

Ioan Alexandru Tofan (n. 1979) este profesor la Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, unde ține prelegeri de Istoria și filosofia religiei, Filosofie românească sau Hermeneutică radicală. A scris cărți și articole despre Hegel, Walter Benjamin, Michel de Certeau și Andrei Scrima. În prezent îngrijește o ediție Marin Târâmbul la Editura Junimea din Iași. Colaborează la Dilema veche, Convorbiri literare, Scriptor, Ziarul de Iași.

Ioan Alexandru Tofan

Ca prin oglindă, în ghicitură

Mici eseuri despre creștinism

Domnului Sever Voinescu. A scrie în paginile acestei reviste primitoare, joviale și profunde în același timp este o veritabilă aventură a înțelegerii și a articulării ideilor.

Pe parcursul întregului text, AAS-NEC este prescurtarea pentru Arhiva „André Scrima”, din Fondul André Scrima de la Colegiul „Noua Europă”, Institut de Studii Avansate din București. De asemenea, AMT-NEC este prescurtarea pentru Arhiva „Marin Tarangul”, din Fondul André Scrima de la Colegiul „Noua Europă”, Institut de Studii Avansate din București.

Cuprins

Notă asupra textelor 5

I

Despre văluri și ce este dincolo de ele 11
Adevărul în oglindă 15

II

Începutul și sfârșitul vieții spirituale 19
Creștinul: mai multe portrete 23
Despre discreția sfinților 26
Ce este imaginația teologică și la ce folosește ea 30
Ceasornicul spiritului. C. S. Lewis 34
Despre creștinism, câini și simțul 37
realității. G. K. Chesterton 37
N. Steinhardt despre creștinismul firesc 46
Despre creștinism și veselie 50
Sărăcia lucrurilor. Despre felul de a vedea al celor simpli 54
O lecție despre bunătate 58
Despre milă, dincolo de morală 62
De ce scandalizează creștinismul? 66

III

Literatură și experiență mistică 70
André Scrima și dezlegarea poveștilor 74
Clandel și Rimbaud. Despre hrană 78
Rugăciunea Domnului Teste 81
Despre credință și tandrețe. Pornind de la Rilke 86
Întoarcerea din cer. Conversiunea privirii 91
Singurătăți urbane: Edward Hopper 95
Despre ieșirea din sine a imaginii: Marin Gherasim 99
Chipurile suferinței 104

Crucea. Cât de frumoasă poate fi o fereastră	108
Filosofie și muzică. Gabriel Marcel	113
Muzică și cer	117
Muzica lacrimilor. Bach	121

IV

Andrei Scrima, monahul	125
Experiența spirituală și spiritul monahal	129
Cum vine Duhul pe furiș	133
Andrei Scrima și sensibilitatea spirituală	137
Despre Marin Tarangul: cum începe lectura	140
Visul adevărat. Două întrebări ale lui Marin Tarangul	144
Marin Tarangul, un <i>nerecunoscut</i>	148
Horia Bernea și „obiectul total”	152
Rugăciune și credință. Alexandru Mironescu	155
Pacea posibilă. Georges Khodr	160

V

Din ce sunt alcătuite viețile noastre?	163
Ce mai este astăzi o viață creștină	167
Alte feluri de vieți	171
Asprimea și densitatea vieții: un răspuns al lui C. S. Lewis	175
Provincia ca problemă	180
Realismul spiritual: ce pot să sper?	184
Geografii spirituale (I): deșertul	188
Geografii spirituale II: orașul	192
Cei neștiuți care întârzie	196
Nu vă temeți!	200
Despre viața filosofului. Un scenariu inactual	204
<i>O încheiere</i> : Cum se sfârșesc lucrurile. Fantezie cu jucării	208

I

Despre văluri și ce este dincolo de ele

Încă de la începuturile lui, creștinismul a ales calea tainei, mai degrabă decât pe cea a clarității. Cuvintele Evangheliilor nu sunt rostite pentru a revela, ci pentru a ascunde și, mai departe, pentru a adânci ascunsul. Parabolele pe care le spune Mântuitorul nu au o deslușire clară. Cuvintele Sfântului Pavel sunt scrise de pe hotarul dintre lumi și poartă cu ele ambiguitatea acestui loc plin de paradox. Peste toate domnește marea taină a Vieții care se naște prin suferința și prin moartea Crucii. Cutremurător și de neînțeles.

Caracterul tainic al creștinismului a fost explicat în fel și chip în istorie. S-a spus că el protejează sensul profund al învățăturii de o interpretare prea grăbită. Dar, din contră, s-a spus și că misterul are rolul de a stimula căutarea omului și de a-l pune la treabă în căutarea sensului. Hermeneutici și sisteme teologice complicate s-au născut pentru a răspunde la întrebarea cu privire la neclaritatea sensurilor Scripturii.

Ascunsul ca atare rămâne însă de multe ori în afara întrebării. Este un reflex al simțului comun să cauți, într-o ghicitoare, rezolvarea ei sau într-o dilemă, o soluție pentru a ieși din ea. Dar dacă, în cazurile întrebărilor mari ale vieții, ale ghicitorilor grave care stau în chiar inima lumii, nu există soluții? Andrei Pleșu numește aceste întrebări mari, fără răspuns, „întrebări rusești” pentru că dau insomnii dostoevskiene și adaugă: „sunt întrebări definitive, inevitabile și mute”

(*Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Humanitas, 2012, p. 12). Misterul sensului vieții, ca și misterul Învierii nu au, îndărătul lor, un răspuns care să le dizolve tensiunea și să le „clarifice” infinitul. Ele rămân, ca atare, mistere, iar traversarea lor are un alt sens decât cel al „ieșirii la lumină”.

Într-o notiță manuscrisă, Andrei Scrima spunea că „Dumnezeu mai degrabă transpare, decât apare” (DN. ORT 2, în Arhiva Andrei Scrima, Colegiul Noua Europă, București). Aici și în multe alte locuri, Părintele sugerează ideea că misterul, vălul care acoperă și prin care poate fi sesizată prezența divină nu reprezintă o limită pusă pentru cei care îl caută, ci un mediu care seduce și orientează. Taina trebuie parcursă nu pentru a fi epuizată, căci este imposibil, ci pentru a orienta privirea și pentru a scoate sufletul din mijlocul formelor opace ale lumii. Ea îndeamnă la drum, precum o face în cazul lui Makar Ivanovici, din *Adolescentul* lui Dostoevski: „Frumos e să colinzi lumea, drăguță. De m-ar lăsa durerile, la primăvară aș porni iar la drum. Da, totul e o taină și e bine așa; te minunezi și te înspăimânți, dar spaima asta e spre bucuria inimii: *Totul e în mâinile tale, Doamne! Și eu sunt în mâinile tale; primește-l pe robul tău la tine!* Nu cârti, copile, lumea îți pare atât de frumoasă tocmai pentru că e o taină, adăugă el, înduioșat”.

Văzută astfel, taina devine de fapt chiar aerul respirabil al vieții, sursa unde ea își află prospețimea și forța. Întrebările mari și „mute”, ghicitorile fără răspuns, dilemele insolubile fac parte, abia ele, din textura experiențelor spirituale, mai mult decât răspunsurile clare și argumentele imbatabile. La fel, certitudinea săpată în piatra sufletului pare mai străină omului decât „setea de mister” în care Lucian Blaga

recunoștea natura lui fluidă, vectorială și în mod fericit nedesăvârșită.

Dintre toate vălurile și tainele în care prezența divină transpare, iconostasul a ocupat în mod privilegiat gândirea teologică. Într-un text despre „Morfologia liturghiei” (TNN 31, în Arhiva Andrei Scrima, Colegiul Noua Europă, București), tot Părintele Scrima respinge ideea că iconostasul este un ecran care ascunde taina care are loc în altar. Dimpotrivă, spune, „este o transparentă, pentru că prezența icoanelor cu ușile împărătești deschise subliniază, permite vederea preotului și îi accentuează dinamismul” (trad. mea). Icoanele și dispunerea lor în armonia iconostasului sunt teme care conduc, într-o discuție plastică, dificila problemă a transparenței divine.

Arta de a vedea. Paradox și percepție în iconografia ortodoxă, de Maximos Constatas (Doxologia, 2021) dă o interpretare iconostasului, plecând chiar de la tensiunea dintre revelare și tăinuire. Teza autorului, monah la Simonospetras după o scurtă carieră academică la Harvard Divinity School, este că „nu-L putem întâlni pe Dumnezeu prin înlăturarea simbolurilor create, ci prin experiența lor ca simboluri, ca oglinzi vizibile ale invizibilului. Dumnezeu ne este prezent doar în și prin simboluri create, accesibile doar în acoperămintele care îl ascund, fiindcă natura simbolicului este simultan ascundere și dezvăluire sau, *ca să spun mai dumnezeiește*, dezvăluire prin tăinuire” (p. 318). În contextul discuției despre iconostas, acest mecanism al dezvăluirii prin tăinuire devine așadar un revelator deopotrivă teologic și estetic. Felul în care icoanele acoperă altarul este unul dinamic și tensionat, materialitatea sa „fină” întâlnind, după cum afirmă și Pavel Florenki, semnificația „pură”. Gânditorul rus, des invocat în

textul lui Maximos Constat, face chiar o afirmație paradoxală: „iconostasul înseamnă înșiși sfinții” (*Iconostasul*, Anastasia, 1994, p. 156). Privirea credinciosului nu se oprește așadar la culorile și figurile reprezentate, ci parcurge, împreună cu prototipul icoanei, drumul infinit al formelor către înțelesurile lor. Ca organism viu, ca Viața însăși de fapt, iconostasul este un interlocutor și o formă întruchipată a Duhului care îi arată omului întreaga splendoare a Cerului.

Taina este așadar un limbaj prin care transcendentul se adresează sublunarului, iar iconostasul un vâl care nu ascunde, ci îmbracă nevăzutul. Creștinismul cere, prin urmare, mai întâi de toate o transformare a simțurilor, ca ele să îi poată „citi” acest vâl: o sensibilitate „subțiată” care nu se sizează frontal și total un obiect, ci îl citește ca pe o urmă a unei prezențe inefabile. Maximos Constat numește această subțiere, „atenție”, ce poate fi înțeleasă ca formă a kenozei, a dezvățării de a cuceri lumea cu mintea proprie. Iconostasul sau textul sacru sunt spații ale seducției în care privirea intră fără a domina obiectul; ea se lasă dominată, îl urmează și se lasă inundată de lumina ce izvorăște din el. Icoana mă privește, nu eu o privesc pe ea, au spus mulți comentatori din toate timpurile. La fel se întâmplă cu orice configurație a tainei care dă chip creștinismului: sunt atras de ea și scos din mine însumi, într-un dinamism infinit. Într-o scrisoare către Vasili Rozanov, Pavel Florenski spune: „există o mistică a nopții, există o mistică a zilei; există însă și mistica serii și a dimineții”. Aceasta din urmă, spre deosebire de primele două, vede începuturile, se adâncește în geneza însăși când „radiază, sprintărită, o nouă viață”. Taina adâncă aparține serii și dimineții. Ea este mai greu de înțeles și totuși mai prezentă, mai seducătoare și mai subtilă decât toate celelalte.

Adevărul în oglindă

În Evanghelia după Ioan, când Hristos se apropie de Petru ca să îi spele picioarele, acesta din urmă se cutremură și încearcă, firesc, să refuze. Domnul îi spune însă calm: „Ceea ce fac Eu, tu nu știi acum, dar vei înțelege după aceasta” (Ioan 13, 6). În *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, Părintele Scrima lămurește pericopa: „Domnul pune în ucenicii săi un fel de semințe pentru o înțelegere care acum le scapă, însă Duhul le va face să încolțească în ei, apoi să înflorească și să aducă rod. Orice viață profundă de credință se întemeiază pe capacitatea de a nu respinge ceea ce nu înțelegem atunci când se întâmplă, de a aștepta până când încolțește sămânța pe care a semănat-o în noi credința, cu condiția să o păstrăm vie, să nu o dăm uitării nimicind-o”. Această perspectivă ține, desigur, în primul rând de felul în care Părintele Scrima vede legătura dintre hristologie și pneumatologie; totodată însă mai poate spune ceva: că zăbava, răbdarea în fața lucrurilor care par neînțelese sau de neatins, întârzierea dezvăluirii sensurilor sunt gesturi ale vieții spirituale care vorbesc, într-un anume sens, despre blândețea și discreția creștinismului. Nu extazul alb (cum spune, spre sfârșitul vieții, Michel de Certeau) sau fuga spre un capăt al cunoașterii care pârjolește totul în jur sunt cele care se cer creștinului, ci o inteligentă, smerită răbdare, o întârziere dinamică, plină de dorul credinței, în culorile și miremele lumii, până în momentul în care vine vremea înțelesurilor.

La Sfântul Apostol Pavel găsim un alt loc esențial al întârzierii, de data aceasta manifestată în gestul privirii care încearcă să răzbată vizibilul: „Căci vedem acum ca prin

oglină, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu” (I Corinteni 13, 12). Lectura clasică a fragmentului sesizează aici reluarea unei teme veterotestamentare, privitoare la revelație și profeție: Numeri 12, 8, unde Dumnezeu afirmă cu tărie excepționalitatea lui Moise între oameni: „Cu el grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, iar nu în ghicituri, și el vede fața Domnului”. În acest context, „ghicitura” pare a fi semnul unei imperfecțiuni, al unei nedesăvârșiri în raport cu cunoașterea adevărată, „față către față” care va urma. Dicționarele specializate, precum cel compus de Walter Bauer identifică însă mai multe sensuri ale acestui termen: în primul rând, cel de „ghicitoare”, ceva ce trebuie descifrat, pentru că este neclar; în al doilea rând, cel de „mod indirect”, mediat de comunicare.

Indiferent de nuanțe, prin punerea împreună a pasajelor din *Numeri* și *I Corinteni*, dar mai ales prin tradiția teologică a comentariilor acestui loc, accentul se deplasează spre o subordonare clară a medierii „plină de ambiguitate” față de privirea de dincolo de simțuri, cea „directă”. De exemplu, Sfântul Maxim Mărturisitorul conchide, în *Răspunsuri către Talasie*: „Deci toată dreptatea de aici, comparată cu cea viitoare, are înțelesul unei oglinzi, ce reflectă chipul lucrurilor originare, dar nu cuprinde înseși lucrurile în subsistența lor descoperită”. Setea de original, dorința de uniune definitivă cu Dumnezeu, decisive în felul în care Sfinții Părinți evaluează situația telurică a omului, determină o dublă consecință în ceea ce privește statutul medierii: pe de o parte, ea înseamnă „incompletitudine” și „incertitudine”; pe de altă parte, ea este înțeleasă doar prin analogie cu raportul veritabil, imediat, cel de dincolo de vremei.

Dar poate fi medierea gândită altfel decât prin subordonarea ei față de cunoașterea imediată? Există o literatură vastă dedicată „intermediarului” și rolului său în filtrarea luminii orbitoare care vine de sus. În literatura noastră, Andrei Pleșu, Anca Manolescu, Bogdan Tătaru-Cazaban sau Ștefan Afloroaei pot fi amintiți ca repere. În aceste cazuri, mediul, medierea sunt văzute nu ca statornicire a îndepărtării, ci dimpotrivă ca sursă a familiarității cu cerul, ca o condiție de posibilitate a frumuseții și ca modelare, din culori și mirisme, a transcendenței. Prin urmare, cunoașterea „în parte” despre care vorbește Apostolul ar sugera nu atât incompletitudinea ca semn al erorii, ci ea ar fi, iarăși, doar o formă firească de a reda viziunea completă, desăvârșită, în felul lumesc de a fi al omului. În plus, ghicitura – nume teologic al medierii – poate fi înțeleasă nu atât ca limită, cât ca o condiție de posibilitate a cunoașterii: o cunoaștere înțeleasă ca întârziere în preajma formelor lumii și orientată vectorial (ca dor, credință sau mirare) spre un adevăr care nu se arată niciodată ca atare. Într-un alt context și în raport cu o altă lume a gândului, Anca Vasiliu formulează o definiție „funcțională” a intervalului, care poate vorbi și în numele „ghiciturii” despre care este vorba aici: „mediul este ceea ce degajă esențialitatea termenilor între care se întinde – în-sinele de imagine al receptării (al privirii adresate/întoarse către sine) și al obiectului privit totodată” (*Despre diafan*, 2010).

Cromatică hotarului evidențiază așadar, deopotrivă, felul de a fi al lumilor pe care le desparte. Ghicitura, la fel, transformă definiția cerului îndepărtat în taină ce se cere a fi deslușită doar având picioarele desfătate de răcoarea noroiului. Creștinismul ca metodă de a locui întârzierea se sustrage opțiunilor radicale, renunțării nemiloase și

exclusivităților ontologice. El se manifestă ca dor și așteptare, precum și ca tehnică de a educa privirea, astfel încât ea să sesizeze, în chiar culoarea gri a timpului care trece, albastrul veșniciei.

Între toate cărțile despre hotar, *Norii* lui Petru Creția este aparte. Ea pune în cuvinte, de multe ori, nenumitul câte unui sentiment și arată minunății peste care trecem ușor. Dumnezeu nu este un personaj al cărții, dar nu s-ar putea scrie lucruri mai frumoase despre ghicitoră decât cele pe care Petru Creția le scrie despre lumină: „la capătul nopții, între orientul alb și negrul occident, lumina spune: iată, amintește-ți în focul amiezii ce am în mine, dur și monocrom, natura mea secretă și multiplă, infinită, desfășurată acuma pe cer, urmând spre zenitul roșu și coborând de la el pe trepte tot mai reci, spre întuneric”.

II

Începutul și sfârșitul vieții spirituale

Într-o scrisoare din 1956 către Anton Dumitriu, Părintele Scrima vorbește despre paradoxul începutului unei vieți spirituale: „e unul dintre paradoxele misterioase ale vieții duhovnicești ca începutul să nu se sfârșească niciodată, și tocmai acesta să fie semnul desăvârșirii ei. Singurul indiciu infailibil că ai depășit momentele prime e nu că îți sporește sentimentul perfecțiunii proprii (dimpotrivă!) ci că îți sporesc dificultățile”. Și în *Pateric*, de altfel, întâlnim Bătrâni care, atunci când sunt întrebați despre culmile spirituale pe care au urcat în viața lor, răspund cu smerenie netulburată că nici nu știu dacă au început de fapt urcușul duhovnicesc. Este vorba despre Sfântul Sisoie care, cerând pe patul de moarte încă puțin timp pentru pocăință, răspunde mirării celor din jur, care îl considerau deja asemeni îngerilor: „drept să vă spun, nici nu știu dacă am început vreodată (pocăința, n. mea)”.

De obicei reprezentată ca o mișcare ascensională, viața spirituală pune de fapt, pe lângă problema ierarhiei virtuților, ca în *Scara* Sfântului Ioan Scăraru, și pe cea a începutului lor, care trebuie să fie radical și plin de putere, căci din această putere se hrănește întreg parcursul ulterior al vieții duhovnicești: „Din tăria începutului vom avea negreșit folos și în vremea moleșirii de după aceea. Căci sufletul îmbărbătat și apoi moleșit e îmboldit de amintirea sânguinței de la început ca de un ac. De aceea unii au prins adeseori aripi și din aceasta” (*Scara*, I.21).

Tot în această viziune ascensională (și liniară), căderea este bruscă și teribilă. Ce este mai puțin decât vârful scării este văzut ca o neîmplinire sau ca un eșec; la fel cum, un început ratat poate fi cu greu recuperat pe parcurs. Viziunea despre care este vorba aici este una care ușor poate fi citită într-o cheie „competițională”: spre vârful scării trebuie alergat în timpul limitat al acestei vieți, iar orice abatere, mai ales startul ratat, sunt penalizate dur. Intransigența „antrenorului” și deplina concentrare a celui aflat în competiție reprezintă condițiile necesare ale performanței duhovnicești.

Pe lângă acest model liniar mai poate fi găsit unul care corespunde probabil într-o mai mare măsură felului în care Părintele Scrima vorbește despre începutul vieții spirituale: cel circular. Conform acestuia, urcușul capătă forma unei permanente adânciri în sine a momentului inițial. Este binecunoscută, de exemplu, interpretarea la *Parabola fiului risipitor* pe care o face Constantin Noica, un autor straniu în contextul întrebărilor duhovnicești despre care este vorba aici. În *Jurnal filozofic*, filosoful care se arăta neinteresat de problemele „sufletelului” scrie: „Nu, creștinismul nu e simplă morală. Nu e așa nici în Noul Testament. E destul să-ți amintești de fiul risipitor și fratele lui cel moral, ca să accepți ce e creștinismul: dragoste”. Fiul risipitor cunoaște, ca adevăr al propriei existențe, voluptatea din care se naște însă, cutremurătoare și înnoitoare, căința. El ratează începutul (pentru că nu și-a întâlnit învățătorul, precizează Noica) și se risipește. Cu cât risipirea este însă mai mare, cu atât căința este mai puternică și mai urgentă. Se întoarce acasă pentru „ca să ia lucrurile de la început, așa cum trebuie” (Noica, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale*). Prin urmare, începutul circular al vieții spirituale conține în el însuși tensiunea conversiunii, confruntarea cu

ispita și cu eșecul. El nu mai poate fi văzut ca un punct inițial care străpunge „ca un ac” răscrucile drumului ulterior, ci mai degrabă ca un orizont, cu relief și cărări neașteptate, care trebuie să fie parcurse cu răbdare și cu luare-aminte. Ca într-o veritabilă poveste de demult, eroul intră în primejdii și rătăcirii, având alături însă un ajutor fermecat care îl protejează și îl îndrumă. La fel se întâmplă și în copilăria vieții duhovnicești, protejată și în același timp tulburată de prezența decisivă, dar discretă a Duhului. *Confesiunile* Sfântului Augustin oferă, în prima jumătate a cărții, exemple cutremurătoare ale tensiunii ce pregătește și însoțește momentul convertirii din 386. Ea crește de la nedumerirea din prima pagină („să Te invoc sau să Te laud? (...) să Te cunosc ori să Te invoc”) până la certitudinea din cartea a VIII-a, când recunoaște: „Tu mi-ai îndreptat pașii spre Tine”.

Începutul vieții spirituale nu se scrie, așadar, pe un suflet gol și neîncercat, ci tocmai pe pielea unei memorii adânci și complicate, pe care astfel o luminează și o orientează ascendent. Formula pascaliană (*nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit*) sau cutremurătorul strigăt din *Evangelia după Marcu 9, 24* (*cred, Doamne, ajută necredinței mele!*) stau, împreună cu *Confesiunile* Sfântului Augustin, în orizontul aceleiași înțelegeri: cea pentru care începutul vieții spirituale este tensionat și dramatic, confuz și tulburat de o chemare ce nu poate fi situată fără echivoc. Cercul regăsirii de sine, despre care Noica vorbește în atâtea rânduri, este și el suspect prin perfecțiunea formei sale. De fapt, sensul circularității nu este doar acela al egalității cu sine a punctelor egal depărtate de centru, cât strania și eliberatoare alternanță dintre anticipare și rememorare care este inerentă începutului: acesta este, cu o vocabulă hegeliană, un *nu încă-întotdeauna deja*. O potențialitate al cărei adevăr este