





## Conducerea Uniunii la Cluj

**S**ÂMBĂȚĂ, 22 noiembrie 2008, ora 11, va avea loc în sala Shakespeare a Facultății de Litere o mare Lectură publică. Participă Nicolae Manolescu, Varujan Vosganian, Irina Horea, Horia Gârbea, Gabriel Chifu, George Bălăiță, Ioan Es. Pop, Mircea Mihăieș.

În aceeași zi, la ora 9, la sediul Filialei clujene, oaspeții vor avea o întâlnire cu scriitorii Filialei clujene (se vor decerna și medalii Centenar UR)

## USR – concurs de proiecte pentru 2009

**U**NIUNEA SCRITORILOR din România anunță că, pînă la data de 31 decembrie 2008, se primesc la sediul USR din Calea Victoriei nr. 115 proiecte ale unor scriitori sau instituții pentru concursul de proiecte finanțate de USR pe semestrul I al anului 2009. Nu vor fi finanțate în acest program proiecte care dublează proiecte existente ale UR, publicări de volume sau decernări de premii.

## Concurs Editorial al Uniunii Scriitorilor

**U**NIUNEA SCRITORILOR din România și Editura Cartea Românească anunță că, pînă la data de 31 decembrie 2008, se primesc la sediul USR din Calea Victoriei nr. 115 volume inedite ale unor autori sub 35 de ani pentru concursul editorial pe anul 2009. Juriul va selecta două manuscrise, indiferent de gen, care vor fi publicate de Editura Cartea Românească.

**P**RMĂRIA MUNICIPALĂ Gherla și Casa Municipală de Cultură Gherla, în colaborare cu Mănăstirea Nicula, organizează Concursul Național de Poezie *PROVERS*, ed. a III-a, mai 2009. Concursul se va desfășura pe două secțiuni:

**I. Volum de debut:** scriitorii care au debutat în volum, la orice editură națională sau internațională (condiție unică: ISBN), între 1 iunie 2008 și 1 aprilie 2009, pot trimite, într-un plic A4, volumul de debut, în cinci exemplare, cu CV atașat, sau în format electronic, pe adresa concursului. Va exista un singur premiu național. Pînă la 1 februarie 2009 se așteaptă propuneri pentru Marele Premiu de Debut, din partea cititorilor, a scriitorilor, a criticilor, pe adresa concursului.

**II. Grupaj de poezie în manuscris:** tinerii poeți, cu vârsta maximă de 30 de ani, nedebutanți în volum și (implicit) nemembri ai UR, pot trimite, pînă la data de 1 martie 2009, minim șapte și maxim zece texte poetice, tehnoredactate față-verso, în cinci exemplare, la 1 rând, font Times New Roman, dimensiune 12. Într-un plic format A4 se introduce grupajul de poeme; pe prima pagină a grupajului este scris un motto; în același plic A4 se introduce un plic mic, închis, cu același motto scris pe verso; înăuntrul plicului concurentul va pune un CV care va cuprinde: a. motto-ul pus pe plicul mic și pe grupajul de poezii; b. nume/prenume; c. dată/loc de naștere; d. studii, premii/distincții/activitate culturală/literară; e. un crez poetic de maxim zece rânduri; f. o fotografie tip buletin. Adresa



la care vor fi trimise lucrările (pentru ambele secțiuni) este: Casa Municipală de Cultură Gherla, P-ța Libertății, nr. 1-2, Gherla, jud. Cluj, cu mențiunea „Pentru Concursul de Poezie *PROVERS* – grupaj de poezie”. Grupajul de poeme poate fi trimis și pe adresa concursulprovers@yahoo.com. În acest caz, se atașează mesajului și CV-ul.

Juriul va fi format din 7 persoane, scriitori și critici literari de marcă (componenta juriului va fi făcută publică la 1 martie 2009).

Festivitatea de premiere va avea loc în cadrul *ÎNTĂLNIRILOR DE LA NICULA*, ed. a IV-a, mai 2009.

concurusulprovers@yahoo.com  
www.concurusulprovers.ro

## Drept la replică din partea conducerii UR

**F**AȚĂ DE articolul apărut în ziarul *Gardianul* de vineri, 7 noiembrie 2008, referitor la blocarea conturilor Asociației Scriitorilor din București, ca urmare a unei executări silite decise de către Judecătoria Sectorului 1 București, conducerea UR precizează următoarele:

1. Executarea silită este ilegală câtă vreme, procesul intentat UR de către un fost salariat al ei este în curs de desfășurare.
2. Ca fost salariat, Laurian Stănescu a avut un contract de prestări servicii cu Uniunea Scriitorilor, contract desfăcut prin hotărârea Comitetului Director al UR.
3. Laurian Stănescu nu a avut nicio calitate și nicio contribuție care să-i permită să colecteze taxa de timbru sau alte fonduri pentru U.S.R.
4. Desfăcerea contractului de prestări servicii s-a făcut din cauza deselor încălcări de către Laurian Stănescu a normelor statutare ale UR, ca și din cauza comportamentului său abuziv care a adus prejudicii imaginii instituției noastre, punând-o deseori în situații jenante.

## Reuniunea de iarnă a Filialei Cluj

**V**INERI, 5 decembrie 2008, ora 12 va avea loc *Reuniunea de iarnă* a scriitorilor Filialei clujene a UR.

În program:

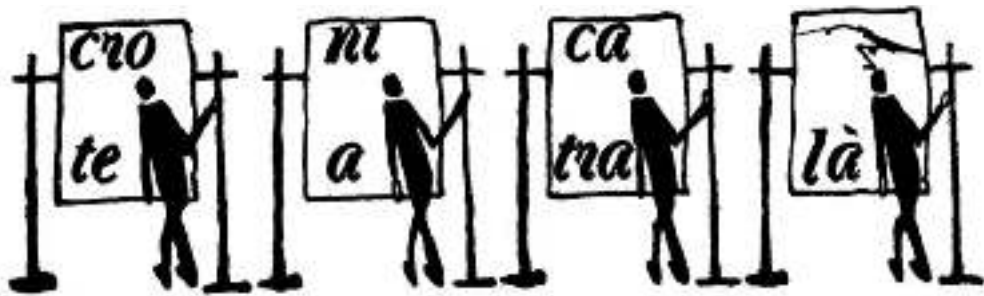
- Lecturi în avanpremieră *Clujul din cuvinte*
- *Lansări de carte maraton* (autorii își vor prezenta pe scurt cele mai noi apariții editoriale)
- Aniversări

Precizări:

1. Filiala Cluj a UR pregătește un volum *Clujul din cuvinte* care va cuprinde texte (poeme, proză, memorii, evocări etc.) dedicate *Clujului copilăriei*, *Clujului studenției*, *Clujului ca loc destinal*, *Clujului (multi)cultural* etc. Textele sunt așteptate pînă la finele acestui an (20 decembrie 2008, maximum 4 pagini standard, adică 8000 de semne), pe adresa Filialei, pe CD. Volumul va conține și imagini/fotografii ale Clujului din arhiva scriitorilor.

La Reuniunea de iarnă, cei care au deja texte închinete Clujului le vor putea citi într-un mini-recital care va prefața lansările de carte.

2. *Lansările de carte* (în prezentarea autorilor înșiși) vor încerca să amelioreze, oarecum, proasta circulație a cărții. Vă rugăm să vă înscrieți pentru lansări!



## Un caz clinic sau linia morții

Martha Petreu

LA NAȚIONALUL clujean, regizorul Claudiu Goga a pus în scenă piesa *Un caz clinic*, de Dino Buzzati. Premiera a avut loc în 18 octombrie.

Ieșit, ca alți mari prozatori ai secolului al XX-lea, ca Borges, de exemplu, din manta lui Kafka, dar având fantezia scilpitoare și colorată a unui meridional, Buzzati are un univers literar plin de *semne*. Seamănă, din acest punct de vedere, cu Eliade, care face din personajele prozei sale fantastice tîrzi purtători de mesaj și de semne. Atîta doar că Buzzati simbolizează mai economic, mai lapidar. Am iubit întotdeauna proza lui manieristă, plină de tîlcuri și surprize, în care nici o graniță rigidă nu desparte lumea de aici de lumea de apoi, orașul Milano de Infern, viii de morți, lumea obiectelor de lumea ființelor, omul de animal și așa mai departe. Îmi amintesc adesea o mică povestire, despre o mesageră cu pălărie ciudată, care aduce o scrisoare: cel ce o primește nu are cum să nu i se supună, și pleacă. Pentru totdeauna, firește. *Un caz clinic* propune, ca text, același univers pe care i-l știm lui Buzzati din proza lui scurtă: un cotidian banal, în care se insinuează apoi irump de-a binelea misterioase și implacabile, forțele

iraționalului pe care pășim, în care respirăm și trăim. Piesa e una „medicală”: un oarecare om de afaceri, Corte, „aude”, numai el singur, ceva; iar mama lui „vede”, numai ea, o prezență străină, o femeie care a intrat în casă.

De fapt, Corte a intrat în linie dreaptă cu moartea. La început, pare numai stresat de prea multă muncă, drept care i se face un control neurologic, apoi e internat într-o clinică – unde etajul de sus e pentru pacienții cu viitor, iar fiecare etaj inferior înseamnă o proximitate mai mare de moarte. Acțiunea, în cea mai mare parte a ei, se petrece în acest spital, realist și fantastic simultan. Iar înfruntarea este între pacientul care se crede sănătos sau măcar viabil și medicii săi, care îi prescriu tratamente ambalate în minciuni vitale, înșelîndu-l senin, în vreme ce îl coboară etaj de etaj, spre *exitus*. Medici care, ambiguu, sînt mai mult decît meseria lor, sînt o întrupare a sorții, de fapt a morții.

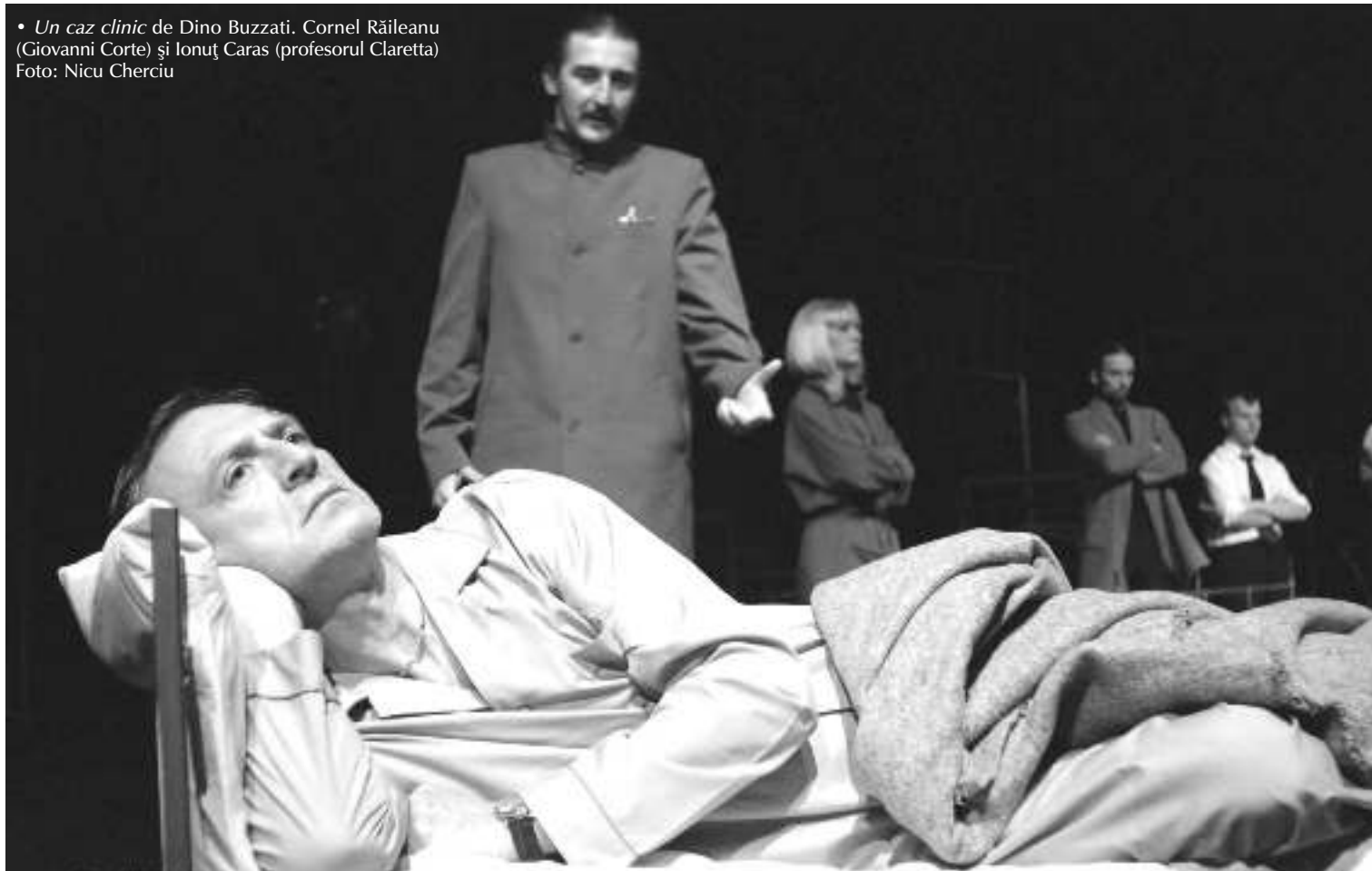
Avînd multe personaje, piesa nu oferă roluri importante decît pacientului Giovanni Corte, foarte bine interpretat de Cornel Răileanu, și profesorului Claretta, inspirat interpretat de Ionuț Caras. Răileanu intră bine în pielea pacientului care se crede sănătos și se agață cu ghearele minții de etajul de sus, al vieții. Iar Ionuț Caras e un doctor plin de nuanțe și echivocuri. În fapt, toată trupa Naționalului a lucrat bine, în frunte cu Anton Tauf (ambiguu, olecuță prea lent) și Melania Ursu – care face, în

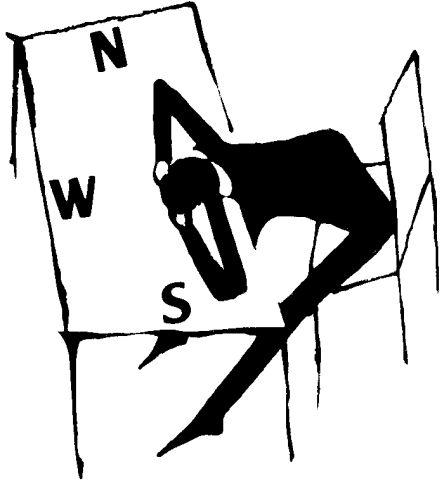
final, dintr-o scenă de trei replici, cu vocea ei amplă, pe care i-am auzit-o și-n *Hamlet*-ul lui Vlad Mugur, un spectacol de mare dramă. Miriam Cuiș, Irina Wintze, Cătălin Herlo, Elena Ivanca, Ramona Dumitrescu, Ion Marian, Dan Chiorean, Cătălin Codreanu și ceilalți au momente foarte bune.

Tensiunea spectacolului, generată din spre text spre jocul actorilor, vine, în mod inegal, din două direcții: în primul rînd, din semnele ambigue ale coșmarului care se intersectează cu realul și îl destabilizează; în al doilea rînd, din înfruntarea pacient-lumea medicală (medici, surori, infirmiere). Nodul misterului, bine pus în relief de regia lui Claudiu Goga, constă în ambiguitate funciară a lumii medicale, ce își exercită, cu minim efort, autoritatea asupra liniștii și neliniștii pacienților, pe care îi manipulează delicat, trecîndu-i prin toate stările, de la umilință (scena examinării neurologice, cu pacientul în patru labe) la iluzionare, de la certitudinea normalității la teroarea morții iminente. Meseria de medic, la urma urmelor, a ieșit din instituția arhaică, tribală, a vrăciului. Fiind „intelectualul” tribului, vrăciul îndeplinea simultan funcțiile de „preor”, de „filosof”, de vindecător – sau medic. Ceva din teroarea sacră pe care o exercita acest prim intelectual al lumii, vrăciul, s-a conservat în mod camuflat în meseria profană de medic. Textul lui Buzzati poate susține o asemenea interpretare; iar experiența oricărui om în lumea medicală, de asemenea. În fond, pacientul lui Buzzati se află în fața unei instanțe (literar vorbind, de tip kafkian; ontologic vorbind, de natură supremă), instanță care îi inspiră o sacră oroare și o spaimă atroce.

Montată pentru o sală mică, piesa se joacă cu publicul pe scenă. Scenografia aparține lui Cristian Rusu. În pămîntul în care sînt plantate paturile de spital (căci din pămînt sîntem și în pămînt ne vom întoarce) vor crește în curînd nu tumuli, ca într-una din prozele scurte alui lui Buzzati, ci flori. ■

• *Un caz clinic* de Dino Buzzati. Cornel Răileanu (Giovanni Corte) și Ionuț Caras (profesorul Claretta)  
Foto: Nicu Cherciu





LUCIAN BLAGA și Emil Cioran, amândoi fii de preoți ortodocși, copilărend în paradisul din Lancrăm, respectiv Rășinari, fiind familiarizați cu biserica, dar și cu cimitirul, cu divinitatea, însă și cu moartea<sup>1</sup>, delectându-se cu lecturile teologice și cu cele ale filosofiei germane, păstrează o afinitate subterană pe care vom încerca s-o dezvăluim în cele ce urmează.

Ipozeza pe care se bazează acest demers comparativ e aceea că în spatele deosebirilor formale dintre viziunile metafizice ale celor doi gânditori se pot distinge principii comune: cunoașterea este o „primejdie”<sup>2</sup> care, dacă este dusă la extrem, are efecte devastatoare și dezintegrează viața, iraționalul este o componentă esențială a vieții, lumea noastră este imperfectă, creatorul ei nu este unul perfect, iar omul trebuie, prin diferite modalități, să îndrepte creația și să-i dea un sens. În cazul de față, ne vom rezuma la a evidenția punctele de intersecție dintre viziunile cosmologice ale celor doi gânditori ardeleni. Prin teoria despre Marele Anonim și cea a Demiurgului rău, Blaga, respectiv Cioran reflectă un fond comun nelatin, de sorginte bogomilică.

## Mitul metafizic al Marelui Anonim

POTRIVIT FILOSOFULUI misterului, orice geneză a lumii presupune un „centru metafizic”, „care este altceva decât lumea”<sup>3</sup>. Acest centru metafizic este numit Marele Anonim din intenția „de a ține trează capacitatea noastră de nedumerire și ghicire”. El este „existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datorește orice altă existență”<sup>4</sup>. Marele Anonim era deja pomenit în *Censura transcendentă* (1934), *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937), precum și în *Artă și valoare* (1939). În respectivele lucrări, acesta era atașat însă teoriei cunoașterii și filosofiei stilului prin rolul lui de cenzor. Marele Anonim va fi însă „dezvoltat monografic”<sup>5</sup> în *Diferențialele divine* (1940).

În primele cărți autorul se ferise să-l numească pe Marele Anonim drept Dumnezeu, din precauția de a nu ajunge la unele confuzii. Marele Anonim are atribute atât divine, cât și demonice, el este atât cosmo-centric, cât și egocentric. Dimpotrivă, în general, conceptul de Dumnezeu se pretează doar la atributele divinului și perfecțiunii. Totuși, în *Diferențialele divine*, Blaga consideră că Marele Anonim poate fi numit

# Exercițiu comparativ

## Marele Anonim și Demiurgul cel rău

Ciprian Sonea

și Dumnezeu, cu condiția ca accepțiunea termenului să fie una mai *elastică*. Identitatea dintre cei doi termeni e întărită și de faptul că nu există ceva mai central decât Marele Anonim. Acest „Dumnezeu-demon”<sup>6</sup> este o existență suficientă sieși, adică „autarhică”; e un „tot unitar” de complexitate maximă atât substanțial, cât și structural<sup>7</sup>.

Conform teoriei blagiene despre Marele Anonim, geneza este o creație înadins zădărnicită. În mod natural, divinitatea tinde să se reproducă *total*, însă, din rațiuni de securitate, prin *voința* Marelui Anonim, „procreția”, „reproducerea” este „denaturată” și „mutilată” „până la nerecunoaștere”<sup>8</sup>. Marele Anonim, Generatorul, Fondul Anonim, centrul metafizic sau Dumnezeu refuză să se reproducă pe sine, se ferește să genereze chiar și unele existențe inferioare, dar autonome, din teama de a nu ajunge la *teoanarhie*. *Facerea* ia odată cu filosoful misterului o întorsătură radicală și devine *desfacere*. Fondul Originar își „mutilează la maximum”<sup>9</sup> actele sale. În consecință, el va genera, nu copii inferioare, ci *diferențiale divine*. Acestea sunt existențe cât se poate de simple din punct de vedere substanțial și structural. Diferențialele divine diferă de emanațiile neoplatonicilor și de monadele lui Leibniz. Ele nu reflectă Monada supremă, ci, dimpotrivă, oglindesc *diferența* de centralismul Marelui Anonim. După generarea directă a diferențialelor urmează geneza indirectă, prin care diferențialele se organizează și se integrează în existențe mai complexe. Rezultatul va fi o *poveste mutilată*, care reprezintă „cea mai bună soluție a unui impas grav”<sup>10</sup>.

În ciuda anonimatului acestui centru metafizic, ies la iveală câteva din atributele sale *prăpăstioase*: Marele Anonim nu este *omnipotent* (întrucât generează cea mai rea dintre lumile posibile), e *mincinos* (întrucât ne înșală premeditat și structurat), *fricos* (se ferește să nu ajungă la teoanarhie), *irrațional* (sau suprarational) și posedă un „egoism sacru”<sup>11</sup> (deoarece refuză să se reproducă pe sine).

Cum ajunge Blaga la construcția acestei mitosofii? Un posibil răspuns ar fi acela că aspectele neortodoxe ale mitosofiei blagiene, atributele dezastruoase și demonice ale Marelui Anonim sunt o moștenire etnică ce înmagazinează în patrimoniul ei, alături de elementele latine, luminoase, și unele întunecate, barbare, nelatine.

Despre existența particularităților barbare și întunecate ale culturii românești, autorul pomeneste explicit în „Revolta fondului nostru nelatin”<sup>12</sup>, articol remarcat și apreciat de Cioran<sup>13</sup>. Conform articolului, spiritul culturii autohtone nu este unul pur latin, ce se caracterizează prin cumpătare, raționalitate, formă și claritate. Alături de pulsațiile latine, care sunt predominante, răzbate și sângele nelatin, „*slavo-trac*”, ce se

caracterizează prin exuberanță, vitalitate, ritm furtunos, barbarie etc. „Se poate spune – afirmă Blaga – că în spiritul românesc e dominantă latinitatea, liniștită și prin excelență culturală. Avem însă și un bogat fond *slavo-trac*, exuberant și vital, care, oricât ne-am împotrivi, se desprinde uneori din corola necunoscutului, răsărind puternic în conștiință.”<sup>14</sup> Această latură nelatină a culturii noastre reprezintă pentru Blaga un puternic pilon care ar putea susține edificarea unei metafizici proprii poporului român. Ereziile de factură bogomilică, prezente sub forma legendelor populare în cultura românească, reflectă și ele fondul întunecat la care se referă Blaga. În acest sens, filosoful misterului preia câteva legende din colecția de folclor cosmologic *Povestea lumii de demult*, a lui Tudor Pamfile, pe care le disecă și analizează, scoțând la iveală substratul bogomilic. În eseu „Fărtate și nefărtate”, poetul-filosof comentează una dintre aceste legende. Conform legendei: „«la început»... ființau doi frați: Dumnezeu și Dracul, «Fărtate» și «Nefărtate»... «Fărtate» vrea să facă mereu binele, «Nefărtate» aspiră, ambițios și pizmaș, să facă și el ceva, dar nu izbutește decât să «îngâne» în rău cele bune ale lui «Fărtate»”<sup>15</sup>. Blaga consideră că astfel de credințe au năvălit din sudul Dunării (Bulgaria, Bosnia Herțegovina) și pe teritoriul românesc. Dualismul bogomilic este însă receptat prin categorii monoteiste. Fărtate și Nefărtate, observă autorul, sunt „frați”, nu principii diametral opuse, ei au o tulpină comună. „Dualismul de concepție din legendele noastre este atenat prin aceea că cei doi vrăjmași primordialii rămân frați.”<sup>16</sup> O altă legendă românească cu substrat bogomilic analizată de Blaga este prezentă și în eseu „Marele orb”. Marele Orb este creatorul lumii, dar căruia, în ciuda nemăsuratelor științe și puteri, îi lipsește „simțul văzului solar”. Datorită acestui handicap, lumea apare de la începuturi prost întocmită: Pământul era făcut prea întins, astfel încât nu intra sub bolta Cerului. Ieșirea din impas se realizează cu ajutorul ariciului, ca imagine a creaturii, care sfătuiește Creatorul să strângă Pământul cu palmele, dând astfel naștere văilor și munților<sup>17</sup>. Legenda ascunde un sens mai puțin ortodox: divinitatea nu e o ființă atotputernică și „atoateștiutoare”, iar omul, ca mic demiurg, poate ajuta la îndreptarea greșelii inițiale, întrucât el posedă simțul văzului solar. Blaga crede că asemenea „eresuri” bogomilice pot constitui un substrat pentru o metafizică cu totul aparte: „Ne putem totuși foarte bine imagina o gândire metafizică fecundată de bogumilism”<sup>18</sup>. Pornind de la acest a priori nelatin, însă într-o variantă mai adâncă și mai amplă, „mai puțin naivă și mai raționalist susținută, dar tot atât de neconformistă”, având la îndemână „gândirea filosofică și științifică”, „experiența de toate

zilele<sup>419</sup>, este posibilă – crede Blaga – constituirea unor sisteme metafizice impresionante, care ar avea toate șansele să se afirme pe plan universal.

Un exemplar în acest sens poate fi însuși sistemul metafizic blagian, prin teoria despre Marele Anonim. Astfel, însușirile deopotrivă „divine” și „demonice” ce ar fi caracterizat divinitatea în așteptatul sistem metafizic sunt aceleași care caracterizează și natura Marelui Anonim. Părintele lui (Fărtate și Nefărtate) ar fi trebuit să fie, „prin natura sa, atât divin, cât și demonic<sup>420</sup>. Or, tocmai aceste atribute le are Marele Anonim: „despre Marele Anonim, am păstrat oarecare rezervă, de vreme ce nu-i exclus ca el să fie înzestrat și cu atribute prăpăstioase, care să aducă mai mult a «demonie»<sup>421</sup>. Mai mult, aceste legende bogomilice au fecundat nu doar sistemul metafizic blagian, ci și poezia, dramaturgia și proza gânditorului.

## Demiurgul cel rău

CĂȚIVA ANI mai târziu, Cioran va relua problema bogomililor și a acestui fond nelatin și va iniția teoria despre *Demiurgul cel rău*. Pornind de la același fond întunecat, exuberant, vitalist și barbar, filosoful disperării va explica originea și desfășurarea lumii prin ideea Demiurgului rău. Despre acest demiurg Cioran pomenește prima dată în 1969, în cartea cu același nume. Totuși, demiurgul poate fi subînțeles încă de pe *Culmile disperării* (1934), când gânditorul vorbește despre un principiu satanic al lumii. Intuiția este îndreptățită de *caiete*, când filosoful descompunerii nota: „La douăzeci de ani aveam în minte toate elementele ce aveau să ducă la *Demiurg*<sup>422</sup>.

Cosmologia cioraniană afirmă că existența în totalitatea ei ne dă dovada că a fost creată de „Marele Ratat”, „Marele amărât<sup>423</sup>, nume care ne trimite cu gândul la *Marele Anonim*. Demiurgul e un „zeu rău”, „fără scrupule”, „tarat”, „inferior”, „agitat”, „instigator al evenimentelor”, „nefericit”, „blestemat<sup>424</sup>. El creează cea mai rea dintre toate lumile posibile. Creează din plictis, singurătate<sup>425</sup> și din incapacitatea de a rămâne în sine<sup>426</sup>, incapacitate prezentă și-n geneza blagiană. Lumea este opera unui „zeu tenebros”, a unui „demiurg blestemat”, iar noi suntem „descendenți” ai acestuia<sup>427</sup>. Creația lui este un cumul de rebuturi, lucruri nefinalizate și prost întocmite, care poartă amprenta provizoriului. Prin urmare, Creatorul nu e în niciun caz atotputernic, ci un incompetent. Acest zeu ranchiunos a creat lumea ca să aibă pe cine ataca<sup>428</sup>. Principala dovadă a existenței acestui Dumnezeu este existența răului. Prezența răului, a suferinței și a bolilor în lume „îl transformă pe Atotputernic într-un Absolut hodorogit<sup>429</sup>. Până și evoluția omului ar putea fi o probă pentru „ideea unei *providențe* rele<sup>430</sup>. Eșecurile activităților umane din întreaga devenire se datorează zeilor care *înșală*: „Omul a fost *înșelat* de zei. Altfel nu putem înțelege istoria<sup>431</sup>. Remarcăm că și în cazul lui Blaga divinitatea *înșală* în mod constant și premeditat. Toate acestea îl fac pe filosoful disperării să considere că nașterea este un „scandal<sup>432</sup>, iar creația un „act de sabotaj<sup>433</sup>. Obsesia pentru această imagine a divinității este menținută de filoso-



• Lucian Blaga

ful disperării și-n scrisori, când le mărturisește părinților săi că „viața-i o comedie sinistă inventată de diavol<sup>434</sup>.

Principala sursă de inspirație în construirea teoriei despre Demiurgul cel rău o constituie – după cum menționează gânditorul privat în mai multe locuri – secta bogomililor. *Demiurgul cel rău* – îi mărturisea Cioran fratelui său într-una din scrisori – e o carte ce prezintă o „teologie lugubră” de inspirație bogomilică<sup>435</sup>. Din acest motiv Cioran se consideră „un bogomil al secolului XX<sup>436</sup>, care, chiar dacă are origini creștine, este „păgân prin toate celelalte”. Afinitatea cu această sectă e prezentă, după cum s-a văzut mai sus, și în sistemul blagian. Bogomilismul devine, așadar, un termen mediu care unește cosmologiile celor doi gânditori ardeleni.

Un alt aspect comun celor doi gânditori ardeleni pe care îl putem sesiza în spatele

atributelor catastrofale ale divinităților prezentate de cele două mitologii este o tentativă de *restaurare a naturii umane*, de eliberare a conștiinței încărcate cu păcatul original. În această ordine de idei, Cioran crede că „Dumnezeu este sursa inițială a păcatului și a erorii”. Căderea lui Adam, crede gânditorul, este, „în primul rând, un dezastru divin și numai în al doilea rând unul uman. Dumnezeu și-a plasat în om posibilitățile lui de imperfecțiune, tot putregaiul și toată pierzania<sup>437</sup>. Tentativa de salvare a omului o putem surprinde și la Blaga într-o dublă perspectivă: gnoseologică și ontologică. Nu omul este sursa erorii și a limitelor cunoașterii sale, ci cenzura transcendentă. De asemenea, imperfecțiunea omului, natura sa căzută, nu este rezultatul unei alegeri greșite făcute într-un mo-

→

→  
ment adamic și paradiziac, ci vina este pusă pe umerii Marelui Anonim care nu creează copii divine, ci diferențiale divine. Cu alte cuvinte, la nivelul creaturii, perfecțiunea divină nu e copiată, ci intențional înlăturată. În *Censura transcendentă*, autorul consideră că majoritatea sistemelor filosofice au la bază mitul veracității divine și atribuie omului vina propriei imperfecțiuni. Omul poate ajunge la adevăr având garanția principiului divin. În cazurile în care săvârșește eroarea, cauza este propria-i imperfecțiune și limitare intelectuală ori natura sa decăzută. La toate concepțiile fundamentate pe veracitatea divină se poate surprinde deci o consecvență și constantă „autodeprecieri” a umanului în raport cu divinul: „Comparând raportul dintre Marele Anonim și cunoașterea individuală, cu un mare cântar – insuficiențele și păcatele congenitale ale cunoașterii individualitate au fost totdeauna puse în sarcina tipiciei umane. Să privim această autodeprecieri a genului uman – cu zâmbet și îngăduință, și să trecem mai departe”<sup>38</sup>. Așadar, ambii gânditori ardeleni fac o apărare, o apologie a omului și aruncă, mai rezervat sau mai pătimaș, vina și anatema asupra divinului.

Afinitățile continuă și atunci când, dincolo de predominantele însușiri demonice ce caracterizează cele două divinități, putem sesiza unele vagi attribute pozitive. Ast-

fel, Marele Anonim, prin cenzura și frânele transcendente, are în vedere nu doar binele său, ci și al creaturii sale. La rândul său, Demiurgul cel rău e util pentru că face viața posibilă, putându-i-se arunca în cârcă toate handicapurile umane. Asemeni Marelui Anonim, Demiurgul cel rău este stăpânit deopotrivă de rău și de bine: „așa se explică de ce creațiunea nu poate fi pe de-a-dreptul rea”<sup>39</sup>.

Paralelismul se menține și în momentul când observăm că explicațiile aduse de cei doi filosofi români sunt de factură mitică și mai puțin științifică. În *Diferențialele divine* suntem din start atenționați că nu avem de-a face cu o certitudine, o evidență sau „dogmă”, ci cu un „mit metafizic”<sup>40</sup>, adică o încercare transsemnificativă prin care tindem să ghicim ceea ce se află dincolo de bariera transcendentă. Filosoful-poet își reia poziția și în *Ființa istorică*, când spune că metafizica sa n-are pretenția adecvației absolute, fiind perfect lucid și conștient de faptul că „îmbină” filosofia cu mitul. „Ideea despre Marele Anonim – afirmă autorul – este un produs mitic-filosofic al gândirii noastre; am putea spune al imaginației noastre căutătoare de sensuri.”<sup>41</sup> Cioran, la fel, nu vede în teoria despre Demiurgul cel rău un adevăr indubitabil, ci o explicație plauzibilă și salvatoare pentru cel care nu poate accepta dezordinea lucrurilor fără o anumită rațiune. Astfel, într-una din *convorbirile* sale, filosoful neantului afirma:

Trebuie să recunosc că m-am ocupat mult de imaginea acestui Dumnezeu rău numai fiindcă o asemenea viziune despre istoria lumii te poate ușura. Ajungi să înțelegi și să explici totul cu ajutorul ei. Ideea Dumnezeului rău este, desigur, un remediu miraculos, însă ea este o porțiță de scăpare pentru cel ce nu poate trăi afirmarea fără precedent a răului, fără să aibă o explicație a ei”<sup>42</sup>.

Rezultatul la care ajungem în urma scurtului exercițiu comparativ întreprins este acela că în spatele deosebirilor dintre sistemul blagian și fragmentul cioranian întâlnim un front comun de abordare a divinității, ambii gânditori ardeleni fiind marcați de același fond originar nelatin impregnat de elemente bogomilice. Totuși, în același timp, trebuie să avem în vedere distincția netă dintre cele două viziuni metafizice, care posedă moduri extrem de diferite în inferarea premiselor date. Blaga își construiește raționamentele prin intermediul intelectului, care devine însă mai suplu și mai elastic, adică ecstasice, în vreme ce filosoful disperării folosește o logică a sângelui ce nu poate duce la construirea argumentată a unui sistem, ci doar la cugetări „sugrumate”, care tind să-și întemeieze concluziile prin repetarea lor la modul obsesiv și expresiv.

## Note

1. „Amintirile noastre din copilăria petrecută la sat coincid desigur cu ale celor mai mulți dintre cititori. Ne aducem aminte: vedeam satul așezat oarecum înadins în jurul bisericii și al cimitirului, adică în jurul lui Dumnezeu și al morților.” Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în *Trilogia culturii*, Opere 9, București: Editura Minerva, 1983, p. 339.

2. *Censura transcendentă*, în *Trilogia cunoașterii*, Opere 8, București: Editura Minerva, 1983, p. 454; Emil Cioran, *Căderea în timp*, traducere din franceză de Irina Mavrodin, București: Editura Humanitas, 1994, p. 143-160.
3. Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, în *Trilogia cosmologică*, Opere 11, București: Editura Minerva, 1988, p. 65.
4. *Ibidem*, p. 66.
5. Ion Bălu, *Opera lui Lucian Blaga*, București: Editura Albatros, 1997, p. 315.
6. Blaga, *Diferențialele divine*, p. 104.
7. *Ibidem*, p. 67.
8. *Ibidem*, p. 71.
9. *Ibidem*, p. 93.
10. *Ibidem*, p. 154.
11. *Ibidem*, p. 106.
12. *Idem*, „Revolta fondului nostru nelatin”, în *Gândirea*, I, 1921, nr. 10, p. 181-182; v. *Ceasornicul de nisip*, Cluj: Editura Dacia, 1973, p. 47-50.
13. Emil Cioran, „Maglavit și cealaltă Românie”, în *Vremea*, VIII, nr. 408, octombrie 1935, p. 3; v. *Singurătate și destin*, București: Editura Humanitas, 1991, p. 288.
14. Blaga, „Revolta fondului nostru nelatin”, p. 48.
15. *Idem*, „Fărtate și nefărtate”, în *Isvoade*, București: Editura Minerva, 1972, p. 208-210.
16. *Ibidem*, p. 209.
17. Lucian Blaga, „Marele orb”, în *Isvoade*, p. 224-228.
18. Blaga, „Fărtate și nefărtate”, p. 208.
19. Blaga, „Marele orb”, p. 226.
20. Blaga, „Fărtate și nefărtate”, p. 210.
21. Blaga, *Censura transcendentă*, p. 542.
22. Emil Cioran, *Caiete III*, traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, București: Editura Humanitas, 1999, p. 68.
23. Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, București: Editura Humanitas, 1998, p. 115, 85.
24. Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, traducere din franceză de Irina Bădescu, București: Editura Humanitas, 1997, p. 8-9.
25. Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București: Editura Humanitas, 1991, p. 56.
26. Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 15.
27. Emil Cioran, *Caiete I*, traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, București: Editura Humanitas, 1999, p. 236.
28. Emil Cioran, *Istorie și utopie*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, București: Editura Humanitas, 1997, p. 78-79.
29. Cioran, *Amurgul gândurilor*, p. 115.
30. Cioran, *Caiete I*, p. 79.
31. Cioran, *Caiete III*, p. 116.
32. Emil Cioran, *Despre neajunsul de-a te fi născut*, traducere din franceză de Florin Sicoe, București: Editura Humanitas, 2006, p. 23.
33. Emil Cioran, *Silogisme amănăciunii*, traducere din franceză de Nicolae Bârna, București: Editura Humanitas, 2002, p. 78.
34. Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, traducere din franceză de Tania Radu, București: Editura Humanitas, 1995, p. 31.
35. *Ibidem*, p. 71.
36. Cioran, *Caiete III*, p. 69.
37. Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 174.
38. Blaga, *Censura transcendentă*, p. 481.
39. Cioran, *Demiurgul cel rău*, p. 9.
40. Blaga, *Diferențialele divine*, p. 6.
41. Lucian Blaga, *Ființa istorică*, în *Trilogia cosmologică*, Opere 11, București: Editura Minerva, 1988, p. 489.
42. *Convorbiri cu Cioran*, București: Editura Humanitas, 1993, p. 123-124.

## Avangarda rusă

### Însurăței

#### Sighismund Krjijanovski

(1887-1950)

Tinerii însurăței (cu ochii ca prunele în beatitudine de compot),  
Cu ei e mămica într-un pătat capot:  
Intrat-au în cupeu.

Cu geamantanele m-au înghesuit în ungher,  
Pe poliți – cutii, sub divane – boccele fel  
de fel.  
Ne urnim. Plecăm.

El șoptea ceva, ea hohotea  
Și, întorcându-se cu spatele, mama mușca  
Dintr-o pară-prăsadă.

El mâna-i strângea ușor, ea – se jena...  
Barem de s-ar fi-necat cu-mbucătura  
maică-sa!  
O, dacă s-ar întâmpla!...

Scotocesc în rucsac: „un dicționar –  
scris-oral”,  
Cărți: iluzii în pătrățele de percal...  
Ce plictiseală...

Vagoanele-i cântau melodia fără cuvinte.  
În jur, amurgul se așternea cuminte.  
Plic-plictiseală...

Tăcut, priveam spre stinsele depărtări.  
„Pentru ei”, seara aprindea stele și arătări...  
Bine’nțeles, „pentru ei”!

Traducere și antologie de

*Leo Putnam*



# Poeme de

Mircea Oliva

## Nod

Talazuri adunate în mine din sfârșitul cum e începutul  
spre mâna ta m-au purtat cu vata umezită de esențe  
din vârful bețișorului dăruit de indianul  
ce-mi striga din priviri  
că ziua de mâine e din nisip  
A identificat în nodul baticului  
făcut deasupra urechii stângi  
când te-apropiai ca și cum te-ai îndepărta  
nodurile războaielor  
din Centrul de mătăsuri din Varanasi  
ori cele din carpetele aurite expuse în Muzeul Kohinoor  
sau din Manufactura de bumbac și cașmir din Jaipur ?  
Tot baticul era vinovat  
(doar creștetul și fruntea erau acoperite  
colțurile se prelingeau pe gât, umeri, piept –  
izvoare într-o singură fântână)  
pentru preferința băștinașilor de-a ne poza împreună  
Norul strigă nor?  
Ai recunoscut parfumul trandafirului  
Foșnet de dorință, grai de pasmina  
amenințau aurora nopții din mine,  
hotarele prăpastiei  
Eram Templul Erotic dintr-un singur bloc de calcar  
descoperit în Jungla din Khajuraho  
(Tantriștii susțin că atingi transcendentul prin sex și inimă)  
Cu capul gutuie pe umăr ochii mărunțeau  
oglinzi, grădina de șofran, cleștarul  
Așteptai să-și deschidă buzele scoica  
să-i răpești mărgăritarul

## Frigul, umbra

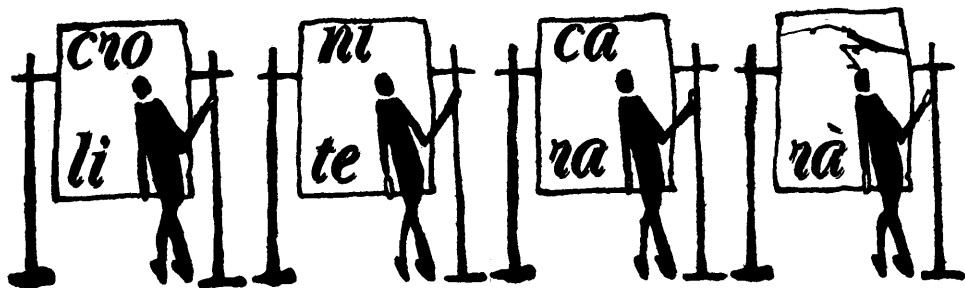
Eu n-am legat șnur la Mormântul Sf. Salim Chisti  
din orașul Fatehpur Sikri  
nu pentru că mi-ar fi fost teamă  
de fantomele aceluia centru de energie negativă  
sau de oamenii morți acolo  
ci pentru că aripile dorinței sunt frânte  
După împlinire trebuia să-l dezlege  
nu neapărat cine l-a și legat  
N-am râvnit nici bijuteriile reginei cu care  
m-a împodobit pentru o clipă patronul Muzeului Kohinoor  
Eu văd numai înăuntru ca și cum m-aș fi topit  
în miezul valului din cerul  
cu ochii Brahmaputrei zărit  
Oh, pânda celor fericiți!  
În veșminte de păun pășeam  
pe cea mai mare Poartă a Indiei fără a folosi pumnii  
(oricum ei sunt nu pentru a deschide  
ci pentru a astupa golul)  
Broderiile de marmură ale palatelor  
le priveam prin ochelari înmuguriți  
Aprindeam rugul singură ca-n trecut  
Nici în Panch Mahal nu m-am jucat „de-a ascunselea“  
ca doamnele din harem  
nesimțind protecția lui Vișnu  
ori a întrupărilor sale – Krișna, Rama  
(Poeta Mira Bai îl adora pe Krișna!)  
E prea târziu când găsesc ce-am pierdut  
Magnolie rugându-se printre arabescuri de nor  
mi-e suficient frigul pentru a viețui  
Mi-e necesară umbra pentru a înflori

## Nunta nepaleză

Mirele ce încă nu și-a cunoscut mireasa inventa curburi  
în mașina prinsă în năvodul de flori fără păcat  
(La palatul regal au fost uciși zece apropiați ai regelui)  
Ardere de viu – căsătoriile sunt aranjate  
Se consultă și astrologul  
Mă răsfiră cântec de lotuși  
Mașina înainta ca și prima ninsoare pe lună  
băieți și fete dansând în fața ei în ritmul instrumentelor tradiționale  
„Viața e una“ a vrut să spună Budha ținând degetul în sus  
În sari –  
culorile poieniței în care visai  
când în somn te-am mângâiat;  
petalele mării când m-ai ascuns  
în brazda ei ca pe-o sămânță;  
văpaia codrilor  
când norul din tine a plouat;  
părul legat de raze răpite din izvor;  
cer scuturat de brățări, inele, cercei, salbe  
bindi pe frunte  
de cel care veghează nopți albe  
Cuvinte de prisos aduse de vântul pornit din toate direcțiile  
au rupt împletitura  
Pășea spre locul întâlnirii risipind parfum de zori  
sub o ramă cât cearceaful ținută la colțuri de patru flăcăi  
de marginile ei fiind prins năvodul acelorași flori  
Ea – într-o șoaptă ascunsă de un grup de tinere  
surâzând cât un zvâcnet de aripă ținută  
Pe unde-au trecut iarba era-n flăcări  
ridurile apei răsturnau sălcii  
Lumină dăruită de fulger pe care-l respiri  
Cum vor suna mantiile roșii, turbanul, coroana  
când vor fi fărâmițate pietrele prețioase  
sub greutate de aripă, de nori, de priviri?

## Zeița vie

Ochii lui Budha de pe templul Swayambunath  
sau ai regilor nepalezi încoronați în Templul Hanuman Dhoka  
îi urmăreau pe cei din Școala de Pictură Budhistă  
Cunoșteau limba celor din jur ?  
Aveau o singură față – erau marea ?  
Templul Kasthamandap fusese construit dintr-un singur arbore  
Nu cel cu frunze folosite combustibil pentru mașini  
Nici cel cu frunze – farfurii în ceremonia  
pentru prosperitatea familiei hinduse  
O binecuvântare erau privirile zeiței vii din Templul Kumari  
La cinci ani trecuse probele (a băut și sângele animalului înjunghiat)  
Al ei o va readuce în lume la paisprezece ani  
Grădini vâsleau spre cer  
Din rana deschisă cu surăs de împrumut  
făptura de gheață se scurse  
Ce a visat sub plapuma de nori când alerga  
pe cărări dinspre nicăieri strigând după ajutor?  
Călca prin zvâcnet de vene în Stupa Budhnath  
Fremăta în sticla lacurilor din Pokhara  
Pășea peste pietre neîmblânzite  
Aud cum se frânge degetul arătător



## Lectura din/de interior

*Diana Ștefan*

**P**OEZIA *VIE* este un volum de „eseuri despre poeți, de la Gellu Naum la generația '90“, cum îl descrie succint autorul însuși. Cu vântul înainte spune, de altminteri, extrem de clar, ce urmează să găsim între copertele acestei cărți (*Poezia vie*, București: Editura Cartea Românească, 2008, 302 pagini) – eseuri monografice despre douăzeci de poeți aparținând câtorva generații: Gellu Naum, Ștefan Aug. Doinaș, Leonid Dimov, Petre Stoica, Mircea Ivănescu, Ileana Mălăncioiu, Virgil Mazilescu, Nicolae Prelipceanu, Ion Pop, Adrian Popescu, Ion Mircea, Dinu Flămând, Gabriel Chifu, Traian T. Coșovei, Ion Stratan, Mariana Marin, Bogdan Ghiu, Marta Petreu, Marian Drăghici și Ioan Es. Pop. Criteriul selecției e și el numit: esul bazat pe o antologie. Preferințele criticului când e vorba despre poezia contemporană sunt, neîndoind, mai multe, iar cei douăzeci nu ocupă neapărat primele 20 de locuri în ierarhia sa personală. N-a intenționat să realizeze o panoramă, istoria literară îi secondează comentariile discret, gata să rețină repere și eșalonări, cum se întâmplă firesc cu orice eseu critic. În plus, „Ceea ce m-a interesat, cu precădere, în aceste eseuri (și aici îmi recunosc o oarecare continuitate de perspectivă) e poziția eului care scrie, ființa atât sensibilă, cât și lingvistică. M-am bazat îndeobște pe o lectură lentă, pe o lectură din interior, favorabilă nuanțelor, oscilațiilor și contradicțiilor, ca și momentul forte din textele poetice avute în vedere. S-ar putea depista, în această privință, apropierea de ceea ce s-a numit critica conștiinței, critica simpatetică, critica de identificare, critica imaginarului – printru puținele moduri de lectură care s-au aplicat, cu folos și rezultate remarcabile, asupra textelor poeziei moderne“. Lectura lentă ignoră temporar sintaxa, atentă la morfologia verbală și umană, luând când și când distanță pentru a verifica, în reveniri la portretul-robot al scriitorului comentat, valoabilitatea descoperirilor de scufundător. Mai mult, lectura lentă fixată pe/informată de o temă poate preschimba adesea textul celui-lalt în oglindă, așa încât ceea ce vezi acolo e, nu de puține ori, propriul tău chip. Dacă pui întrebarea potrivită și o repeți insistent, există riscul ca răspunsurile să fie concesii ale realității față de obsesiva ta căutare. Alegând să-și urmeze obsesiile hermeneutice – acea „oarecare continuitate de perspectivă“ –, Dan Cristea își asumă de la bun început acest risc, conștient că nu e nimic altceva decât prețul oricărei interpretări critice (*interpretări* umane, în ce el din urmă).



Fiecare poet e descris cu toate simptomele scrisului său și ale epocii sale, dar poemele fiecăruia sunt, în principal, *materia* în care se exersează – lent, degustând detalii ale versurii și luând-o mereu de la capăt – o pre-judecată exegetică. Interesat de *eul poetic*, de *eul care scrie*, eseistul identifică pretutindeni fețe, alteri, polivalențe și polifonii, multiplicări și scindări. Exagerarea și uniformizarea sunt, însă, aparente. Mai întâi că tema e, poate, „cea mai“ intrinsecă poeziei. Subiectivitatea și măștile sale verbale/textuale definesc chiar esența teritoriului liric. Martor, printre alții, e Ștefan Aug. Doinaș, „cel mai complex analist al fenomenului liric și al creativității poetice“ în opinia criticului: „Măștile reprezintă principiul însuși al lirismului“.

Pe de altă parte, e loc comun pentru oricine a încercat critica tematistă, că realitatea (în cazul acesta, poezia celor 20, dar puteau fi convocați, desigur, mai mulți ori mai puțini, cu aceleași rezultate) răspunde neașteptat de supusă ori de câte ori grila e suficient de ațintită și de hotărâtă, adică delimitată decis prin câteva constante și tipare. De aceea, „aceste departajări nu înseamnă nicidecum judecăți de valoare [...], ci țin seama doar de ponderea pe care, în fiecare din ele, o au motivele și imaginile recurente“. Instrumentarul se adaptează fiecărei personalități în parte, dar identificarea temei contează în primul rând. *Poezia vie* nu urmărește să inventarieze treceri dintr-un teritoriu în altul, contaminări și înrudirii, prelungiri ale temei de la o generație la alta. Deși nu lipsesc asemenea precizări, fiecare poet e o *singurătate*, acceptată ca atare și cercetată din perspectiva *vocilor* la care apelează pentru a controla și popula chiar această singurătate definitorie. Eseurile sunt variațiuni pe aceeași temă. Eseistul le întâmpină cu propria singurătate. Nu cred că e întâmplătoare absența vocilor critice complementare. Interpretarea utilizează, desigur, toată biblioteca critică, dar o lasă în surdină. Trimiterile la alte lecturi sunt cu totul rare. Tocmai această fixare quasi autistă, aș zice, pe tema predilectă conferă unitate volumului. E vorba despre o verificare în plus a ipotezelor proprii de interpretare a poeziei românești.

De la debutul cu *Un an de poezie* (1974), trecând prin *Arcadia imaginată* (1977), *Faptul de a scrie* (1977), până la *Versiune și subversiune*, 1999, varianta românească a tezei de doctorat susținute la Iowa (apărută în engleză în 1996), și *Autorul și Ficțiunile eului* (2004) – ținta ultimă și mărturisită e problematica eului. Definirea și redefinirea staturii și ipostazelor *eului scriitor*. Cum am spus deja, avem de-a face și cu o descriere de sine a eseistului. Scriitor și el ca și ceilalți, criticul se lasă în voia subiectivității privirii sale obiective. Poeții, deși au parte de descrieri pe larg, subtile și incitante, sunt pretexte *alese* (adică selectate și de eseist, și de istoria literară) pentru nuanțat o anume

idee în sensul cel mai legitim pre-conceput: orice cercetare pleacă de la o ipoteză și caută confirmări. Eseistul nu se pune neapărat în pielea poetului pentru a-i descifra portretul de adâncime, ci supune poemele acestuia propriei costumații critice. Măștile se ivesc atunci în straturi, ca într-un *pentimento* dublu, multiplu, antrenând poetul, eseistul, cititorul.

Din perspectiva temei, cartea traversează douăzeci de „proprietăți“ poetice, le notează semnele de relief, cu trăsături, motive, figuri și metafore obsesive, adastă molipsitor asupra vreunui detaliu și, desigur, le topografiază pe cele subsumabile temei. Gellu Naum deschide volumul cu „epopeea pelerinajului vizionar și inițiativ“. La Doinaș: „*Eul* apare ca o nomenclatură, ca o declinare de *euri*, ca un spațiu-formă surprins într-o mișcare de transfer și de încorporare vertiginos accelerată“. *Catalogul eului* din poezia lui Petre Stoica deconspiră „o adevărată bulimie textuală a identității“. La Virgil Mazilescu, dramatismul poemelor și chiar „un ușor aer de teatralitate“ exaltă rolul „măștilor“. La Gabriel Chifu, „disponibilitatea *eului* de a se travesti într-o multitudine de înfățișări [e] o caracteristică a universului autofictiv“ specific autorului. Dedublarea și multiplicarea *eului* ating scindări tragice în poezia convulsivă de *alteri* a Marianei Marin, „care poartă cu sine sentimentul greu al unei fatalități nefaste“. Intravitalitatea morții la Ileana Mălăncioiu – viața și moartea interferează, în poemele sale, „în modul cel mai surprinzător“, comandând galerii de euri tensionat întrepătrunse. Singurătatea populată a lui Nicolae Prelipceanu, evoluând fără plasă între derizoriu și sublim; „nostalgia plenitudinii“ la Ion Pop; „sfâșierea eurilor“ la Ion Mircea, „lumea de sorginte divină“, fundamental *bună*, a lui Adrian Popescu, „căutarea minuțioasă și revoltată a identității“ la Marta Petreu, Ioan Es. Pop și de el mărturisitul „exercițiu al spaimei, al derizoriului și al eșecului“...

În plus, majoritatea poemelor comentate au fost scrise înainte de 1989. Cartea este, cu alte cuvinte, o demonstrație și un pariu. În acei „ani de dictatură și cenzură s-a scris o poezie admirabilă“. *Răul* e cea mai bogată sămânță de poezie. Numind *vie* poezia celor douăzeci, le recunoaște implicit valoarea și rezistența în timp și speră să fie cel care le și certifică, o dată în plus, accesul la Posteritate. Lista e una consacrată, Dan Cristea nu propune nici un nume nou ori discutabil. Tocmai această dela-sine-înțeleasă valoare a celor comentați, putând să pară unora, mai zgloabii din fire, monotonă, e calea subversivă prin care se re-introduce, cu argumente discrete și „subliminale“, un adevăr adesea contestat pripit și cu argumente extraliterare: literatură română n-a suferit rupturi notabile, vocile sale și-au păstrat profunzimea și înălțimea indiferent de vremurile traversate, continuitatea valorică de la o generație la alta e semnalmentul său cel mai pregnant. ■



# Ipoteze mateine

STEFAN BARBIE

CARTEA LUI Ion Vianu, *Investigații mateine* (Biblioteca Apostrof Cluj-Napoca/Ed. Polirom, Iași, 2008) propune o foarte incitantă incursiune psihanalitică în formula existențială a lui Mateiu I. Caragiale, însă înainte de a intra în profunzimile cu adevărat catalitice ale volumului, câteva aspecte de contextualizare se cer a fi remarcate. Înainte de toate, cartea reprezintă o foarte frumoasă dovadă de solidaritate sufletească personală din partea autorului, fiindcă textele cu tematică similară ale lui Tudor Vianu sau Matei Călinescu sunt citate cu precădere. În al doilea rând, dragostea pentru București – o constantă a admiratorilor autorilor *Crailor de la Curtea-Veche* – transpare și în volumul de față, ultimul său capitol relatând o călătorie până la marginea Capitalei pentru a descoperi, într-un mediu citadin tulburător de imund pentru omul care a locuit și el în asemenea locuri, o stradă dedicată lui „Matei Caragiale, scriitor“.

Nu în ultimul rând, formula hermenetică a volumului, mergând din decriptare în decriptare, e tot o reverență indirectă la stilul exegetic practicat de către Matei Călinescu, dar nici cei mai tineri interpreți ai lui Mateiu nu sunt uitați de către autor, Paul Cernat sau Angelo Mitchievici apărând în corpul textului ca oameni care au formulat ipoteze exegetice similare, fără a le fi dus până la extrema sintetică spre care aspiră Ion Vianu, care nu are cum să evite sugestii interpretative majore mai vechi (complexul oedipian ucigător al lui Mateiu, decantat din aversiunea obsesivă față de tată, compensată fantasmatic prin literatură și prin delir genealogic), ele fiind turnate, însă, în psihanaliza fină a unor explicații cauzale sobre, obiective, reținute. Am chiar avut impresia, pe alocuri, că autorul își reprimă speculații incitante, pentru a nu cădea în pericolul suprainterpretărilor; pe de altă parte, întreg complexul psihic cu care lucrează – amendarea prin mercantilizare obsesivă a erosului de către Mateiu, arivismul structural al acestuia, avid de onoruri, medalii și funcții reale sau fantasmatic – sunt specifice unei structuri socio-culturale de secol XIX, prelungite în estetizări care fac legătura cu cel următor.

Centrul analizei îl reprezintă subminarea concepției potrivit căreia literatura ar fi reprezentat pentru Mateiu I. Caragiale o funcție cathartică, eliberatoare, în pofida succesului de public și de critică de care s-au bucurat *Craii* încă din seara apariției romanului, când Ion Barbu elogia cartea pentru că ar fi o „meditație gravă asupra ticlurii și aventurii Ființei“, ceea ce înseamnă că-i conferea valoarea unei experiențe ontologice.

În ce privește chemarea pentru literatură – scrie foarte lucid Ion Vianu –, acea pasiune enormă care face nu numai suportabilă, dar chiar minunată o viață mizerabilă în datele ei obiective, credem că Mateiu n-a avut-o. Una din cheile care deschid înțelegerea psihologiei lui Mateiu se găsește aici, în aceas-

tă fatalitate, a unei prea slabe vocații în raport cu talentul imens, în sentimentul apăsător al unei vieți ratate, în căutarea neobosită a unor demnități imposibile de obținut (ministru plenipotențiar, deputat, prefect), care a însoțit pe scriitor până spre sfârșitul vieții... (p. 31)

Afirmația, în alți termeni, puțin mai nuanțată, este reluată la pag. 80 („...că unui profesionist, atât de încercat cum este Mateiu, literatura îi este de un atât de slab folos ontologic, surprinde, fără să fie inexplicabil“), ipoteza deconstruind foarte lucid multe dintre vulturile encomiastice ale „mateinilor“ de profesie și elecție. Dacă literatura nu îl „salvează“ pe autor, el conferind acesteia un rol mai degrabă tranzațional în eternul proces de concurență resentimentară intentat tatălui, atunci ce anume o face? Ion D. Gherea, citat la pag. 18-19, sugerează că ar fi sindromul de rol, obsesia lui Matei de a se oferi *ca imagine* celorlalți, aspect pe care l-au relevat toți cei care au memorat întâlniri cu autorul *Crailor*, citând vestimentații studiat-derizorii, date biografice inventate sau megalomanii atent controlate, practicate subtil, cu intensitatea omului care, în prelungirea stilisticii decadente pe care o practica, concepea propria lui persoană ca operă de artă. Ion D. Gherea scrie despre o „poză satanică, învățată din Baudelaire, Villiers de l'Isle Adam și mai ales Barbey D'Aureville, pentru care Mateiu avea o mare admirație“ (p. 19), Ion Vianu decantând sugestia în direcția unei – am putea spune – melancolii compensative de tip livresc: în orice ar face, Mateiu I. Caragiale se privește pe sine narcisiac, în oglindă, ca și cum ar fi *personajul* – și nu creatorul unei *literaturi* (nu vieți!) care i s-a dat prin naștere.

În acest sens, modelul pare să fie unul de secol XIX: arivism împins până la crimă, pentru a-și surmonta condiția materială umilă, ceea ce ne duce cu gândul până la Dostoievski, pistă hermenetică analogică pe care Ion Vianu nu o parcurge, în ciuda similitudinii dintre „spovedania“ lui Stavroghin din *Frații Karamazov*, parcidul implicit pe care solidaritatea dintre cei trei frați îl presupune și „spovedania“ pe care Mateiu I. Caragiale o așează în corpul *Crailor de la Curtea-Veche*. Întrebarea care se pune, în cazul acestuia din urmă, pare legitimă: un om cu un deficit existențial mistuitor, cum a fost Mateiu, cu energii canalizate exclusiv în direcții în ultimă instanță derizorii (obținerea de funcții și de medalioane, aristocratism achizitiv și fantasmatic), ar fi capabil de vârful de sarcină pe care îl presupune imaginarea unei crime și ducearea ei la bun-sfârșit? Mergând pe extrapolări de ordin psihanalitic, Ion Vianu demonstrează, cu o subtilă acuitate, că ipoteza crimei salvatoare – în ordine mercantila – nu a lipsit, strict pragmatic, din viața profundă a lui Mateiu, conotată fiind, în subsidiar, cu fantasma parcidului prin delegație.

Două nuclee psihice domină – demonstrează Ion Vianu – dinamica psihică de profunzime a autorului *Crailor*: modelul comportamental din romanul *Arivistul*, de Félicien Champsaur (1902), despre care – scrie autorul „avem dovada [...] că a exercitat o influență durabilă asupra lui Mateiu, mai mult, că a fost o referință fundamentală“ (pp. 52-53) și relația cu moșierul Alexandru Bogdan-Pitești, cel care publică zia-

rul *Seara*, influențat de către Gheorghe Grigore Cantacuzino, oponentul virulent al lui Take Ionescu, mondenitate electivă foarte profitabilă pentru Mateiu (Bogdan-Pitești îi împrumută adesea bani, evidența acestora fiind stornată la moartea „magnatului“, prin intermediul căreia el ajunge în conflict latent (apoi deschis...) cu ministrul Al. Bădărău, takist, al cărui șef de cabinet era. Surmontându-și aversiunea inițială față de metresa lui Bogdan-Pitești, Mateiu ajunge în situația unui „asasin *in potentia*“, datorită unui posibil rapt financiar pe care, în cele din urmă, nu îl execută. Bogdan-Pitești, asimilat de către Ion Vianu lui Pașadia, din *Craii...*, joacă pentru Mateiu rolul unui tată electiv:

Putem să admitem că Pașadia este, pentru Mateiu, o figură paternă. [...] Portretul lui Pașadia prezintă multe analogii cu cel al lui Bogdan-Pitești. Originile familiale obscure, amestecul de occidentalism rafinat și de violență balcanică, estetismul extrem și relațiile interlope, practica extensivă a viciului, bănuiala de crimă ne îngăduie această apropiere. (p. 48)

Acuzându-și tatăl real, o viață întreagă, pentru vina de a-l fi lipsit de o parte considerabilă de avere moștenită, Mateiu are posibilitatea să-l „pedeapsească“ prin intermediul parcidului proiectat asupra lui Bogdan-Pitești, *Craii de la Curtea-Veche* devenind astfel – din nou: ca *Frații Karamazov*, al lui Dostoievski – romanul unui parcid proiectiv, prin intermediul scindării dintre un tată ideal (Pașadia) și un tată „real“ (Pirgu).

Dacă despre complexul oedipian al lui Mateiu critica a tot vorbit, subiectul fiind oarecum inevitabil, frumoasa demonstrație a lui Ion Vianu insistă pe două dimensiuni psihologice adiacente, a căror importanță pare să fi fost decisivă în economia psihică a lui Mateiu. Întâi, pe sindromul de rol împrumutat din *Arivistul* lui Champsaur, care face din autorul *Crailor*, oricum am privi lucrurile, un personaj de secol XIX, obsesiile sale paseiste, vizibile mai ales în heraldică, indicând de asemenea crepusculul de secol XIX al unei aristocrații degenerescente. A doua dimensiune o reprezintă banul, obsesia de a scăpa de sărăcie, mai puternică decât literatura (!), pe care Mateiu o rezolvă întrucâtva – arată Ion Vianu – prin „descanalieră“ prilejuită de căsătoria cu Marica Sion. În centrul complexului se află, însă, din nou banul, adică o stilistică economică și psihică de secol XIX, în absența căruia fiul care se vede obligat să-și ascundă mama în grajdul Margaretei Miller-Verghi resemantizează idealul în abjecție, proiectându-l în cele mai adânci cotloane ale abjecției. Autentic exercițiu psihanalitic fiind, cartea lui Ion Vianu marchează și indiciile ieșirii la lumină (a „descanalierii“ lui Mateiu din ultimele sale luni de viață), realizând în acest fel un ciclu demonstrativ complet. ■



**C**ONSTANȚA BUZEA nu face parte dintre poeții sonori care ies la rampă cu orice prilej, dornici să se remarce cu orice preț, capabilă să-și manifeste civismul în orice circumstanțe, fără complexe (ori de-a dreptul cu trufie). Consecvență cu o vocație și un stil al prezenței publice, autoarea ocupă, de decenii, colțuri de pagină, deschizându-se către noile talente, bucuroasă să comenteze și să publice texte de substanță, dar mai ales îngrijindu-se de propria liră cu tandră profesionalitate. Să ai o sensibilitate mai degrabă romantică și să o explorezi în consonanță cu o retorică poetică proprie numai ție, în epoci de contorsiune infinită, precum a noastră, este o provocare menită să îți ocupe toată viața, dacă îi acorzi atenția cuvenită. Or, exact asta pare să facă și Constanța Buzea. Mărturia vine în volumul *Roua plural* (ed. a II-a, adăugită, București: Ed. Vinea, 2007, 266 pagini), în seria „Scriitori români contemporani”, colecția „Ediții definitive”. Autoarea a publicat până astăzi mai bine de douăzeci de volume de versuri, astfel încât selecția oferită lecturii rămâne una severă, din perspectiva unei vârste și a unui moment în evoluția personală, chiar dacă decalajele sub raport tehnic ori mutațiile tematice și de angulație masive nu pot fi decât cu dificultate observate. Arta poetică, profesiunea de credință dezvăluită de textul confesiv, în proză, din finalul volumului *Roua plural* joacă pe sfiacucernică, atribuind poeziei un caracter divin, periculos de negat sau de denigrat („A ignora poezia, a o disprețui și chiar a o urî e ca și când te-ai arăta cu orgoliu ateu. A nu o citi cu bucurie și cu folos echivalează cu a-l alunga pe Dumnezeu”). În consecință, „Poezia este har, este duh, este dar, și atunci când poetul o zidește pe hârtie, și atunci când cititorul o găsește și o prețuiește”.



# Invizibil și delicatețe

*Andrei Pașcu*

Într-adevăr, încă de la Hesiod, una dintre tradițiile viguroase ale tulpinii lirice a literaturii rămâne cea de sorginte și inspirație metafizică, religioasă. Nici măcar modernitatea nu a văzut diminuându-i-se rolul, deși de-acum veneau timpuri ale dezvrăjirii lumii, ale laicizării societății și ale desacralizării instituționale. În poezie însă, acest curent a dobândit noi temeuri prin excelența lui Hölderlin și Novalis, dar și prin aporturile eseistice ale unor istorici de felul lui Dodds ori prin filosofia heideggeriană, care i-a oferit noi contraforți teoretici.

Așezând tipologic într-o asemenea filiație poezia Constanței Buzea, câteva consecințe asupra abordării ei poetice devin imediat perceptibile. Nu este vorba despre o lirică alimentată de pretexte epice – anecdotă, poantă –, nu încapă în ea distanțarea ironică ori sarcasmul, nu se pariază pe inovația lexicală ori conceptuală și, în general, ideea de originalitate nu este prețuită ca un bun de căpătâi. Individualitatea unui stil poetic vine dintr-o spunere subordonată nevoii de a reflecta cât mai transparent cu putință – de unde apelul la cuvintele uzuale, desprăfuite atent prin recontextualizare și scoatere din banal – strălucirea imaterială, mai degrabă șovăielnică și fragilă, a percepției asupra lucrurilor și fenomenelor. Gândurile pot părea, în versurile poetei, niște formulări ce sintetizează și expun decantările unor rumații, elaborate de conștiință și sensibilitate subîntinse de ideea creștină a iubirii, de ritualizarea cotidianului în virtutea unei subordonări față de sensuri și scopuri mai înalt spirituale, chiar dacă tănuite din pudoare, niște prefirări dintr-un șuvoi ce nu se întrerupe decât temporar, întâmplător aproape, la capătul unei poezii. De aici și aerul de continuitate între diversele volume și poeme, de-a lungul anilor și schimbărilor de stare biografică.

Desigur, nu vorbim aici nici de experiența lirică a lui Dosoftei, nici de cea a Sfintei Teresa din Ávila sau a Sfântului Ioan al Crucii. Poezia Constanței Buzea nu este o pledoarie ancilară pentru mersul la biserică, ci mai degrabă întruparea unei sentiment al apartenenței la marele mister în spatele căruia se află Creatorul acestei lumi. Lirica autoarei este incompatibilă cu urâtul, cu valorile estetice ale „florilor de mucigai”, cu paradisurile artificiale, căci pana care scrie este impregnată de beția luminoasă a marilor fluide transcendente, a presimțirii și proximității lor în cele mai umile condiții ale vieții de zi cu zi, chiar.

Nu trebuie crezut că lirica luminii și a transparenței, în cadrul căreia și cea pe care o scrie Constanța Buzea pare să dețină un

loc, se oferă privirilor cu ușurință. Dezvăluirile sunt mai puțin favorizate decât învăluirile, în cazul ei. Lumina nu face cute și nici nu permite perspectiva. Adâncimea și înălțimea se anulează sub aparența unor dezvoltări oarecum geometrice. Din acest punct de vedere, Constanța Buzea este o bizantină, versurile ei se înșiruie precum pietrele care alcătuiesc mozaicul imperial de la Ravenna.

Unul dintre avantajele acestei bune așezări în poezia care, de câteva decenii, își continuă desfășurarea este acela că ea nu se ofilește și nu dobândește arome circumstanțiale. Modele nu o ating, devalorizările o ocolesc. În același timp însă, cum era și de așteptat, versul de felul acesta rămâne oarecum suspendat între azi, mâine și ieri, urmele epicului trec fugare pe lângă cuvinte, parfumurile se conțin și pluralitatea lor rămâne secretă, fiind fin distilată într-o boare ce poartă aerul simplității.

Atunci când ne întrebăm ce anume bun s-a putut naște în anii de comunism atroce, dar și tern, gri, înnebunitor, o parte din răspuns vine, fără îndoială, dinspre Constanța Buzea. Vocea ei nu prinde nici izul de fornăială nesuferită pe care, uneori, cântarea popească a lui Ioan Alexandru o vădea, împotriva voinței poetului. Aidoma profesiunii de credință a martorilor lui Iehova, și în cazul Constanței Buzea biserică este acolo unde se află poeta însăși; vocea ei lirică.

Este de crezut că volumele următoare vor aduce eventuale înnoiri la nivelul retoricii, poate chiar și al mobilierului imago logic al poemului, dar nicidecum în structurile profunde ce se doresc comunicate. Metanoia poetei s-a produs atât de devreme, încât se prea poate ca nici ea să nu fi fost pe atunci acasă. Cum *Roua plural* marchează vederea unui câmp auroral alcătuit dintr-o mulțime de fire vegetale tremurânde, nezvântat încă de razele soarelui de dimineață, păstrând urma lichidă a unei atingeri termice din alt regn, cred că titlul antologiei în care Constanța Buzea se recapitulează pe sine este bine ales; un adevărat blazon izbutit pentru o stare poetică imponderabilă, susținut de piloni forte ai invizibilului.

## Cărți primite la redacție



• Carmen Mușat, *Strategiile subversiunii. Incursiuni în proza postmodernă*, ediția a II-a, București: Editura Cartea Românească, 2008.

# Ada Kaleh

# CARLA BARICZ

*Dar Hades este la fel ca Dionis în a cărui onoare înnebunesc  
și țin sărbătoarea burdufului de vin*  
HERACLIT, fragm. 15

## I

Și atunci dinspre mare s-a auzit un râs  
În tăcerea pietroasă și udă  
În fântânile cântându-și setea  
Cărămidă înghițind cărămidă  
Și dinspre pridvorul casei bătrâne  
Cântecul aspru al morților  
Închise gura de fier  
Peste albia cu dinți de beton,  
Panglica apei sfâșind țărnul.

Seva lumii întregi se scufundă.  
Mi-e sete, mâncând sare coaptă de soare.

Cunoaștem începutul în rămas-bun  
Și în început ne știm sfârșitul.  
Și început și sfârșit sunt numai rămas-bun  
A treia lepădare a cojii efemere  
Și a buretelui cu oțet  
Ștors în ceașca goală a zilei.  
O consolator dolenti animae, eleyson.

Primăvara în Eleutherai când spulberarea bradului  
Sădește corăbiile zeului în pânțele vântului  
Am urcat la prova împovărată, fiecare cu gândul său,  
Fiecare cu urna gândului său în mâna sa,  
Cu darul fiului lui Hippotes în mâna sa,  
Cu foșnetul lunii și larma stelelor  
Și râsul aspru al mării mândre și sterpe  
Ce te-ndruma spre casă

răbufnind  
prin ochiul deluviului  
răbufnind răbufnind

## II

Pe scări pașii coboară  
Acum, întotdeauna aici, întotdeauna acum  
Întotdeauna odinioară, întotdeauna cândva  
Când crepuscul deșiră umbrele  
În grădinile suspendate ale lui Iștar  
Pe malul râurilor unde se plânge.

În anul în care pânzele au lustruit nor atenian  
Eu, pe vremuri Procust,  
M-am întins în patul meu să fiu măsurat –

Cu spatele crucificat pe bârna  
Și vâsla somnului lângă mine  
Î-am urmărit fața chipeșă întărind legăturile  
Și m-am gândit că am știut întotdeauna să plângem  
Am știut să umezim cuiul în lemn,  
Chinul frânghiei, oftatul barbituric  
Dar o, străine, străin și minunat devine  
Amarul și nenorocirea acestui bun  
Când înțeles prin obiceiurile moderne  
Ce fac absurd înlăcrimatul vuiet.

Deshumându-mă – agale chiar și-n suferință –  
Eu, Procust, am căzut la pat  
Cu zâmbetul stins al marinarului  
Și pungile ochilor săi zornăind cu priviri  
Gravate-n dorințe și minciuni  
Und alles war mein Schlaff.

Am înlocuit lemnul vechi,  
Hidrofulgur, am cimentat fisurile  
Făcând totul nou, totul de-abia, și totuși  
Cum își bat pieptii în cercuri, în iad  
Cum se rupe noul lemn  
Cum putreziciunea primăverii aprinde  
În gropile dorinței și-ale noroiului  
Străvechiul înțeles.

Neștiutor, nu am privit spre țărnul nevăzut  
Vederea-mi ciupită de degete dure  
Harfă și piatră și sarea înnegrită  
O caricatură a unui plâns pierdut;

Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind  
Lingându-și calea prin oase.

## III

În deșert, sub reclame de neon  
Stele polifonice lucesc sticlos spânzurate-n antene  
Focuri purgatoriale pârlesc milioane de sori  
Orbind în lămpi de birou  
În timp ce Josephine cântă la ora verde  
În bar, ascunsă-n draperie.

## IV

Pe Ada Kaleh vântul întinde o umbră  
Nord, nord-vest peste câmpiile ruinate  
Și noaptea cerne din pietre de râu întunecate  
Un dram de visare în care împărăția  
Aparține unui orb  
Îndrumat de-un copil șchiopătând  
Și mai presus de cuvintele arse  
Nimic nu îndură.

Traversând cărarea adâncă, flancând malurile, aleg un drum  
Șe întorc, aleg altul, unde căile șerpuitoare se zvârcolesc  
Într-un avans comun, despărțindu-se la coasta apei,  
Se istovesc pe mal, înnebuniți de sete,  
Tărând drapelul fără nume.

Lacrimile anului trecut aparțin plânsului de anul trecut;  
Și fiecare aparține infernului său, fiecare anotimp cuvenind agoniei sale  
Și fiecare om setei sale, fiecare credință și fiecare cuvânt  
Fluxul nașterii și trecerii sale.

Mirosind a sare, există numai *divenire*,  
Numai plaga durerii în marea scorburoasă  
Care șoptește-n curenți  
Transmutația focului și a curentului  
Din care numai iubirea rămâne  
Impasabilă, ceara intactă în legăturile sale  
Lumina ferecată în scoică  
Care într-o noapte de vară îl îndruma pe tânărul Leandru peste Helle.

Vârful ardis-ului se îndepărtează de Ardis  
Râul sfâșie și răsună cu simplitatea rustică a trestiiilor  
Întâmplări percepute sunt înecate în unitatea  
Unei atotprezente grădini paroxistice –  
Dacă aplecându-se spre aceeași vale vagă a viitorului  
Totul potrivit măsurii de palmă a unei singure atenții  
Vâsla prezentului atinge în cutremurarea trecătoare  
Fiorul aprins al turbinelor  
Înghițind maluri, târând fără nume.

Timpul trecut și timpul viitor  
Arcuiesc geamătul pendulei  
Numărând bătăile durerii  
Bătăile sărate, bătăile înlăcrimate  
Pe care ora le-arată de neînvinș  
Eternitatea de neschimbat, de nesurmontat.  
Pe perete, încheietoarea tripticului  
A încuiat icoana viitorului  
În timp ce memoria leagănă pe o țâțână spartă  
Frunzarul din Ada și o coajă de lac.

În întoarcere există întotdeauna un rămas-bun,  
O despărțire, o elipsă între adevăruri știute  
Și forme trăite, o renunțare, o răzbire prin înțeles.

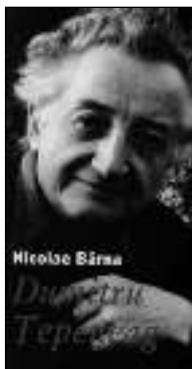
Cercul nu este rotund.  
Aici calea șovăie – dispare, înghițindu-și coada,  
Înfățișând un surâs.



# Țepeneag văzut de Bârna

Constantina Raveca Buleu

ÎN DESCHIDEREA volumului său, *Dumitru Țepeneag*, apărut în 2007 la Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, criticul Nicolae Bârna refuză programatic titulatura de monografie *canonică*, de altfel facil de alocat, grație titlului și omogenității tematice, și adoptă, în perfectă armonie cu principiul alcătuirii operei asupra căreia reflectează, formula muzicală a variațiunilor pe temă dată, fericit aplicată într-un „jurnal al redescoperirii unui scriitor care, după ce a fost temporar – și fără voia lui – «absent» din literatura română, s-a întors, cu brio, și și-a dobândit locul meritat în «patria lui literară»“.



Ivită în trena unei prime ediții care se oprește la tabloul beleteristicii lui Dumitru Țepeneag, așa cum arăta el în 1996 (*Țepeneag. Introducere într-o lume de bărtie*), cartea lui Nicolae Bârna adună nouăsprezece texte critice scrise între 1991 și 2005. Acestor li se adaugă, în *Addenda*, două articole teoretice scrise de Dumitru Țepeneag (*Autorul și personajele sale*, respectiv *Visul și poezia*), lista cărților lui Dumitru Țepeneag, precum și o foarte bine documentată bibliografie critică.

Substanța volumului dezvăluie „obsesiile obiective“ ale criticului Nicolae Bârna în raport cu opera scriitorului Dumitru Țepeneag și, prin reflux, permite revelarea valorii de eseu și de teoretician a celui dintâi. Fie că accentuează poeticitatea prozei lui Țepeneag și vectorul de sincronizare al evoluției culturale a acestuia, fie că urmărește liniile vitale ale creației sale, Nicolae Bârna demonstrează că este deținătorul unei rafinate arte combinatorice, discursul său împletind fericit seriozitatea istoricului literar, sensibilitatea distant-admirativă a criticului, girul cunoașterii teoretice *abdatate* și disponibilitatea ludică. Eseul intitulat *Lame de ras*, de pildă, analizează primele trei volume *subțiri* ale lui Dumitru Țepeneag (*Exerciții*, *Frig*, *Așteptare*) subliniind poeticitatea textelor cuprinse în ele, dar oferă și contrabalansul jucăuș prin teoretizarea raportului contra-litotei din titlul eseului cu valoarea genuină a operei literare. Tocmai glisarea codurilor critice îi permite lui Nicolae Bârna să eticheteze volumele analizate drept „«lame de ras» care taie“ (cu o clar accentuată aluzie la numele Țepeneag), eludând prin ludic susceptibilitatea unei calificări panegirice.

Mărturisita mefiență față de formulele encomiastice este convertibilă într-un leit-

motiv al conduitei criticului, iar alunecările (auto)ironice sau impuse cât se poate de serios de contextul materiei de reflecție își găsesc întotdeauna locul și justificarea, ceea ce nu-l scutește de dileme. Nimeni nu poate da glas dilemei criticului decât criticul însuși într-o paranteză din *Puntea artelor*: „(să nu ne ferim de elogi: inflația de elogi e, desigur, ceva regretabil, dar renunțarea din frică de inflație, la enunțarea lor chiar și atunci când sunt evident meritate ar nedreptăți valorile pregnante)“. A elogia sau a nu elogia este concurată, inegal ce-i drept, doar de dilema recapitulării bio-bibliografiei lui Țepeneag, o dovadă în plus a scrupulozității și înaltei conștiințe a criticului; totuși, „să nu ne ferim de elogi...“

Oarecum obsedant, un Nicolae Bârna, conștient programatic de faptul că afirmațiile encomiastice stârnesc suspiciuni și animozități, operează tocmai în consecința acestei observații o suită de asemenea afirmații, culminând cu transformarea lui Dumitru Țepeneag într-un „founding father“ (în *Ideal vorbind, noi am fi vrut să facem un fel de muzică pictată în care timpul să fie neîncetat convertit în spațiu*). Argumentarea unei asemenea titulaturi mizează pe importanța strategică a scriitorului în perimetrul literaturii române postbelice, dar și pe calitatea sa de întemeietor-novator al onirismului, precum și pe aceea de precursor al textualismului, decriptabil – consideră Nicolae Bârna – încă din prima fază a creației lui Dumitru Țepeneag.

Dincolo de nuanța elogiasă, formula oximoronică – *Demiurgul postmodern* (datorată lui Leonid Dimov) – reprezintă mai mult decât pretextul investigării relației scriitorului Dumitru Țepeneag cu ipostaza demiurgică, deoarece bipolaritatea observată de către Nicolae Bârna (incompatibilitatea aparentă dintre estetica perimată propriei condiții de demiurg și tentația de a fi creator de lumi) este rezolvată textual în *Hotel Europa*, *Cuvântul nisiparniță* sau *Pont des Arts*, lucru pe care criticul se grăbește să îl demonstreze făcând apel inclusiv la critica dedicată acestor scrieri.

Îmbinare de onirism, textualism și realism specific, *Hotel Europa*, „primul roman important de după 1989 care se referă la realități de după 1989“ (în literatura română), este marcat – consideră Nicolae Bârna – și de o anumită teatralitate vizibilă în exacerbarea deliberată a raporturilor realitate-iluzie. La acest palier, înclinația lui Țepeneag pentru înscenare găsește un ecou perfect. Dacă în *Hotel Europa*, criticul vede un roman al scrierii, în *Pont des Arts*, el recunoaște un roman al lecturii, dublat de un roman al scrierii, și asta grație accentuatei sale calități de „univers cu autoalimentare“ (*Puntea artelor*). Mixtura de textualism, onirism și realism este proprie și ultimului volum al trilogiei, *Maramureș*, ilustrare

masivă a calității lui Țepeneag de „poet al transcendenței goale, dar și al justificatei așteptări eschatologice“, în termenii lui Ion Vărtic (pe urmele lui Hugo Friedrich, în prima parte cel puțin...), citat în *Yoknapotamangaphawa, liniștea sufletului și „finalul deschis“ etern*.

Tripla ipostază a scriitorului Dumitru Țepeneag – scriitor oniric, reprezentant aparte al Nouului Roman și scriitor textualist-postmodernist – îi permite criticului (în *Bestiar, imagistică și „stări“ recurente*) o incursiune în volutele procedurii repetitiv-combinatoriu care traversează creația literară a celui dintâi, precum și o fină analiză a ceea ce Ed Pastenague, alter-ego-ul scriitorului, numește „fantomă tematică“. Microdicționarul acestora din urmă se transformă treptat într-un fundament valid pentru teoretizarea unui mecanism textual postmodern.

*Marginalii la primele „Lame“, Exerciții sau „Ciclul vieții“ și Frig sau „Căutându-l pe Godot“*, oferă medalioane analitice ale variilor aspecte din scrierile de început ale lui Dumitru Țepeneag, dar și extrapolări inteligente la palierul întregii sale creații, discursul lui Nicolae Bârna evoluând de la nuanțe textuale la concatenări poetice, de la decorticarea scenariilor biografice subiacente la conturarea caracteristicilor estetice, de la observarea diferențelor de detaliu la marcarea convergențelor de ansamblu.

Dumitru Țepeneag – „scriitor de proiect“ face obiectul radiografiei critice din *Pamflet și broasca-țestoasă*, unde sincronizarea constantă a flerului creator al scriitorului este dublată de imaginea creatorului care își planifică atent construcția romanului *Zadarnică e arta fugii*, imagine confirmată de jurnalul publicat în 1993 (*Un român la Paris*). Nicolae Bârna observă nu numai confirmarea ipostazei scriitorului de proiect, ci și devierea marcată de la final.

Eseul cu care Nicolae Bârna întâmpină în 1992 *Nunțile necesare* („...și stele făclii“) accentuează calitatea evidentă de rescriere a *Mioriței* pe care romanul o are, în vreme ce *Prefirarea grăunțelor limbii sau jurnalul unei migrații lingvistice* pune în lumină auto-specularitatea și postmodernismul cert și verificabil al unui „text-despre-cum-se-scrie-chiar-acel-text“, al unui text în care conținutul încetează să mai fie miza și cedează locul textualizării. Tot o carte despre scrierea unei cărți este și *Roman de citit în tren*, decodat barbian în *Trup și brană sieși*. Astfel, Nicolae Bârna apreciază că „opera lui Țepeneag ni se dezvăluie tot mai mult ca un microunivers cu autoalimentare, scriitorul rupând din el (din opera lui)“, „act productiv de narcisism“ turnat într-un roman metacinematografic imprevizibil și la adăpost de orice decodare facilă.

(Continuare în p. 28)

# La închisoarea militară (II)

Nicolae Balotă

ÎNTORCÂNDU-MĂ la locul meu și pregătindu-mă de culcare, am dat să mă acopăr cu paltonul meu de iarnă trimis de părinții mei, în locul asprei și rău mirositoare pături cazone. Dar abia am apucat să mă învelesc și cineva mă trage de picior. Era șeful camerei, un legionar uscățiv, smead, mereu încruntat, cu tâmplele cărunte, parcă fără vârstă. „Dă jos paltonul! N-ai voie să te învelești decât cu pătura!” Și trăgea de pulpană. „De ce nu-i voie, cine nu dă voie?” întrebam eu, iritat. „Eu, ca șef al camerei. Suntem într-un penitenciar militar și aici trebuie să fie o regulă pentru toți. Nimeni nu se acoperă cu paltonul.” Protestam, căutând să-mi păstrez totodată calmul. „Nu te pune cu el, domnule, las’ să fie pe a lui...” – șoptea vecinul meu din dreapta, cu ochii închiși, căci se trăsesese deja spre somn. L-am ascultat. Observasem, de altfel, că șeful camerei se bucura de o anume autoritate recunoscută de toți, chiar și de gardienii de pe sală, al căror reprezentant față de noi ceilalți părea să fie, mai mult decât reprezentantul nostru față de ei. Nu găseam nicidecum motivată această interdicție de vreo dispoziție a regulamentului închisorii – pe care, ce e drept, nu-l cunoșteam, dar, împăturind paltonul și punându-l sub căpătâi, ca o pernă, cum făceau cu toții, am avut o surpriză care mi-a risipit necazul. În căptușeală, am simțit că se află un mic obiect, despre care, pipăindu-l, mi-am dat seama că e o cărțuție. Și în timp ce desfăceam cu grabă cusătura de jos a căptușelii, știam deja despre ce carte era vorba. O purtam adeseori cu mine, ca și pe alta, la fel de mărunț. Tot vârându-le și scoțându-le de prin buzunare, mă deprinsesem să le recunosc după pipăit. Aceasta era *Della Imitazione di Gesù Cristo*, într-o ediție italiană din 1881, apărută la Milano. Am regăsit-o fericit, mulțumind în gând Mamei mele, care îmi cunoștea obiceiurile și care, eram convins, o vărâse acolo și cususe la loc căptușeala. Cealaltă cărțuică, pe care obișnuiam pe vremea aceea să o port cu mine, era un florilegiu din manuscrisele lui Leonardo da Vinci, și ea tot în italiană (dar nu limba, ci formatul acestor opusculi și, bineînțeles, ceea ce cuprindeau ele mă determinase să le port cu mine). Alegând între ele și trimițându-mi *Imitația lui Cristos*, Mama nu se înșelase. Aveam mult mai multă nevoie de ea decât de carnetele lui Leonardo. Cu pătura trasă peste cap, dar lăsându-mi o fantă de lumină, țineam în dreptul ei micul op în pânda sa neagră destul de obosită. Îl deschiseseam la întâmplare și citeam începutul părții a treia. Ochii mei deslușeau, pe vremea aceea, cele mai mărunte caractere chiar și în semiobscuritatea de sub pătură, dacă nu cumva memoria mea tot atât de proaspătă ca ochii mă făcea să le recunosc. „*Io staro di ascoltare quello che parli il Signore*



• Nicolae Balotă, înainte de arestare

*Iddio dentro di me...“ Auzi-voi ce va grăi în sinea mea Domnul Dumnezeu... Ascultam cuvintele acestea, despre care versiunea italiană nu arăta că aparțin Psalmistului, și mă simțeam plin de acea fericire pe care o promitea Thomas de Kempis în propozițiile următoare: „Fericit sufletul care aude pe Domnul grăind înlăuntrul său și care primește din gura Lui cuvântul mângâierii!...” Și continuând să mă fericescă, am adormit. Fericit.*

Dușul de dimineață (când ni se îngăduia nouă, „politicilor”, să coborâm „la baie”) era pentru mine un moment plăcut al

zilei, chiar dacă apa rece nu te prea îndemna să poposești îndelung în abureala rău mirositoare și zoaiele de pe cimentul încăperii. Întârziind într-o zi sub țuțuroiul de tablă, am fost năpădit deodată de un val cald aproape fierbinte de apă. Convertirea neașteptată la clemență a dușului m-a făcut să-mi prelungesc și mai mult lustrația, săpunindu-mă vârtos și savurând abluțiunea aproape rituală, în orice caz delectabilă. Atunci am înțeles, din gălăgia brusc înțetită a vocilor, că umbrele ce se agitau în jurul

→

→  
meu prin aburii și ei îngroșați nu erau ale camarazilor mei „politici“, ci ale celor de la „dreptul comun“. Am înțeles, de altfel, și rațiunea subitei încălziri a apei, manevrată de băieții ce aparțineau și țineau, firește, partea acestora din urmă. Nimeni nu lua seama la mine, niciunul nu părea să remarce că nu făceam parte din tagma lor. Totuși, atunci când, isprăvind, am ieșit pe sală, unul scund, bondoc, grasun, rotunjor, fără gâtlej, pleșuv, o figură de Humpty-Dumpty, m-a urmat. Își lustruia căpățâna cheală cu un soi de izmană ca prosop și, întovărășindu-mă, sporovăia: „Dumneata ești de la domniii politici. Se vede după prosop. Ai mamă sau nevastă care se îngrijesc de dumneata. Eu n-am pe nimeni, am fost contabil, nu-mi vedeam capul de treabă, poate de aia nu mă căpătuim, de eram tot singur-singurel...“, și atunci m-am apucat de bărbierit. Mă bărbieream dimineața în fața oglinzii și mi-am zis (că neavând cu cine, vorbeam de unul singur): «Prost ești, mă Victore, de ce să tot faci socotelile altora, de ce să nu-i bărbierești?». Și am găsit o bună metodă de bărbierit. Un timp mi-a mers strașnic. Când ai banii tăi în buzunar, nu numai pe ai altora, ai prieteni la berărie, ai prietene la așternut... Apoi, într-o zi au venit de la poliție să mă întrebe una și alta, eu n-am vrut să plătesc, că ei asta așteptau și, acuma, uite unde-s. Cică pentru escrocherie, dilapidare, furt și nu mai știu ce. Da' eu nu făceam decât să bărbieresc... fin. Zi și dumneata, că se vede că ești om cu carte...“ M-a petrecut până la camera noastră de la etaj. Paznicul din fața camerei politicilor (cel mai de treabă dintre toți, cum aveam să aflăm), căruia îi spuneam că am întârziat la baie și că aș vrea să scot ceva din cameră, să-i dau omului din merindea mea, mi-a zis râzând: „Fiți atent, Domnule, că asta vă rade fără săpun de ras“.

Același avertisment mi-l dădea și avocatul Ciobanu, coleg de cameră, care-mi spunea că îl apăruse într-o afacere încălcată de abuz de încredere, escrocherie, fals în acte publice. „L-am făcut scăpat, dar văd că până în cele din urmă tot s-a dat prins. E o figură colosală, nea Grigore-bărbieru' ăsta! Un as al matrapazlăcurilor financiare. Păcat că nu mai are unde să-și exercite talentele. Și-a descoperit prea târziu vocația,

tocmai când economia se ducea pe râpa asta comunistă. Escrocii nu mai au unde opera. Le-au luat locul găinariii. Toți s-au pus să fure, muncitori, țărani, slujbași, contabili, militari, poporul român devine pe încetul, dar nu prea încet, un popor de găinari. Atât doar că unii n-au de unde să fure, nu-s găini peste tot. Dacă tot ne spune Partidul că toate sunt ale poporului, apoi de ce să nu ne înfruptăm din toate. Măcar din becurile de prin birouri, de pe culoare... Și au dreptate, de gândesc așa, doar cu salariul lor de la fabrică, de pe la magazinele naționalizate, de la stat, ar fi muritori de foame.“ Avocatul aștepta să fie judecat într-o afacere încălcată sau pe care juristul acesta abil o înfățișa anume într-un clarobscur prielnic confuziilor. Era primul dintre cei, destul de numeroși, pe care aveam să-i întâlnesc mai târziu în lumea detenției condamnați sub învinuirea de „titoism“. Știam, încă de pe la începutul aceluia an '48, că între Moscova și Belgrad se împușcaseră lucrurile (ca să folosesc expresia distinsului avocat Ciobanu). Mareșalul iugoslav nu mai era în grațiile generalisimului sovietic. Încă nu apăruseră caricaturile feroce ale lui „Juda-Tito, călău și trădător“, cu ochii holbați, în mână cu cuțitul de pe care sar stropi de sânge, dar portretele lui fuseseră scoase de pe pereții oficialităților române. În iunie, la reuniunea din București a Cominformului, unde iugoslavii, temându-se de cursa mortală în care căzuseră înainte de război diriguitorii comuniști ucraineni și polonezi, au avut prudența să nu se prezinte, o rezoluție a partidelor frățești condamna cu virulență „linia“ greșită, falsă a Partidului Comunist Iugoslav, trădarea marxism-leninismului, abandonarea luptei de clasă, lipsa de democrație în lăuntrul acestui partid, naționalismul diriguitorilor săi, care – oroare – se făceau vinovați mai ales de calomnierea dușmănoasă a Uniunii Sovietice. Slugi fidele ale lui Stalin, conducătorii comuniști de la București preluaseră cu zel aceste acuzații. „Încurcă-i, drace!“ – exultam noi, „reacționarii“, ascultând, retransmise de Radio Londra, afuriseniile acestea vehemente între partidele „frățești“. Hulit de adversarii săi dirijați de la Moscova, regimul lui Tito își vădea, în ochii acestora, caracterul „nerușinat, pur despot și terorist“. Pentru întâia oară auzeam, în cam-

pania aceasta chemată să se întetească, să crească în violență, termeni ca „terorist“, „revizionism“, aplicați lui Tito și comparișilor săi, cuvinte chemate la o lungă și glorioasă carieră în vocabularul imprecățiilor comuniste. Maestrul Ciobanu, un bărbat înalt, numai piele și os, având ceva donquichotesco în figură, cu ochii mari înfundați în orbite și obraji năpădiți de o barbă neșălată, isprăvită într-o țcălie ascuțită, în vânt, se trăgea de undeva din Banatul sârbesc, unde mai avea rude care-l cercetau. Vorbindu-mi despre capetele de acuzare din dosarul său, se amestecau în istoriile sale despre Tito, pe care-l detesta la fel de cordial ca și pe Gheorghiu-Dej și compania, sacii de făină și mălai ce i le aduceau rudele sale de pe lângă Vârșeț, întâlnirile acestor contrabandiști familiari cu militari sârbi de grad înalt, focuri de arme în noapte, moartea într-o ciocnire nocturnă a generalului Iovanovici, fost șef de stat-major iugoslav, precum și alte execuții sângeroase, în stil sumar, balcanic.

„Ia uită-te la legionarii ăia“ – îmi șoptea avocatul, indicând cu bărbuța sa ascuțită grupul tinerilor din capătul celălalt al încăperii. „Când îi văd cum se mișcă printre noi, ca niște vâtafi care ne comandă, ne umilesc, cum tănuiesc între ei, strânși acolo în cuibul lor, zău dacă nu mi se face teamă.“ „De ce să ne fie teamă, doar sunt victime ca și noi – protestam eu –, ba mai mult decât noi, căci dacă nu mă înșel sunt închiși de mai demult. Au, probabil, o experiență mai bogată decât noi în cele ale detenției; asta le dă o oarecare siguranță pe care noi n-o avem.“ „Ei, nu-i știi dumneata, că ești mai tânăr. Nu te poți pune cu ei, sunt niște fanatici, mai rău decât comunistii. Dar și când se vor înțelege cu ăștia...! Nu l-ai văzut încă pe șeful camerei ieșind și stând îndelung de vorbă nu știu cu cine, dar precis sunt de-ai puterii...“ „Nu, domnule avocat – protestam eu –, nu se vor înțelege niciodată. Comunistii nu fac alianțe de astea decât din interes și pe perioade scurte. Când le vine bine, se descotorosesc de aliați.“ „Pe mine nu mă interesează alianțele lor politice, acolo afară. Căci să știi că s-au înțeles între ei... Dar îi privește, treaba lor. Pe mine mă doare ce se întâmplă cu noi aici. Nu-mi place, dar deloc nu-mi place să mă văd dirijat aici de niște mărunți despoți din cameră care-s mână în mână cu gardienii. Și, ce zic, cu gardienii. Niște amărăți, unii-s chiar băieți de treabă... Dar sunt alții, șefi mai mari, din afara închisorii, oameni ai Securității. Ai aflat că Siguranța și-a schimbat numele? Și nu numai numele...“

Pe măsură ce treceau zilele, mă apropiam de unii și de alții, schimbam cu ei câte o vorbă și, din vorbă în vorbă, mulți ajungeau să-și povestească dacă nu chiar viața toată, cel puțin câte o peripeție a ei, pe front în anii încă nu prea depărtați, în echipa de fotbal din care făceau parte, o aventură amoroasă, un divorț penibil, un scandal în familie, în atelier, la clinică, o afacere reușită, cum, vai, nu se mai pot întreprinde, o călătorie în străinătate și, dacă nu mai mult, măcar visul din care tocmai s-au trezit și care a fost tare frumos, cam ciudat și ar merita tâlcuit... Și încercam să-l tâlcuiesc. Aflând că lucram la Institutul de Psihologie, mă considerau un fel de expert în interpretarea viselor. Sau, poate, altceva din mine îi atrăgea, îi făcea să-mi încre-



• Nicolae Balotă



dințeze unele din tainele lor, din temerile ca și din speranțele lor. Pe încetul, ajungem să-i cunosc ori măcar să le cunosc unele necazuri, plăceri obișnuite sau deprinderi, firește cele „de-afară“, din libertate, de acolo de unde veniseră și unde sperau cu toții să se întoarcă în curând, cât mai curând, fie că erau familisti sau nu, că lucrau la fabrica de bere Ursus sau la Dermata, la observatorul astronomic sau la Salvare, erau profesori de liceu ori contabili, ori ciobani din Apuseni, de la Băișoara. Îmi descopeream, odată cu interesul pentru viața altuia, a celorlalți, curiozitate de care mă simțisem până atunci cu totul lipsit, un fel de dar al ascultării care declanșă în ceilalți nevoia de a mi se confesa. Nu eram, cred, încă prea conștient de ceea ce îi făcea pe unii, dacă nu chiar pe toți, să se deschidă, să-mi deșarte sacul lor cu povestiri din cele trăite de ei și adeseori ascunse de alții, ba chiar și de ei înșiși. Mai târziu, în anii mai lungi de detenție, aveam să folosesc cu bună știință acest dar al meu de a stârni mărturisiri, deschizând cu chei potrivite tainițele unde-s dosite amintiri, nostalgii, vechi elanuri ostenite, secrete rușinoase sau derizorii. Era în această ascultare a mea, ca într-un confesional, o dorință de a explora uman-preaumanul de a înțelege ceva din ființa aceasta ambiguă, nici bestie, nici înger. Mai era, poate, un fel de a-i ajuta pe cei din jur, de a-i sluji chiar, căci nimic nu părea să-i însenineze pe cei mai mulți, să le ogoaie durerea surdă a zăcerii în tainițele acelea decât tocmai destăinuirea față de un camarad de hrubă. Dar nu mai era, oare, și un fel blajin al meu de a-i vampiriza pe ceilalți, de a-mi extrage din trăirile lor povestite un fel de substitut, de *ersatz* de viață, acolo unde atâtea din această viață erau absente, ne erau interzise? Toate acestea erau departe de a se fi lămurit în mine, pe vremea aceea a primelor mele dibuiri prin tenebrele și luminile șoavitoare ale detenției. Nu mă scufundasem încă prea adânc în acea prăpastie, în care aveam mult de coborât până să am revelația unui abis fără fund.

Era însă în acea încăpere nu un camarad de pușcărie, ci un întreg grup care nu dovedea niciun fel de dorință de a se apropia de mine, cu atât mai puțin de a mi se deschide. Era micul grup al legionarilor sau, mai bine zis, al celor ce erau considerați drept legionari, căci niciunul dintre ei nu se declara vreodată ca atare. Se arătau refractari la orice încercare a mea de apropiere. Trăiau adunați ca un ciopor de corbi pe o cracă uscată, fără să aibă prea multe legături cu cei din jur, de parcă ar fi aparținut unei alte spețe, ar fi venit dintr-o altă lume. Doar unul dintre ei, șeful camerei, intervenea în cotidianul nostru, al celorlalți. Și o făcea cu o autoritate a cărei origine ne era necunoscută: fusese oare ales mai demult de cei din cameră, de unii dintre ei, fusese desemnat de autoritățile penitenciarului, se impusese singur, fusese impus de cei din grupul său? Nimeni n-ar fi putut spune. Își exersa autoritatea sumar, cu răceala distantă a unuia obișnuit să comande, să fie ascultat, dar care nu abuzează de acest drept, nu intervine decât rareori în măruntele noastre treburi curente. Acolo, în fundul camerei, în mijlocul comilitonilor săi, se afla parcă în dosul unei bariere, ridicată, întreținută de întreg grupul. O barieră nevăzută pe care o simțeam nu numai eu. De

aceea, dacă pe preoții mei continuam să-i frecventez regulat, la anumite ore ale zilei, rostind împreună cu ei unele rugăciuni, cum era rozarul, stând de vorbă despre cele ale credinței sau ale Bisericii, nu tot astfel mă puteam întreține cu legionarii de pe priciul din fața lor. Nu-mi lipsea nicidecum dorința de a-i ispiti și pe aceștia la vorbă, de a afla mai multe despre ei, despre felul lor de a judeca, de a simți, de a voi, de a-i cunoaște în carne și oase, nu doar din istorisiri și cărți. Toate antenele mele întinse spre ei se dovedeau însă zadarnice. Probabil că ele fuseseră zădărnice încă din acea primă zi când, abia sosit, avusesem o confruntare cu unul dintre ei pe tema Bisericii Greco-Catolice. Fusesem catalogat printre adversari sau printre irecuperabili. Și, poate, pe bună dreptate. De altfel, o altă confruntare, la câteva zile după cea dintâi, a confirmat această opinie. De astă dată era altul din micul grup care-și manifesta ostilitatea față de popii catolici. Ceva mai în vârstă decât ceilalți, era poate singurul intelectual din grup, un învățător basarabean refugiat în timpul războiului în Ardeal. Fire mai potolită decât tânărul său camarad irascibil, pe care-l apostrofasem cu câteva zile în urmă, se arăta mai deschis, mai dispus să stea de vorbă cu alții din afara confreriei sale. L-am găsit într-o după-amiază instalat lângă preoții mei și povestindu-le despre satul său din Soroca, apoi despre anii săi de școală normală din Chișinău. Vorbea domol, pe un ton foarte pașnic, dând la iveală, fără să vrea, un fel de tristețe profundă, reținută, audibilă însă, ca un soi de bas continuu. Îmi trezea în închipuire acele fapte ale mitologiei populare, la care nu mă gândisem niciodată până atunci, *blajinii*, ființe blânde, cuvioase, trăind departe de lume, pe apa Sâmbetei. Chiar și Basarabia sa pe care o evoca, fără nostalgie, dar învăluită în acea tristețe de fond a sa, îmi apărea, în depărtări fumegoaase, ca un fel de țară a *blajinilor*. Îl ascultam atras de acea blândețe. Răspunsurile sale, când am început să-i punem întrebări, vorbele sale toate îmi păreau pătrunse de un *taedium vitae*, deloc potrivit cu vitalismul programatic sau măcar retoric al legionarilor. Îmi era simpatic basarabeanul acesta și-l compătimeam, spunându-mi că grelele încercări prin care trecuse (ne spusese că mai cunoscuse pușcăria pe vremea lui Antonescu) stinseseră în el pofta de a trăi, îl umpluseră de amar, de un adânc dezgust de viață ce-mi amintea cuvintele din *Confesiuni* ale Sfântului Augustin: „*Taedium vivendi erat in me gravissimum*“. Nu mai puțin dezabuzat se arăta el când începurăm să vorbim despre evenimentele din ultimele luni, cele în care cu toții căutam semne de bună speranță. Nimic nu i se părea dătător de speranță legionarului acestuia dezamăgit, nimic nu-l încuraja din toate cele ce se petreceau pe scena politică a vremii: hotărârea din vară a Senatului american care a adoptat soluția Vandenberg pentru a se ajunge la încheierea Pactului Atlantic, reforma monetară din zonele occidentale ale Germaniei și Berlinului ce întărea considerabil marca vest-germană, lansând refacerea economică rapidă a Germaniei Apusene. Toate aceste vești, aflate de mine înainte de arestare, cu luni în urmă, îndeosebi de la Radio Londra, dovedeau pentru noi ceilalți o mobilizare a Occidentului democratic în confruntarea sa cu Uniunea Sovietică,

mobilizare promițătoare, în care ne investeam multe, dacă nu chiar toate speranțele. În excluderea Iugoslaviei din Cominform ori în arestarea liderului comunist polonez Gomulka sesizam semne îmbucurătoare de rupere a unității lumii comuniste. Așteptările noastre febrile se hrăneau din aceste evenimente, pe care le comentam la nesfârșit. Pe legionarul basarabean toate acestea îl lăsau rece. Până și preoții de la țară, mai puțin la curent cu aceste evenimente, aflându-le de la noi, orășenii, se luminau cu încredere, băteau mătânii privind cu speranță spre scena politicii internaționale, văzând în ele promisiuni ca ale unei noi cruciade a Marelui Vest, față de care Estul comunist se arăta dezunit, alunecând pe panta descompunerii. Atunci mi-am dat și, cred, cu toții ne-am dat seama că, departe de a se bucura de aceste evenimente, pentru noi bine-vestitoare, blajinul nostru basarabean le privea ca pe tot atâtea semne de rău augur. Mi-au trebuit puține minute pentru ca să văd și să înțeleg că el nutrea nu doar o simplă suspiciune față de Occident, ci chiar o violentă ură, cel puțin egală, dacă nu superioară, aversiunii pentru sovietia roșie. Iar aceasta a izbucnit atunci când, fără să-și părească tonul blând, ba chiar cu un calm suplimentar, rece, a declarat că democrațiile occidentale sunt dirijate de jidani și de aceea nu sunt de nicio nădejde pentru noi. De aici încolo nu se mai putea opri. Legionarul ieșea de sub pielea „blajinului“. Firea nu-l lăsa să izbucnească în invective împotriva Occidentului, dar certitudinea dogmatică a fanaticului îl făcea să repete cu o superioară detașare toate vechile slogane fasciste și naziste, de atâtea ori auzite în timpul războiului, de condamnare a democrațiilor putrede, a anglo-saxonilor plutocrați, a degenerării Franței jidovite, a politicienilor din vechile partide ale democrației române, toți vânzându-și merită soarta. Mă dezola această schimbare la față a basarabeanului, ce era mai degrabă o dare pe față a sa. Îl ascultam în tăcere, înțelegând că orice discuție cu el este zadarnică. Nu tot astfel unul dintre preoți, care, naiv, încerca să protesteze, să argumenteze, să angajeze un dialog, în van, căci mașinaria ideologică odată declanșată gonea nebunește, nu putea fi oprită printr-un discurs rațional. Intervențiile destul de timide ale Părintelui reușiră să-l irite pe legionarul nostru, care, scos din sărite, îl apostrofă: „Ce știi dumneata, Părinte, ce e bine sau ce e rău pentru neamul nostru? Dumneata n-ai niciun drept să vorbești despre neamul românesc. Dumneata nu ești român.“ „Cum nu-s român? – se indigna omul. Auzi vorbă! 'S băiat de țaran din Șișești, satul lui Vasile Lucaci. Or, poate nici el nu era român?“ „Nu, nu era, dacă era catolic nu putea fi nici el român.“ „De bună samă a fost catolic – se uluia cu bună și inocentă bună credință popa –, doar a fost paroh în Șișești. Și n-a fost el bun român, el, «Leul din Șișești»?“ „O fi fost «bun român», cum spui, Dumnele Părinte, deși nu cred nici asta, dar e sigur că nu era român.“ Tonul sentențios, casant, cu care rostea aceste cuvinte, mai mult chiar decât ceea ce afirma prin ele, îi indigna pe preoții mei. Ripostau toți deodată, afirmația li se părea atât de enormă, de o atât de vădită absurditate, încât se vedea că-l socoteau pe tânărul din fața lor în cel mai bun caz de rea-credință,

→

→  
dacă nu un scrântit. „L-ai citit pe Nae Ionescu, constatam eu. De acolo ai luat ideea aceasta.“ „N-am citit niciun Nae Ionescu – mormăi el. Dar ăsta e adevărul adevărat: Catolicii nu-s români, românii nu pot fi catolici.“ Nu numai preoții erau cei ce ripostau cu toții, vehement, la spusele tânărului legionar. Alții din jur, care trăseseră cu urechea la disputa din colț, interveneau și ei râzând ca de o nerozie, vociferând. Se stârnise o hărmălaie în care auzai: „Auzi trăznaie!... E bolund băiatu' ăsta!... Io-s ortodox, da' n-aș spune în veci că uniții nu-s români... De unde ai mai scos-o și p-asta, dom'le?...“. De undeva, de la spatele meu, cineva striga spre noi: „Potoliți-vă, doar frați suntem cu toții, ortodocși, catolici... frați de suferință!“. Spiritele se încinseseră și nimeni nu părea să ia partea legionarului. Nici chiar camarazii săi, care făceau haz și-l încurajau în glumă, ca pe un ring: „Dă, Răducule, dă! Le-ai tras popilor o directă...“. Ascultam așteptând să înceteze tărăboiul, să-mi spun părerea despre afirmația aceasta năstrușnică, lansată cu ani în urmă de Nae Ionescu, neîmpărtășită, uitată, dar care iată – îmi ziceam dăstul de uimit – reapare din gura unui energumen, aici unde suntem cu toții victimele aceluiași adversar al credinței. Cum aveam să aflui, câteva zile mai târziu, chiar din gura celui ce refuzase peremptoriu catolicilor apartenența la poporul român sau, cum spunea el, la neamul românesc, nu-l cunoștea de fapt pe Nae Ionescu, abia dacă auzise numele lui, nu frecventase publicistica, spațiul predicății politice și confesionale a filosofului. Elev al școlii normale dăduse, pe la sfârșitul anilor '30, peste un dascăl fost legionar care îl inițiasse în mare taină. Cred că acela îi inculcase, printre altele, teza paradoxală susținută într-o serie de articole de Nae, teză pe care discipolul o repeta ca un papagal dogmatic, fără să o poată justifica în vreun fel. Nici preoții, de altfel, nu cunoșteau sorgintea afirmației, pe care o găseau atât de scandalos aberantă, încât nu puteau să-i atribuie vreo origine „filosofică“. Mi-am dat curând seama că zarva stârnită nu era nicidecum prielnică unei discuții pe această temă. Ca de obicei în asemenea ocazii (care aveau să se ivească de atâtea ori, aveam să le trăiesc de nenumărate ori, mai târziu, în vasul închis al penitenței), nimeni nu ascultă pe nimeni. Îmi va lipsi și mie adeseori, chiar mai târziu, înțelepciunea, cumpătul de a nu mă lăsa prins în vârtejul unor asemenea dispute din celulele de închisoare, unde irascibilitatea nu avea nevoie decât de o scânteie ca să se aprindă, doar eram toți cu simțirea exacerbată ca niște jupuiți de viu, totodată supuși la grele presiuni, asemenea presiunilor nimicitoare ce apasă corpurile scufundate în adâncurile oceanelor. Cu greu, cu timpul și, poate, mai ales cu un ajutor ce venea de dincolo de mine, aveam să înțeleg că trebuie să lași spiritele încinse, și înainte de toate pe al tău, să se potolească și să ajungi astfel la un moment de calm, în care să îngădui rațiunii tale și a altora să se confrunte pașnic. Eram însă departe de o asemenea înțelegere. De aceea, nu m-am putut stăpâni să nu-i azvârl câteva vorbe ironice legionarului, care se retrăgea repetându-și cu încăpățănare formula, încântat de a-i fi scos pe interlocutorii săi din fățâni. Lipsit de adversar, dar și de partizani cu care să

mă pot înțelege, mă întorceam ursuz la locul meu. Acolo, auzeam în curând sunând stingerea și, înfosit în pătură, cu creștetul înfășurat într-un prosop ca un turban (căci noaptea se lăsa frigul în încăpere), rume-gam în sinea mea teza sofistului susținută de el prin 1930, într-o serie de articole din *Cuvântul*, texte pe care le citisem cu vreo doi-trei ani în urmă și-mi erau pe vremea aceea proaspete.

Somnul, în care mă scufundam de obicei de îndată ce mă ghemuiam în culcuș, ca într-o vizuină strămtă, mă ocolea de astă dată. Continuam disputa curmată, dar nu mă certam cu Legionarul, pe care-l uitasem, ci cu Filosoful. Îmi aminteam numele celui profesor de liceu, catolic, pe care Nae Ionescu îl atacase, fiind o pradă ușoară a abilității maestru în mânăuirea sofismelor. Se numea Frollo, precum acel arhidiacon de la Notre-Dame din Paris ce ardea de o dragoste fatală, în viziunea dezlănțuit romanțioasă din romanul lui Victor Hugo. Ca și preoții mei, care încercau și ei probabil să adoarmă, acolo pe prici, sub păturile lor zdrențăroase, bietul profesor de la Liceul „Gheorghe Lazăr“ din București încercase pe la începutul anilor '30 să pledeze cauza catolică în România timpului său. Nu-i citisem articolele, dar știam din spusele ironice ale filosofului publicist Nae că dascălul de latină de la „Gheorghe Lazăr“ (în același timp preot, după cum bănuiam, ca și bunul Pater Cosma, fostul meu profesor de la un alt liceu „Gheorghe Lazăr“, cel din Sibiu) luase apărarea românilor catolici în *Cuvântul*, unde i se dăduse un „drept de replică“ la atacurile înverșunate din acea foaie împotriva confesiunii sale. Frollo se arătase surprins și mâhnit de îndârjirea acelor atacuri, mai ales că ele puneau în cauză românitatea catolicilor. Adică cum, se întreba dascălul-preot (care mai era și poet, talmăcitor al lui Catul, după cum o știam de la G. Călinescu, al cărui profesor fusese), un catolic nu poate fi un „bun român“? Iscusița sofistică a lui Nae Ionescu se vădea în riposta sa la această întrebare îndurerată: ba cum nu, susținea el, plin de prefăcută mansuetudine creștinească. „Bun român“ este și Bercu Solomon din Pașcani, doar muncește cu vrednicie în negoțul său din zori și până în noapte, își plătește cu corectitudine birurile, respectă toate legile țării, ba a fost și în război, dacă nu cumva a murit chiar pe câmpul de luptă, fiind decorat post-mortem. „Bun român“ a fost și Ion Brătianu-tatăl, cel ce a construit armătura statului român modern, urmărind înstăpânirea românilor asupra statului și a avuției din cuprinsul țării românești. Dacă aceștia și alții ca ei au fost „buni români“, cum să mai negi că Samuil Micu, călugărul papistaș care s-a dus la Roma și s-a întors de-acolo cu dovada latinității noastre devenind ctitorul conștiinței noastre naționale, a fost și el un „bun român“. Nu, nici gând să le nege – celor trei pomeniți! – această calitate; Nae Ionescu le concede, cu generozitate seniorială, calitatea de „buni români“. Aceasta doar pentru a adăuga, de astă dată cu o abilitate diabolică, restricția: „buni români“ vor fi fost ăștia trei, dar „români“ n-au fost. Ce să mai zicem de Bercu Solomon, căci antisemitismul funciar al filosofului îl făcea să nege românitatea acestuia, chiar dacă ar fi fost să moară de o moarte de erou printre soldații care la Mărășești apărau goi până la brâu,

pe o zi toridă de august, porțile Moldovei și orașul unde el până nu demult neguțătorise pașnic și prosper. Dar nici Ion Brătianu nu afla grație în ochii filosofului, căci va fi construit el statul românesc, dar, oare, statul acesta era el în adevăr românesc? Iar la întrebarea aceasta, pe care și-o puneu sofistul, tot el răspundea printr-o negație. Nu, statul modern la construirea căruia a pus o mână serioasă Ion Brătianu nu este în adevăr românesc. Ergo, Ion Brătianu-tatăl nu era român. Și, iată-l în fine și pe papistașul din Blaj, cu patalamalele și celelalte hârțoage de arhivă culese cu sârg într-o probarea latinității noastre. Putea el să tot strângă împreună cu comilitonul său, *eiusdem farinae*, Șincai, acele *Elementa linguae daco-romanae sive valahicae*, pentru construirea primei gramatici române, dar aceasta nu făcea încă din el un român. Catolic fiind, ieromonahul acesta nu putea fi român. Nu izbuteam să adorm, tulburat de raționamentul sumar, de afirmația peremptorie a logicianului, pe care o auzeam acum rostită de o gură rudimentară cu brutalitatea unui ins simplist. Zburătăcite, gândurile nu-mi dădeau pace; zvâcneam din picioare și m-aș fi zvârcolit în culcușul meu de cățel, dar nu prea aveam loc, nu izbuteam să mă mișc în voie, fiind strâns la mijloc între două trupuri, acela vânos al unui țaran din Dârja, de lângă Pânticeu, și acela, deșirat, numai piele și os, al avocatului Ciobanu. Dormeau amândoi duși, scufundați în somnul celor drepti. Dacă i-aș fi trezit, nestăpânindu-mi trupul agitat precum cugetul, și i-aș fi întrebat pe unul și pe altul: „Sunteți români?“, amândoi s-ar fi uitat la mine ca la un nebun. „Sunt român, domnule!“, ar fi zis enervat de insistența mea avocatul, „De bună samă că-s român“, ar fi zis nedumerit țaranul. Or, tocmai el nu era român, ca un greco-catolic ce era. Și încă unul foarte evlavios. Dar ce să înțeleagă bietul om din incompatibilitatea stabilită de Nae Ionescu între calitatea de român și cea de catolic? Gospodarul meu din Dârja s-ar fi întors pe latura cealaltă și și-ar fi văzut mai departe liniștit de somnul său. Ion Brătianu ar fi protestat, ca și Samuil Micu, ori Frollo, ori preoții mei greco-catolici, care izbutiseră poate totuși să adoarmă acolo, la capătul celălalt al camerei. Dar concesiunea pe care le-o făcea Nae Ionescu de a-i recunoaște „buni români“ (și aceasta cu multe îndoieli, doar așa, de hatârul unor convenții devenite un fel de tradiție) nu se extindea și asupra recunoașterii calității lor de „români“. „Bun român“, considera filosoful brăilean, este o noțiune vagă, confuză, ceva implicând o valorificare morală foarte relativă. A fi „român“ era, în schimb, pentru el o stare „naturală“, o „plămadă“, din care decurg atitudini și gesturi, precum din bobul de grâu firul și spicul cu grăunțe. Exemplul cu bobul de grâu îi aparținea. Adică îi aparținea prin folosință, ideea aceasta a unei esențe „naturale“ a românității fiind, ca mai toate ideile sale, în-sușită de el de la maestrul său de gândire. Preluase, manevrând-o cu iscusința sa de prestidigitator, o metaforă vegetală mult îndrăgită de maestrul său într-o gândire naționalistă. Evident, nepomeniți de el. Ar fi putut să se revendice de la o întreagă tradiție a „politicii naturale“, cum o numea Maurras, unul dintre acei dascăli citați de el, dar necitați. Linia ducea, directă, de la arborii lui Chateaubriand, prin platanul



• Vechiul cimitir evreiesc din Praga. Foto: Lukács József

Domnului Taine, plopul lui Maurras și rădăcinile sau dezrădăcinările copacului național al lui Barrès, la bobul lui Nae. Îmi repugnase, de când îi citisem articolele, determinismul său genetic. Mă revolta gândul de a fi supus unui destin etnic orb, biologic, de a nu fi decât purtătorul unei semințe ce trebuie inevitabil să dea în spic tot grâul sau orzul național, la care ar fi predestinați toți românii cât timp mai sunt români. Dar, firește, ar fi spus profesorul brăilean, dumneata, ardelean catolic, nu ești român. Ca un eretic al etnicității, radical extraneu, măcar scăpam astfel de predestinarea bobului de grâu.

Ceea ce îmi răpea somnul în noaptea aceea nu era însă atât ideologia politică a filosofului, necesitatea pe care o credea el impusă organic de „structura rasei noastre“, dar pe care ne-o impunea el, de fapt, ca un dat *sine qua non*, cât deturnarea credinței în scopuri politice, pervertirea evangheliei lui Cristos. Ortodoxia profesorului Nae Ionescu, care pe atâția i-a smintit, era una necreștină, o ortodoxie politică – îmi repetam, neizbutind să adorm în duhoarea trupurilor nespălate ce asudau din greu sub pături și boarfe în noaptea din închisoarea militară clujeană. Nici nu-l dusese măcar gândul pe „ortodoxul“ acesta necreștin că folosirea „bunei vești“ a Mântuitorului ca o armă în slujba unei cauze de îngustă politică etnică o transformă în mesajul unui mesianism mai mult decât dubios, anticristic.

Uite unde ducea apărarea unei românități organice – îmi ziceam, stăpânindu-mi zvâcnirile nervoase ale mădulelor, nu și cele ale cugetului. La ruptura între frați într-un moment în care numai asta ne mai lipsea pentru a desăvârși triumful asupra noastră al adversarilor credinței. Dar oare dreapta credință îl făcea pe filosoful

Nae să susțină teza unei „românii“ – cum zicea el – a seminței? Nicidecum. Chiar pildele pe care le dădea el vădeau orientarea politică a concepției sale. Aceasta era ideologică, câtuși de puțin teologică, deci la antipozii pretensei sale ortodoxii. Legionarul de adineauri nu se înșela când interpreta ideea, pe care și-o însușise după ureche, nicidecum religios, ci ca pe o justificare politică a mișcării sale. „Sistemul filosofic cu bază ortodoxă“ pe care Nae Ionescu își propunea să-l construiască, precum și „biserica mândră, curată și puternică“ pentru care pleda în articolele sale din *Cuvântul* erau, după el, deopotrivă înrădăcinate într-o necesitate vitală impusă organic de tradiția și structura rasei românești. Dreapta-credință îl făcea oare pe Nae Ionescu să susțină precumpănirea unei concepții organice asupra celei contractuale? De ce îi refuza lui Ion Brătianu calitatea de român, cu toate că îi recunoștea cele mai bune intenții pentru binele poporului și statului român? Pentru că era potrivnic liberalismului democratic pe care acest bărbat de stat a căutat să-l instaureze în țara noastră. În viziunea organicistă a sofistului de pe Dunăre, românitatea era *organic* incompatibilă cu democrația liberală. Tot astfel, ea era incompatibilă cu catolicismul, ortodoxia aparținând *organic*, după el, structurii etnice românești sau, cum spunea gazetarul-filosof, în limbajul epocii sale, „structurii rasei noastre“. Ceea ce propunea el era, de fapt, o ortodoxie fără Cristos.

Nu izbuteam să alung gândurile acestea săcăitoare. Reminiscențe din articolele gânditorului-gazetar îmi reveneau, bâzâind prezumțios, ca niște muște insistente. Jinduam în zadar la somnul letargic al celor din jurul meu, ba chiar și la acela, zgometos, al sforăitorilor. Printre furnăturile turbulente ale acestora, auzul meu de veghe

surprindea de la o vreme șușoteli ce veneau de la capătul celălalt al odăii. Printr-o fantă a turbanului pe care mi-l confecționasem, săltând ușor capul, i-am zărit pe legionarii mei adunați ca într-un soi de consfătuire. Întinși pe burtă, abia ridicăți în coate, își apropiaseră capetele și șopoteau între ei. Erau animați și totodată reținuți, nevoind să-i trezească pe cei din jur. Nu auzeam decât șoapte și, deși nedumerit de ceea ce îi putea ține treji în miez de noapte, mă străduiam să surprind măcar ceva din spuselor lor, nu izbuteam să pricep nimic. Alunecam în somn cu imaginea aceasta a celor șaseșapte capete apropiate, în timp ce trupurile, abia întrezărite, se risipeau în direcțiile toate ale rozei vânturilor.

Nu știu când s-a stins, brusc, vâlvătaia din mine; m-a toropit somnul. Când am deschis ochii, buimac, nu mai rămăsese nici cenușa din focul în care mă perpelisem înainte de a adormi. Mă holbam confuz la becul chiorăș din tavan; lumina era aceeași în încăperea de era zi ori noapte. Sforăiturile din jur m-au lămurit. Zorile erau încă departe. Pe vremea aceea nu mă trezeam, din clipa în care puneam capul pe pernă – chiar dacă aceasta lipsea, ca pe priciul acela al pușcăriei – până dimineața. Dar ceva îmi curmase somnul. Era poate un vis din care mă desprindeam, confuz la început, apoi mai deslușit. N-avea nicio legătură cu gâlceava minții dinainte de adormire. Înotam de parcă zburam printr-o apă străvezie, cu o imensă fericire, spre o lumină ce se apropia tot mai strălucitoare...

Fragment din *Abisul luminat*,  
Cartea întâi



## A P O S T R O F

• S-a înființat, prin colaborarea româno-italiană, la care Universitatea „Babeș-Bolyai“ a avut o contribuție serioasă, Premiul „Marian Papahagi“. Acesta va fi decernat anual unui autor român cu merite importante în propagarea culturii italiene în țara noastră. În acest an, premiul a fost acordat, la egalitate, dnei Smaranda Elian Bratu și dlui Ștefan Delureanu, amândoi din București. Ceremonia de inaugurare și decernare a acestui premiu a avut loc în Aula Magna a Universității, în 15 octombrie 2008. Au participat și au vorbit despre valoarea lui Marian Papahagi: Andrei Marga, rectorul Universității, dna Doriană Unfer, directoarea Centrului Cultural Italian din Cluj, Adrian Papahagi, fiul marelui triumvir echinoxist dispărut. Dna Smaranda Bratu Elian a remarcat că este pentru prima dată când o țară dă un premiu în România pentru munca de difuzare a valorilor ei la noi. Da. Cu precizarea că la temelia acestui premiu stă, ca-n *Meșterul Manole*, viața unui om: viața lui Marian Papahagi, care a murit pentru că a muncit prea mult spre a ține în viață instituțiile în care credea. În Aula noastră, plină de oameni care l-au cunoscut pe Marian Papahagi, nepotul sau, Matei, de 9 ani – care nu l-a cunoscut.



• *Rimembranza* se numește noua compoziție a lui Cornel Țăranu, cântată în primă audiție în 15 octombrie, în cadrul Toamnei Muzicale Clujene. Lucrare amplă pentru orchestră, bazată pe rit-

muri date mai ales de instrumentele cu coarde, lucrarea este dedicată memoriei lui Enescu, geniu muzical de care Cornel Țăranu s-a ocupat, cum se știe, aproape obsesiv. Concertul serii a fost dirijat de Horia Andreescu, pe care este o bucurie să îl urmărești pe viu.

• Ansamblul franco-român „Le baroque Nomade“ condus de Jean Cristophe Frisch a concertat la Cluj, la Teatrul Național, în 14 octombrie. Spectacolul de muzică și dans intitulat „Codex Caioni“ a oferit publicului – care a umplut sala mare a Teatrului – o splendidă întâlnire cu muzica barocă transilvăneană, recuperată din manuscrisul „Codex Caioni“ și completată, unde era nevoie, cu... muzică populară. Ideea lui Jean-Cristophe Frische este că folclorul autentic din Ardeal a conservat în mod viu amintirea muzicii culte din Transilvania secolului al VII-lea. Așa că muzica populară maghiară și românească a servit pentru umplerea lacunelor din manuscris.

• Filiala clujeană a Uniunii Scriitorilor a găzduit, vreme de două zile, o dezbatere națională despre starea prozei. Clujeni, bucureșteni și brașoveni, critici și prozatori, prozatori și poeți care cochetează cu proza s-au întrecut în a dovedi că nu stăm chiar așa de rău la capitolul asta. Mare maestru al lojii de proză, Irina Petraș, maestru al ceremoniilor de dimineață, Ion Bogdan Lefter, mare fotograf al... peisajului urban, Nicolae Bârna. Lume, glume, teorii, cărți și, peste toate, întâlnirea de toamnă a Filialei.

• A fost un început de toamnă aglomerat și glorios. Simpozionul Cercului Literar i-a adus la Cluj pe de la Zorina Regman, dna Axmann, Nicolae Balotă, la Andrei Terian... Dezbaterile, de nivel înalt, i-au mobilizat și pe câțiva clujeni, de la Petru Poantă la Laura Pavel. Invocat și evocat nostalgic, disecat analitic, spiritul marilor cerchiști – Eta Boeriu, Radu Stanca, Negoșescu, Doinaș, Regman, I. D. Sirbu, Arthur Dan și ceilalți – s-a întors o clipă în matria universitară transilvană în care s-a plămădit...

• Începe. Începe *Festivalul Uniunii Teatrelor din Europa* la Teatrul Maghiar clujean. Tompa Gábor, Purcărete, Andrei Șerban, Shakespeare, Cehov, Ionescu. Și actorul meu favorit, Bogdán Zsolt.

• Simpozion Maimonide la U.B.B. Ocazie cu care ne-a vizitat colaboratorul nostru din Montpellier, Carol Iancu, deținătorul unor documente și al unor taine biografice ale lui Voronca.

• Și-au trecut pe la noi, în toamna asta, Ion Mureșan, cu pălărie nouă, Nicolae Bârna, cu aparat de fotografiat nou, Dana Țăranu, cu treburi, Cornel Țăranu, cu ironii, Minerva Chira, cu mere de casă, Adrian Popescu, cu *Steaua*, Ruxandra Cesereanu, cu planuri, Virgil Mihaiu, cu un *u* sonor, Radu Constantinescu, cu un zîmbet, apoi admiratori de-ai lui Ioco, doctoranzi, studenți, maniaci, cititori, poștașul, furnizorii...



## Cărți primite la redacție



• Mircea Opriță, *Cronici de familie*, Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2008.



• Gabriel Dimisianu, *Oameni și cărți*, București: Editura Cartea Românească, 2008.



• Daniel Bănulescu, *Cel mai bun roman al tuturor timpurilor*, București: Cartea Românească, 2008.



• Mircea Muthu, *Balcanologie, III*, Cluj-Napoca: Editura Limes, 2007.

• Horia Mocanu, *Presse-papiers*, București: Editura Vinea, 2008;  
• Nicolae Coande, *Vînt, tutun și alcool*, Timișoara: Editura Brumar, 2008;  
• Violeta Preda, *Prozeme ca niciodată*, București: Editura Vinea, 2008;

• Alexandru-Cristian Miloș, *Allô, le cosmos à l'appareil!*, Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2008;  
• Tudor Cristea, *De la clasici la contemporani*, Târgoviște: Grupul editorial Bibliotheca-Marcona, 2008;

• Gabriela Adameșteanu, *Opere, I, Dimineață pierdută*, ediția a 5-a, revăzută, Iași: Polirom, 2008;  
• Gabriela Adameșteanu, *Opere, II, Gara de Est; Întîlnirea*, Iași: Polirom, 2008.  
• Mircea Muthu, *Alchimia mile-*

*niului*, Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2008.  
• Cornel Mihai Ungureanu, *Recreații cu Babi*, Timișoara: Editura Brumar, 2008.  
• Mircea Săucan, *Colovia caută pasărea*, București: Editura Institutului Cultural Român, 2007.

# Johannes Reuchlin

## Cabala, filozofia pitagoreică și interpretările moderne

Moshe Idel

### 1. Johannes Reuchlin – un Pitagora renăscut

**O**SERIE întreagă de filozofii și-au lăsat amprenta asupra diferitelor forme ale cabalei. Cel mai bine cunoscut în acest sens este impactul neoplatonismului<sup>1</sup> și al neoaristotelismului<sup>2</sup>, deși substanțiala literatură cabalistică trădează și anumite influențe ale stoicismului<sup>3</sup> și atomismului<sup>4</sup>. Din punctul de vedere al temelor inspirate cabalei, filozofia pitagoreică este probabil a treia ca importanță<sup>5</sup>. Câteva referiri la Pitagora apar în literatura medievală evreiască, dar acestea sunt destul de rare<sup>6</sup>.

Totuși, în contextul extrem de puternicei tendințe renașcentiste de a readuce la viață unele forme vechi de cunoaștere, această atitudine nu pare cătuși de puțin bizară. Același lucru s-a întâmplat și în cazul lui Reuchlin, care și-a propus să readucă pe pământul Italiei cea mai veche dintre filozofiile autohtone: pitagorismul. Această filozofie, care în Antichitate înflorise într-adevăr în sudul Italiei, pentru ca mai târziu să dispară, nu era doar una dintre cele mai vechi, după cum indică unele *Vitae* ale lui Pitagora și chiar ale lui Thales. În raport cu majoritatea filozofilor, pitagorismul avea și un caracter aparte: Pitagora studiasse în Orient, printre fenicieni, egipteni și babilonieni, și adusesse cunoașterea acestora în Grecia și apoi în Italia. În plus, chiar și după unele mărturii din Antichitatea târzie, evreii erau la rândul lor incluși printre fenicieni, iar *Vita* redactată de Iamblichus ne vorbește despre o posibilă vizită la muntele Carmel înaintea plecării în lungul sejur în Egipt<sup>7</sup>. Acest gen de mărturii, cunoscute autorilor renașcentiști după publicarea traducerilor lui Marsilio Ficino și a textelor lui Eusebiu din Cezareea și ale lui Clement din Alexandria, care se bazau pe istoriile pierdute ale lui Alexandru Polyhistor, la rândul său inspirat de Artapanus, istoricul evreu din Alexandria, erau sprijinite de afirmații mai vechi, de genul celor menționate mai sus, referitoare la unele contacte directe între filozoful din Samos și evrei. Astfel, Pitagora nu era doar personajul divin adorat în Antichitate de mulți greci și italieni, ci și primul care a propus o sinteză între filozofia greacă pe care o cunoștea atât de bine încă dinaintea călătoriei în Orient – care se presupune că a fost făcută la sfatul lui Thales – și diferitele forme de înțelepciune orientală. Pe scurt, Pitagora a fost primul care le-a adus grecilor și italienilor cunoașterea, gândirea religioasă și știința Orientului.

Totuși, după distrugerea școlii pitagoreice din Italia, această cunoaștere a fost oarecum uitată. Cel puțin așa ne sugerează unul dintre cei mai importanți biografi ai lui Pitagora, tot un sirian, Iamblichus din Calcis:

invocând zeei să ne conducă și încredințând lor făptura și vorba noastră, să îi urmăm oriunde ne-or călăuzi, fără a deznădăjdui la gândul lungului timp în care această școală filozofică a fost neglijată, ascunsă sub învățături străine și coduri secrete [*symbola*], aruncată în umbră de numeroase tratate false și neavenite și lovită de multe alte greutăți de acest fel<sup>8</sup>.

Lucrarea lui Iamblichus fusese concepută ca o introducere la un tratat masiv, în mai multe volume, despre pitagorism, tratat pe care, după cât se pare, acesta nu a reușit să îl termine. După cum știm, o astfel de reformă pitagoreică nu a avut niciodată loc în sensul purificării complete a filozofiei, deoarece neoplatonismul, deși inspirat uneori de temele pitagoreice, s-a bucurat de succes, succes la care a contribuit însuși Iamblichus. Totuși, încercarea acestuia din urmă de a reinvia filozofia lui Pitagora nu este lipsită de importanță pentru investigația de mai jos. Același lucru se poate spune și despre celălalt personaj care s-a inspirat din surse neopitagoreice și chiar a reușit să salveze de la uitare câteva fragmente din lucrarea despre pitagorism a lui Iamblichus, cărturarul bizantin din secolul al XI-lea, Mihail Psellus<sup>9</sup>. Se poate afirma ca diferitele răbufniri ale pitagorismului din Antichitate și din Evul Mediu au fost strâns legate de un *floruit* mai timpuriu al unor forme de platonism. Același lucru s-a întâmplat și în perioada Renașterii. După ce Ficino a făcut cunoscute diferitele forme ale platonismului și neoplatonismului, elementele pitagoreice din componența acestor literaturi s-au coagulat într-o teorie ce se dorea a fi coerentă, așa cum avea să presupună Reuchlin.



• Mormântul rabinului Jehuda Liva ben Becalel sau Rabinul Löw din 1609, creatorul Golemului din vechiul cimitir evreiesc din Praga. Foto: Lukács József

Chiar și așa, o abordare mai explicită a contribuției acestui filozof grec făcută prin prisma interesului acestuia pentru cabala nu a apărut decât la începutul secolului al XVI-lea, într-o scriere a autorului creștin Johann Reuchlin. Chiar în prima lucrare a acestuia despre cabala, intitulată *De verbo mirifico* și publicată în 1494, două mari teme cabalistice erau prezentate ca fiind similare cu două teme pitagoreice: Tetragrammatonul, care, în opinia sa, corespunde *tetraktys*-ului lui Pitagora<sup>10</sup>, pe când cele zece *sefirot* ar corespunde decadelor sacre<sup>11</sup>. Termenul de „simbol” este folosit de Reuchlin în mod sporadic și înainte de *De arte cabalistica*<sup>12</sup>. Totuși, în această lucrare se înregistrează o schimbare radicală a perspectivei lui Reuchlin asupra lui Pitagora. Pitagora este menționat aici alături de celelalte figuri ce constituie principalele surse ale *prisca theologia*, după Marsilio Ficino<sup>13</sup>. El se prezintă pe sine însuși ca fiind un Pitagora *redivivus* și, adresându-se papei Leon X, vorbește despre a sa *De arte cabalistica* după cum urmează:

În ceea ce privește Italia, Marsilio Ficino l-a publicat pe Platon, iar Jacques le Fevre d'Étapes l-a făcut cunoscut pe Aristotel pentru Franța. Voi completa modelul și, pentru Germania, eu, Capnion, îl voi aduce la lumină pe Pitagora cel renăscut, sub slava numelui vostru. Totuși, filozofia acestuia abia am reușit a o desluși în cabala ebraică, deoarece provine la origini de la învățătorii cabalei și a fost apoi uitată de strămoșii noștri, dispărând din sudul Italiei în scrierile cabalistice. De aceea, a ajuns să fie distrusă aproape în întregime, și prin urmare am scris Filozofia simbolică [*Symbolica philosophia*] a artei cabalei pentru a face doctrina pitagoreică mai bine cunoscută cărturarilor<sup>14</sup>.

Argumentația lui Reuchlin privind afinitățile dintre pitagorism și cabala este cu dublu tăis: pitagorismul derivă din cabalism, dar, atunci când dispare, este absorbit tot în substanța acestuia. Într-un fel sau altul, puținele lucruri cunoscute despre pitagorism pot fi completate printr-o întoarcere la sursa „originară”. Mai mult, întregul proiect îi este dedicat papei Leon X, un florentin aparținând familiei de Medici și ai cărui tată și bunic încurajaseră reînnoirea corpusului literar platonice și neoplatonic. Prin urmare, nu mai era vorba doar de reinvierea unei tradiții italiene, ci de încheierea unei acțiuni inițiate de familia papei<sup>15</sup>. Astfel, cea mai importantă contribuție a lui Reuchlin s-a născut din combinația dintre patriotismul italian, adeviziunea la ceea ce era prezentat ca fiind un proiect inițiat cu o generație mai devreme în Florența de familia de Medici și încercarea de a influența cultura germană, așa cum Ficino o făcuse în Italia și Jacques d'Étapes în Franța. Redactată și tipărită în momentul în care disputa pri-

→



→

vind cărțile evreiești, dispută în care Reuchlin era profund implicat, ajunsese la apogeu, această viziune a cabalei ca sursă originară a filozofiei italiene și ca mod de reînviere a acesteia putea servi ca un argument suplimentar în favoarea necesității studiilor ebraice în general și ale cabalei în particular.

Extrem de interesant este faptul că Reuchlin ignoră aici întreaga serie de *prisci theologi* și selectează ca modele de învățură doar figurile clasice, Platon și Aristotel, cu care îl compară pe Pitagora. Ceilalți filozofi sau magicieni păgâni, Zoroastru, Orfeu sau Hermes, nu au jucat, spre deosebire de situația lucrării *De verbo mirifico*, niciun rol decisiv în *De arte cabalistica* a lui Reuchlin, dacă luăm în considerare locul central atribuit lui Pitagora. Totuși, Reuchlin este primul gânditor creștin care prezintă în scrierile sale cabala ca sursa unui tip major de filozofie ce ar putea fi reînviată pentru binele Europei. Reuchlin afirmă că afinitatea dintre cabala și pitagorism nu implică entități diferite ce au în comun abordări teologice similare, deoarece, istoricește vorbind, filozofia lui Pitagora provine din surse ebraice. Nu era nimic absolut nou în această afirmație; sursele evreiești ale filozofiei lui Pitagora și chiar, după anumite surse, originea evreiască a acestuia fuseseră oarecum „documentate” mult înaintea de vremea lui Reuchlin, după cum am văzut deja. Recunoașterea cabalei ca sursă a gândirii pitagoreice reprezintă o schimbare decisivă și de mare importanță în statutul cabalei, după laudele aduse de Pico înțelepciunii ei. Schimbarea în cauză este legată de valul de interes în pitagorism înregistrat în vremea Renașterii, un fenomen evidențiat de Heninger, ce a beneficiat de pe urma interesului în pitagorism arătat de anumiți platonicieni târzii și neoplatonicieni ca Numenius, Iamblichus și Porfirius.

Afirmând influența majoră exercitată de vechii evrei asupra lui Pitagora, Reuchlin adoptă în mod explicit perspectiva formulată de Eusebiu din Cezareea<sup>16</sup>, marcând o întoarcere la atitudinea Antichității târzii. Pe baza surselor de mai sus, el conchide că „toate tradițiile și descoperirile evreiești au fost popularizate de plagiatori neevrei, mai întâi în greacă și apoi în latină; nu există nimic în filozofia noastră care să nu fi fost spus mai întâi de către evrei, deși acum aceștia nu se bucură de recunoașterea pe care o merită”<sup>17</sup>.

## 2. Cabala ca teologie simbolică la Reuchlin

DEȘI PICO a folosit termenul de „simbol” atât ca verb, cât și ca substantiv atunci când l-a prezentat pe Pitagora în *Tezele* sale privind matematica pitagoreică, temele cabalistice nu apar în lucrarea în cauză<sup>18</sup>. După cât se pare, doar într-un singur caz, în lucrarea *Heptaplus*, Pico folosește termenul de „simbol” referindu-se la o temă ce ar putea fi considerată cabalistică: alegoria patriarhilor<sup>19</sup>. Chiar mai puțin plauzibilă pare afirmația cabaliștilor evrei conform căreia pentru a-l înțelege mai bine pe Pitagora ar trebui mai întâi studiată cabala. Pentru aceștia, studiul învățăturilor evreiești nu trebuia privit ca un mod de a reînvia o doctrină grecească pierdută, chiar dacă se presupunea că aceasta din urmă se născuse din primele.

Totuși, aici nu ne interesează nici Pitagora *redivivus* din vremea Renașterii, nici cabala aceleiași perioade. Chiar și subiectul mult mai modest al pitagorismului și al cabalei în general la Reuchlin depășește cadrul specific al prezentului studiu. Reuchlin a devenit inte-

resat de pitagorism și de valențele simbolice ale acestuia pe când era încă tânăr, cu mult înainte de a auzi măcar de cabala. Totuși, în lucrarea *De verbo mirifico*, acest mod de expresie joacă un rol minim, chiar și în cazurile în care autorul discută ezoterismul lui Pitagora<sup>20</sup>. Voi acorda atenție unei teme pe care o consider a fi crucială pentru relația dintre cele două doctrine, așa cum apare aceasta la Reuchlin: accentul pus de acesta pe natura simbolică a ambelor. Tema a fost abordată mai recent într-o manieră extrem de generală, într-o traducere italiană – altminteri extrem de importantă – a lucrării *De arte cabalistica*<sup>21</sup>.

Principala afirmație făcută de Reuchlin în această lucrare de maturitate, cea mai celebră scriere a sa despre cabala, este destul de simplă, dar în același timp destul de radicală în comparație cu ideile autorilor anteriori, care subscriseseră la *prisca theologia*. Reuchlin îi atribuie următoarea declarație lui Philolaos, un reprezentant al pitagorismului:

Cabala nu este nimic altceva decât teologie simbolică (vorbind în termeni pitagoreici), în cadrul căreia [nu numai] literele și numele sunt semne ale lucrurilor, ci lucrurile însele sunt [semne] ale altor lucruri. Aceasta ne-a atras atenția asupra faptului că aproape tot sistemul lui Pitagora vine de la cabaliști și că, tot așa, el a adus în Grecia modul simbolic ca mijloc de comunicare<sup>22</sup>.

Voi începe cu o analiză a acestei afirmații scurte, dar extrem de dense. „Cabala aliud nihil esse nisi (ut Pythagorice loquar), symbolicam theologiam”. În ciuda afirmațiilor cu caracter istoric menționate mai sus privind originile cabalistice ale pitagorismului, descrierea fenomenologică a literaturii evreiești pleacă de la pitagorism. Numai recurând la limbajul pitagoreic poate aceasta să înțeleagă natura cabalei, pe care alege să o descrie în termeni generali ca *theologia symbolica*. Astfel, aceasta este esențialmente o teologie și nimic altceva. Acesta este motivul pentru care autorul este atât de interesat de teozofia cabalistică, și anume de structura celor *zece sefirot*, practic sub influența recent tipăritei *Porta lucis de Gikatilla*, în traducerea lui Paulus Riccius, și a lucrării *Sha'arei Tzedeq, Porta justitiae*, aparținând aceluiași cabalist. Autorul se referă explicit la cartea lui Riccius imediat după fragmentul citat mai sus.

Totuși, acest gen de teologie este unul aparte, ce recurge la simboluri, un termen al cărui înțeles este imediat definit. Aici apare principala inovație a lui Reuchlin în raport cu predecesorul său, Pico. Acesta din urmă nu folosește niciodată termenul de „simbol” pentru a descrie natura cabalei, pe când Reuchlin face acest lucru de zeci de ori, uneori chiar și pentru a descrie modul adecvat de înțelegere a Coranului<sup>23</sup>. În afirmația referitoare la modul simbolic, Reuchlin evidențiază două forme generale de semioză: în prima, elementele lingvistice trimit la alte lucruri și există semne pentru referenții respectivi, iar în a doua lucrurile însele trimit la alte lucruri. Există astfel un mod de referință lingvistic și unul „substanțial”, ceea ce înseamnă că simbolurile sunt potențial pretutindeni, dincolo de natura simbolică a limbajului. Sau, mai pe scurt, atât cuvintele, cât și lumea au dimensiuni simbolice. Voi numi această abordare largă a simbolismului pansimbolism. Revinând la punctul de plecare al lui Reuchlin, cabala este o teologie care operează prin lecturarea într-o manieră specifică nu numai a corpusului literar, de exemplu a Bibliei, ci și a lumii sau cel puțin a lucrurilor. Apariția împreună a celor doi termeni, *theologia* și *symbolica*, impune o citire a referenților, a simbolurilor, iar semnificații acestora sunt strâns

legați: simbolurile nu trimit la anumite secrete umane, de tipul celor politice, sau la secretele naturii, de exemplu, ci la aspecte divine. Cu alte cuvinte, teologia de ordin superior poate fi înțeleasă recurând la dimensiunea simbolică atât a cuvintelor, cât și a lucrurilor, deoarece împreună cuvintele și lucrurile trimit la divinitate sau cel puțin la subiectele teologice. Într-adevăr, chiar și în *De verbo mirifico*, autorul recurge la sintagma *divinitatis symbola*, „simbolurile divinității”<sup>24</sup>, în unul din foarte puținele cazuri în care termenul de „simbol” este folosit în lucrarea respectivă. Prin urmare, simbolurile sunt înțelese ca fiind acele entități care posedă forme transmendale de referențialitate, dar care în același timp dezvăluie modul în care se poate atinge experiența lumilor spirituale pe care le desemnează.

Cum a ajuns la această concluzie Philolaos, personajul pitagoreic din dialogul imaginar al lui Reuchlin? Nu comparând teologia cabaliștilor cu gândirea lui Pitagora, ci înțelegând afinitățile dintre ceea ce el numea modurile lor simbolice: atenția i-a fost atrasă după ce a înțeles modurile de referire utilizate de cabaliști. Tot așa, în alt context, Philolaos le amintește interlocutorilor săi că

ar trebui să știți și să nu uitați că aproape toată filozofia pitagoreică este plină de semne pentru cuvinte și de veșminte pentru lucruri, o formă de comunicare pe care el se crede că a adus-o primul în Grecia de la evrei, după cum spuneam, și de la egipteni<sup>25</sup>.

Deși înțelepciunea evreilor nu este singura sursă din care se presupune că s-a inspirat Pitagora, contribuția egipteană – mult mai semnificativă decât cea siriană, după *Vitae* – a fost extrem de slab evidențiată de Reuchlin, fiind practic reprezentată doar de referirea la hieroglifă<sup>26</sup>. În alt loc, acesta vorbește despre „filozofia simbolică a lui Pitagora și înțelepciunea cabalei”<sup>27</sup>. Într-adevăr, Reuchlin nu a încetat să își reitereze viziunea asupra simbolismului pitagoreic ca izvorând din sau ca fiind cel puțin extrem de asemănător cu cabala. Într-un alt pasaj, el asociază încă o dată conceptul propriu de istorie a cunoașterii cu fenomenologia acesteia. El pune următoarea mărturisire în gura celui alt participant neevreu la dialogul imaginar, musulmanul Marranus:

Pitagora și-a tras șuvoiul de învățură din infinita mare<sup>28</sup> a cabalei [și] a călăuzit acest șuvoi spre pășunile Greciei<sup>29</sup>, de unde noi, ultimii descendenți, ne putem iriga studiile. Ceea ce se spune și gândește Simon<sup>30</sup> despre cabaliști și ceea ce tu spui și gândești despre pitagoreici îmi par a fi exact același lucru. Ce altă intenție să aibă Pitagora sau un cabalist, dacă nu să ducă mintea oamenilor la zei<sup>31</sup>, adică să îi conducă la desăvârșita binecuvântare? O altă asemănare rezidă în modul în care acesta comunică informația, interesul egal pe care îl arată simbolurilor, semnelor, zicătorilor, proverbelor, numerelor și cifrelor, literelor, silabelor și cuvintelor. Astfel, pentru Pitagora, litera epsilon este simbolul tinereții<sup>32</sup>.

Ca și în cazul lui Philolaos, celălalt interlocutor începe de la transmiterea istorică a cabalei de la vechii evrei la Pitagora și apoi în Grecia și Italia, continuând apoi cu afirmația conform căreia înțelepciunea mistică evreiască și pitagorismul servesc aceluiași scop religios: să transporte mintea contemplatorului în lumea celestă prin intermediul simbolurilor. Aspectul teologic nu este menționat explicit aici, oferindu-se în schimb descrierea unei discipline mai mult mistice. Atât afirmația lui Philolaos, cât și cea a lui Marranus recur la simboluri și la efectele acestora. Am menționat în paginile anterioare modul în care Reu-



chlin îi descrie pe participanți. Mă voi concentra acum asupra mărturiei lui Simon, participantul cabalist: cum înțelege acesta natura cabalei? La urma urmelor, după cum ne indică dialogul, el este sursa de informații privind această învățatură pentru ceilalți doi participanți. Simon descrie cabala de două ori într-un mod extrem de clar. În cartea întâia, acesta se referă la cabala după cum urmează: „Cabala ține de o revelație divină transmisă pentru [a duce mai departe] contemplarea lui Dumnezeu și a formelor separate, contemplarea ducând la mântuire. [Cabala] este receptare simbolică<sup>43</sup>”.

Expresia latină *symbolica receptio* sugerează că tradiția asumată de adevărații cabaliști este una a simbolurilor, facilitând contemplația, care, la rândul ei, aduce mântuirea. Accentul pus pe natura redempționistă a cabalei pare să reflecte interesul lui Reuchlin pentru acest subiect. Totuși, dimensiunea hermeneutică a percepției cabalei ca interpretare pare a fi un ecou al descrierii făcute cabalei de Paulus Riccius. Riccius descria această înțelepciune în felul următor:

Facultatea numită cabala este aceea care împărtășește cunoașterea lucrurilor omenești și a celor divine prin intermediul sensului alegoric al legii lui Moise; numele de cabala, care înseamnă receptare, i se potrivește foarte bine, deoarece ea se dezvăluie nu în scris, ci în mod oral; nu prin argumentație, ci prin credință<sup>34</sup>.

Totuși, pe când Riccius pune accentul pe natura alegorică a interpretării cabalistice a Sfintei Scripturi, Reuchlin introduce termenul de „simbolic” din cauza înclinației sale spre pitagorism. În alt loc găsim o nouă definiție dată de acesta:

Prefer să discut și să trec în revistă acele lucruri citite în cabala care consider că nu vă vor nemulțumi. Voi începe cu scopul pe care îl urmăresc aceștia. Tot ceea ce fac, toate eforturile lor se îndreaptă nemijlocit spre un singur țel: găsirea fericirii în această viață, beatitudinea fără de sfârșit a epocii ce urmează să vină (în măsura în care aceasta poate fi înțeleasă)... Dobândirea acestui lucru devine credință pentru cei care o ating și odihna lor este netulburată<sup>35</sup>.

Observăm că Simon cultivă o abordare filozofico-religioasă destul de comună atunci când este vorba despre natura cabalei: pacea sufletului în această viață, fericire în viața de apoi. Această descriere a țelului suprem al cabalei confirmă prima descriere făcută de același Simon, precum și pe cea formulată de Marranus: cabala încearcă să inducă un anumit gen de experiență spirituală. Este o disciplină filozofică, deși depășește filozofia, fiind o formă de cunoaștere ce aduce mântuirea. Prin urmare, în toate descrierile importante ale cabalei găsim un numitor comun: simbolismul – *symbola divinitates, theologia symbolica, symbolica philosophia* sau *receptio symbolica*. Dacă răsfoim această lucrare, atât de influentă, observăm cât de mult îi plăcea lui Reuchlin termenul de *symbolon*. Practic, el adoptă un concept central al pitagorismului și îl folosește pentru a descrie cabala<sup>36</sup>.

Chiar și Simon cabalistul, care își mărturisise inițial ignoranța cu privire la pitagorism, învață încetul cu încetul să folosească termenul de „simbol” în referirile sale la cabala. Pentru Reuchlin, simbolurile sunt cele care duc mintea cabaliștilor aproape de divinitate și induc o stare de beatitudine. De aceea, pe lângă informația adusă de simboluri, acestea mai sunt capabile și de a ridica spiritul până la divinitate, într-o manieră extrem de asemănătoare cu anumite forme de filozofie<sup>37</sup>. Din acest motiv, simbolismul nu este diferit în raport cu filozofia, iar Pitagora este descris ca

fiind un filozof al simbolurilor. Dar cum vede Reuchlin funcționarea simbolurilor? La un moment dat, el descrie astfel realizarea supremă a cabaliștilor:

O viață trăită în binecuvântare absolută și nemijlocită; cu ajutorul simbolurilor, toate lucrurile lumești sunt îndepărtate și conținutul material este dat la o parte; forma este dezvelită de formă, până când se ajunge la forma primordială, care este forma tuturor lucrurilor, fiind ea însăși lipsită de formă<sup>38</sup>.

Putem presupune că, dată fiind capacitatea de a găsi referentul spiritual mai elevat la care ne trimite un simbol, simbolul însuși permite înălțarea minții spre tărâmul spiritual. Într-un alt fragment, referindu-se iarăși la renunțarea la corporalitate, Reuchlin afirmă că

Elementele sunt numite pe rând: focul este *seraph*, aerul este *cherub*, apa *tharsis*, pământul – *Ariel*<sup>39</sup>, și tot ceea ce există în lumea de jos este mult mai bine denumit în lumea de sus. Lucrurile din lumea de jos pot fi grupate laolaltă și numite copii ale adevărului, umbre<sup>40</sup> ale lucrurilor de sus, imagini, semne, urme sau simboluri prin care suntem îndemnați a ne gândi la celele esențe angelice, la virtuți și la fapte, recurgând la un proces de abstractizare sau la vreo altă metodă, atât cât putem, dat fiind învelișul nostru corporal<sup>41</sup>.

Este evidentă aici percepția pitagoreică sau neoplatoniciană a elementelor inferioare ca umbre și copii. Prin urmare, simbolismul face parte din valorizarea supramundului și din înțelegerea lumii de jos ca importantă doar în măsura în care este capabilă să înalțe mintea spre sursele spirituale. În mare, aceasta reprezintă transpunerea unei idei pitagoreice extrem de importante privind viața ideală, exprimată la finele *Versurilor de aur* și expusă de Reuchlin în *De arte cabalistica*:

Când te eliberezi de trup ajungi la eterul liber și devii un zeu nemuritor. Atunci când lași în urmă lucrurile lumești descoperi comuniunea [pe care el o numește elegant *sustasis*<sup>42</sup>, în sensul de „stat laolaltă”] zeilor nemuritori și a oamenilor muritori<sup>43</sup>.

Reuchlin nu era complet original în a atribui pitagorismului origini cabalistice, după cum aflăm din câteva surse ebraice menționate anterior. Totuși, recursul său la expresii ca „o filozofie simbolică a artei cabalei”, ce apare într-unul din fragmentele citate mai sus, sau „teologie simbolică”, într-un alt fragment, este, în opinia mea, o noutate și devine extrem de relevant pentru multe din abordările ulterioare ale cabalei și poate chiar pentru înțelegerea esenței simbolurilor în Europa.

Înainte de a ne referi mai în detaliu la modul în care Reuchlin vedea cabala ca simbolism, voi trece în revistă pe scurt ceea ce se înțelege prin simbol în sursele care ar fi putut influența percepția lui Reuchlin asupra acestui concept. Voi grupa aceste sensuri în cinci categorii principale:

a) În pitagorism, cel mai vechi sens al termenului de simbol pare să fie acela de „parolă”, un cod secret ce le permitea oamenilor sau zeilor să îl recunoască pe cel inițiat. În religiile misterelor, acesta era un inițiat în ritualul respectiv<sup>44</sup>.

b) Expresiile pitagoreice *symbola* sau *acousmata* sunt la origine „frază magico-ritualice antice”. Prin urmare, ele sunt afirmații legate de anumite acțiuni, și nu sensuri extrase din anumite afirmații<sup>45</sup>.

c) În scrierile posterioare lui Pitagora, aceste *symbola* au dobândit o semnificație exegetică, fiind vorba aici de interpretarea speculativă a enigmaticelor afirmații pitagoreice ce dezvăluie o anumită formă de disciplină spirituală<sup>46</sup>.

d) În pitagorism, cel mai important tip de *symbolon* este așa-numitul *tetraktys*, tetrada sacră ce reprezintă nucleul acestui gen de filozofie<sup>47</sup>.

e) Simbolurile sunt înțelese, cel puțin la Iamblichus, ca moduri de a dezvălui semnificația științifică a unor imagini și similitudini, formulate inițial pentru a transmite aceste sensuri unui public mai larg<sup>48</sup>.

Mă voi referi acum mai pe larg la modul în care Reuchlin folosește termenul de „simbol” ca referire la materialul cabalist. În *De arte cabalistica* găsim două categorii principale de simboluri: verticale și orizontale. Prin simbolism vertical înțeleg procesul semiotic ce transformă materialul lingvistic dat în referiri la lumi de ordin superior, reflectând exact înțelegerea cabalei ca „teologie simbolică”. În acest sens, Reuchlin calcă pe urmele interpretării teozofice ale cabalei, în special ale lucrării *Poarta luminii* de R. Joseph Gikatilla, tradusă de Paulus Riccius și tipărită cu un an înainte de apariția propriei sale cărți<sup>49</sup>. Se presupune aici că simbolurile, referindu-se la tărâmul sublim, stimulează o anumită formă de înălțare a sufletului sau a intelectului în direcția acestor tărâmuri. Prin urmare, avem de-a face nu cu un mod de a dobândi informații, ci cu o tehnică menită a revela un nou tărâm, imposibil de perceput cu ajutorul actelor intelectuale de cogniție obișnuite. Din această perspectivă, cuvintele, sau uneori chiar literele însele, operează independent și nu sunt înțelese în funcție de alte cuvinte sau litere.

Pe de altă parte, simbolismul orizontal este legat de contactul lui Reuchlin cu o altă categorie de literatură cabalistică, reprezentată în principal de o altă scriere a lui Gikatilla, *Grădina nucului*, citită de acesta în manuscris, în forma păstrată la British Library, Margoloth Catalogue 740<sup>50</sup>. Deși scrisă de același cabalist, lucrarea în cauză reflectă o etapă mai timpurie, complet diferită, a gândirii cabalistice a lui Gikatilla, din perioada în care acesta era fascinat de cabala lingvistică. În această etapă, Gikatilla nu acceptase încă viziunea teozofică asupra divinității și nu acorda termenului de *sefirah* sensul de atribut divin. Pentru tânărul Gikatilla, cabala era practic un set de reguli de operare a limbii, definit de trei metode principale: *Gematria*, *Notaricon* și *Temurah*. Aceste metode fuseseră în mod repetat descrise de Reuchlin și, pe urmele acestuia, de numeroși alți cabaliști creștini ca fiind principalul filon al cabalei. În opinia tânărului Gikatilla și a lui Reuchlin, un cuvânt sau un set de cuvinte se leagă de altul în temeiul unor calități parasemantice, asociate în principal structurii cuvântului și valorii numerice a consoanelor din acesta. Astfel, un cuvânt simbolizează alt cuvânt și așa mai departe. Prin urmare, în loc să țintească în sus, spre sfera divină, simbolurile cabalistice sunt înțelese de Reuchlin ca trimitând la alte cuvinte. Sau, folosind terminologia postmodernă, pe când simbolismul vertical este logocentric, presupunând prezența unei metafizici ca sursă a sensului, al doilea tip de simbol ce apare la Reuchlin este mult mai aproape de modul în care Derrida înțelegea, în termeni generali, diseminarea. În principiu, simbolismul orizontal poate funcționa chiar și fără recursul la teozofie sau chiar la metafizică, deoarece sensul se creează prin stabilirea unei relații între două cuvinte. După cum am văzut deja, acest dublu sens al termenului de *symbolon*, mistic sau exegetic, derivă din vechiul pitagorism. Totuși, după mulți autori pitagoreici, simbolurile erau parte a strategiei lui Pitagora de a-și face teoria de neînțeles pentru cei neinițiați. Nevoia de a păstra aceste

→

→

secrete i-a silit pe pitagoreici să recurgă la moduri de exprimare ezoterice<sup>51</sup>. După cum se știe, ezoterismul este parte integrantă a cabalei. Cu toate acestea, cabaliștii nu au recurs decât extrem de rar la o terminologie idiosincratică în dorința de a nu fi înțeleși de alții<sup>52</sup>. La Pitagora, acele *symbola* aveau caracterul unui mesaj incomprehensibil a cărui descifrare necesita o cheie cunoscută doar de membrii secției și fuseseră concepute de însuși Pitagora. În textele cabalistice ebraice, toate cele trei sensuri ale *symbolon*-ului pitagoreic sunt reprezentate de același cuvânt: *sod*. Acesta are de la bun început conotația de secret și a fost utilizat de cabaliștii teozofico-teurgici pentru a indica simbolismul vertical, așa cum era acesta folosit de tânărul Gikatilla în relație cu echivalența numerică dintre două cuvinte. Astfel, polivalentul *symbolon* pitagoreic a fost utilizat de Reuchlin într-o manieră ce amintește de diferitele recursuri cabalistice la termenul de *sod*. Cu toate acestea, aș dori să subliniez faptul că Reuchlin nu a tradus niciodată termenul de *sod* ca „simbol”, ci totdeauna ca *mysterium*. Aparent, el era conștient de faptul că introduce un termen grecesc în discurs și, în ciuda apropierei sensurilor acestuia de cele ale lui *sod*, nu le-a substituit niciodată unul altuia. Dacă Reuchlin vedea în *sod* termenul ebraic pentru *symbolon*, ceea ce voi încerca să demonstrez mai jos, atunci nu avea niciun motiv să nu perceapă întreaga cabală ca fiind înțelepciune „simbolică”. Doresc totuși să subliniez faptul că această înțelegere este eronată. Câmpul semantic al termenului medieval de *sod* are multiple fațete, aplicându-se unor secrete extrem de diverse, de la cele astrale ale lui R. Abraham ibn Ezra la înțelegerea aristotelică a bibliei a lui Maimonides, la echivalențele numerice ale ashkenazilor hasidici și, mai târziu, la simbolismul vertical. Nici chiar cabaliștii medievali nu erau capabili să distingă cu precizie între aceste sensuri diferite. De exemplu, deși Abraham Abulafia accepta în general ocultismul maimonidic, tot el respingea teozofia simbolică<sup>53</sup>. Voi exemplifica observațiile de mai sus într-un mod mai detaliat.

(Continuare în numărul viitor)

Traducere de BOGDAN ALDEA

## Note

1. Ideea apare la Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, traducere de A. Arkush, volum editat de R. Z. J. Werblowsky, JPS, Princeton: Philadelphia și Princeton University Press, 1987. Vezi și M. Idel, „Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance”, în *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. de Lenn E. Goodman, Albany: SUNY Press, 1992, p. 319-352.
2. M. Idel, „Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 4, 1998, p. 495-528, „Maimonides' Guide of the Perplexed and the Kabbalah”, *Jewish History* 18, 2-3, 2004, p. 197-226 și Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*, Los Angeles: Cherub Press, 2000.
3. Vezi M. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: SUNY Press, 1988, p. 113.
4. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 259 și M. Idel, „Differing Conceptions of Kabbalah in Early 17th Century”, *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. Isadore Twersky și Bernard D. Septimus, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1987, p. 137-200.
5. Cu privire la disponibilitatea relativ limitată a temelor pitagoreice în limba arabă la mijlocul Evului Mediu, vezi Franz Rosenthal, „Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic”, *Orientalia*, ns, 10, 1941, p. 104-115, 383-95; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*,

- London: Routledge, 1975, p. 40; D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 230-232. Cu privire la Nemesius din Emessa, Ioan din Damasc și Shahrastani, care vorbesc despre Pitagora, vezi Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. Isadore Twersky și George H. Williams, Cambridge: Harvard University Press, 1973, vol. 1, p. 357 și Sa'ïd al-Andalusî, *Tabaqat al-umam*, traducere de G. Blachere, Paris, 1935, p. 57-62. Despre *Versurile de aur* ale lui Pitagora traduse din arabă în ebraică, vezi Martin Plessner, „The Translation in Arabic and Hebrew of the Golden Verses of Pythagoras”, *Eshkoloth*, vol. 4, 1962, p. 58, în ebraică.
6. Pentru pitagorism și cabala, vezi M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London-New York: Continuum, 2007, p. 315-318 și în introducerea mea la Johann Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah: De Arte Cabalistica*, traducere de M. și S. Goodman, Lincoln-London: The Nebraska University Press, 1993, p. xi-xv. Cu privire la Pitagora în sursele renescentiste evreiești, vezi ideea că Pitagora a descoperit muzica în Yehudah Moscato, *Nefuzot Yehudah*, predica I [cf. Israel Adler, *Hebrew Annotated Manuscript Sources up to circa 1840, Repertoire International de Sources Musicales*, G. Henle Verlag, 1989, p. 224] și Samuel Archevolti, *Arugat ha-Bosem*, fol. 118a [cf. Adler, *RISM*, p. 97], Abraham Portaleone, *Shiltei Gibborim* [cf. Adler, *RISM*, p. 256], Joseph Solomon del Medigo, *Sefer 'Elim* [cf. Adler, *RISM*, p. 119-120]. Vezi și R. Shelomo ibn Verga, *Sefer Shevet Yehudah*, ed. I., Ierusalim: Baer, 1957, p. 158.
  7. Paragrafele 13-15, p. 41-43.
  8. Iamblichus, *On the Pythagorean Life*, traducere de Gillian Clark, Liverpool: Liverpool University Press, 1989, p. 31.
  9. Vezi O'Meara, *Pythagoras Revived*, p. 53-85.
  10. Vezi și *On the Art of the Kabbalah*, p. 251.
  11. *De verbo mirifico*, p. 941.
  12. Evident, sunt conștient de faptul că termenul de „simbol” a fost folosit în teologia creștină cu mult înainte, sub influențe lui Pseudo-Dionisie, care probabil a scris o carte despre „teologia simbolică”, în prezent pierdută. Cu privire la această teorie despre simbolism, vezi Moshe Barash, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York: New York University Press, 1992, p. 165-179. Recursul la teologia simbolică apare și în secolul al XII-lea. Vezi M. D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 191-209 și lucrarea sa *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, traducere de J. Taylor și L. K. Little, Chicago University Press, 1968, p. 126-127, precum și Paul Ricoeur, *Conflict of Interpretations*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 58-59. În orice caz, Reuchlin se referă adesea la Pitagora ca sursă a recursului său la termenul de simbol. Fără îndoială, utilizarea anterioară a acestui termen în gândirea creștină a facilitat adoptarea terminologiei pitagoreice. Vezi Robert Murray, „Recent Studies in Early Symbolic Theology”, *The Heythrop Journal* 6, 4, 1965, p. 412-433. Reuchlin a fost evident influențat de Pseudo-Dionisie. Vezi M. Idel, *Enchanted Chains, Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles: Cherub Press, 2005, p. 192-193.
  13. *De verbo mirifico*, p. 903, 949.
  14. Vezi Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah*, p. 39. Vezi și S. K. Heninger Jr, *Touche of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*, San Marino, 1974, p. 245.
  15. Ficino a tradus lucrări grecești și elenistice la invitația familiei de Medici.
  16. *On the Art of the Kabbalah*, p. 129.
  17. *Ibidem*, p. 131.
  18. S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses, 1486*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Arizona, 1998, p. 334-337.
  19. *Heptaplus*, poema a doua, *Opera*, p. 6-7; Farmer, *Syncretism in the West*, p. 81.
  20. *De verbo mirifico*, p. 944.
  21. Vezi G. Busi în Johannes Reuchlin, *L'arte cabalistica*, a cura di Giulio Busi e Saverio Campanini, Firenze: Opus Libri, 1995, „La Qabbalah come opzione simbolica”, p. VII-XXI.
  22. *On the Art of the Kabbalah*, p. 241. În legătură cu acest text, vezi Andreas Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als Aesthetisches Paradigma*, Stuttgart, Weimar: J. M. Metzler, 1998, p. 107.
  23. *On the Art of Kabbalah*, p. 203.

24. *De verbo mirifico*, p. 947. Vezi și Elliot Wolfson, „Language, Secrecy, and the Mysteries of Law: Theurgy and the Christian Kabbalah of Johannes Reuchlin”, *Kabbalah*, vol. 13, 2005, p. 20-21.
25. *On the Art of Kabbalah*, p. 225.
26. Vezi M. Idel, „Kabbalah, Hieroglyphicity and Hieroglyphs”, *Kabbalah*, vol. 11, 2004, p. 11-47.
27. *On the Art of Kabbalah*, p. 357.
28. Pentru metaforele oceanice, vezi și *De verbo mirifico*, p. 942.
29. Pentru pășuni, vezi și *ibidem*, p. 243.
30. Numele aparține unui cabalist spaniol fictiv, unul dintre interlocutorii prezenți în cartea lui Reuchlin.
31. Vezi și *ibidem*, p. 99, 239, 243. *De verbo mirifico*, p. 944.
32. *Ibidem*, p. 233.
33. *Ibidem*, p. 63 „Est enim Cabala divinae revelationis, ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditae, symbolica receptio”, Basel: Pistorius, 1587, p. 620.
34. *De Coelesti agricultura*, Pistorius, p. 120: „Cabala ea facultas dicitur, quae divinarum humanatumque rerum arcana, per Mosaicae Lei ty-pum Allegorico sensu insinuat, quwm quidem insinuandi modum; quia nullo rationis discursu nec calamo, sed auditu et fide tantum recipitur: cabalam, id est, receptionem, appellare libet”, traducere de Blau, *The Christian Cabala*, p. 67. Pentru o altă descriere a Cabalei, ce utilizează termenul de alegorie, dar de data aceasta sub influența lui Abulafia, vezi *ibidem*, *De Coelesti agricultura*, p. 115-116.
35. *Ibidem*, p. 243.
36. În legătură cu înțelegerea pitagoreică a *symbola*, vezi Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, traducere de Edwin Minar, Jr., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972, p. 166-192. Despre simboluri în neoplatonism, probabil sub influența lui Pitagora, vezi Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Penn State University Press, University Park, Pennsylvania, 1995, p. 48, 84, 85, 110, 162.
37. Vezi *On the Art of the Kabbalah*, e.g., p. 45, 99, 231.
38. *Ibidem*, p. 45.
39. Ar trebui să fie *'Erelim*.
40. Vezi și *On the Art of the Kabbalah*, p. 123.
41. *Ibidem*, p. 103. Pentru abstractizare, vezi și infra, p. 123, 231.
42. În legătură cu acest termen, vezi Johan C. Thom, *The Pythagorean Golden Verses*, Leiden: Brill, 1995, p. 182, 184-188.
43. *On the Art of the Kabbalah*, p. 197. Vezi și *ibidem*, p. 173, 201, 205, 231. În legătură cu aceste versuri și contextul lor, vezi Thom, *The Pythagorean Golden Verses*, p. 181, 223. Reuchlin a pus laolaltă versuri care nu se succed în *Versurile de aur*.
44. Burkert, *Lore and Science*, p. 177, 179. Vezi Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah*, p. 187.
45. Burkert, *Lore and Science*, p. 176-177.
46. Vezi nota 12 de mai sus.
47. Burkert, *Lore and Science*, p. 187-189 și Thom, *The Pythagorean Golden Verses*, p. 174-176.
48. Vezi O'Meara, *Pythagoras Revived*, p. 99; Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah*, p. 207.
49. Vezi Bernd Roling, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Riccius*, Tübingen, 2007, p. 358-362.
50. Acest manuscris i-a fost trimis în 1495 unui prieten al lui Reuchlin și este redactat într-o scriere rabinică ashkenazi.
51. Vezi Iamblichus, *On the Pythagorean Life*, par. 104, p. 127-129; par. 227, p. 223.
52. Cu toate acestea, o astfel de abordare apare în scrierile lui R. David ben Yehudah he-Hasid sau ale cercului lui Nahmanides.
53. Vezi Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven: Yale University Press, 1988, p. 202. Pentru secrete în Evul Mediu vezi Moshe Halbertal, *Esotericism in Jewish Thought and Its Philosophical Implications*, traducere de Jackie Feldman, Princeton: Princeton University Press, 2007.



## Diagnoze și terapii actuale

Jan Postea

**T**REBUIE SĂ admitem că politica, administrația sau economia autohtonă oscilează adesea între indiferență și promiscuitate. Precaritatea reperelor intelectuale și lipsa unor viziuni clare au dus la compromiterea instituțiilor publice, la o stare patologică a societății, ce pare astăzi insolubilă. Ultimul volum al filosofului Andrei Marga, *Diagnoze: articole și eseuri* (Editura Eikon: Cluj-Napoca, 2008), este o carte „a sincronicității”, în sensul dorinței vădite a autorului de a surprinde maladiile timpului pe care le traversăm noi astăzi. Cartea este, în egală măsură, un volum scris pe tonul personal al celui ce reflectează asupra viitorului, asupra posibilelor soluții ce pot fi date crizei lumii contemporane. Diagnozele sunt indispensabile în cazul unei patologii sau crize, fie de natură fiziologică, fie una ce ține de întregul societății. Dar ele sunt profitabile pentru toți cei ce sunt preocupați de restructurarea societății, de filosofi, sociologi sau politologi. „La noi diagnozele nu sunt frecvente, precum în alte țări, aici fiind mai mare separarea între cei ce iau decizii și cei ce caută să cunoască societatea ca societate. Chiar dacă se poate spune că slaba capacitate politică, carențele administrației și firava capacitate de analiză nu sunt străine una de alta.”

Dacă politica însemna, odinioară, o prelungire a moralei sau o dezbatere în interes public, ea este văzută astăzi ca o practică „în care se asumă că este nevoie mai ales de șefi, o politică în care statul este redus la o asociație, o politică în condițiile subdezvoltării «gândirii politice» și ale ignorării «interesului public», o politică ce operează cu înțelesuri depășite ale democrației și este lipsită de proiecte”. Astfel, în România (și nu doar aici), la ora actuală, dialogul cu și pentru oamenii de rând este înlocuit cu parvenismul; dorința de schimbare cu voința de putere; efortului depus în interes public îi este preferată căutarea eternă a unui vinovat. Verdictul dat de autor este, deci, cât se poate de radical: „într-o țară care are nevoie de reforme pentru punerea în valoare a «posibilităților extraordinare din oamenii de rând» politicienii sunt mai preocupați să exploateze ocazia în favoarea proprie, decât să proiecteze dezvoltările în interes public”.



Iar dacă starea de fapt a lumii noastre este una cvasipatologică, cauzele bolii trebuie identificate la toate nivelurile. Volumul *Diagnoze: articole și eseuri* sondează maladiile ce afectează România, Europa și lumea în întregul ei. În egală măsură, cartea urmărește să surprindă cauzele bolii printr-o imagine exhaustivă dată spațiului în care ea se manifestă, deci a societății. Astfel, investigația se articulează la nivelul analizei culturale, cea a societății, a politicii (gândită la nivel global), filosofiei sau teologiei actuale.

Ultima secțiune a volumului este dedicată, în mod surprinzător, fotbalului, într-un mod diferit de cel al lui Raymond Aron care compara politica cu un meci de fotbal. Cititorul neatent trebuie prevenit din timp: fotbalul reprezintă, cel puțin din punctul de vedere al bărbaților, o viziune asupra lumii. Astfel, ei se simt obligați să facă afirmații, să dea prognoze competente despre acest joc, despre strategiile care o articulează și industria gigantică care s-a consolidat pe umerii ei. Textele scrise de Andrei Marga, la invitația unui cotidian clujean, cu ocazia Campionatului Mondial de Fotbal din Germania, cred că ar trebui citite din această prismă. Mai mult, aceste pagini tind să reflecte o pasiune a autorului lor, având darul să umanizeze orice profesor sau filosof imaginat, adesea, doar în spatele unei catedre confortabile și nu la un meci de fotbal.

Volumul *Diagnoze* poate fi citit la rândul său ca un „meci”, ca o competiție de idei, ca o răfuială cu superfluul, cu efemerul. Andrei Marga își dezvăluie în această carte, prin tonul personal al scriiturii, o altă latură a sa: este erudit fără a fi meticulos, vizionar fără a fi moralist și este educativ fără a fi didactic. El nu ne vorbește pe un ton revendicativ-absolutist, ci pe cel al unui gânditor care cunoaște precis dezbaterile majore din lumea internațională contemporană. În acest context, el rămâne, în mod constant, unul dintre acei puțini intelectuali echilibrați care ne arată repere, pentru a nu ne rătăci în lumea agitată și arogantă de astăzi.

## Cinismul exasperat

Julian Postea

**P**OET AL exasperării fiziologice, Nicolae Coandă resimte cu frenezii dramele și tribulațiile corpului, într-o scriitură densă, acută, antiretorică, o scriitură în care tonalitatea ironiei groase, amprenta grotescului și reprezentările terifiante se regăsesc cu egală îndreptățire. Recentul volum *Vânt, tutun și alcool* (Timișoara: Editura Brumar, 2008) nu face decât să amplifice toate aceste registre ale ființării poetice, la care se adaugă o doză însemnată de sarcasm, pentru a nu mai vorbi de cinismul pe care critica literară deja l-a identificat în substanța poemelor lui Coandă. Individualismul „sfidător” e o însușire pe care Gheorghe Grigurcu, de pildă, a subliniat-o cu suficientă insistență



(„Nicolae Coandă vedește o substanță individualizantă sfidătoare, împinsă până-n marginile sale cele mai inconfortabile care nu sunt ale unei poze, ci ale unui fel de a fi. E o confesiune amară până la o duritate formală dar și normală extremă. Tandrețea sa se răstoarnă pe reversul său, care-i definește fața în negativ, însă n-o suprimă, ci o încarcă de-o sumbră energie. [...] Cu o justă intuiție poetică, Nicolae Coandă săvârșește astfel joncțiunea între individualitatea sa reducăționistă, rebelă la orice act integrator, și generalitatea maximă care este lumea dorită precum un aliment de soi la ospățul unor antropofagi.”). Iluzia unei vieți anonimizante se întretaie, în poemele lui Nicolae Coandă, cu sentimentul captivității în sfera obiceiurilor alienante, dar și cu senzația persistentă a unei existențe mecanomorfe („Anul asta iluzia că sunt în viață/ e mai groasă decât praful/ de pe geamul din bucătărie/ intru și ies ca un gândac din pantof/ laptele doarme în carne/ umbra mă târâște afară/ ceva oriental îmi străbate șira spinării/ șfoara îmi iese din cap/ și vibrează o clipă./ Înghit cârligul asta cu nepăsare.”). Reportaje ale infernului cotidian, poemele lui Nicolae Coandă nu sunt mai puțin autoportrete ale unui eu liric neliniștit, ce-și expune, cu un vag aer teatralizant, exasperările și freneziile, cinismele și sarcasmele, relevând, totodată, misterul unei transcendențe tratate cu ironie benignă („Eu nu sunt lumea. Îmi văd de ale mele/ inutil precum elicea norilor care nu știu că plouă/ peste lume./ Buzele mele subțiri disprețuiesc configurația filozofică/ a lumii/ în vreme ce gustă cu plăcere carnea ei neagră/ sufletul întins ca o piele/ de câine la soare/ imperialismul plăcut al celui care a făcut/ lumea fără rest./ Sunt departe ca și cum aș fi imposibil o femeie/ al cărei miros natural supune orașul./ De fapt/ nu miroase”).

Gustul ratării, al abuliei și al refuzului oricărei convenții e transcris într-un poem precum *Ești bătrân când scrii pe de lături*, în care, dincolo de infuziile, implicite sau explicite ale unei intertextualități tipic postmoderne, regăsim și ecouri vagi ale unui expresionism ținut mereu la rece, măsurat și atroce: „Probabil că se întâmplă cum a spus brumarul: încetul/ cu încetul nu mai poți scrie/ te sui în pat și tragic plapuma peste cap/ atenția pentru viața de aici scade preocupări vechi/ dispar într-un norișor cu mansardă/ cu timpul se constată o îngustare a interesului/ pentru ce făceai mai ieri – când scriai/ «scăderea elanului vital ideii prevalente de auto-învovățire/ culpabilitate ideii de suicid dispoziție depresivă/ prietenii se răresc/ spui chiar dacă minți tot mai des adevărul/ chiar dacă «adevărul nu e deopotrivă cu mintea/ pentru că ar însemna să fie schimbător ca mintea»/ (filozoful Bizonul)/ se întâmplă să nu scriu chiar și când aș putea/ acoperi cu scrisul meu/ palma rotundă a unei femei – cu ultimul vers căzut peste fața de masă din bucătărie:/ ești bătrân când scrii pe de lături”. Metafora pamfletară, scriitura agresivă, tonalitatea vindictivă – sunt elemente ale lirismului lui Nicolae Coandă, pe care critica literară le-a pus deja în evidență (Al. Cistelean vorbea, de pildă, de faptul că „iritația profetică nu s-a stins cu totul în scrisul său și ea e recuperată printr-un fel de expresionism de represiune. Poetul utilizează scriitura în acte de represalii, răs-

→

→ cind vindicativ pamfletul și exersând metafora în terifiantă. Scriiturii sale nu-i displace teroarea și ea acționează, de regulă, în afroat, ascunzând sarcasmul sub inducții viscereale. E modul lui Coande de a discredită și de a stigmatiza, resemantizând naturalismul notațiilor într-o lamentație clandestină<sup>(4)</sup>. Substratul elegiac al acestei poezii, care poate fi abia detectat dedesubtul scriiturii vitriolante și sarcastice, redă tocmai fărâmele de transcendență („firimituri de vis<sup>(4)</sup>”) pe care eul liric le identifică într-un univers de o frapantă lipsă de coerență, un univers autotelic și tautologic, în carențele sale de logică și de rost etic, ca în *Cu gura toată*: „Ar fi ca poeții să se auto-traducă/ bolnavii să-și dea singuri binecuvântarea/ de pe urmă/ iar pâinea să scoată dinți sălbatici la noi – /la noi bolnavii auto-traduși ai aștei lumi/ cu zgură-ntrre dinți./ Atâta lipsă de umor e-un fapt trist/ desigur/ dar justiția lumii nu e apanajul vreunui doarme-umbră/ ca mine:/ poeții sunt traduși rând pe rând de/ marele traducător/ bolnavii sunt cusuți și îngropați în ordine/ chiar de blândul duhovnic al traducătorului/ iar pâinea, ei bine, pâinea/ se mânăncă singură la o masă unde noi/ strângem cu grijă firimituri de vis/ cu cerul gurii tot izbit de-un damf de armonie și/ tone de carismă uzurpată<sup>(4)</sup>”.

Poetica negativității, la care se dedă Nicolae Coande, nu exclude însă tentația exorcizării propriilor angoase și exasperări, prin intermediul unor viziuni introspective, în care datele pactului autobiografic capătă, pe alocuri, un timbru expresionist, prin voluptatea spasmului, transcris în registru al urgenței, prin refularea în abisurile insondabile ale ființei ori prin decuparea unor detalii tensionate la maximum, revelatorii prin forța de sugestie a dramelor ființei: „Nu se apropie nimic nimeni/ nu se îndepărtează/ obișnuita voce rezistă alături/ puterea mea stă într-o ofelie/ aruncată-n fântână./ Sunt antrenat să pierd totul./ Tot ce am știut vreodată e scris pe pereți/ iubirea își desfăce picioarele și varsă afară/ un amănunt de prisos:/ numele meu<sup>(4)</sup>. Pe de altă parte, denunțând derizoriul propriului corp ori detracarea universului, poezia lui Nicolae Coande nu abandonează cu totul nostalgia, abia presimțită, a salvării, tentația soteriologică, care nu se transformă, însă, în narcoză idealistă, ci, mai degrabă, în corectiv beatificanț al unei viziuni a spasmului și grotescului existențial. Ilustrativ e, poate, poemul *Porțiuni neobservate ale trecutului*: „Când am aflat că Dumnezeu duce lupte grozave/ în altă parte din univres/ în timp ce noi îl tot așteptăm cu mucii la gură/ mi s-a făcut brusc silă de mine. M-am ridicat din pat/ m-am dus în bucătărie am luat cuțitul de pâine/ a încercat viclean să-mi scape dar l-am ținut strâns/ până am simțit cum trece sângele prin el/ și l-am făcut să simtă durerea pe care am încercat-o/ atunci când porțiuni neobservate ale trecutului/ se-arată brusc la fereastră să-mi spună/ că viața n-a fost tot timpul aici: o dimineată/ pe limba unei femei de-o noapte în zona mea de avarie./ Îți suflă în față: miroase a om părăsit./ Un ins care scoate din buzunarul de la piept/ puțină pâine săracă./ Doar puterea se poate uni/ cu o altă putere<sup>(4)</sup>”.

Radiografie a „stării de neant<sup>(4)</sup>” (Marin Mincu), fără să-i lipsească nici „tonalita-

tea misterioasă și oraculară a profeților<sup>(4)</sup> (Dan Cristea) ori „disperarea atrocă care hrănește negre viziuni<sup>(4)</sup>” (Mircea A. Diaconu), poezia lui Nicolae Coande vădește, în acest volum, o radicalizare, dacă nu a viziunii, măcar a expresiei. Și nu mă refer la expresiile „tari<sup>(4)</sup>”, explicite („marile cururi din infernul vesel Craiova<sup>(4)</sup>”, „vorbele de căcat<sup>(4)</sup> etc.), pe care autorul, pe urmele ultimelor generații lirice „dezinhibate<sup>(4)</sup>” le folosește (expresii care ar fi putut liniștit să lipsească din volum, fără a impieta prea mult asupra mesajului liric). Radicalizarea terifiantului și a grotescului e, în fond, o atitudine de reacție a unui eu liric ultragiătat, o defulare a traumei prin supralicitare a imprecăției și a derizivului, într-o scriitură tensionată, acută, ce traduce și sentimentul urgenței și exasperarea unui cinism prin care e denunțat relieful anomic al unei realități convulsive, atrocă, purtând în sine toate însemnele detracării. ■

## Istoria la MAX

Michaela Ulea

**M**Ă SIMȚEAM ca și când în căpățana mea s-ar fi deschis brusc ușa unui cuptor încins. În cartea asta era vorba despre mine.“ – cu astfel de fraze se deschide irezistibil ultimul roman al Doinei Ruști, *Fantoma din moară* (Iași: Polirom, 2008, 423 pagini). Trei povești principale se articulează în text: prima este povestea autobiografică a Adelei Nicolescu, alter-ego auctorial până la un punct. Aceasta descoperă, ca într-un text al lui Borges, că altcineva i-a scris viața, în detalii prea personale pentru a le fi aflat din altă parte. Investigația ei asupra lui Florian Pavel, pretinsul autor, ne conduce spre a doua poveste, a romanului din roman: Adela îl descoperă pe Pavel, precum și plagiatul lui de pe un site misterios, numit chiar *stafia.ro*. Suprapunerea dintre destinul Adelei și istoria pe care ea o citește uluită pe site-ul stafiei nu este niciodată perfectă: destinul scris se află în continuă metamorfoză, își schimbă permanent datele și este „corectat<sup>(4)</sup>” de intervențiile alternative ale protagonistei. Totuși, destul de curând, Adela Nicolescu pare să fie ea însăși înghițită în textul în care altul a scris-o, corecturile ajungând tot mai puțin marcate (inclusiv grafic) și topindu-se, spre jumătatea romanului, într-o singură măturie. În fine, a treia poveste câștigă teren de aici înainte și constituie adevărata metaficțiune istoriografică din textul Doinei Ruști. Este vorba despre „istoria de cauciuc ars<sup>(4)</sup>” a Comoștenilor, un sat real din sudul României, unde comunismul intervine pe negândite în viețile tuturor, modificându-le ireversibil. Finalul romanului conține povestea unei istorii mult mai vechi, în care se înnoadă fatal – și retrospectiv – firele care o vor conduce ulterior pe Adela spre scrierea propriului destin. Moara în care bântuie fantoma denumită Max, după numele inscripționat pe butonul portocaliu care se materializează dinaintea Adelei de câte ori fantoma urmează să lovească, moara „ca o cruce roșie<sup>(4)</sup>” sigilează, precum secera și ciocanul de pe stema comunistă, această istorie com-



plexă, așezând-o sub semnul capriciilor spectrale.

O anumită neutralitate a scriiturii pune întregul roman la adăpost de patetism. Artificiul tehnic este cel pe care îl folosește un Günter Grass în construcția revoltătorului său toboșar: blocarea protagonistului în ipostaza de copil. Copil fiind, apoi adolescentă, Adela percepe mai întâi sensurile magice, apoi pe cele concrete și joacă năivitatea în legătură cu sensurile abstracte. Ceea ce nu se rostește nu există, după cum absența explicațiilor întreține masca naivă: „Securitatea, mai târziu mângâiată *Secu*, era prezentă în toate discuțiile, dar eu n-am văzut niciodată un securist ori n-am știut să-l recunosc. Pentru mine, singura primedie venea din moară<sup>(4)</sup>”. Romanul este bistratificat: prima parte este scrisă urmărind privirea Adelei-copil asupra unei lumi a cărei schimbare este presimțită și anunțată prin semne incredibile (v. apariția lui Dumnezeu în chip de pitic „cu cap mototolit, ca și când ar fi fost făcut din cocoloașe de hârtie<sup>(4)</sup>”, amintind de alt roman al autoarei, *Omulețul roșu*). Crime inexplicabile, dispariții misterioase, morți incerte sunt citite de către Adela în ordinea tulburărilor stărnite de fantoma din moară. Abia în partea a doua, cea realistă, ele capătă un discurs causal, justificându-se ca atrocități cotidiene ale unor autorități locale. Nu așa vorbi, precum Horea Gârbea, despre realism magic în cazul Doinei Ruști, ci despre metaficțiune istoriografică. Mai degrabă decât modelul Marquez, romanul de față activează modelul unui Salman Rushdie din *Rușinea*, unde o bestie infernală, apocaliptică, se naște și se hrănește din dezechilibrul fundamental al unei comunități care și-a pierdut deprinderile umane, obișnuința de a oferi dragoste, precum și conștiința propriei responsabilități istorice. Max, fantoma din romanul Doinei Ruști, funcționează ea însăși alegoric, pentru a da un singur chip istoriei celei noi: „știa că este *el*, dar spera încă să nu fie așa, așteptând în teroare următorul pas. Și acesta se produse cu precizia obișnuită: o căldură umedă îi cuprinse ceafa, ca și când o limbă mare, ca a unui bivol, ar fi lins-o în bătaie de joc<sup>(4)</sup>”. Oroarea istoriei capătă trup fantomatic în moara cea roșie, precum și un buton de activare ubicuu (a se vedea aici și sensurile mecaniciste ale proiecției destinului comunitar).

Romanul *Fantoma din moară* este o reușită evidentă la cel puțin două niveluri. Primul este chiar nivelul subiectului, iar reușita vizează aici modul de corporalizare ficțională a unei mărturii cu valoare de document individual. Al doilea este nivelul discursului romanesc și al strategiilor narative, unde găsesc salutară alăturarea unei plasticități epice ieșite din comun (mult mai vizibilă în prima parte a cărții) și a unei inteligențe tehnice aduse la zi. Consider că punctul forte al întregii construcții se află în primele două sute de pagini, unde ficționalizarea este suverană și unde cheile de lectură sunt oferite cu mare zgârcenie. În romanul realist din celelalte două sute de pagini intervenția mărturiei „așa cum a fost<sup>(4)</sup>” duce inevitabil la subțierea mizei ficționale, deși textul câștigă în autenticitate. În ultima parte a cărții vedem în acțiune și feminitatea pulsională, de registru acut, a scrisului prozatoarei, atât în opțiunile ei tematice (v. povestirea abuzurilor în ordinea corporalității, a biologiei imediate, ca

în cutremurătoarea scenă a avortului), cât și în cele stilistice. Romanul ar merita o analiză separată în ordinea mizei sale meta-ficționale, el lansând inclusiv provocări po(i)etice, constituindu-se și într-un roman despre posibilitățile de reprezentare exponențială ale romanului, chiar dacă principala lui temă este relativitatea culpei, dar și a nevinovăției, fie ele colective sau individuale.

*Fantoma din moară* completează strălucit raftul tot mai interesant de istorii românești alternative ale comunismului. Este vorba despre o istorie ficțională, fără să fie fictivă, o istorie „mică”, opusă din răspunderi istoriei „mari”. Nu am în vedere vreo formă de reparație istorică, ci o compensație imaginală: asemenea istoriei mari, Max șterge chipurile vinovaților absoluți, oferindu-le chipul arhetipal al unui vinovat relativ, comun. La fel, fantomatica sa apariție reduce la tăcere voci individuale, mereu amenințate de un pericol nevăzut și imposibil de contracarat. Prin recul, istoria mică a Doinei Ruști construiește ficțional o lume de voci individuale „ca și cum povestea unui singur om ar putea să însemne ceva în istoria atât de stufoasă a milioanelor de oameni”.

■

## O sinteză a diversității

Florin Soporan

CENTRUL DE Studii Transilvane al Academiei Române a oferit în cursul acestui an publicului interesat oportunitatea unui contact aprofundat cu o problemă extrem de prezentă pe agenda publică a societății românești, fără să-și fi epuizat capacitatea de a genera dezbateri. Volumul *Schimbare și devenire în istoria României*, coordonat de Ioan Bolovan și Sorina Paula Bolovan, valorifică editorial expunerile prezentate în cadrul Conferinței Internaționale cu tema *Modernizarea în România în secolele XIX-XXI*, organizată la Cluj-Napoca în zilele de 21-24 mai 2007 de către Academia Română, prin Centrul de Studii Transilvane, în colaborare cu Universitatea „Babeș-Bolyai”, prin Centrul de Studiere a Populației, și reușește, pe parcursul a 772 de pagini, să mențină cititorul în atmosferă doctă și în același timp colocvială specifică amfiteatrului. Reunind contribuțiile unor autori ce aparțin unor generații diferite, de la specialiști consacrați pe terenul istoriei civilizației și culturii, sociologiei sau economiei la tineri cercetători dornici să-și câștige dreptul de cetate într-o republică a scrisului românesc ce resimte ea însăși provocările modernizării, lucrarea își îndeplinește obiectivul asumat programatic prin cuvântul introductiv, acela de a fi punctul de plecare al unor viitoare dezbateri pe care largul spectru tematic atins le incită. Nota comună a acestui demers științific constă în refuzul constrângerilor interpretative sau al conformismului. Autorii nu caută cu orice preț privilegiul unei originalități facile, aduc în dezbateri subiecte frecventate de publicistica de la noi, într-o manieră conformă cu



exigențele științifice asumate și reușesc o conciliere benefică cu inovația. Cele zece secțiuni care compun volumul se circumscriu unor arii tematice clare, respectând o condiție esențială a modernității, libertatea de opinie și pluralismul de idei.

Tema plasată în deschiderea acestei debateri corespunde cu momentul care a rămas în conștiința colectivă drept o majoră punere în cauză a succesului procesului de modernizare a României, răscoala țărănească din 1907. Autorii studiilor își asumă conștient o sarcină evitată în ultimele decenii de istoriografia românească, aceea de a readuce în cadrul dezbaterii științifice un eveniment confiscat de discursul politic, cu abordările sale dogmatice. Studiul lui Alin Ciupală propune o trecere în revistă a surselor documentare publicate până în prezent, dar formulează și o interpretare proprie asupra cauzelor mișcării țărănești, plasate în discrepanța dintre sfera publică și cea privată și în raporturile centru-periferie. Conform grilei propuse de autor, societatea românească se confrunta la începutul secolului XX cu o incompatibilitate a priorităților, între universul urban, văzut ca vector al modernizării, și lumea agrară majoritară, dar rămasă la periferia interesului public. Articolul lui Damian Hurezeanu abordează o temă cu reverberații de o acută contemporaneitate, cea a României profunde, aflate la periferia interesului teoreticienilor și istoricilor civilizației românești. Analiza sa pleacă de la prezența problematicei rurale la nivelul exegezelor din epocă, de la teoria formelor fără fond a lui Titu Maiorescu la *Neoiobăgia* lui Constantin Dobrogeanu-Gherea și la *Istoria civilizației române moderne* a lui E. Lovinescu. Următoarele trei contribuții au în vedere reflectarea evenimentelor în relație cu proximitatea externă. Alexandru Porțeanu abordează tema eventualei intervenții externe împotriva răscuțărilor, care a preocupat opinia publică în primăvara anului 1907. Utilizând o documentare solidă, de la rapoarte diplomatice și scrieri memorialistice la relatări de presă și discursuri publice, autorul ilustrează evoluția subiectului de la zvon public și relație de presă la instrument în jocul politic de la București. Silvana Rachieru oferă o reconstituire a evenimentelor din perspectiva rapoartelor diplomaților otomani aflați în misiune în diverse zone ale României, cu accent asupra episoadelor violente, redată cu o cadență jurnalistică. O încercare similară îi aparține lui Mircea Măran, de această dată fiind avute în vedere ecurile răscoalei în revista sârbă *Politika*. Răscoala ca moment al clarificărilor unei conștiințe contemporane face obiectul eseului Martei Petreu, care aduce în atenție o scriere prea puțin analizată până acum, aparținând lui I.L. Caragiale, *1907, din primăvară până-n toamnă*. Pornind de la fixarea acesteia în biografia culturală și politică a scriitorului, studiul surprinde tangențele cu lucrarea amintită a lui Gherea, dar mai ales caracterul realist al soluțiilor propuse pentru europenizarea României, votul universal și reforma agrară.

A doua secțiune a volumului este dedicată modernizării Transilvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, dintr-o perspectivă comunitară și instituțională. Liviu Maior abordează problema asociaționismului ca formă de integrare a națiunilor din Transil-

vania și vector de modernizare. În opinia sa, întârzierea procesului de modernizare s-a datorat diferențelor de viziune survenite între aceste națiuni și dezvoltării unor structuri animate de interese divergente și de sensibilități identitare. Pál Judit și Loránd Mádly analizează aspecte ale schimbărilor de ordin instituțional în deceniile ce au urmat Revoluției din 1848-1849, de la administrația locală și regimul fiscal la reformarea justiției, cu detectarea rezistenței la schimbare. Valeria Soroștineanu încheie acest excurs cu un studiu asupra satului transilvan, aflat și aici la periferia procesului de modernizare. Agenții noului, preoții, învățătorii și notarii, sunt cei care asigură difuzarea modelului cooperatist german, dar în egală măsură rezistența în fața reformelor, văzute ca elemente de deznaționalizare.

Următoarea secțiune încorporează studii dedicate unor aspecte ale modernizării sistemului economic și social în secolele XIX-XX. Raluca Tomi subliniază importanța pe care emigrația politică și economică italiană a avut-o pentru dezvoltarea comercială a porturilor dunărene și impactul cultural al acestei alterități asupra majorității. Iosif Marin Balog face un excurs documentat asupra realităților agrare din Transilvania secolului al XIX-lea și subliniază condiționările între dinamica reformelor și relația stat-societate, dar și transformările pe care trecerea la producția agrară destinată pieței le-a provocat în mentalul țărănesc. Dezbaterile iscate de programul liberal de reforme din 1913-1914 și reflectarea lor în rapoartele diplomatice austro-ungare și italiene fac obiectul contribuției lui Sorin Radu. Nadia Manea studiază relația complexă dintre două componente esențiale ale sistemului economic al României antebelice, Banca Națională și creditul agricol, precum și implicarea activă a celei dintâi în atenuarea efectelor pe care crizele externe le-au provocat economiei naționale.

Următoarele cinci studii au în vedere poziția statului în procesul modernizării instituționale pe parcursul secolului al XIX-lea. Elena Căzan schițează imaginea de ansamblu a societății românești, oscilând între tradiție și modernitate, așa cum rezultă din notele unor călători și diplomați străini. Venera Achim aprofundează problema dezrobirii țiganilor, socotită prima reformă socială românească, precum și conexiunea sa cu problema țărănească și succesul parțial al asimilării foștilor robi în rândurile plugarilor liberi. Studiul lui Cătălin Turliuc se plasează într-o dimensiune teoretică și realizează o trecere în revistă a conceptelor cu care sociologia și istoriografia au operat în structurarea unor paradigme de modernizare. Dominate inițial de o viziune eurocentrică și încorporând o pledoarie pentru occidentalizare, aceste scheme sunt puse în cauză de Immanuel Wallerstein și de specialiștii care substituie conceptele de modernizare și occidentalizare prin cele de tranzitologie și integrare. Politica externă a României din perspectiva grupului implicat în procesul luării deciziilor este analizată în contextul european al momentului de Rudolf Dinu, care subliniază importanța opțiunilor personale și a contactelor familiale în dinamica demersului politic. Acest segment se încheie cu studiul de caz asupra modernizării închisorilor propus de

→



→

Dumitru Lăcătușu, care surprinde evoluția legislației și a sistemului penitenciar românesc de la instrumente punitive spre mijloace de reeducare a deținuților.

Cea de-a cincea secțiune abordează transformările pe care le-a cunoscut fenomenul cultural, într-o accepție ce include și aspecte de viață cotidiană. Adrian Silvan Ionescu investighează modificarea percepției asupra artelor plastice, de la moda transplantată în Principate de ofițerii austrieci și ruși la apariția unei infrastructuri instituționale și a unui cadru expozițional. Bogdan Popa schițează percepția asupra culturii fizice – valorizată în tradiția educațională germană și britanică – în societatea Vechiului Regat de la începutul secolului XX. Dinamica locuinței românești în anii 1940-1965 este evocată de Valentin Vasile, care descrie evoluția de la locuințele individuale spre uniformizările și linearitatea socială și locativă specifice standardelor imprimate de regimul comunist. Ecaterina Lung abordează fenomenul modernizării istoriografiei, din punctul de vedere al receptării în spațiul cultural românesc a paradigmatelor noii istorii franceze de la *Annales*.

Grupajul *Modernitate, religie și ruralitate* se deschide cu studiul lui George Enache asupra relației stat-biserică. Pornind de la o schiță sumară a începuturilor medievale ale acesteia, autorul se raportează la paralelismul între puterea politică și pastorat, sesizat de Michel Foucault, și subliniază schimbările pe care acțiunea statului le-a impus instituției bisericești, din perspectiva organizării interne și a patrimoniului. Carmen Albert reconstituie o realitate regională, satul bănățean în curs de modernizare, așa cum rezultă ea din campaniile de cercetare sociologică inițiate de Institutul Social Banat-Crișana. Constantin Mihai examinează relația biserică-stat în perioada interbelică, din perspectiva unor implicări reciproce în sfera de decizie a celuilalt. Substanța documentației este asigurată de disputa care l-a opus pe Nae Ionescu unor reprezentanți ai sinodului Bisericii Ortodoxe Române, în legătură cu calitatea de regent a patriarhului Miron Cristea.

Cea de-a șaptea secțiune se compune din studii consacrate modernizării educației, la toate nivelele și în diferite momente. Cristina Gudin analizează dinamica modernizării învățământului primar prin intermediul actelor legislative, de la Legea instrucțiunii publice din 1864 la modificările aduse de Take Ionescu. Decisivă rămâne acțiunea statului, din postura de garant al accesului la învățământul primar, dar acțiunea a avut limite certe, date de dificultățile materiale cu care se confrunta corpul didactic, de formația acestuia și de numărul insuficient de școli, mai ales în zonele rurale. Daniela Mârza surprinde formarea imaginii de sine a învățătorilor greco-catolici din Transilvania la jumătatea secolului al XIX-lea, în contextul relației biserică-educație. Învățătorii tind să se diferențieze atât de clerul arhiepiscopiei Blajului, cât și de comunitățile de țărani, evoluând spre o conștiință socială proprie și spre formularea unor obiective proprii, între care circumscrierea unei sfere clare de competențe și îmbunătățirea condiției economice sunt esențiale. Rodica Ianoș abordează problema educației dintr-o perspectivă teoretică, aceea a modernizării pedagogiei și introducerii de noi metode de predare în

Transilvania. Ion Albușescu și Mirela Albușescu readuc în dezbatere un subiect pe care publicul larg îl identifică cu reforma educației din România, acțiunea lui Spiru Haret de extindere a învățământului la țară. Comunicarea propusă de Ana-Maria Stan are ca obiect excursiile universitare din România interbelică, cu accent pe evenimentele organizate în cadrul Universității din Cluj în anii 1919-1921. Aceste manifestări, considerate un mijloc de racordare a învățământului românesc la paradigmele europene, dar și o cale de integrare educațională a provinciilor integrate după 1918, au creat cadrul unei cunoașteri reciproce a protagoniștilor.

Evoluția societății românești în perioada regimului comunist asigură substanța comunicărilor secțiunii următoare. Liviu-Marius Bejenaru reia o problematică viu disputată, politica demografică a regimului comunist. Pornind de la bazele teoretice ale raportului economie-demografie, în paradigma malthusiană, autorul insistă asupra schimbărilor intervenite în abordările oficiale, de la transpunerea în practică a exemplor din Uniunea Sovietică la liberalizarea din 1957 și la politica pronatalistă din anii '70-'80. În opinia sa, eșecul demografic al regimului comunist s-a datorat lipsei conexiunilor necesare între obiectivele demografice și dezvoltarea economică, existente în economiile capitaliste. Alina Ilinca dă expresie unor preocupări cu ecouri contemporane, modernizarea energiei românești în perioada postbelică. Analiza stabilește prioritățile fixate de regimul comunist în sensul electrificării și valorificării potențialului hidroenergetic al țării, continuând cu schițarea unei politici energetice mai sistematice odată cu intensificarea colaborării cu organisme financiare internaționale și cu eșecul din anii '80, când producția energoextensivă a creat dezechilibre majore la nivelul costurilor de producție. Modernizarea armatei în anii 1970-1980 face obiectul comunicării lui Petre Opriș. Demonstrația vizează ezitățile regimului, între menținerea prezenței României în cadrul Organizației Tratatului de la Varșovia și reorganizarea forțelor armate în conformitate cu noua doctrină a apărării patriei prin lupta întregului popor.

Următoarele cinci studii se situează pe o poziție mai tehnică. Autorii evaluează modernizarea sub aspectul efectelor sale asupra comunității, prin intermediul unor studii demografice locale. Șarolta Solcan redă istoria unui microgrup pe durata secolului XVII-XX, cu ajutorul urbariilor satului Drăguș din Făgăraș. Beneficiul continuității datelor statistice permite observații riguroase asupra manierei în care factorul politic a influențat unele fenomene sociale, iar modernizarea economiei și societății și-a pus amprenta asupra comportamentelor familiale. Veress Enikő evocă modernizarea pe baza studierii realităților din Clujul secolului al XIX-lea. Pornind de la premisele teoretice ale modernizării ca îmburghezire, în accepție marxistă, postmarxistă și weberiană, autoarea accentuează importanța dimensiunii culturale pe care comunitatea urbană clujeană a avut-o în contextul mai larg al Monarhiei Austro-Ungare. Ioan Bolovan propune o analiză regională, la nivelul Transilvaniei anilor 1850-1910, pe baza datelor oferite de recensămintele populației din provincie. Datele permit evidențierea

unor direcții de dezvoltare accentuate de modernitate, precum modificarea habitatului rural, dispariția cătunelor și concentrarea satelor mici, un spor constant al populației urbane și al celei instruite. Aceste din urmă tendințe sunt totuși inferioare celor înregistrate în alte zone ale dublei monarhii, fapt ce demonstrează că Transilvania continua să se afle la periferia acesteia sub aspectul modernizării. Oana-Ramona Ilovan schițează realitățile demografice ale Năsăudului, ilustrând dinamica schimbărilor pe care desființarea graniței militare și dezvoltarea generală l-au avut asupra dinamicii demografice sub diverse aspecte. Excursul demografic se încheie cu studiul lui Viorel Achim asupra condiționărilor politice care au însoțit recensămintele organizate în România în 1930 și 1941.

Secțiunea finală cuprinde abordări ale procesului de modernizare activizat în ultimele două decenii, cu accentul necesar pe integrarea europeană. Eseul lui Andrei Marga furnizează o solidă bază teoretică pentru explicitarea unor concepte vehiculate de științele sociale în ultima perioadă. Pornind de la ideea modernizării Europei de Est ca proces de recuperare a moștenirii etapelor anterioare socialismului, autorul evocă principalele direcții de cercetare a fenomenelor de modernizare, tranziție și globalizare, propunând corelările și delimitările de rigoare, dar supunându-le deopotrivă unui riguros examen critic. Giordano Altarozzi și Andrea Carteny evocă implicarea activă a românilor în dezbaterile de idei din cadrul mișcării federaliste paneuropene în atmosfera postbelică, culminând cu lucrările Congresului European de la Haga (1948). Mihaela Toader relevă pledoariile în favoarea construcției europene ale unor exponenți ai exilului românesc, precum Grigore Gafencu și George Ciorănescu. Mihaela Grancea are în vedere cadrul dezbaterii interne, care i-a opus pe autohtonii europeniștilor în anii '90. Florin Feșnic întreprinde o cercetare sociologică asupra rădăcinilor structurale ale diviziunilor partizane din societatea românească postcomunistă, conectând structurarea bazinelor electorale cu dinamica procesului de modernizare din anii regimului comunist și cu faza sa încadrabilă tranziției. Marius Uglea creionează evoluția societății civile, de la actul de disidență în raport cu puterea și afirmarea unor aspirații democratice la etapa ulterioară a clarificărilor instituționale și legislative. Sorina Paula Bolovan aduce în dezbatere o chestiune concretă, învățarea istoriei în școli. Pornind de la analiza stereotipurilor care încadrează percepția istoriei în mentalul public, este subliniată importanța profesorului ca formator al opiniei și sursă de transmitere a noilor metode de învățare a istoriei.

Fidelă intenției de a evita caracterul sentențios, această vastă sinteză nu propune vreo concluzie, fiecare din grupajele pe care le încorporează și eventualele replici putând genera o lucrare de sine stătătoare. Comunicările publicate sunt diferite ca întindere, idei și stil, dar dovedesc o remarcabilă coerență în ceea ce privește documentația și metoda. Fiecare contribuție dispune de un aparat critic propriu, face apel la întreg arsenalul documentației actuale și pune la dispoziția celor interesați mijloacele pentru o proprie cercetare pe o temă sau alta. ■



Pirgos, 10 aprilie 1895

Mă găsesc în Pirgos și scriu de la hotelul Carnobati. Am venit ieri cu Stiulis și cred că mâine plecăm la Schimnas. Iată ce s-a întâmplat. Ieri-dimineață am fost, ca de obicei, acasă la șeful meu să iau cheile ca să deschid magazinul. Pe drum însă, cum mergeam, un câine s-a repezit asupra mea și m-a mușcat de picior și de mână. Speriat și cu durere mare, mă întorc acasă, unde bunica și Eleni s-au speriat și imediat au chemat-o pe mătușa Smaragda. Nu puteam să-mi dau seama de ce s-au speriat așa. Nu realizam cât de mult sunt în pericol. Ce naibii, îmi spuneam: pentru o mușcătură de câine atâta tâmbălău și atâta sperietură! Am văzut-o pe mătușa Smaragda că schimbă priviri ascunse cu bunica și în față toți se străduiesc să mă liniștească, însă în privirea lor se citește neliniștea. Mărturisesc că mă aflu într-o mare nedumerire despre cele ce se petreceau. În sfârșit, mi-au pus pe rană un ban de argint (se zice că argintul face bine la mușcătura de câine). Deodată mă înștiințează că voi pleca cu Stiulis la Pirgos, la doctor. Am rămas surprins și, dacă nu ar fi fost dorința mea de a vedea Pirgos încă o dată, aș fi preferat ca lumea să se supere și nu aș fi acceptat nici în ruptul capului să merg la doctori, la Pirgos, pentru o banală mușcătură de câine.

În sfârșit, am ajuns ieri-seară și astăzi de dimineață l-am chemat pe dr. Nider, care, spre mare mea surprindere, i-a sfătuit pe Stiulis și pe unchiul Zafiraki, care era prezent, să mă ducă la București. Mirarea mea atinse atunci apogeul și frica puse stăpânire pe mine. Ce am, oare, mi-am zis în sinea mea. De ce trebuie să merg la București pentru o mușcătură de câine? Altceva vrea să însemne asta. Doctorul a plecat cu unchiul Zafiraki și am rămas cu Stiulis care deveni gânditor.

– Ia spune-mi, Stiuli, ce se petrece cu mine? Ce am de nu sunt îndeajuns medicii din Pirgos să mă facă bine și trebuie să merg la București? Eu, personal, mă simt foarte bine.

– A, nu-i nimic. Teama doar să nu cumva să fi fost turbat câinele care te-a mușcat.

– Da, dar eu nu simt nimic. Rana, astăzi, este mai bine. Dacă ar fi fost turbat câinele, nu ar fi trebuit să simt și eu ceva?

– Eh, Constantine, Dumnezeu să dea să nu fi fost câinele turbat. Nu te uita că nu simți nimic acum. Dumnezeu să aibă grijă, că după 10-12 zile se vede. Din fericire, nici doctorul nu e sigur dacă era turbat câinele. Dar știi și eu? Să-ți spun, nici eu nu știu ce să facem. La început mi-a zis cineva că în Silimnon este un armean care știe să vindece turbarea. Am întrebat și pe alții și mi-au zis la fel. Mi se pare că mai bine facem dacă mergem la Silimnon decât la București. Și mai aproape este și mai puțin va costa călătoria. Mă voi consulta și cu unchiul tău și vom vedea ce vom face.

Nu știam ce să-i răspund. L-am lăsat pe Stiuli să facă ceea ce crede. El a plecat să se întâlnească cu unchiul să vadă ce vom face și eu, singur și neliniștit, consemnez toate acestea.

Uneori mă cuprinde frica și tremur când mă gândesc că aș putea turba și eu, pentru că, cred, cine a fost mușcat de câine turbat turbează și el. Și Stiulis a zis că în zece, poate chiar douăzeci de zile apar simptomele. Domnul să mă apere!

București, 15 mai 1895

A trebuit să mă muște un câine ca să colind atâtea locuri câte am colindat! Din Pirgos, așa cum s-a hotărât, am plecat cu Stiulis cu trenul, în care pentru prima dată m-am urcat, și am ajuns la Iampoli, de acolo am prins căruța și în trei ore am ajuns la Silimnon, pe 11 aprilie. Am înnoptat la hotel și a doua zi dimineața am început să-l căutam pe armean. Mi-a plăcut foarte mult Silimnon. Exact la poalele munților Hemmus, înconjurat de livezi și vii, este foarte frumos. Ape limpezi și cristaline, în adevăratul sens al cuvântului. Pe lângă drumuri de secole, curg apele. Doar casele și restul rup cursul timpului. Circulația e foarte mare și casele sunt mari.

L-am găsit pe armean, care ne-a promis că mă va face bine într-o săptămână și ne-a cerut să-i dăm 300 de franci. Am fost de acord și a început terapia. M-a apucat de cap și mi-a băgat un deschizător sub limbă și mi-a dat o alifie să mă ung la rană, spunându-ne că într-o săptămână voi fi vindecat, iar noi ne-am întors înapoi.

Abia am ajuns în Pirgos, de unde urma a doua zi să ne întoarcem în Mesimvria, că aflând unchiul Zafirakis, de îndată a venit în acea seară la hotel și, speriat, ne spune că trebuie să mergem negreșit mâine la București.



• Coperta caietului-jurnal

– Dar cum, îi spune Stiulis, copilul s-a făcut bine. Armeanul ne-a spus că nu e nicio îngrijorare.

– Armeanul ăsta e un șarlatan. Turbarea o tratează doar un medic special și acesta se găsește doar la București. Doctorul, când a auzit că nu ați plecat la București, ci la Silimnon, s-a supărat și mi-a spus să vă telegrafiez imediat, însă nu am știut adresa de la Silimnon. Închipuindu-mi că nu veți întârzia mult, am avut grijă să vă scot măcar pașapoartele, ca atunci când veți ajunge să și plecați imediat la București. Nu se acceptă nicio amânare, pentru că pericolul încă nu a trecut. Suntem răspunzători față de acest copil și trebuie să avem grijă de sănătatea lui. Deci mâine dimineață, până nu se strică vremea, trebuie să plecați, este vapor spre Varna și de acolo să luați trenul spre Rusciuc și în două zile veți ajunge la București.

– Bine, unchiule Zafiraki, însă vor fi mari cheltuieli. Am cheltuit doar la Silimnon aproape 200 de franci. Apoi voi lipsi de la muncă atâtea zile, știi și eu ce să fac?

– În ceea ce privește banii, nu te îngrijora, pentru că Periclis, căpitanul (tatăl meu), o să-i dea înapoi, cât despre munca ta, având în vedere că va fi salvată viața unui om, nu trebuie să te îngrijorezi.

Asta au discutat între ei și au ieșit afară. Am rămas singur în hotel. Și gânduri negre au început să pună stăpânire pe mine. Mă gândeam că mă mușcase câinele pe 8 aprilie, astăzi suntem în 19, deci 11 zile au trecut. Și Stiulis îmi spusese că după 10-20 de zile vor apărea simptomele turbării. Deci în seara asta, mâine, poimâine voi turba și voi începe să mușc lumea. Am început să tremur și o sudoare rece mă cuprinsese. Din fericire, s-a întors Stiulis și mi-a spus că s-a hotărât să plecăm mâine cu vaporul spre Varna și de acolo cu trenul spre Rusciuc, Giurgiu, București. I-am spus despre temerile mele și acesta a început apoi să mă încurajeze și să-mi spună că vorbise cu Nider și i-a spus că după 40 de zile încep să apară simptomele bolii și să nu mă îngrijorez, să mă bucur că voi vedea atâtea și atâtea locuri, că-l voi întâlni pe tata și pe Panaioti. Ce mai vreau?

M-a liniștit Stiulis și după ce am mâncat ne-am culcat. Nu am reușit însă să pun geană pe geană și spre miezul nopții m-a cuprins o stare nervoasă și am început să tremur ca varga. S-a trezit Stiulis și, înspăimântat, a început să mă liniștească, însă teama și frica i se citeau pe față. Astfel, trecând peste acea noapte, dimineața a venit unchiul Zafiraki și m-am liniștit și mi-am dat seama că toate proveneau din frica și presupunerile mele și că sunt departe de a mă îmbolnăvi de turbare.

Ne-am îmbarcat pe vapor la 8 dimineața și la 5 seara am ajuns la Varna. În acea seară am înnoptat la hotelul Orel și a doua

→

→  
zi am luat trenul și am plecat spre Rusciuc, unde am ajuns pe 21 aprilie, seara.

A doua zi, după ce ne-am ștampilat pașapoartele, ne-am imbarcat pe vapor și am trecut Dunărea, ajungând la Giurgiu, unde am rămas la niște compatrioți de-ai noștri.

Acolo, la Giurgiu, s-a întâmplat să fie și tata cu șlepul, care aflând de necazul nostru și din pricina cui, neștiind în ce stare mă aflu, s-a speriat și imediat a venit și întâlnindu-ne s-a mai liniștit când a văzut că sunt într-o stare bună. I-am povestit totul despre călătoria noastră și fără să mai pierdem vremea, eu, Stiulis și tata ne-am urcat imediat în tren și am ajuns la București.

Ne-am oprit la hotelul Avram din strada Bibescu-Vodă, să fim aproape de medicul ce trata turbarea. A doua zi ne-am prezentat la Spitalul „Babeș” și imediat am început terapia. Mi s-a făcut injecție în burță. Pentru prima dată m-a durut îngrozitor. Mi-au făcut două injecții și mi-au bandajat rana care începuse să se cicatrizeze. Mi-au spus că va trebui să suport terapia 21 de zile și voi face 4 injecții pe zi: două dimineața și două după-amiază. Când am auzit că mi se vor face 4 injecții pe zi, vreme de atâtea zile, m-am speriat, pentru că mă duruseră așa de mult primele două. Trebuia însă să îndur, dacă vroiam să mă fac bine.

Românește, firește, nu știu nici eu, nici Stiulis, iar tata trebuia să se întorcă la șlepul lui, de altminteri, nu se putea să rămână atâtea timp aici. Trebuia să se întorcă la munca lui. În consecință, tata a telegrafiat unchiului Iacumi de la Brăila și a venit să rămână împreună cu mine până când îmi termin tratamentul.

Venind unchiul Iacumi, Stiulis și tata au plecat, unul la Mesimvria, celălalt spre Giurgiu și așa am rămas cu unchiul Iacumi și am continuat terapia. Ce am putut să îndur după injecțiile acestea, numai eu pot să știu! După primele zile burta mea a devenit tare ca piatra, iar ca să merg era nevoie să încerc de două ori. Din fericire, după a zecea zi, injecțiile au fost doar două pe zi și, spre norocul meu, ieri am făcut-o pe ultima.

De treabă unchiul Iacumi, însă sucit om! În fiecare zi ne certăm. Are niște pretenții deloc reale! În sfârșit, astăzi trebuie să luăm certificatul de la spital și mâine, conform celor spuse de tata, plec cu unchiul Iacumi la Brăila, să-mi cunosc și rudele mele. De acolo voi merge la Constanța, să-l văd pe Panaioti, și mai apoi, cu vapo-

rul, voi pleca la Pirgos. Acest program ni-l făcuse tata. Cum însă să merg eu să trăiesc apoi în Mesimvria, dacă am colindat și voi mai colinda atâtea locuri. Mă gândesc să-i scriu lui tata, să nu mă mai trimită înapoi. Românește am început deja să învăț. O fi rău dacă m-ar angaja aici la un magazin și să fim toți în România? Pe cine mai avem acasă în afară de Eleni, care este deja căsătorită? Îl aștept pe unchiul Iacumi, care lipsește de două ore, ca să ieșim să ne plimbăm. Nu pot să mă satur de București!

## Mesimvria, 22 iulie 1895

Zece zile au trecut de când m-am întors și încă sunt vii în mintea mea toate cele pe care ochii mei le-au văzut. Este vie lumea care trăiește acolo, trăim și noi aici în Mesimvria noastră. În ziua în care am ajuns în Mesimvria drumurile mi s-au părut așa de strănte, că aveam impresia că se vor prăbuși peste mine casele. Încă nu pot să-mi revin. A, e imposibil ca eu să rămân în Mesimvria! De-aș putea reuși să-l conving pe tata să mă ia în România!

Se înțelege, am mers la magazin și-mi văd de treabă, însă nu cu atâta chef. Salariaul, de vreme ce am împlinit doi ani din ziua în care am început lucrul, s-a făcut 600 de groși, adică 120 de franci pe an, și șeful meu și-a dat cuvântul pentru 3000. Ce să ascult eu târguilele astea, sunt hotărât să nu mai rămân în Mesimvria. Voi scrie tatălui meu despre toate acestea.

## Decembrie 1895

Iată se împlinesc șase luni de când nu am mai scris un rând în jurnalul meu. Despre ce să mai scriu? Ce-ar putea cineva să găsească demn de însemnat dintr-o viață așa monotonă cum este cea pe care o trăiesc. Sfârșesc prin a mă transforma într-o adevărată mașinărie: mă mișc încontinuu cu aceeași regularitate și cu aceleași curbe. Mă trezesc dimineața, merg acasă la stăpân, iau cheile, deschid magazinul, fac curat, mătur, deretic prin magazin. Apoi, apar clienții, alt ulei, alt gaz, alte stoffe, alte cărături. Va veni mai apoi cineva cu vreo căruță și va spune „să aducă băiatul stambele acasă la noi, să le vedem, și apoi vom alege”. Atunci eu încarc 20-25 de suluri de stambă pe umăr, de vreme ce am devenit specialist în acest soi de transport, îmi iau și metrul cu mine

și merg la casa unde a fost făcută comanda. De multe ori mă întorc cu 10 franci, de multe ori cu 5 franci, alteori cu 10, 8 sau 6 groși și uneori cu răspunsul „nu-mi place” sau „mi se pare mult prea scump” și în mână, se înțelege, cu nimic. Așa se înnoptează, închidem magazinul și mă îndrept spre casă și apoi, iarăși de la început. E ca un drum lung, drept, monoton, fără vreo oprire, fără nimic deosebit. Aceleași lucruri, aceleași, aceleași.

Din fericire, zilele trecute a venit tata din România să petreacă iarna cu noi și cu acest prilej am început să scriu și eu în jurnalul meu.

Tatăl meu îmi promite că acum, în primăvară, când va pleca înapoi o să vorbească cu Demostenis Lascaridis la Pirgos, să mă angajeze la magazin. În sfârșit, la Pirgos, la Pirgos. În sfârșit să plec din Mesimvria, să fiu angajat într-un magazin mai mare și orice ar fi, să fie. De altfel, magazinul lui D. Lascaridis este din cele mai bune din Pirgos.

Îmi amintesc de acea Brăila, cu marile ei magazine, mai apoi Constanța, cu magazinul lui Lascaridis, unde lucrează Panaioti, unde mai lucrează alți 27 de funcționari. Încă îmi mai trec toate acestea prin minte. Mi-ar plăcea să lucrez și eu într-un astfel de magazin.

Tata a mai decis ca din vara viitoare să-și dea demisia și va veni să stea în Mesimvria până la moartea lui. De aceea vrea ca nici eu să nu stau prea departe. Vrea să mă aibă aproape și de aceea vrea să mă trimită în Pirgos. Este foarte epuizat sârmanul. L-a costat mult moartea mamei mele și boala de care suferea de ani a început să-i lase urme adânci.

## Pirgos, 14 aprilie 1896

Din 8 ale lunii curente mă aflu la Pirgos și lucrez la magazinul lui Demostenis Lascaridis.

Tata, plecat fiind, a vorbit și mi-a scris să-mi închei socotelile cu Moschopolu și să mă îndrept spre Pirgos. Cu niciun chip însă fostul meu stăpân nu mi-a făcut socoteala, spunându-mi că va trebui să rămân până va găsi un alt băiat. Astfel, forțat, a trebuit să rămân până mi s-a găsit înlocuitor și la 1 ale lunii curente am primit 180 franci și am fost liber apoi.

Banii, conform celor spuse de tata, i-am depus la Teodosie Stamatiadu, cu dobândă, și am luat și chitanță pe numele meu.

## Țepeneag văzut de Bârna

(Urmare din p. 12)

*Pastenague sau „Țepeneag et son double”* rămâne o mostră de încântare critică aproape voluptoasă. Nicolae Bârna trece de la decriptarea anagramei (Pastenague) și de la corespondența fericită dintre țepușa anatomică a pisicii-de-mare și numele Țepeneag la probleme legate de identitatea și puterea literaturii înseși.

Nicolae Bârna se lasă deseori sedus de portanța descriptiv-ludică a similarității dintre sonoritatea numelui Țepeneag și incisivitatea comportamentală și ideatică a scriitorului (ilustrativ în *Primul ropot*), iar aceasta îi furnizează cadrul pentru apre-

cieri elogioase deloc fastidioase. În această perspectivă, Dumitru Țepeneag este văzut drept „un campion al sincronizării”, un „scriitor-teoretician și animator al unui curent literar” – onirismul estetic –, moment în care criticul și istoricul literar Nicolae Bârna etalează un discurs clar, excelent documentat, didactic pe alocuri, din arsenalul său făcând parte contextualizarea biografică și culturală, prezentarea comandamentelor onirismului estetic și marcarea abaterilor specifice lui Țepeneag, datorate „narcisimului onest” al scriitorului, modalitate certă de asigurare a propriei exegeze, după cum observă cu o ironie subtilă criticul.

Palimpsestul unei decenii de receptare critică a operei lui Dumitru Țepeneag se

conturează la confluența obsesiei de a recupera bio-bibliografia acestuia, de a reface integrativ liniile de forță, recurențele și concluziile unei opere, cu profunđa experiență intelectuală a lui Nicolae Bârna. Tocmai această acuitate a fenomenului cultural funcționează drept bază pentru o ironie caldă, scurtcircuitată de speculații lingvistice ghiduse, de observații caustice sau de o teatralitate lejeră în care aglutinează oralitatea, limbajul nuanțat și raționamente ludice care frizează reducerea la absurd, menite să reliefeze valoarea operei literare asupra căreia se apleacă, dar și înalta calitate a propriului discurs critic. ■

Apoi am mai stat șapte zile în Mesimvria de mi-am luat rămas-bun de la rude și prieteni și apoi am plecat spre Pargos și m-am dus direct la magazin.

Leafa mea nu o cunosc. Va vorbi despre asta tata când va veni, după 3-4 luni. La magazin stă ca stăpân domnul Aristidis Calfas, domnul Demostenis stă foarte puțin. Mâncăm acasă tot personalul magazinului și dormim în aceeași cameră din casă, cu Aristidi.

Magazinul este suficient de mare și vindem produse de lux și încălțăminte de-a gata. Până acum îmi merge bine. Încet-încet încep să mă obișnuiesc și sper că mai târziu îmi va veni mult mai ușor. În sfârșit mi s-a îndeplinit ceea ce mi-am dorit.

## 23 Iunie 1896

Foarte rău mi se pare domnul Demostenis. Astăzi mi-a tras o nua care și acum mă doare. Foarte urât mi s-a părut. Eu, trei ani în Mesimvria, bătaie nu am mâncat. Așa îmi trebuie. În Mesimvria nu mi-a plăcut și am venit aici crezând că-i mai bine. Dar trebuie să îndur, pentru că ar fi rușinos să plec acum de la magazin după doar două luni.

După o săptămână ne-a venit și alt angajat, mai mic ca vârstă ca mine. Se numește Mihalis Paleologu și este nepotul doamnei Anastasia, soția lui Demostenis. Este un copil foarte bun, însă nu știe nici bulgărește, nici turcește. În afară de greacă nu mai știe nimic. Este de loc din Miconos.

Tata îmi scrie că prin august va veni. Voi suporta până va veni și atunci sper să fie de acord cu mine, să vorbească cu domnul Demostenis să nu-și mai bată joc de mine.

Cu domnul Aristidis mă înțeleg foarte bine. La magazin am început să învăț rândurile și mi se pare că mult mai bine mi-aș vedea de treabă dacă nu s-ar comporta așa de urât Demostenis. Ce pot să-i fac? Acesta la magazin dacă stă două ore pe zi. Restul zilei îl petrece la Agatoni și bea și când vine beat, se năpustește asupra mea.

## 15 august 1896

Astăzi magazinele sunt închise și sunt liber. De altfel, suntem liberi în fiecare duminică și de sărbătorile legale. Din ordinul lui Demostenis, veneam cu Mihali la 10 și ne întorceam seara, după-amiaza de la 2 până la 6 aveam dreptul să ieșim afară. Oricum ar fi, tot e bine și atât. Mai ieșeam și mai rămânea limpede și mintea noastră. Sunt patru zile de când tata a plecat spre Mesimvria. A venit să locuiască pentru tot restul



• Mesimvria, azi.

vieții acolo. Când a fost aici am căzut de acord pentru 20 de franci pe lună, cazare și mâncare din partea casei. L-am rugat și a vorbit cu domnul Demostenis să nu mă mai bată așa și i-am spus că dacă mă mai bate voi pleca. A promis că va avea mai mare grijă de mine. Să vedem.

Ce să mă mai fac eu cu această Marușa, servitoarea casei? Nu mă lasă în pace nici pe mine, nici pe Mihalis. Ne îmbrățișează, ne sărută, ne deranjează. Îmi vine să-i spun doamnei. Mi-au mai spus alții că la fel a făcut cu toți băieții care mai fuseseră la magazin. În sfârșit, nu e normală această stare. Ne va vedea careva din casă și năpasta tot pe mine o să cadă. Dacă va continua așa, o să-i spun doamnei Anastasia.

## 6 Ianuarie 1897

Și astăzi, iarăși, sărbătoare. Ne-am cam plictisit cu atâtea sărbători. Nu ai unde să te duci. Unde să îndrăznești să intri în vreo cafenea, în care merg mulți dintre prietenii mei? Dacă află domnul Demostenis, ar trebui să dispar de pe fața pământului. Și astfel, neavând unde să mergem prin ninsoare, eram nevoit, împreună cu Mihalis, să stăm acasă și să suportăm șicanele Marușai.

Multă muncă am avut la magazin în ajunul sărbătorilor. În special cu jocurile din ajunul Anului Nou. Am stat până la 12 noaptea, când am închis, am mers la unchiul Zafiraki și am stat la masă pentru plăcinta de Sf. Vasile. Am comandat un costum de haine și am cumpărat un palton de

iarnă din salariul meu. În ziua de Anul Nou am primit cadou de la domnul Demostenis 5 franci și de la doamna Anastasia 2.

Ieri mi-a trimis și Eleni bucata din plăcinta de Sf. Vasile, din Mesimvria. Domnul Demostenis nu mai m-a lovit, însă continuă să se poarte foarte sever față de mine și față de Mihalis. De ce oare? Îmi îndeplinesc cu brio toate sarcinile. Ce muncă să fac să îi par foarte bun? Bine că măcar cu Aristidis, care este de fapt și responsabilul magazinului, mă înțeleg bine. Domnul Demostenis nu stă deloc la magazin și astfel pot lucra mai cu spor. Cum intră în magazin, îmi pierd tot curajul și cred în acel moment că ceva am făcut, că am făcut ceva rău. Când iese iarăși afară, mi se pare că scap de o povară, că rămân liber și-mi recapăt curajul ca să pot să lucrez.

Din fericire, prea puțin rămâne la magazin.

(Continuare în numărul următor)

■  
Traducere de  
CLAUDIU TURCITU

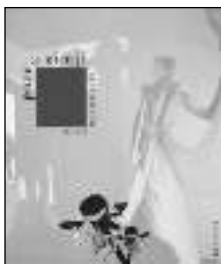
## Cărți primite la redacție



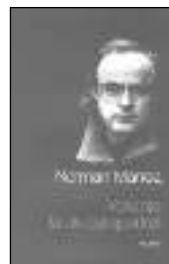
• Dan Mihu,  
*Pieșe de schimb*, București: Editura Cartea Românească, 2006.



• Daniel D. Marin,  
*Așa cum a fost*, București: Editura Vinea, 2008.



• Anca Mizumschi,  
*Poze cu zimți*, Timișoara: Editura Brumar, 2008.



• Norman Manea,  
*Variantă la un autportret*, Iași: Polirom, 2008.

Schimb valutar,  
schimb identitar

Alexandru Boariu

**P**UBLICUL CINEFIL clujean s-a putut bucura în data de 17 octombrie nu numai de premiera unui *Schimb valutar* în sala cinematografului „Arta”, ci și de prezența fizică – nu doar cu numele pe ecran – a regizorului Nicolae Mărgineanu, venit alături de actorii Aliona Munteanu și Cosmin Seleși (protagoniști în recent lansatul film) să răspundă curiozităților și întrebărilor iscate de vizionare.

Afirm de la bun început că *Schimb valutar* trebuie văzut înainte ca titlul să fie înțeles/interpretat superficial: nu este vorba de mutatul bișnițarilor pe marele ecran; raportat (exclusiv, din punctul meu de vedere) la evoluția personajului principal, titlul putea la fel de bine să fie „Schimb de valori”, „Schimb identitar” sau, pur și simplu, „Schimbare”, căci oferă mai multe planuri de interpretare.

Acest *Emil* (32 de ani, comun) jucat cu brio de către Cosmin Seleși nu este doar o victimă transformată în agresor, după cum superficial îl prezintă siteul oficial al filmului (<http://www.filmul-schimbvalutar.ro/index.htm>) la rubrica *Sinopsis*: el singur își provoacă victimizarea și, odată cu aceasta, intriga filmului în momentul în care apelează la „serviciul” unui escroc (Andi Vasluianu), sperând să obțină un schimb avantajos, în detrimentul siguranței oferite de bancă. Bani, a căror semnificație inițială este aceea de mijloc (împreună cu familia pe care a întemeiat-o, Emil urmând să plece în Australia pentru a găsi condițiile propice unei realizări pe toate planurile), devin, odată cu transformarea treptată a personajului, un scop în sine. Avuția materială, mai bine spus riscul de a pierde banii încă o dată (însă într-un context diferit, în care plecarea în Australia alături de familie nu mai este pusă în pericol, ci foarte aproape de împlinire, ba chiar inevitabilă) ajunge să îl orbească în așa măsură încât la finalul fil-

mului nu își mai recunoaște fiul și, prin gestul său, își anulează propria valoare: nu mai este conștient de calitatea sa de părinte și nici responsabil în acest sens.

Pe un alt plan de interpretare, asistăm la un schimb identitar la propriu și la figurat: Emil curajosul care își cere drepturile protestând în fața camerelor video, Emil victima forțelor de ordine, Emil tatăl iubitor și soțul fidel, Emil naivul, Emil cel înșelat se transformă exact în opusul acestora, el devenind Emil fricosul care își ascunde fața de camerele video (ironic sau ridicol? – prostituata cu care își înșală soția ajunge să-i ia apărarea în fața acestora), Emil criminalul care ucide pentru bani, Emil escrocul care înșală oamenii exact în maniera în care a fost el însuși înșelat, Emil care își lovește fiul, Emil infractorul care mituiește poliția pentru a-și schimba identitatea ș.a.m.d. Final deschis?... în funcție de doza de optimism a fiecăruia din noi.

Dacă este să îi aduc vreo obiecție ultimului film regizat de Nicolae Mărgineanu, aceasta s-ar referi la lipsa promovării unor personaje-model, a unor valori care să ajute tinerii spectatori în propria formare. Bineînțeles, în niciun caz nu caut un „erou” de talia comisarului Moldovan. Însă, la fel cum înainte de 1989 (nu numai înainte, ce-i drept...) arta cinematografică era folosită ca instrument de propagandă comunistă, tot așa ar putea oferi acum noilor generații nu doar redări fidele, dar triste și fără orizonturi ale realității cotidiene, ci și repere morale, civice, de gândire și conduită autentice. România nu e plină doar de victime pe care „lumea coruptă” le transformă în agresori, de studenți care aleg



calea prostituției pentru a-și plăti facultatea, de polițiști care acceptă bani pentru a ajuta un criminal urmărit general să fugă din țară etc. Nu. Chiar dacă reflectă realitatea, personajul Emil (precum și celelalte personaje din *Schimb valutar*) reprezintă în cel mai bun caz – din punctul meu de vedere – un anti-model. Vă invit la cinematograful, apoi aștept să mă contraziceți.

## Cuprins

• CAFÉ APOSTROF			
	Praetextatus	2, 18	
• CRONICĂ TEATRALĂ			
Un caz clinic sau linia morții	Marta Petreu	3	
• PUNCTE DE REPER			
Exercițiu comparativ	Ciprian Sonea	4	
• AVANGARDA RUSĂ			
Însurăței (traducere și antologie de Leo Butnaru)	Sighizmund Krjijanovski	6	
• POEME			
Nod, Frigul, umbra, Nunta nepaleză, Zeița vie	Minerva Chira	7	
Ada Kaleh	Carla Baricz	11	
• CRONICA LITERARĂ			
Lectura din/de interior	Irina Petraș	8	
Ipozeze mateine	Ștefan Borbély	9	
• CU OCHIUL LIBER			
Invizibil și delicatețe	Ovidiu Pecican	10	
Țepeneag văzut de Bârna	Constantina Raveca Buleu	12	
Diagnoze și terapii actuale	Ana Pantea	23	
Cinismul exasperat	Iulian Boldea	23	
Istoria la Max	Mihaela Ursu	24	
O sinteză a diversității	Florin Soporan	25	
• DOSAR: NICOLAE BALOTĂ			
La închisoarea militară (II)	Nicolae Balotă	13	
• DOSAR: CABALA			
Johannes Reuchlin	Moshe Idel	19	
• ARHIVA „A”			
Jurnal: 1893-1899 (II) (traducere de Claudiu Turcitu)	Constantin Arvanitis	27	
• CRONICĂ DE FILM			
Schimb valutar, schimb identitar	Alexandru Boariu	30	

## Editura Biblioteca Apostrof vă oferă următoarele cărți:

- MIRCEA ZACIU, **Jucătorul de rezervă**  
poezie, 2000, 88 p. 5 lei
- Colecția „**Filosofie contemporană**”
- GABRIEL MARCEL, **A fi și a avea**  
traducere de CIPRIAN MIHALI, 1997, 192 p. 3 lei
- Colecția „**Filosofie modernă**”
- FRIEDRICH NIETZSCHE, **Antichristul**  
traducere de VASILE MUSCĂ, 2003, 128 p. 10 lei
- Colecția „**Filosofie extrem-contemporană**”
- JÜRGEN HABERMAS, JOSEPH RATZINGER,  
**Dialectica secularizării: Despre rațiune  
și religie**, traducere de DELIA MARGA,  
prefață de ANDREI MARGA, 2005, 120 p. 20 lei
- JOSEPH RATZINGER, **Europa în criza  
culturilor**, traducere de DELIA MARGA,  
prefață de ANDREI MARGA, 2008, 92 p. 15 lei
- Colecția „**Filosofie medievală**”
- SF. ANSELM DIN CANTERBURY,  
**Monologion despre esența divinității**  
traducere de ALEXANDER BAUMGARTEN, 1998, 162 p. 3,50 lei
- Colecția „**Filosofia religiei**”
- HENRY CORBIN, **Paradoxul monoteismului**  
traducere de JANINA IANOȘI, 1997, 216 p. 4 lei
- Colecția „**Filosofie românească**”
- VASILE MUSCĂ, **Spusul și de nespusul**,  
2003, 146 p. 10 lei
- N. STEINHARDT,  
**Cartea împărțirii**, ediție gândită și alcătuită de  
ION VARTIC, ed. a IV-a, 2004, 140 p. 8 lei
- D. D. ROȘCA,  
**Introducere la „Viața lui Isus”. Mitul utilului**  
traducere de DUMITRU ȚEPENEAG, ediție și postfață  
de MARTA PETREU, 1999, 138 p. 3,50 lei
- BUCUR ȚINCU, **Apărarea civilizației**  
ediție îngrijită și prefață de MARTA PETREU,  
2000, 132 p. 5 lei
- LAURA PAMFIL, **Noica necunoscut**,  
2007, 288 p. 8,75 lei
- Colecția „**Ianus**”
- OVIDIU PECICAN, **Trasee culturale  
Nord-Sud**, 2006, 228 p. 15 lei
- CĂLIN TEUȚIȘAN, **Textul în oglindă:  
Reflexii ale imaginarului eminescian**,  
2006, 202 p. 15 lei
- PETRU POANTĂ, **Efectul „Echinoc” sau  
despre echilibru**, 2003, 176 p. 10 lei
- DORLI BLAGA, **Tatăl meu, Lucian Blaga**,  
2004, 380 p. 20 lei
- GEORGE BANU, **Uitarea**, 2003, 80 p. 5 lei
- NORMAN MANEA, **Despre clovni**  
eseuri, 1997, 230 p. 4 lei
- NORMAN MANEA, **Octombrie, ora opt**  
proză, 1997, 186 p. 4 lei
- NORMAN MANEA, **Fericirea obligatorie**  
proză, 1999, 192 p. 5 lei
- LIVIU BLEOCA, **Biblioteca de buzunar**  
roman, 2001, 128 p. 5 lei
- PHILIP ROTH, **Animal pe moarte**  
roman, traducere de IRINA PETRAȘ, 2001, 132 p. 9,90 lei
- SANDA CORDOȘ, **Literatura între revoluție  
și reacțiune**, ediția a II-a, adăugită, 2002, 284 p. 15 lei
- LEV TOLSTOI, **Moartea lui Ivan Ilici**  
traducere de JANINA IANOȘI, prefață de ION VARTIC,  
2003, 96 p. 7,50 lei
- LUKÁCS JÓZSEF, **Povestea „orașului-comoară”:  
Scurtă istorie a Clujului  
și a monumentelor sale**, volum ilustrat  
cu fotografii de VÁRDAL LEVENTE, 2005, 146 p. 20 lei
- LUKÁCS JÓZSEF, **Clujul gotic**, volum ilustrat  
cu fotografii de VÁRDAL LEVENTE, 2007, 120 p. 12,50 lei
- GEORGETA HORODINCĂ, **Duminică seara**,  
2006, 231 p. 20 lei
- ALEXANDRU VONA, **Să mai fiu o dată  
îndrăgostit**, carte gândită și alcătuită  
de MARTA PETREU, 2005, 188 p. 20 lei
- ȘTEFAN BORBÉLY, **Despre Thomas Mann  
și alte eseuri**, 2005, 172 p. 20 lei
- MARTA PETREU, **Conversații cu...**, vol. II,  
2006, 132 p. 20 lei
- RUXANDRA CĂSĂREANU, MARTA PETREU,  
CORIN BRAGA, VIRGIL MIHAIU,  
OVIDIU PECICAN, ION VARTIC,  
**Sadovaia 302 bis**, 2006, 204 p. 20 lei
- EUGEN PAVEL, **Între filologie  
și bibliofilie**, 2007, 170 p. 20 lei
- IRINA PETRAȘ, **Teoria literaturii.  
Dicționar-antologie**, 2002, 288 p. 20 lei
- ȘTEFAN BORBÉLY, **Proza fantastică a lui  
Mircea Eliade**, 2003, 224 p. 20 lei
- **Scriitorul și trupul său**, carte gândită  
și alcătuită de MARTA PETREU, 2007, 264 p. 8,75 lei
- **Cele 10 porunci**, carte gândită  
și alcătuită de MARTA PETREU, 2007, 276 p. 8,75 lei
- NICOLAE BĂRNA, **Dumitru Țepeneag**,  
2007, 304 p. 7 lei
- Colecția „**Scrinul negru**”
- ZAHARIA BOILĂ, **Amintiri și considerații  
asupra mișcării legionare**  
prefață de LIVIA TITIENI BOILĂ, ediție îngrijită de  
MARTA PETREU și ANA CORNEA, notă asupra ediției  
de MARTA PETREU, 2002, 160 p. 10 lei
- ZAHARIA BOILĂ, **Memorii**, 2003, 256 p. 12 lei
- **Procesul „țovarășului Camil”**, ediție îngrijită  
de ION VARTIC, prefață de MIRCEA ZACIU, 1998, 96 p. 2 lei
- I. D. SÎRBU, **Scrisori către bunul Dumnezeu**  
ediție îngrijită de ION VARTIC, 1998, 244 p. 5 lei
- LUDOVICA REBREANU,  
**Adio pînă la a doua Venire:  
Epistolă matern**, ediție îngrijită, prefață și note  
de LIVIU MALIȚA, 1998, 288 p. 5 lei
- ARTHUR DAN, **Mituri căzute (Din jurnalul  
unui psihiatru): Aforisme**, prefațe de  
I. NEGOIȚESCU, ION VIANU, ALEXANDRU PALEOLOGU; ediție  
și notă asupra ediției de MARTA PETREU, 1999, 96 p. 3 lei
- RADU STANCA, **Aquarium**  
selecția textelor și cuvînt-înainte de ION VARTIC,  
ediție de MARTA PETREU, 2000, 202 p. 5 lei
- DUMITRU ȚEPENEAG, **Destin cu popești.  
Șotroane** (în colaborare cu Editura Dacia),  
2001, 144 p. 6,30 lei
- ALEXANDRU VONA, **Esmeralda**, fișă de dicționar  
de FLORIN MANOLESCU, desene de GABRIELA MELINESCU,  
2003, 112 p. 7,50 lei
- Colecția „**Mica bibliotecă critică**”
- IRINA PETRAȘ, **Camil Petrescu: Schițe  
pentru un portret**, 2003, 150 p. 8 lei
- Colecția „**Istoria filosofiei**”
- CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU,  
**F. W. Nietzsche: Viața și filosofia sa**  
2003, 128 p. 10 lei
- Colecția „**Poeme**”
- TRISTAN JANCO, **Memoriile Șoahului**,  
2006, 84 p. 15 lei
- JACQUES JOUET, **Poeme de metrou**  
traducere de LETIȚIA ILEA, 2006, 164 p. 5 lei
- Cărți în coeditare cu Ed. Polirom  
(le puteți comanda la [www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)):**
- ION VARTIC, **Bulgakov și secretul lui  
Koroviev: Interpretare figurală la  
Maestrul și Margareta**,  
ed. a II-a, adăugită, 2006, 160 p. 17,95 lei
- ION VIANU, **Blestem și Bindecuvântare**,  
2007, 182 p. 19,95 lei
- ION VIANU, **Investigații mateine**,  
2008, 112 p. 19,50 lei



### REDACȚIA:

**MARTA PETREU**  
(redactor-șef)

**LUKÁCS JÓZSEF**  
**VIRGIL LEON**  
**IRINA PETRAȘ**  
**OANA MORUȚAN**  
**CIPRIAN BOTA**  
Tehnoredactare:  
**FOGARASI EDITH**

Vignetele revistei reprezintă  
variațiuni grafice de Mihai Barbu  
după desene de Franz Kafka.

**ANA POP**  
(contabilitate)

### EDITORI:

- Uniunea Scriitorilor  
din România
  - Fundația Culturală Apostrof
- Cont la BRD Cluj:  
în lei: SV7853701300  
în euro: SV6534401300

### Revista apare cu sprijinul:

- Fondului Cultural Național
- Consiliului Local și al Primăriei  
Cluj-Napoca

### ADRESA REDACȚIEI:

Cluj-Napoca  
Str. I. C. Brătianu, nr. 22  
cod 400079  
Tel., fax: 0264/432.444  
e-mail: [apostrof@revista-apostrof.ro](mailto:apostrof@revista-apostrof.ro)

Pentru corespondență:  
Revista Apostrof, CP 1095, OP 1,  
Cluj-Napoca, 400750

• Revista APOSTROF figurează  
în Lista-catalog a publicațiilor  
interne, editată de RODIPET SA,  
la poziția 4251.

Manuscrisele primite la redacție  
nu se înapoiază.

ISSN 1220-3122  
Revista este înregistrată la OSIM  
cu nr. 45630/22.05.1996.

Revista APOSTROF este membră a  
Asociației Revistelor, Imprimerii-  
lor și Editorilor Literare (ARIEL),  
asociație cu statut juridic, recu-  
noscută de Ministerul Culturii  
și Cultelor.

Tiparul:  
Centrul de Presă Reformat

Unica responsabilitate a revis-  
tei *Apostrof* este de a găzdui  
opiniile, oricît de diverse, ale  
colaboratorilor noștri. Respon-  
sabilitatea pentru conținutul fi-  
ecărui text aparține, în exclu-  
sivitate, autorului.

**Apostrof**

Puteți comanda orice carte la adresa: Cluj-Napoca, 400079, Str. I. C. Brătianu, nr. 22, tel. 0264/432.444 sau prin [www.revista-apostrof.ro](http://www.revista-apostrof.ro)