

Ion VIANU

Frumusețea va mântui lumea
și alte eseuri

Ediție revăzută și adăugită

POLIROM

2021

Cuprins

PANTA RHEI

I

<i>Animal excessivum</i>	9
Omul plat și excesele lui	29

II

Blestem și Binecuvântare. Ce este un tată?	51
Dispariția patriarhatului și noile constelații familiale	73
Despre îmbătrânire și bătrânețe	87
Memoria: monument, judecată, <i>magistra vitae</i>	99
Memorialistica văzută de un memorialist	121
Despre impostură	134

III

Apocalipsa ratată	141
Perspective postapocaliptice.	153
Inovație și inerție în Vest și în Est	174
Despre necesitatea și urgența Păcii.	187
Credință, Dumnezeu, ateism: perspective	202
La început a fost frumosul.	225
Viitorul liberului arbitru	244
Poate fi salvat Omul?	264

ARGUMENTE LITERARE

I

Antigona, o disidentă	287
Faust, de la magie la alchimie	305
Despre Sacher-Masoch. Trei fire împletite: viața, opera, imaginația	314
„Frumusețea va mântui lumea” – comentarii la o temă dostoievskiană	333
Mișkin ca terapeut	362
Rilke-Rodin, <i>Amor intellectualis magistri</i>	390

II

Apropieri	407
Cum devine boala ideologie: reflecții despre români	409
M. Sebastian, inger sau om?	419
Matei Călinescu: măștile autobiografiei	423
Metamorfoză și inițiere	427
Oedip la Cumpătu	435

O CONFESIUNE

Un sceptic nemângâiat	445
-----------------------------	-----

Formele acestei experiențe religioase sunt multiple. Experiența mistică cea mai intensă este a fuziunii cu Dumnezeu, trăirea de reciprocitate prin care omul și Ființa transcendentă se absorb mutual... Uniunea mistică este experiența fundamentală a inspirațiilor, a sfinților. Este descrisă deseori ca un „ex-taz” ... insul are sentimentul că iese din cadrele ființei sale materiale pentru a fi absorbit în altceva... pura experiență extatică este cvasineurologică. Oamenii aflați în situația de moarte aparentă pot experimenta ieșirea din propriul trup, pot avea viziunea trupului întins sub ei, ca și cum spiritul s-ar fi ridicat. Uneori, astfel de experiențe de „decorporalizare”, de „depersonalizare” apar într-un context banal, de pildă, în cursul unor exerciții de relaxare. Sau într-unul de suferință a creierului, cum ar fi epilepsia. Deși nu au primit o explicație fiziologică mulțumitoare, probabil că ar putea fi explicate într-o zi. Astfel de experiențe nu au în mod necesar un caracter mistic. Trăirea mistică implică ceva în plus. Acest „plus” care este propriu misticismului constă în aceea că decorporalizarea, sentimentul de fuziune cu totalitatea sau cu o entitate superioară, supremă, este legat de un anumit *concept*... tocmai acela al credinței, al convingerii pe care insul o dobândește că se află în prezența sau în contactul cu o ordine *alta* a lucrurilor... ca și cum, în fine, orizontul nu s-ar mai fi retras odată cu înaintarea, iar caravanseraiul s-ar fi zărit, devenind din ce în ce mai mare, ocupând întregul câmp vizual, iar la urmă i-ar trece pragul. Firește, scepticul consecvent va putea spune că explicația oferită experienței transcendente este un artefact: raționalizarea depersonalizării-decorporalizării este secundară, prelucrarea unei trăiri primitive, specularea în favoarea religiozității. Dar cine face această afirmație nu este sigur de ceea ce afirmă; este la rândul lui implicat într-o construcție arbitrară. Singurul lucru pe care-l putem afirma este că trăirile mistice implică această convingere „transcendentă”.

ale empiricului, de a depăși lumea accesibilă omului”, A. Bertholet, *Dicționarul religiilor*, trad. de G. Decuble, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012, p. 400.

O transformare a personalității însoțește trăirea mistică. Fericirea contactului cu o lume *alta* poate să mențină insul într-o tensiune maximă, să fie începutul unei evoluții spirituale. Dar nereproducerea lui poate crea o stare de profundă tristețe, o nostalgie a unei lumi întrevăzute și pierdute. În *Convorbiri*, Emil Cioran a vorbit despre trăirile mistice din adolescență; spre disperarea tânărului, ele nu s-au reprodus; de aici a venit o stare de frustrare, o iritație împotriva divinității transformată într-un ateism vindicativ, propriu celor care au pierdut credința sau au trecut pe lângă ea... și aici analogia cu trăirile de moarte iminentă sunt izbitoare. Cei care au avut, de exemplu, un stop cardiac percep uneori o lumină orbitoare asociată cu un sentiment de fericire extremă, de ușurare. Psihiatrul R. Moody a numit aceste experiențe complexe *Near-Death Experiences*, trăiri la limita morții. La revenirea din moartea aparentă, individul poate resimți o tristețe enormă, aceea de-a fi trecut pe lângă o lume mai bună, în care nu a fost „acceptat”. Și în aceste cazuri (despre care se spune că sunt mult mai frecvente decât se crede, cei ce le-au trăit ferindu-se să vorbească), limita dintre „neurologic” și „mistic” este fragilă...

Trăirile mistice spontane (despre care am vorbit mai sus) sunt numai un tip de trăiri transcendente. Concentrarea deliberată, prin rugăciune sau prin forme diverse de meditație, poate duce la aceleași experiențe de depersonalizare, de ieșire din trup. În orice caz, tind să ajungă acolo. Sau, atunci, dacă ratează, generează același tip de frustrare pe care o resimte și cel ce nu mai poate reproduce contactul cu transcendentul. Experiențele de „neuroteologie” dovedesc că, în timpul meditației sau al rugăciunii, anumite zone definite ale creierului intră în activitate. Prin urmare, concentrarea trece prin creier, dar nu aflăm nimic despre posibila sau imposibila relație a stărilor mistice cu transcendența. Ele sunt „varietăți ale experienței religioase”, cum spune W. James¹; ele par, de asemenea, să aibă o relație cu stările extreme, la limita dintre viață și moarte.

1. W. James, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co., Edinburgh, 1902.

Dar pot să nu stea sub semnul dezintegrării, ci doar al unor impasuri existențiale, al unor momente de cumpănă. Spre deosebire de stările pseudoextatice, care au o clară condiționare fiziopatologică (cerebrală), stările de extaz, spontane sau induse de concentrarea psihică, nu au o cauzalitate decelabilă. O trăire care îl face pe un individ să se convertească va trece peste un altul fără consecințe, iar pe un al treilea îl va arunca, la fel ca pe Cioran, într-un ateism vindicativ.

Credința transcendentă, care caută să atingă un punct situat „dincolo de orizont”, se poate regăsi și în aplecarea asupra simbolurilor, a concentrării asupra unor valori morale sau estetice.

Cuvântul „simbol” are accepțiuni diferite. În cazul de față ne bazăm pe conceptul simbolului în sensul exprimat de C.-G. Jung. Pentru psihologul analitic nu toate simbolurile sunt *vii*. Unele dintre ele nu mai au decât o semnificație istorică. Psihologic vorbind, sunt moarte. Simbolul viu este „gravid de sens” (*Bedeutungsschwanger*). Cu alte cuvinte, simbolul este viu atâta vreme cât produce un efect psihologic, o prefăcere sufletească¹. „Simbolul, spune Jung, presupune întotdeauna că expresia aleasă este cea mai bună denumire sau formulă pentru o stare de fapt relativ necunoscută, dar recunoscută ca existentă sau necesară”. Simbolul endogen, intern, apare în vis sau în reverie și este o producție a inconștientului. Omul produce simboluri, începând din neolitic (vom reveni asupra istoricității). Dar fabricarea simbolului se revarsă asupra-i. Un necredincios sau un necreștin vede crucea ca pe un semn, de pildă: „Aici este o biserică”. Dacă luăm seama, spune Jung, la felul în care Sf. Pavel tratează simbolul, vedem că pentru el crucea era un simbol viu care transformă inefabilul (*Unaussprechlich*) în ceva imposibil de depășit, ceva absolut (*Unubertrefflich*)². Se poate vedea din pasajul

1. C.-G. Jung, „Tipuri psihologice”, în *Opere complete*, vol. 6, trad. de Viorica Nișcov, Editura Trei, București, 1995, p. 487.

2. Jung se referă la pasajul din 1 Corinteni 1, 22-25: „Și în timp ce ludeii cer semne și Elinii caută înțelepciune, noi Îl propovăduim pe Hristos-Cel-Răstignit; pentru ludei, piatră de poticnire; iar pentru păgâni, nebunie;

respectiv că însușirea valorii simbolice este o „nebunie”, un soi de răvășire a inconștientului care, în cele din urmă, devine concept în lumina conștiinței. „Wie anders wirkt dies zeichen auf mich ein”, cât de altfel lucrează, lăuntric, acest semn asupra mea, spune Faust¹. Meritul definiției jungiene este că surprinde tocmai această lucrare internă a simbolului asupra omului. În trăirile religioase eficiența simbolică este din cele mai pregnante, deși nu are violența trăirii mistice. Nefiind mistică, ea nu este mai puțin misterioasă: cum a ajuns semnul-simbol să aibă această putere de transformare a vieții interioare? Pare o caracteristică a *homo sapiens*, dobândită pe o anumită treaptă a evoluției. Asupra istoricității fenomenului religios vom reveni. Simbolul, creație umană, semnalează relația strânsă dintre inconștient și fenomenul cultural. Omul clădește cultură, iar cultura îl transformă pe om și îl proiectează în acel „radical-altceva” (*ganz Anderes*) despre care vorbește Rudolf Otto în cartea *Sacru*.

Concentrarea asupra figurațiilor simbolice este una din cele mai importante și mai accesibile căi către sacru, calea de aur a credinței. În același timp, trebuie spus că, fiind create și întreținute prin cultură, simbolurile nu se subsumează exclusiv credinței transcendente, ci aparțin, într-o anumită măsură, și celui de-al doilea tip de credință, credința *ab auctoritate*. Se vorbește despre „simboluri venerabile”. Simbolurile au o istorie, forța lor vine nu numai din calitățile lor formale, intrinsece, dar și din faptul că sunt purtătoarele unor tradiții. Faptul că vin din *vechime* potențează considerabil influența lor. Simbolurile nu sunt ale individului, aparțin unor culturi, ceea ce ne trimite la etnie, popoare și, mai departe, la umanitatea întreagă. Prin simbol se realizează apropierea individului

dar pentru cei chemați, și Iudei și Elini: Hristos-Puterea-lui-Dumnezeu-și-Înțelepciunea-lui-Dumnezeu. Pentru că nebunia lui Dumnezeu e mai înțeleaptă decât oamenii, și slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decât oamenii”.

1. Goethe, *Faust*, trad. de Ștefan Augustin Doinaș, Editura Univers, București, 1982, partea I, v. 460.

de colectiv, de umanitate și, în același timp, raportarea la o realitate transcendentă. Simbolul este sistemul de oglinzi paralele prin care conștiința individuală și cea colectivă se reflectă una în alta. În același timp, simbolul, simbolul *viiu* despre care vorbește Jung, trimite la transcendență.

Oamenii iubesc viața, dar nu fără limite și necondiționat. Observațiile pe care le pot face psihologul, psihiatrul sunt cât se poate de instructive. Pentru unii, viața merită să fie trăită în cele mai grele, chiar atroce condiții. Privarea de libertate, mizeria absolută, bolile cele mai invalidante și mai penibile nu pot diminua, pentru unii, iubirea vieții. Simplul fapt de-a exista este, în raport cu neființa, un privilegiu atât de mare, încât viața trebuie trăită și prelungită cu orice preț. Nu este o atitudine religioasă; ea pornește din străfundurile vitalității; dar este atitudinea adoptată de religiile derivând din tradiția monoteismului iudaic, este, ca să zicem așa, atitudinea „oficială” a acestor religii. Religiozitatea deturneză întru câtva această privire integral pozitivă, iubirea vieții justificându-se prin iubirea lui Dumnezeu. Totuși, chiar așa, viața rămâne valoarea supremă, de vreme ce (în creștinism) Dumnezeu însuși s-a întrupat pentru a oferi oamenilor o șansă de a iubi viața.

Nu este singura atitudine posibilă a ființei umane față de viață. Religia budistă a formalizat atitudinea contrarie: viața, departe de a fi un privilegiu, este o povară; prin ciclul reîncarnărilor, ea se repetă un număr indefinit de ori, până când o formă virtuoasă de existență permite resorbirea sufletului în neființă, în Nirvana. Și în perspectiva budistă există un fel de preamărire a vieții, ea fiind prilejul exercițiilor de neantizare, reluate pe firul existențelor succesive.

Aceste extreme nu epuizează aprecierea valorică a vieții. În existența eroică, tocmai moartea, în numele onoarei sau în numele unui ideal, conferă valoare existenței. Ca și cum, printr-un soi de montaj cinematografic, retezarea firului ar conferi vieții eroului o configurație nobilă, prestigiu, înălțare. Desigur, sacrificiul vieții poate fi făcut în numele unei religii, dar poate avea loc într-o perspectivă laică. Important este că luarea unui mare risc sau chiar

curmarea voluntară a vieții se fac în numele unui ideal, adesea colectiv. Colectivitatea (națiunea, de pildă) profită de pe urma morții individului, nu numai utilă, dar și exemplară. Viața sacrificată câștigă în înălțime ce pierde în durată.

Adorator al vieții este și cel care nu o suportă decât în condițiile unei plăceri de a trăi maxime. Este atitudinea „epicuriană”. Ceea ce contează nu este viața, ci plăcerea pe care o aduce. Când viața încetează să fie plăcută nici nu mai merită să fie trăită. Sinuciderile celor ce simt că îmbătrânesc, ale celor cărora li se pare că simt forțele lor fizice și intelectuale scăzând fac parte din această categorie. Dar și maladia existențială care este melancolia, în diversele ei forme și intensități, se poate găsi în concurență cu voința de a trăi. Unii acceptă să trăiască o situație de viață copleșitoare, în timp ce pentru alții mizeria psihologică nu este suportabilă.

Aceste atitudini se contrazic numai în principiu. În cursul unei existențe se pot succeda, suprapune. Toate presupun o referință alta decât viața însăși. Creștinul, ca și budistul, cavalerul, ca și arbitrul eleganței se vor referi la un plan transcendent, uneori în chip explicit, dar mai ales în chip inexplicit. Valoarea vieții depinde de un plan de referință situat în afara vieții. Dacă încercăm să înțelegem dintr-un punct de vedere psihologic iubirea sau noniubirea „vieții ca viață”, vom ajunge la noțiuni precum *depresiune*, *elație*¹, un anumit „tonus” psihic raportabile la o stare a sistemului nervos. Dacă discutăm sacrificiul eroului, ne vom referi la noțiunea psihanalitică de *supraeu*, reprezentantul intrapsihic al autorității paterne sau sociale. Sensibilitatea „epicuriană” poate fi raportată la *narcisism*, viața având rost numai în condiția în care trupul aduce plăcere sau oferă un prilej de mândrie. Aceste concepte corespund unor relee psihologice, fiziologice. Chiar dacă nu se referă explicit la transcendență, ele presupun un plan superior de judecată, în felul unei pârghii: punctul de sprijin trebuie să se găsească undeva în afara

1. „Stare în care individul are o bună dispoziție și manifestă o încredere în forțele proprii” (dexonline.ro).