexandru Mironescu, „Calea către inima mea”, în *Calea inimii. Eseuri în duhul Rugului Aprins*, Humanitas, București, 2019, p. 55.

Speranța, mereu neînțeleasă

*Fericiți cei care nădăjduiesc,
căci a lor va fi împărăția binelui nevăzut.*

PETRU CREȚIA

În viața de zi cu zi speranța e frecvent invocată, dar, de fapt, neluată în seamă. E ca o urare dezangajantă, ca un reflex al comunicării sau ca un rest impersonal de pozitivitate. „A spera ceva”, „a spera pentru cineva”, „a spera în cineva” par a fi acte diminuate, lipsite de prezența și energia din alte registre ale voinței și faptelor noastre, ca și cum ar sugera o carență a ființei sau ar ține locul a ceva ce nu poate fi acoperit și nici controlat de noi. În fața posibilului spre care aspiră speranța, nevoia de certitudine se răzbună, făcând din actul de a spera o formă de slăbiciune sau, din indulgență, o iluzionare utilă. Astfel, imaginea străveche a făpturii fragile din cutia Pandorei bântuie neconținut tărâmurile lucidității noastre.

Or, speranța e tot ce poate fi mai depărtat de iluzie sau de neputință, constituind, așa cum scria în eseurile sale morale Petru Creția, „una dintre marile puteri ale sufletului”¹. Ea nu își face loc pe lume când vigilența simțului critic scade sau când instinctul de conservare nu mai are nimic altceva la îndemână; ci vine ca o „alegere a *posibilului bun*”². Această formulă adamantină deschide una dintre marile porți spre realitatea speranței. Întâi de toate, pentru că o definește ca opțiune în care cel care speră se investește integral. E un angajament, nu un calcul sau o previziune cu mari șanse de probabilitate. Apoi, pentru că actul speranței exprimă o relație cu „posibilul bun” sau cu binele ca posibilitate reală și eficace. E drept, această raportare la bine se dezvăluie deopotrivă în fragilitatea și tăria sa: pe de o parte, binele este *doar* posibil (spune vocea necruțătoare a lucidității), iar, pe de alta, binele *este* posibil, adică, prin actul speranței și pentru cel care speră, binele devine singura posibilitate din care se hrănește prezentul. Astfel, a spera înseamnă a nu lăsa prezentul să devină despot, a nu-i permite lui „acum” să se înstăpânească asupra posibilului, a aduce timpul prezent la condiția sa și a nu-l proiecta ca orizont de nedepășit. Cu alte cuvinte, în

¹ Petru Creția, „Speranța”, în *Luminile și umbrele sufletului*, Humanitas, București, 2015, p. 91.

² *Ibid.*

fragilitatea sa, speranța este o formă a smereniei, dar prin puterea sa devine „memorie a viitorului”¹.

Această formulă a lui Gabriel Marcel surprinde relația esențială cu timpul. Este lesne de admis că a spera implică o raportare la viitor, dar de cele mai multe ori înțelegerea comună menține acest raport în condiția exteriorității: viitorul e ceva care se află în afara mea, ceva ce pot doar presupune, dar care scapă oricărei tentative de a fi domesticit. Or, speranța, în sensul ei tare, iese din sfera dorinței de control și se manifestă ca o capacitate de a intra în dialog cu viitorul. În pofida a ceea ce experiența spune sau statisticile arată, ea *alege* să creadă că realul este mai încăpător decât ceea ce se vede sau se știe și, în același timp, că nu totul este jucat.

Spre deosebire de sentimentalismul autocomplezent, cu care se confundă adesea, speranța apare ca un refuz al fatalismului și ca un „simț” al posibilului aflat între „deja aici” și „nu încă”. Deloc întâmplător, ea figurează, alături de credință și de iubire (*agape*), între cele trei mari virtuți creștine. Căci ceea ce o face să fie *virtute* este capacitatea de a crede în făgăduința binelui în pofida obscenității răului; de a prefera, în istorie, implauzibilitatea binelui în fața agresiunii sau a seducției răului. Pentru

¹ Gabriel Marcel, „Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’espérance”, în *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*, Aubier, Editions Montaigne, 1944, p. 72.