

Aurel PANTEA

Până la limita a ceea ce mă face om,
până la adormirea trupului,
până la trezirea lui,
pînă la punga de sânge,
adunată cu fiecare rugă
în răsăririle și părăsirile
de dimineață și seară,
mai mult decît poate să te imagineze
limbajul meu,
fă-mă, Doamne Isuse Hristoase,
o scamă în prezentul patimilor tale,
să mă bucur de Învierea ta
cu partea din mine ce doare
și cu partea din mine ce învață să-Ți cînte
laude

Ana BLANDIANA



Fragmente despre mine însămi (rezumat)

Otilia era numele Mamei, iar Valeria numele Mamei Mamei, care a murit mult înaintea nașterii mele. Sunt două nume evident latine, care au fost date într-un sat românesc din Munții Apuseni (Blandiana) într-o perioadă în care țaranii se apărau astfel împotriva maghiarizării numelor de către administrație, alegând nume care nu puteau fi traduse. Mie mi-au fost date cele două nume foarte frumoase ca o moștenire, ca o legătură între generații. Sunt singurele mele nume oficiale, din pașaport. Din păcate, nu le-am folosit niciodată. Doina și Ana m-am botezat singură: Doina, când eram foarte mică și am început să-mi spun mie însămi astfel, până m-a imitat toata lumea (și azi acesta este numele meu în familie și pentru prieteni), iar Ana a apărut din nevoia camuflării, ca o încercare de supraviețuire într-o perioadă în care, Tata fiind închis, n-aș fi avut nici o șansă să public cu numele meu real. Așa a apărut pseudonimul în care Ana nu este decât rima la Blandiana. Faptul că, în timp, acesta a devenit adevăratul meu nume nu mai ține de istoria mea, ci de istoria literaturii.

Poate că trăsătura mea cea mai determinantă – calitate aproape ireală și, cu siguranță, defect vinovat de multe – a fost de-a lungul întregii vieți oroarea față de putere. O oroare în care se amestecă disprețul și dezgustul, repulsia și chiar ura (în măsura în care am fost vreodată în stare să înțeleg definiția acestei noțiuni), dar niciodată frica. Lipsa fricii – o lipsă de natură aproape patologică și, în orice caz, bizară, care nu excludea precauția și calculul de a evita atingerea

(așa cum ai grijă să nu atingi un șarpe sau o rămă nu pentru că ți-e frică, ci pentru că ți-e scârbă de atingere) – răpea în ochii mei noțiunii de putere, înconjurată pentru cei mai mulți de o complicată mistică, orice măreție. Nu rămânea decât o realitate dezgustătoare și revoltătoare, vulgară și profitoare, urâtă și otrăvitoare, chiar radioactivă (pentru că era în stare să degradeze, și chiar să ucidă, și de la distanță). Este limpede că de aici a izvorât refuzul oripilant al deținerii oricărei forme de putere, mai mult, sentimentul că și numai propunerea pentru mine a unei forme de putere este jignitoare. Dar pentru că, odată cu acest sentiment, nu mi se dăduse și indiferența, mi-am pierdut viața încercând să schimb esența puterii fără s-o ating.

Dacă încerc să găsesc trăsăturile firii sau caracterului meu care mi-au marcat înfrângerea, dând în același timp explicația nuanțată a inutilității tuturor eforturilor mele publice, prima dintre aceste trăsături este un anumit maniheism, o incapacitate de a combina culorile și chiar de a accepta combinarea lor; o formă de radicalism care preferă degradării, dezastrul și catastrofa, în locul compromisului. Îmi lipsește aderența la realitate, nu în sensul că nu o înțeleg, ci în sensul că nu o accept și, mai ales, că nu accept faptul că nu poate fi schimbată.

Spaima de pierderea timpului golește timpul într-un mod dramatic de orice conținut. De teamă că va trece, nu reușesc să fac altceva decât să încerc să-l folosesc cât mai complet. Dar emoția, graba și zgârcenia ideii că în tot acest timp el se risipește nefolosit în întregime fac să-mi tremure mâinile, incapabile să-l rețină și să-l împiedice să mi se scurgă printre degete.

După ce o viață întreagă am disprețuit oportunitățile, mi-e greu să respect deodată oportunitățile.

Îmi aduc, oare, aminte care a fost momentul când am acceptat că voi îmbătrâni cândva? Așa, cu verbul pus la viitor, o îmbătrânire teoretică, virtuală, pentru că la trecut nu am ajuns să înțeleg verbul nici acum.

Politic vorbind, singura constantă a vieții noastre a fost provizoratul. Înainte trăiam între două răsuciri de șurub, acum trăim între două campanii electorale. Faptul că acum lucrurile au aerul că depind într-o oarecare măsură de noi nu le face mai suportabile.

Până la urmă singurul lucru cu adevărat de folos în istorie (indiferent ce fel de istorie) sunt *modelele*. În absența lor, ideile și chiar acțiunile nu folosesc la nimic, ci trec fără să lase urme, ca și cum n-ar fi existat, ca și cum toate eforturile pe care le-au presupus nu s-ar fi produs sau s-ar fi produs degeaba. Modelul este cuvântul întrupat, fapta personalizată, omul care exprimă ideea și dovedește că ea poate trăi. Această regulă este verificată cu prisosință de religiile care au învins doar în măsura în care au prezentat prototipul viu. Fiul lui Dumnezeu este cel ce dovedește că Dumnezeu există: din moment ce are urmași...

Ca și copilăria, bătrânețea crește din uimire, este chiar ea o formă de uimire.

Dacă aș fi întrebată care este lucrul esențial pe care l-am învățat după '89, cred că aș răspunde că am învățat că nimic nu se poate face prin procură, că numai ceea ce faci cu mâna ta este făcut, și că orice delegare de intenție este o trădare de intenție. Astfel formulată fraza pare una oarecare și nu-și dezvăluie din prima clipă încărcătura explozivă. În fond, este vorba de o concluzie de extremă gravitate, care exclude încrederea în celălalt și neagă însuși mecanismul democratic. Pentru că, ce este democrația decât delegare prin vot a puterii? Iar eu, care n-am visat decât libertatea acestui tip de delegare, am descoperit că puterea se poate delega, dar nu și ideile în numele cărora ea trebuie exercitată. Orice delegare este o denaturare, o degradare.

Criza pe care o străbat și nu știu dacă voi avea puterea s-o depășesc se leagă de imposibilitatea de a mă împărți între mine și lume. Dar lumea nu este o ispită, ci o amenințare continuă, de care sunt singură vinovată. Este ca și cum m-aș fi așezat în zidul pe care m-am apucat să-l zidesc singură în jurul meu (pentru că eram convinsă de necesitatea zidului și pentru că nimeni altcineva nu era dispus să se lase zidit) și, deodată, când zidul era aproape gata și, în orice caz, eu nu mai puteam să mă smulg din el, am simțit că nu mai sunt atât de sigură că zidul folosește sau va folosi la ceva, că poate totul n-a fost decât o concluzie greșită, o formă de exaltare sau chiar de prostie și că tot ce-mi mai rămânea de făcut, în puținul timp care îmi mai rămăsese, era să povestesc cum s-a întâmplat, să înlocuiesc utilitatea faptei cu utilitatea povestirii ei. Pentru asta trebuia, însă, să-mi pot elibera cel puțin o mână, cea cu care să scriu, să am puterea de a face acest efort care, de altfel, s-ar putea să dărâme o parte din zid.



Petru CIMPOEȘU



Admiratorul meu din Franța

M-am întrebat adesea, citind biografiile, memoriile sau jurnalele unor oameni celebri, cum de lor li se întâmplă atât de multe lucruri interesante, iar mie, nimic. Una din explicații ar fi tocmai aceea că eu nu sunt celebru – dar mai sunt și altele. Și iată că, de îndată ce am făcut primii pași spre celebritate, mi s-a întâmplat și mie, în sfârșit, ceva ce ar merita povestit.

Mai întâi, Domnica (Dominique) Ilea s-a gândit să traducă „Simion liftnicul” în limba franceză. După ce a tradus cartea, mi-a trimis un mesaj pe email, întrebându-mă dacă aș fi de acord să o publice în Franța. Am făcut eu niscăi nazuri, c-o fi, c-o păți, să mă mai gândesc, dar în cele din urmă mi-am zis că merită și francezii să citească o carte bună.

Pentru cine nu știe, chestia cu traduceri din literatura română stă cam așa: traducătorul este și un fel de agent literar. Nu numai că traduce cartea, ci se ocupă și de găsirea unei edituri dispuse să o publice, și de fapt asta e munca cea mai grea în cazul unei traduceri. Ca să nu muncească degeaba, traduce doar câteva fragmente, le propune editurii și abia după aceea, dacă editura își dă acordul de publicare, traduce toată cartea. Domnica Ilea a procedat invers, făcut mai întâi traducerea, așa, de amorul artei, pe urmă a căutat un editor și – o, minune! – a găsit. O editură mică și zgârcită care nu mi-a plătit nici până în ziua de azi drepturile de autor.

Cunoscătorii spun că, pentru ca o traducere să fie reușită, trebuie ca limba în care se face traducerea să fie limba nativă a traducătorului. Limba nativă a Domnicăi Ilea nu e franceza, ci româna. Totuși, toți cei care mi-au vorbit despre versiunea franceză a cărții mele, inclusiv francezi nativi, au lăudat calitatea traducerii. Va să zică, nici cunoscătorii știu nu le știu pe chiar toate.

Versiunea franceză a apărut în martie 2013, cu doar

câteva zile înaintea Salonului de carte de la Paris – ăla cu scandal, dacă vă mai amintiți. Patapievici tocmai fusese înlocuit, la conducerea ICR-ului, cu Andrei Marga, iar noul ministru al culturii era Daniel Barbu. Un cuplu cu adevărat letal! Noroc că aranjamentele participării României la Salon fuseseră stabilite de vechea echipă, așa că ăștia doi nu au avut timp să strice chiar tot. Pe lângă cei invitați inițial, Marga a mai adăugat alți vreo treizeci de scriitori, pilele lui, printre care mulți de la Cluj (Octavian Hoandră, de exemplu, care a scris o carte de poezii la cafenea, direct pe tabletă – o premieră mondială, francezii au fost efectiv uimiți de o asemenea performanță!).

Să vă spun cum se petrece participarea unui scriitor român la un salon sau târg de carte în străinătate? E ceva destul de penibil, dar merită să aflați, ca să nu mai fiți invidioși. În ziua când am fost programat pentru autografe la standul României, a trebuit să stau câteva ore în picioare, la un fel de pupitru, în așa fel încât, dacă ar fi trecut cineva pe acolo, să mă poată întreba ce mai fac. În dreapta mea, la un alt pupitru, stătea un popă (poetul Savatie Baștovoi). Din când în când, câte un prezumtiv cititor sau o prezumtivă cititoare se apropia și mă întreba dacă vorbesc franceza. Nu știu o franceză prea grozavă, dar răspundeam afirmativ, ca să nu-mi fac de râs patria francofonă, și atunci prezumtivul/prezumtiva începea să-mi vorbească în română. Stăteam un pic de vorbă, îmi povestea cum a ajuns să trăiască în Franța și cât de greu e printre străini, apoi pleca la treburile lui/ei, iar eu rămâneam să păzesc pupitrul. Mult mai distractiv a fost în ziua următoare, când a trebuit să acord autografe la standul editurii. Standul era la fel de mic ca și editura, cam cât o tarabă din piață la care o vrednică țărăncă își vinde ridicurile bubuind de pesticide. Treceau prin fața standului sute și mii de prezumtivi, iar eu, numai zâmbet tot, mă uitam cu decepție elegiacă în urma lor. Am reușit totuși să vând cinci sau șase cărți unor babe milostive cărora le-am spus că satul din Moldova din care provin a fost distrus de inundații. Într-adevăr, grea e povara celebrității!

A mai fost și un fel de dezbatere unde ar fi trebuit să spun ceva despre râs (tema era „Rire de tout”). Eu nu știam ce să spun în românește, darmite în franceză! Îmi pregătisem de acasă un text, am balmăjit ceva din el, până mi-am dat seama că ar fi mai bine să tac în limba mea naturală.

Abia acum vine partea interesantă. În public se afla și un tânăr profesor venit tocmai din Toulon. Un tânăr ciudat, interesat de literatura română și tocmai de aceea ciudat. Nu-mi dau seama cum a ajuns la concluzia că trebuie să-mi cumpere cartea și să o citească. Câteva luni mai târziu, Google m-a anunțat că a apărut un comentariu la „Simeon l'ascenseurite” (versiunea franceză a lui „Simion liftnicul”) pe site-ul critiqueslibres.com. O recenzie de numai trei mii de semne, dar foarte elogioasă și, dacă mi-e permis să opinez, pertinent scrisă. Firește că nu puteam rămâne indiferent, am găsit pe internet adresa email autorului și i-am trimis un mesaj, mulțumindu-i pentru comentariu. A urmat un schimb de amabilități, în cursul căruia am aflat mai multe despre noul meu admirator. Îl chema Fabrice, era profesor de franceză la un liceu particular, îl citise pe Cărtărescu (și îi plăcuse!), mai citise din Cioran, Mircea Eliade, Răzvan Petrescu, dar îl interesa și teatrul românesc,

mergea în fiecare an la festivalul de la Avignon... Ca să pară că sunt un om civilizată, i-am făcut invitația formală de a vizita România, iar spre surpriza mea, Fabrice a acceptat-o "tout de suite". Așa că, în anul următor, a venit la Bacău, însoțit de o colegă, și i-am făcut un program cât de agreabil am putut, cu excursii la mănăstiri din Bucovina, la castelul Bran și în București, ca să vadă că nu toți românii sunt romi, cum cred colegii lui de la liceul din Toulon. Și dacă ar fi, ce? Oricum, pot spune că a fost o acțiune reușită. La despărțire, i-am dăruit un costum național românesc, pe care Fabrice mi-a promis că îl va purta la el la școală, și ne-am propus să ne revedem în Franța. Prietenia noastră era pe drumul cel bun.

Soția mea dorea de multă vreme să vizităm Provența, iar eu, la rândul-mi, visam să ajung la Lourmarin, unde e înmormântat Albert Camus. Ne-am programat un voiaj pentru vara următoare, incluzând și o ședere de câteva zile pe țărmul Mediteranei. Între timp, mi-a atras atenția faptul că noul meu prieten se plângea cam des de puseuri aparent nemotivate. După fiecare deplasare cu avionul, când revenea acasă, zăcea cu febră la pat câte o săptămână. I-am recomandat să facă de urgență investigații mai serioase, amintindu-mi că altădată Mircea Nedelciu se plângea de ceva asemănător, până să-i fie diagnosticată, prea târziu, boala care i-a curmat zilele.

Anul următor, am fost în Provența. Am vizitat sate și orașe, am păstrat un moment de reculegere la mormântul lui Albert Camus, idolul adolescenței mele, am participat întâmplător, în catedrala din Saint Rémy de Provence, la cununia religioasă a lui Vincent Labrune, președintele echipei Olympique Marseille, cu o vedetă de televiziune, Laetitia De Luca – și ce de vedete am mai văzut atunci!... Una peste alta, o vacanță reușită. Ultimele zile le-am petrecut în Le Pradet, un sat situat pe coasta Mediteranei, nu departe de Toulon...

Ne-am dat întâlnire cu Fabrice la un cochet restaurant de pe faleza Cap Brun. Rezervaserăm masa din timp și, fiindcă doream fructe de mare, ne-am asigurat de la bun început că restaurantul oferea astfel de bunătăți. Fabrice întârzia și, îngrijorându-ne, i-am dat un telefon ca să afle ce se întâmplă. Colega lui, Myrto, cea care îl însoțise în România, a ajuns mai devreme și de la ea am putut afla că Fabrice avusese în ziua aceea unele probleme de sănătate, despre care ne-am interesat numai atât cât să nu pară că suntem nepoliticoși. În cele din urmă, a sosit și Fabrice, ne-am îmbrățișat, ne-am amintit felurite peripeții din excursia lui în România, am mâncat fructe de mare, am băut vin franțuzesc, ne simțeam bine, cel puțin aparent... Până când l-am întrebat pe Fabrice dacă a fost la medic, dacă și-a făcut investigațiile pe care i le recomandasem – nu făcuse nimic. Și atunci, m-am apucat să-i povestesc despre un prieten al meu, scriitor, care avusese aceleași simptome, pentru ca, în final, medicii să-i descopere o tumoră la măduva spinării. Nu știam cum se spune măduva spinării în franceză, mi-a luat destul timp până să-l fac să înțeleagă și, poate din acest motiv, n-am observat că admiratorul meu se cam schimbase la față. Sau poate din motivul că soția mea m-a întrerupt, ca să mă întrebe, în limba română, dacă am destui bani numerar sau vom plăti cu cardul – până atunci, mă tot lovisse pe sub masă cu vârful pantofului, ca

să mă determine să tac, zadarnic. Sau poate fiindcă Myrto, colega lui Fabrice, și-a amintit cum am descoperit noi cafeaua Marghiloman la Hanul lui Manuc. Oricum, abia peste câteva minute, Fabrice m-a întrebat cum s-a terminat povestea cu prietenul acela al meu, scriitorul. I se poate întâmpla oricui să fie prost, măcar din când în când. Mie mi s-a întâmplat exact în acel moment. I-aș fi putut răspunde că da, s-a vindecat și e bine mersi, dar nu am putut minți și, după un scurt moment de ezitare, i-am spus că murise. Chiar în momentul când îi spuneam asta, am știut că va urma o catastrofă, fără să știu de ce natură. Dat fiind faptul că ne aflam în Franța, putea fi, de exemplu, un atentat terorist. Fabrice nu a comentat, s-a uitat în altă parte și a dus paharul la gură, ca să nu înghită în sec. Să fi fost de la fructele de mare? Am avut impresia că nu-i căzuseră bine. Parcă devenise și cam palid, iar pe frunte i se iviră primele fire de transpirație. Firește că eram îngrijorat, însă, din modul cum se prezenta situația, nu reieșea deloc ce ar fi fost mai nimerit să fac. Așa încât am hotărât să ies pe terasă, ca să-mi aprind o țigară, deși chiar în dimineața acelei zile îmi promiseseam să mă las de fumat. Nu că aș fi dat bir cu fugiții. Simțeam doar nevoia de a-mi pune gândurile în ordine. Noroc că soția mea, din cauza politeții ei înnăscute, nu a venit imediat după mine, nu se cădea să-i lase singuri pe francezi. A venit abia după vreo cinci minute, foarte agitată, ca să mă cheme înapoi în salon și să-mi spună că Fabrice căzuse sub masă. Cum să cadă sub masă? I-a venit rău, a leșinat, îmi explică. Probabil de la fructele de mare, am presupus. Nu de la fructele de mare, de la povestea ta cu Nedelciu! mi-a reproșat ea. N-am stat să o contrazic, fiindcă în astfel de situații nu e cazul să te angajezi în dispute familiale. Când am revenit în salon, am văzut că Fabrice era într-adevăr sub masă, dar numai cu picioarele. Restul trupului, de la jumătate în sus, îi fusese tras afară de doi ospătari care încă se munceau să-l scoată pe terasă, la aer. Am întrebat, firește în franceză, ce s-a întâmplat, dar nimeni nu părea dispus să-mi explice, aveau alte priorități. Am dat și eu o mână de ajutor, mai degrabă simbolic, adică i-am pus lui Fabrice un șervețel umed pe frunte. În fine, am reușit să-l scoatem pe terasă și, în cele din urmă, bietul om și-a revenit, asigurându-ne că totul e în regulă, a fost doar o cădere de calcu sau de glicemie... Nu mai spun că a apărut îndată și o echipă de jandarmi, fuseseră anunțați prin telefon și veniseră să-i acorde asistență medicală, dar nu mai era cazul. Una peste alta, totul s-a terminat cu bine, dar seara a fost ratată. Doar fiindcă, la momentul potrivit, nu am știut să spun o mică și nevinovată minciună. Ce m-ar fi costat? Probabil că, din cauză că mă ocup cu ficțiunile, am o relație inadecvată cu adevărul. Degeaba mi-a atras soția mea de atâtea ori atenția să-l folosesc cu precauție („tout abus sera puni”). Mai mult decât atât, cercetări ale unor savanți de nu știu unde au demonstrat chiar că, dacă e spusă cu talent, o minciună poate înlocui cu succes orice medicament. Sau poate că asta e dintr-o poezie?

Oricum, prietenia cu singurul meu admirator francez sută la sută a fost iremediabil compromisă. După seara aceea, n-a mai răspuns nici la telefon și nici la mesajele trimise pe email. Din acest motiv, nu știu ce s-a mai întâmplat cu el, s-a dus și dus a fost. Nici nu știu dacă s-a dus de tot sau a dispărut numai din viața mea.

Ion MUREȘAN



Despre Inexplicabil

E foarte simplu: prin inexplicabil se înțelege ceva ce nimeni nu-și poate explica. Mai mult, inexplicabilul e ceva ca un fel de „scutire medicală” de explicații. Inexplicabilul este ceva ce toată lumea acceptă, după ce a făcut vizibile încercări de dezlegare a nodului, cum să-i zic, „cosmic” (broboane de transpirație pe frunte, ochii închiși „a meditație”), că este... inexplicabil. Am constatat că omului (în cazul în care se nimererște ca omul să fie român) îi place să lenevească în inexplicabil ca bivoulului în tău. Știe el din experiența sa îndelungată că inexplicabilul cum vine așa se și termină: inexplicabil.

Reprezentarea mea plastică despre noțiunea de inexplicabil la români este următoarea: „Gânditorul de la Hamangia” își ridică capul din palme, își îndreaptă spatele, bineînțeles că se aud gemete și pârâituri de oase anchilozate de stat în aceeași poziție de opt mii de ani, privește spre cer (nu în zadar o comisie UNESCO l-a desemnat ca fiind unul din cele zece artefacte cu care ar trebui să ne prezentăm la o întâlnire cu extraterestrii) și rostește cu o voce gravă, limpede și oarecum îndurerată: **INEXPLICABIL!**

Și, în fond, de ce să-ți bați capul cu inexplicabilul, când sunt atâtea lucruri pe care ți le-ai explicat deja și nu ți-a folosit la nimic faptul că ți le-ai explicat.

Eu o să încerc să arunc o geană de lumină asupra inexplicabilului mic, a unui grăunte de inexplicabil, a inexplicabilului „de firmă”, inexplicabilul oarecum organizat, instituționalizat.

Nu demult am făcut o călătorie la Budapesta. Am luat trenul de la Cluj și am tot mers. Inexplicabil, trenul a pornit de la Cluj la ora înscrisă pe bilet. Și, am ajuns la granița cu Ungaria. Și am trecut de graniță. După ce am trecut de graniță, trenul a început să meargă lin și leneș. Nu tu taram-tam-tam. Mergea ca pe pernă de aer. Iar în gări staționa tihnit. Și am ajuns la intrarea în gara Keleti. M-am uitat la ceas: ajunsesem cu o jumătate

de oră mai repede. Ei bine, trenul a stat la intrarea în stație o jumătate de oră. Iar când am tras la peron, m-am uitat din nou la ceas. Ei bine, era ora de sosire scrisă pe biletul meu.

După trei zile m-am întors în România. Trenul a gonit ca nebun, ca lovit de „dor de casă”. A gonit până aproape de graniță, în stația P. Unde s-a oprit. Și a stat. A stat vreo 45 de minute. Și, inexplicabil, nimeni din tren nu s-a impacientat. După 15 minute a început, brusc, să sune în vagon un semnal de alarmă. Și nimeni nu s-a impacientat. Și a sunat afurisitul de semnal sonor vreo 5 minute, de s-a trezit și fiica mea. Ea tocmai se întorsese din Franța. A făcut ochi și m-a întrebat: „Au venit cu prăjiturica?”. Brusc, mi-am dat seama că omul are un contor al timpului (ceas?) care funcționează și în timpul somnului. „Păi, mi-a explicat aia mică, în Franța, dacă trenul oprește inexplicabil mai mult de 20 de minute, apar niște indivizi care te servesc cu o prăjiturică, cu o ciocolățiță, sau dacă inexplicabila oprire durează mai mult de o jumătate de oră, îți aduc micul dejun sau cina, după caz: un pachetel cu alimente pentru supraviețuire. Și își cer scuze”.

I-am spus că nu e cazul. Am pus vorbele ei pe seama faptului că mintea ei nu ieșise complet din somn.

În sfârșit, au sosit conductorii, au luat lumina și după 5 minute au oprit și semnalul de alarmă. (Fiică-mea a fost încântată de sunetul alarmei pe întuneric, căci „e mai de efect”, a spus ea. Și a fost dezamăgită când „s-a dat lumina” și alarma a încetat. Ba chiar a închis ochii în speranța că întunericul va declanșa din nou alarma). Cert este că trenul a intrat cu ceva întârziere în România. Altfel nu-mi explic de ce la graniță s-a sărit peste controlul pașapoartelor.

În România, trenul a mers fără oprire, gâfâind și scuturând ca o căruță și dând din ultimul vagon cu disperare ca o cățea în călduri din coadă, până la stația Cluj. Stație în care, inexplicabil, a intrat la ora scrisă pe biletul de călătorie. Și, culmea, nimeni nu s-a impacientat.

Sunt, aici, două strategii feroviare: cea ungurească și cea românească. Strategia ungurească constă în a trece pe bilet o oră de sosire care să suporte neprevăzutul. La ei trenurile întârzie ca să ajungă la fix. Un prieten, răuvoitor, mi-a spus că trenurile din Ungaria spre România stau mai mult în stații pentru ca românii să creadă că Ungaria e o țară mare și că e nevoie de multe ore pentru a o străbate. La noi (am experiența a nenumărate călătorii la București), dacă trenul stă o oră într-un câmp ori între munți, cu o oră întârziere ajunge în stația de destinație. Ceea ce mi se pare corect, e ceva explicabil, logic. Nu e ca la unguri. Nu-i vorbă, avem și noi o bună porție de inexplicabil. Inexplicabilul e echitabil împărțit între popoarele lumii. La noi, chiar dacă trenul nu stă deloc pe traseu și aleargă non-stop, ca nebunul, tot întârzie o oră. Dar cum tot românul știe că e o chestiune inexplicabilă, chestiunea e ca și explicată.

Alexandru VLAD



Guraliva

Seara razele soarelui se îmblânzesc, devin lumină pură, lungesc umbrele arborilor din vale până la casa mea, intră prin toate geamurile mele și scaldă pereții albi transformându-i și pe aceștia în surse de lumină. Parcă simțind relaxarea ce plutește în aer, în aceste momente își face apariția Guraliva, încercând, ca de obicei, să facă o mică afacere. Știu că le vinde tinerilor și bețivilor alcool la orice oră din zi sau din noapte. Mai ales din noapte – ziua sunt deschise și cele două localuri. Pentru mine are cașcaval de oaie muced și acru sau ouă stătute, adunate din toate cuibarele pe care le scapă din vedere. Apărea în porțița mea îngustă și se strecura în curte, cu basmaua trasă pe ceafă, zâmbindu-mi cu cei doi dinți care i-au mai rămas. Nu mă las dus de nas: știu ce negociator reductabil poate fi când își pune în cap că ești omul potrivit s-o scape pe ea de ceva ce-i prisosește. Se așează pe zidul meu de granit care terasează curtea pe la jumătate, și pietrele se dizlocă de la loc sub greutatea ei zdravănă de țărancă.

– Iar ești singur? Trebuie de-acum să-ți găsim pe aici o văduvă. Sunt oricum vreo treizeci și cinci. Moștenești și-o casă și te faci mare gazdă!

Se așează mai temeinic, depărtează pulpele groase și-mi așteaptă reacția. Are fața rotundă și dolofană, ochii ca de bărbat – nici verzi nici albaștri – și câțiva negi mari prevăzuți fiecare cu câte un fir de păr gros și lung. Oare de ce nu și-i taie cu foarfeca? mă întreb de fiecare dată când o văd de prea aproape.

– Ascultă, văd că nu prea ai ce face cât e ziua de lungă, te-ai putea angaja de cioban. Cireada noastră de vite a rămas a doua oară fără cioban în anul acesta. Și-ți place oricum să umbli pe dealuri!

Mai mult ca sigur e o ironie, sau o obrăznicie din acelea prin care localnicii încearcă să vadă cum reacționezi, cât le este permis.

– Ai avea încredere în mine că toamna îți aduc acasă vaca?

– Dacă nu mi-o aduci, mi-o plătești de bună seamă.

Am râs destul de sceptic.

– Și pe urmă cui vinzi ouăle dacă sunt plecat?

Sesizează imediat că lucrurile n-au mers în direcția care trebuie. N-o deranjează faptul că m-aș fi putut supăra, ci mai degrabă că am pus-o în situația să reacționeze la această eventualitate. Se foiește pe zid, pietrele se mișcă sub ea. Va trebui să le pun la loc, și să pun pământ proaspăt între ele. Vegetația e aceea care ar trebui să le prindă și să le țină fixate, dar probabil că soluția va fi până la urmă cimentul. Guraliva e în picioare:

– Vai cât am stat, și câtă treabă am acasă!

Sunt de acord că treaba nu se face niciodată singură și iat-o că se strecoară pe porțiță, pe unde venise. Sunt convins că avusese intenția să-mi vândă ceva, dar considera că momentul nu era tocmai potrivit și dispoziția mea nu era destul de generoasă. Va încerca din nou mâine sau poimâine, punctuală ca un ceasornic, la momentul intrat în reflex ca ora taclalelor între vecini. Până mâine, pe căldura asta, mai mult ca sigur ouăle se clocesc și mai tare.



Dan CULCER



Obsedantul deceniu, Marin Preda și lupta de clasă

Mi se pare că Nicolae Manolescu este un bun, uneori chiar foarte bun cititor de cărți, dar nu are vocația și nici curiozitatea depășirii suprafețelor. Are o memorie bună, dar nu infailibilă. Se bazează pe amintiri, dar nu le mai verifică acum, așa că uneori încurcă datele și situațiile.

Dau un exemplu din publicistică sa recentă. Iată ce scria N. Manolescu pe marginea studiului lui George Geacăr, intitulat *Marin Preda și mitul omului nou*: „O explicație pentru această prioritate în reevaluare va fi stat în iritantul cult al personalității lui Preda, întreținut uneori chiar de unii dintre contestatarii actuali, în care critica a văzut nu doar un mare scriitor, dar și un reper moral.”; „E adevărat că dosarul revizuirii lui Preda a fost deschis de un articol al lui Grigurcu din vara lui 1990, care lua în considerare doar publicistica anilor 1950, plină de banalitățile ideologice de rigoare («Sarcinile trasate de partid literaturii au crescut odată cu înseși marile transformări ale conștiinței»). Este totuși de neînțeles de ce adversarii revizuirii i-au trecut lui Preda cu vederea articolele dintr-o epocă în care nu mai era obligat la astfel de concesii.”; „Cazul șocant este al unui articol din *Imposibila întoarcere*, din 1971, intitulat «Obsedantul deceniu». Expresia a intrat în folclorul critic. Se pare însă că nimeni n-a citit articolul dincolo de titlu! Preda nu suflă în el nici o vorbă despre tragediile sociale din deceniul cu pricina, în stare a-l

transforma în obsesie, cum ar fi închisorile politice, colectivizarea și industrializarea forțată, sovietizarea culturii și a școlii. Problema lui Preda este cu totul alta, și anume criticarea celor care începuseră să considere anii 1950 o pată albă pe harta literaturii.” „Opinia lui Preda trezește stupeoare: împotriva celor care vorbeau de comandă politică, romancierul legitimează tematica realist-socialistă! Scriitorii care au ignorat lupta de clasă ca motor al istoriei ar fi dat dovadă de «imobilism estetic». Țăranii, bunăoară, ar fi fost fericiți să afle de existența chiaburilor, din cauza cărora au trăit ei întotdeauna prost! Nu colectivizarea ar fi fost de vină, ci faptul că existau oameni bogați. Însuși tatăl scriitorului, prototipul lui Moromete, ar fi aflat cu încântare că există chiaburi și că ei i-au adus pe țărani la sapă de lemn. Psihologic, e posibil ca lucrurile să fi stat așa, dacă admitem manipularea ideologică. Doar că în nuvela *Desfășurarea*, în care țăranul sărac Ilie Barbu se duce fericit să se înscrie în colectivă, ideea manipulării nu există, iar naivitatea personajului e cât se poate de falsă. În 1971, nu în 1950, ia Preda apărarea «literaturii revoluționare». Să-l citim: «Nu cumva adepții acestei teorii a hiatusului consideră literatura revoluționară în afara literaturii? Nu cumva ei sunt partizanii imobilismului estetic? Nu cumva ei ar fi vrut ca, în timp ce imensa majoritate a poporului, dornică de transformări, căuta o formulă nouă de existență socială, scriitorul să-și tragă obloanele la ferestre și să continue literatura dintre cele două războaie?» E ciudat, după asemenea fraze, să constați că cel mai radical anticomunist dintre criticii generației noastre, Valeriu Cristea, poate afirma că ar trebui lăsate «să treacă pe lângă noi», ca «absurde, neviabile și sortite pieirii», idei precum «colaboraționismul» lui Preda. Poate că termenul ultim e prea tare, dar despre concesii făcute ideologiei realist-socialiste, și nu în «obsedantul deceniu», ci douăzeci de ani mai târziu, mi se pare normal să vorbim. Contrar părerii adversarilor ideii, eu sunt convins că Preda supraviețuiește literar tocmai fiindcă a avut norocul unei revizuirii temeinice și care nu s-a oprit, desigur, la publicistică, precum spuneam.”; încheie N. Manolescu „panegiric” său indirect.

Sunt câteva lucruri de scris pe această temă. Prima observație ar fi elementară: Marin Preda a scris și publicat în 1980 o trilogie, *Cel mai iubit dintre pământeni*, în care a scris despre toate acele tragedii a căror ignorare, în articolul comentat, i se reproșează. Unui prozator i se pot reproșa tăcerile sau eliziunile din proză, cele din publicistică sunt poate

compensatorii, în „comunismul real”. Invers ar fi fost grav, din perspectiva discutată aici. Preda a scris despre *Era ticăloșilor*. În această lume în care trăiam, autori și cititori, „plină de dipsomani, parchinsoniști și torționari” (285/III), adică de bețivi, bolnavi și călăi, personajele se află în „legitimă apărare”.

Toate textele își modifică sensurile în funcție de contexte. Dacă N. Manolescu ar fi observat și descris limitele sau derivatele ideologice ale lui Marin Preda la vremea respectivă, am putea zice că a fost un precursor al reconsiderării critice a operei lui Marin Preda. Ceea ce nu a fost. În publicistica manolesciană dinaintea de „Revoluție”, nu există, în termeni de definire a societății în care trăia, nimic echivalent. Acolo și atunci s-ar fi convenit criticul să fie intransigent cu epoca, cu sine și cu alții. Nu post-mortem sau post-festum. Curiozitatea lui N. Manolescu are limite clare. Criticul nu are vocația cercetării și reconstituirii contextelor, ci doar pe aceea a (re)lecturii unor materiale la îndemână. Asta este, vorba frâncilor: «ce n'est pas grave!» Doar că, atunci, anumite observații ale sale privind literatura de dinaintea de Restaurație rămân note superficiale, căci ignoră efectele concrete ale existenței cenzurii.

Se întâmplă că, adâncindu-mă în materialul imens de arhivă rămas de pe urma Direcției Generale a Presei și Tipăriturilor, am dat peste un referat de lectură dedicat chiar publicisticii lui Marin Preda, la vremea când acesta deținea o rubrică în revista *Luceafărul* (revista, seria postbelică, pe care a făcut-o să fie importantă în istoria literaturii române, detestatul Eugen Barbu). Reamintindu-mi că formula „obsedantul deceniu” a apărut la Marin Preda în rubrica sa permanentă din *Luceafărul* (seria Ștefan Bănulescu – 1970), am căutat în dosarele arhivei cenzurii, DGPT, 1970 notele lectorului specializat.

În nr. 23/1970, articolul lui Marin Preda se intitulează chiar „Obsedantul deceniu”. Iată cum este prezentată substanța textului de către cenzorul care motivează eliminarea unui pasaj foarte interesant. „Marin Preda respinge ideea existenței unui hiatus, motivându-și poziția prin faptul că acești ani au fost anii în care s-au format scriitorii de prestigiu ai literaturii noastre și au apărut opere solide. Dacă ideea este totuși mult discutată, după părerea sa «ideea unui hiatus subînțelege mai degrabă o idee politică». În continuare, Marin Preda demonstrează că literatura acelor ani – literatura angajată – a oglindit dezideratele politice ale vremii, că ea nu putea și n-avea voie să nu fie prezentă în acea realitate: «Faptul că acum ideile care obsedează

timpul nostru nu găsesc, la unii scriitori, ecoul direct și uneori indirect, nu înseamnă că ele nu există și nu înseamnă că, dacă în deceniul trecut ele intrau în operă prin presiunea unei mode agresive, nu erau mai puțin adevărate». Marin Preda constată că una din ideile care au obsadat lumea literară a acelor ani a fost ideea luptei de clasă. Arătând că mulți scriitori și-au pus în mod dramatic întrebarea dacă această idee e adevărată, scriitorul ajunge la concluzia că ațâțarea din afară a luptei de clasă a avut urmări tragice. În sprijinul acestei afirmații el spunea: «... să fi pus Marx mâna pe sapă o viață întreagă și să-i fi curs și lui sudoarea sub soarele câmpiei și să constate că nu a schimbat nimic din natură și nici pe sine și mă îndoiesc că ar fi emis această cugetare, strălucită prin puterea ei de sinteză, dar greu de descoperit în fragmentele realității... Pus într-un asemenea vulcan de dezlănțuire a psihologiilor sociale, când noțiunile morale se turburaseră, când la școală unii copii erau învățați să urască, predându-li-se un cod al moralei răsturnat, scriitorul nu putea să facă decât un singur lucru: să creadă, după conceptul lui Hegel, că ceea ce e real e și rațional». S-a cerut aviz. Articolul a apărut în numărul următor al revistei cu modificări în paragrafele citate”.

Curajul calm al scriitorului s-a mai manifestat tot astfel și în romane. Se vede cum și din ce perspectivă gândea Marin Preda. Nega dogma luptei de clasă din perspectiva unui țaran. Propunea deja atunci revenirea la morala creștină a iubirii, față de care morala urii era un cod răsturnat.

Cenzorul trăia poate un delir de putere. Tăia în proza lui Marin Preda cum îl tăia pe el capul.

De-a-lungul carierei sale, Marin Preda a lăsat să se creadă sau chiar a acceptat, dintr-un probabil complex, să fie mereu tutelat de inteligențe superioare, care îi acordau protecția politică, care îl sfătuiau prietenește. Printre sfătuitoari au fost criticii evrei citadini, care au contribuit, paradoxal, la lansarea „prozatorului țaran”, prima nevestă, care poate să fi fost parâma care l-a legat o vreme de grupul criticilor amintiți, amanta evreică, subtila suveică Nina Cassian, cenzorii și sfătuitoarii de partid, ambasada sovietică în perioada *Delirului*, Securitatea care l-a supravegheat toată vremea, instalând până la urmă, la Mogoșoaia, spre sfârșitul vieții marelui scriitor, o informatoare de greutatea și calibrul Marei Nicoară („Dona Alba”).

Cu *Cel mai iubit dintre pământeni* s-a încheiat procesul de emancipare al prozatorului de diverse foruri tutelare.

Romulus BUCUR



Poeme

(ARTA RĂZBOIULUI) XXVIII

să radem Cartagina

am ras-o de pe fața pământului
și iarăși se va ridica și s-a ridicat din nou

ca și cum am spune unui zeu invizibil

MORITURI TE

SALUTANT

publicul e acasă dacă învingem ne aclamă
prin generalul nostru vom fi ori morți
ori insignifianți iar dacă nu
învingem
atunci VAE VICTIS asta e

o lume unde nu e loc pentru învinși
și-oricum în cărți numele noastre n-or să intre

*
* * *

mîța paraschiva a crescut
la școală nu va ști
niciodată cu certitudine
dacă e o biată orFELINĂ
sau dacă nu cumva maică-sa

a dat-o acolo să-și facă
și ea un rost în viață

locul ei preferat e pe dulap
pe niște cutii cu fișe
& alte hîrtii
apoi cum natura
(și biblioteca) au oroare de vid
dacă momentan lipsesc câteva cărți
de pe raft cu solemnitate
le ia imediat locul

 nu umblă
după șoareci fie ei și de bibliotecă
– n-o lasă convingerile ei
pacifiste progresiste feliniste

de pe birou își ia să se joace
(ea susține că își exersează
caligrafia) doar pixuri de preferință
inscripționate

 în semn de supremă
angajare intelectuală și-a băgat
coada într-o carte deschisă pe masă

*
* * *

mîța paraschiva și-a tras
un set de cărți de vizită

Patty

Ppısica visurilor
tale D

se întinde se linge se culcă
pe o pernă
visurile ei să apară
într-un clip publicitar
cu hrană pentru pisici
pînă atunci profitînd
de un moment de neatenție
a luat de pe farfurie
o felie de pîine unsă cu pate
(de foie gras s-o fi gîndit)
și conștientă de silueta ei
zveltă a lăsat pîinea deoparte
lingînd pateul într-o deplină
uitare de sine

* *

mîța paraschiva vrea să fie utilă
contribuind la călcatul rufelor

și-a dat repede seama că lăbuțele ei
sînt prea mici pentru teancul de haine
de pe pat așa că se implică cu tot corpul
îmbinînd astfel ingenios munca & relaxarea

s-ar crede că țoalele ar fi o preocupare
obsesivă pentru ea nicidecum
cîndva a fost îmbrăcată într-o hăinuță
pe măsura ei decupată elegant să-i iasă coada
și în mai puțin de un minut și-a

scos-o
rezolvînd astfel din mers dilema activistelor
pentru drepturile animalelor
care mai degrabă ar umbla goale
decît să poarte blană

black cat blues

mîța paraschiva miaună
tocmai i-ai pus mîncare în bol
o miroase întoarce capul spre tine
și miaună se întoarce
spre litieră

miaună iar timid
(i-ai făcut curat și acolo)
dar cine știe ce-i în capul ei de mîță
se urcă-apoi pe tine
și-ncepe să toarcă
îți spune pe mîțește
că te iubește

* *

mîța paraschiva e aristocrată
chiar dacă la prima generație
umblă cu coada pe sus de-abia-ți aruncă
o privire cînd
miaună
îi dai de rușine o bucățică de măslină
o ronțăie distins de parcă ar fi băut
mai înainte un martini
amintindu-și totuși de copilăria ei maidaneză
cînd crede că n-o vede nimeni se apucă

să scoțesească prin coșul de gunoi
după ambalajul măslinelor al căror miros
o scoate din minți

* *

o urmă de mîță pe plaja unei insule pustii
e tulburătoare în felul ei
ca atunci
cînd sună telefonul în mijlocul
orei vrem piscică?
hai că au găsit-o copiii
acum o țin fetele
de la secretariat dar e ceva provizoriu
a ajuns la noi strînsă la piept
sub haină și pentru că era într-o vineri
i-am spus paraschiva

* *

deschide ochii pe jumătate se întinde
ezită dacă să se dea jos din pat
sau să se întoarcă pe partea cealaltă
mîța paraschiva e o doamnă se linge
cu grație linge apoi cu distincție
picătura de cafea prelinsă
pe ceașcă pe farfurioară
se ghemuiește pe pernă
reluîndu-și atribuțiile
de spirit protector al casei. * *

din cînd în cînd mîța paraschiva
pare să-și fi redescoperit
rădăcinile
are apucături de panteră stă la pîndă
sub masa din bucătărie și cînd ai treabă
la chiuveță îți sare în spate
de acolo
pe frigider unde face un
pic
pe sfînxul cînd consideră
că și-a terminat schimbul de gardă
e înapoi la tine în spinare ca să se întoarcă
în pat
la odihnă

Romulus BUCUR



„mi se pare comic să reinventezi roata”

– *Domnule Romulus Bucur ce înseamnă să fii poet în 2017?*

– Să scrii poezii, să le publici (infinat mai ușor decât, să zicem, în 1989, mai ușor decât în 1990), să fie citite și discutate (aici e ceva ce frizează muncile lui Hercule, mai ales dacă ai pretenția unei lecturi competente și oneste – nu că n-ar exista persoane care să satisfacă unul sau altul din criterii, ba chiar pe amândouă, dar presa culturală/literară tipărită e în repliere strategică, în online lucrurile sînt și nu sînt așezate, dînd uneori senzația de nisipuri mișcătoare).

– *Cum ia naștere un poem?*

– În toate felurile posibile. De la un vis în care cineva dictează poemul și te trezești imediat să-l notezi, de la o imagine, de la un vers (propriu sau nu), de la o scenă (văzută sau imaginată), de la tot felul de însemnări pe care le faci de-a lungul timpului, de la butonatul pe tastatură (a mașinii de scris, odinioară, a calculatorului, acum), de la un pariu/o provocare.

– *Ajunge poezia pe care o scrieți la cititori?*

– Sincer, habar n-am. Cumva e ca și cum, naufragiat pe o insulă pustie, ai scrie un mesaj, l-ai pune într-o sticlă, ai închide-o și ai arunca-o în apă (știi că imaginea nu e din cale afară de originală, dar mă amuză să nu dau sursa ei). Cineva, cîndva, dacă sîntem optimiști, o va găsi, deschide, citi. Sau nu. Un exemplu, ceva mai optimist (deși vechi de mai bine de douăzeci de ani): la expoziția dedicată experimentului în arta românească (1996), m-a abordat un june care m-a rugat foarte frumos să-i dau, dacă pot, un exemplar din

Dragoste & Bravură, pe atunci recent apărută. Avusese cartea și, cu ocazia divorțului, o pierduse la partaj.

– *Cum simțiți că e receptată poezia contemporană, pe de o parte în calitate de redactor al unei reviste de cultură și, pe de altă parte, în calitate de autor?*

– Poezia în general și cea contemporană în particular reprezintă un fenomen de nișă. Nu știu dacă a fost vreodată altfel, decît, poate, în cazul societăților tribale și, apoi, pe calea unei aristocrații care avea mai mult timp liber decît ceilalți, s-a păstrat astfel. De o democratizare (rămasă la nivel de tentativă) se poate vorbi odată cu romantismul și, după aceea, de la Whitman încoace. Da, poezia nu va mai ritma acțiunea, ea va fi înainte, ea va fi făcută de toți, sună frumos vorbele lui Rimbaud, reluate, mai mult sau mai puțin fidel, de avangarda istorică, dar în continuare poezia trăiește într-o rezervație, cu iluzia marelui ei impact mondial. În fapt, sîntem o confederație de triburi, uneori aliate, alteori dușmane, vorbind dialecte măcar parțial inteligibile, încheind alianțe pe care le resimțim ca fiind strategice cu tribul criticilor, cu cel al profesorilor de literatură și sperînd să recrutăm noi adepți fideli. Trofee de odinioară, o pagină în revista x, o cronică semnată de criticul y parcă nu mai cîntăresc la fel de greu ca premiile (văzute, și acestea, mai degrabă în dimensiunea lor materială), festivalurile internaționale, traducerile. Și aici e extrem de greu de descîlcit valoarea de PR, de marketing, de imprevizibile alianțe (și ruperi ale acestora).

– *Sunteți un reprezentant important al optzecismului în poezie. Scriitorii din generația dumneavoastră aveau lecturi solide. Cum vi se par, din punctul acesta de vedere, scriitorii de azi?*

– Cei pe care-i cunosc personal, OK. Despre ceilalți n-am cum să mă pronunț. Singura cerință pe care o am e ca, indiferent de atitudinea față de tradiție, ea să fie cunoscută: mi se pare comic să reinventezi roata și trist să te lupți cu un dușman mort.

– *Ați scris poezie, eseuri și critică literară. V-ați gândit să scrieți și un roman?*

– Da. Chiar două – aflate, ambele, în diferite faze de elaborare. Sau puse bine, la rece. Oricum, am publicat fragmente din ambele. Sper să am destulă perseverență să le și duc la capăt. Altfelva despre ele nu am de gînd să spun.

– *Poate fi stimulată creativitatea? Dacă da, cum?*

– Da, poate. Dar nu mă simt în măsură să dau rețete. Doar o indicație sumară: atenție, simțuri ascuțite (chiar și din cele un pic mai neobișnuite, cum e cel al limbii, al formei, al culorii), empatie – înțeleasă ca dispoziția de a te plasa în mintea, sufletul, pielea celuilalt.

– *Cioran spunea că „nefericirea e starea poetică prin excelență”. Dumneavoastră ce părere aveți?*

– Atunci când vorbim de starea poetică, ar trebui să înțelegem că nu există o stare poetică. Una standard, în orice caz nu – riscăm să o confundăm cu un clișeu al stării poetice. E foarte greu de exprimat acest lucru prin cuvinte: e starea de comunicare nemediată între mine și realitate, între mine și poem, o iluminare de o clipă în care lucrurile își dezvăluie esența, după care revin la ce-au fost, păstrînd totuși o urmă a acelei esențe.

– *Considerați că scrisul are valențe terapeutice?*

– Da. Nu. Pe baza experienței personale – singura care contează, în ce mă privește – nu pot răspunde.

– *Vă rog să ne recomandați trei cărți pe care le considerați lecturi obligatorii.*

– Trei e un număr magic. Prea mic, totuși, pentru o listă de lecturi. Deci: *Don Quijote*, *Decameronul*, *O mie și una de nopți*. Doi ori trei – din canonul clasic chinez (și un pic de la marginea lui): *Shuǐhǔ Zhuàn* (*Pe malul apei/ Osîndiții mlaștinilor*), *Xī Yóu Jì* (*Călătorie spre Soare Apune/ Însemnare a călătoriei spre vest*), *Liaozhai Zhiyi* (*Ciudatele povestiri ale lui Liaozhai/ Întîmplări extraordinare din Pavilionul Desfătării*). Trei ori trei: *Winnie the Pooh*, *Alice in Wonderland*, *Peter Pan*. Și nu e vorba de lecturi obligatorii, ci doar

sugerate. Ar mai intra Shakespeare, Homer & alții și pornisem de la cifra trei.

– *La ce lucrați în prezent?*

– Cred că e exagerat verbul *a lucra*. Mai degrabă, încasez dividende pentru ceea ce am lucrat de-a lungul timpului – balanța e cînd pozitivă, cînd negativă. Altfel, urmez, simultan, niște destul de vagi proiecte, literare și academice, în diverse stadii de realizare. Adică, un volum de versuri care era cam 85 la sută gata acum doi ani, cînd m-am trezit să public *Arta războiului*, o carte la care țin foarte mult, dar față de care cred că mă fac vinovat prin lipsa răbdării – scriu în continuare, din cînd în cînd, cîte un poem ce ar aparține ciclului central al cărții și, dacă trăiesc suficient de mult, poate o să iasă un volum doar din aceste poeme. Mai am un proiect, de care nu m-am apucat (și, în consecință, nici mie însumi nu mi-l menționez prea des): dacă iese, va fi minunat, dacă nu, nici nu se va ști, decît sub formă de zvon neconfirmat, de existența lui. Dividende: zilele astea am primit pdf-ul (și variantele de copertă ale) unei cărți de eseuri care stă să apară; tot așa, de curînd, am trimis editurii varianta finală a volumului *Opera poetică*.

– *Dacă ar fi să vă reprezentați poezia sub forma unui obiect, care ar fi acesta?*

– Nu știu. Să zicem, o piatră care-mi apare în față în mijlocul drumului. O dau deoparte, mă așez pe ea, mă gîndesc s-o folosesc într-un fel oarecare – de pildă, s-o pun în traistă și să o pun la temelia unei case, a unui templu, să-mi cîrlesc gardul cu ea, să o arunc după cineva care mă atacă. Se pot face atîtea lucruri cu o piatră. Ca și cu orice altceva.

Dialog realizat de Laura DAN



AI. CISTELECAN



Între ataraxie și angoasă

Dintre optzeciști, măcar că mai sunt câțiva (dar nu mulți) cu grave probleme de mobilizare și de productivitate, Romulus Bucur e ursul cel mai greu de stîrmit și de urnit. Când, în 2008, și-a scos la Aula o antologie de *poeme alese* (care alegea, de fapt, tot ce scrisese și chiar și așa abia făcea cît un volum optzecist standard), încheiam, cu oarece scepticism, că lui Romi îi ”mai rămîne doar să și scrie”. Lucrul părea să se și întîmple, căci în anul următor Tracus Arte îi publica *O seamă de personaje secundare*; era însă un semn înșelător, căci îndată după aceea Romi a intrat într-o lungă hibernare, încheiată abia în 2015 prin *Arta războiului* (tot la Tracus Arte), volum – și el – cu ”poeme vechi și noi”. E ceva obișnuit la Romulus, care de fiecare dată o ia, parcă, de la început, îngîmînd mai întîi cîteva refrene tematice deja decantate și dîndu-și, în acest fel, tonul pentru a intra în ritmul incantației. Pentru galeria lui de *personaje secundare* nu se întoarce însă chiar la materia ”amintirilor din copilărie și adolescență”¹, cu care și-a garnisit primul volum, și nici nu mai face paradă cu ”orgoliul de tînăr barbar” cuprins de ”moliciune”² de pe-acolo. Dar consemnează și aici ”mici istorii cu aspect biografic”³ într-o programatică și consecventă subversiune la majusculele din istoria și morfologia poeziei. Asta pentru că Romulus Bucur a fost dintotdeauna – și a rămas – dușmanul jurat al emfazelor și entuziasmelor, proclamînd în locul lor, ca virtuți vizionare, lehamitea, lenea și insignifianța. Combatant în cauza derizoriilor și partizan al anhedoniilor (prefăcut, firește, întrucît dimpotrivă, fiind de fapt un senzual al detaliilor), Romulus stinge orice elan și pune notația la cota zero a vibrației și iradianței, căutînd dinadins cel mai eminent minimalism conotațional. E o prefăcătorie și asta, căci decepțiile consemnate sec, anemiile existențiale notate frust încep numaidecît să zumzăie

într-un fel de *spleen* incantatoriu și să devină o lehamite-drog; ba chiar încep să freamăte metaforic și să se ridice, oarecum pe nevăzute, la condiția unei reverii deceptiv de destul de înflorite. Că poetica anti-entuziastă a lui Romi e o ”sfidare în numele blazării, plictisului”⁴ cum zice Gheorghe Grigurcu, ori, din contră, o pură incantație de deceptivități și de reculegeri ataraxice, e greu de decis. Fapt e că Romulus începe un reportaj sec de gesturi și întîmplări mărunte care alunecă pe nesimțite (vorbă să fie!) într-o reverie rafinată a absenței și se adună, încetul cu încetul, într-o viziune a anorexiei existențiale: ”am șters din calculator/ poemul/ am criptat scrisorile/ și am uitat parola/ am distrus hîrțile/ s-a șters/ literă (cu) literă/ linie (cu) linie/ totul rămîne/ o cenușă fină/ ca scrumul de țigară/ aderînd la suprafața/ unor făpturi de aer/ ce-mi fac semn cu mîna/ din depărtare” (*cîntecel secret./doar noi doi îl înțelegem*). (E o problemă să citezi din Romi, întrucît nu se pot reproduce artificiile de grafică a scriiturii pe care le folosește el). Dar nu acesta, al epuizării vitale și sentimentale, e sensul în care e angajată poezia lui Romi; din contră, Romi e un voluptuos, un senzual, un colecționar de momente, scene și instantanee; e, în realitate, un maestru al voluptăților deceptiv iar poezia lui e un album definitiv al acestor fascinații stoarse chiar și din destrămările de sine. Principiul poetic e cel al teaurizării clipelor, al resuscitării lor prin ”înghețare”; oarecum în felul lui Mircea Ivănescu, și el construiește cadrul și scenografia unei clipe pe care poezia o eternizează, scoate, așadar, efemerul din condiția lui și-l proiectează în teaur: ”să ne imaginăm o masă/ poate și două scaune/ pe ea o ceașcă de cafea/ (detaliile le lăsăm în suspensie)/.../să privim totul/ ca prin flacăra tremurătoare/ a unei lumînări/ să ne gîndim că nu contează timpul/ ci doar cuvintele cengheață-această clipă” (*Pe o temă dată*). Oricît de labile par criteriile consemnării, temelia ei e pusă pe o poetică tare, de esență, în fond, romantică, în ciuda disimulărilor retorice și a ostentațiilor de insignifianță.

Dar tocmai cu acestea operează Romulus Bucur ori de cîte ori se surprinde în vreo transă melancolică ori nostalgică; orice cădere în astfel de stări substanțiale e imediat sancționată de o paradă a detaliilor cotidiene și destrămată metodic (Iulian Boldea vorbea de un ”instinct parodic”⁵, într-o încercare de a scăpa de iradianța celor ce amenință confortul insignifianțelor și lăfăitul în insignifianță: ”trecutul e o magmă din care apare/ cîte un moment o figură o stare/ e un cîine bătrîn care încă te-ar mai recunoaște/ nu știi cît o s-o mai duci deși/ ți-l amintești din vremea cînd era cățel/ repari dimineața plutitorul rezervorului de la budă/ schimbi adică sîrma/ care-l leagă la locul său/ parcurgi mintal bibliografia kenneth koch robert/ frost/ îți zici, vorba filosofului/ domle livresc mai e cotidianu’ asta.” Caricarea propriei stări, destructurarea ei prin deturnarea în derizoriu nu-i însă decît contrapunctul care subliniază ireversibilitatea și ireductibilitatea stării atacate subversiv. Romi e realist

pentru a nu se vedea că, de fapt, e visător; e agresiv cu propriile stări pentru a ascunde faptul că nu poate scăpa de ele; face exerciții de cinism pe sine spre a nu băga nimeni de seamă că e mereu pe punctul de a fi rănit. Scrie și transcrie malițios platitudinile ale cotidianului - cu verva trîndăvelii și cu entuziasmul apatiei – spre a nu se vedea că angoasa lui fundamentală și freatică e viziunea – nu doar sentimentul – neantului: ”în centrul lumii e un punct/ în centrul punctului nimic/ în centrul nimicului o femeie/ în centrul femeii de asemenea nimic/ acolo încerci tu să intri” (*Probleme ale liricii* – poem-desen, firește, cercuri concentrice cu o mică porțiță de acces). ”Dintr-o uimire netrucată” zicea Dumitru Chioaru⁶ că ies poemele (mai de început) ale lui Romi; dintr-o angoasă pe cât de acută pe atît de trucată ies cele de acum. Un întreg aparat deconstructiv e pus în funcțiune pentru a mina consistența stărilor și a face să eșueze fascinația anxietății; firește, aparatul e programat fără greș în a eșua.

Romulus Bucur e (alături, aș zice, de Virgil Mihaiu și Traian Ștef) un expert în instantaneele senzuale, în epifania senzuală ca atare. Dar mai ales în scenele și scenetele senzuale (de nu mai mult, dar, de fapt, sigur mai mult). Mircea A. Diaconu zicea că poetul trăiește din ”farmecul discret al percepției vag senzoriale a lumii”,⁷ dar în realitate senzualitatea lui Romi e ofensivă și e chiar una din cauzele eficiente ale poemelor. Toate *cîntecelele* sunt madrigaluri jucate pe linia senzualului și-n general conspectele de real au euforia senzuală a notației cît mai crude. Cu atît mai mult e cazul în poemele care aplică direct în senzual, poeme legate într-un fel de epos amoros, de istorii cu protagoniste de alcov în care fluiditatea senzațiilor se străvede sub cruzimea realistă a detaliilor: ”te mîngîie cu nesfîrșită/ gingășie zîmbește enigmatic/ mișcîndu-se leneș/ în lumina caldă a dimineții/ ca și cum ar înota în miere” etc. Dacă nu protagonist de alcov și el, Romi e, în orice caz, un reporter de alcov extrem de performant și persuasiv.

Structural, cel puțin în măsura în care aceasta se vede din răspunsul la impulsuri, Romi e un truver calificat, unul care acționează cu promptitudine doar la instinctul erotic și la cel războinic (sau la ambele deodată). (*Dragoste și bravură*, cum zicea în titlul unor cicluri anterioare). Se vede și mai limpede această structură în *Arta războiului*, parcă programatic structurată pe cele două traverse (și programatic divulgată în poemul-tablou de pe coperta a III-a). Ciclul care dă numele volumului n-are multe de-a face cu manualul lui Sun, dar e o replică de rafinament kavafian, cu vag substrat din peripețiile - posibile - ale legiunilor din Dacia. Acest substrat referențial e puțin important (deși activ), cel puțin în raport cu substratul adevărat de angoasă apocaliptică din care ies poemele: ”aerul e rece. și apa./ o bucată de pîine și una de carne uscată// fumul unui sat arzînd în depărtare// cîmpia asta e atît de liniștită/ încît îți vine să-ți întinzi mantaua/ la

pămînt și să te culci pe ea/ cu scutul și casca pe partea stîngă/ cu lancea la îndemînă în dreapta/ să visezi că șezi la capătul/ istoriei cu picioarele atîrnînd în abis” (*XI*). Întreg ciclul e un artefact de rafinament, un dialog cu Kavafis, o *novelă* de misionar la capătul lumii (și al vieții totodată), cu scrupul de detalii creditabile. O narațiune în tablouri, dar susținută de o poetică în care eroismul sacrificial al scrisului capătă din nou intensități romantice: ”rînduri scrise de o mînă/ ce ține stilusul/ ca pe o sabie/ și tabula ca pe un scut” (*V*). Fără sintaxă eroică, parînd în continuare orice emfază metaforizantă și părănd un scriitor de inerte, Romulus Bucur trăiește, de fapt, în religia sacrificială a poemului ca iluminare (”flacăra albastră a lamei/ ce peste-o clipă/ îți va lua viața,” *artă poetică*) și vede, consecvent, poezia ca tezaur salvator al efemerelor: ”poezia e ceva despre lucrurile trecătoare/ altfel te-ai așeza în fața unei pietre/ și ai sta/ și ai sta/ pînă ai deveni totuna cu ea”. Reportajele lui de cotidiene, făcute cu migală provocatoare și cu vervă caustică (și autoironie amară, firește), sunt doar o linie fragilă de apărare în fața unei angoase fundamentale: ”să speli vasele e oricum mai bine/ decît să faci ordine prin cameră/ nu riști să dai de vreo fotografie/ cu tine și frate-tu/ cînd erați copii/ și să realizezi că de fapt/ el a murit acum trei săptămîni”. Orice mijloc e bun ca protecție împotriva acestui curent subteran al angoasei, fie el și o cacofonie care compromite *pathosul* ca atare al stării (de fapt, doar îl ascunde): ”Ca katharsisul pe care îl simți/ atunci cînd plătești o amendă/ așa-mi aminteam noaptea-aceea/ cînd, ridicîndu-se-n două picioare,/ pe umeri punîndu-mi altele două/ Cerber privindu-mă-n ochi mă-ntreba/ de nume și unde mă duc...” etc. (*Adio. La Axiopolis*). La aceste întrebări fundamentale, absolute, se străduiește Romulus Bucur să amîne răspunsul. Dar poemele lui se învîrt numai în jurul lor, într-o incantație realistă – ba chiar cinică uneori, prin brutalitatea notațiilor – de exorcizare a angoasei. Ataraxia lui Romulus Bucur e cea a unui cîmp minat.

Radu G. Țeposu, *Istoria tragică și grotescă a întunecatului deceniu literar nouă*, Ediția a III-a, Prefață de Al. Cistelean, Editura Cartea Românească, București, 2006, p. 167.

² Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, IV, Editura Cartea Românească, București, 1989, p. 551.

³ Ion Bogdan Lefter, *Începuturile poeziei postmoderne (1977-1985)*, Editura Paralela 45, Pitești, 2016, p. 22.

⁴ Gheorghe Grigurcu, *Poezie română contemporană*, I, Editura revistei ”Convorbiri literare”, Iași, 2000, p. 151.

⁵ Iulian Boldea, *Poeți români postmoderni*, Editura Ardealul, Tîrgu Mureș, 2006, p. 98.

⁶ Dumitru Chioaru, *Developări în perspectivă*, Editura Cartea Românească, București, 2004, p. 33.

⁷ Mircea A. Diaconu, *Poezia postmodernă*, Editura Aula, Brașov, 2002, p. 103.

Daniel VIGHI



Prolog la uliță

Multe din lucrurile care se întâmplă în lumea largă seamănă una cu cealaltă. Aceleași gesturi și apucături, scârpinături în cap a puțință sau neputință, un fusion ca în jazzul mai nou la care mulți cam strîmbă din nas și poate că pe bună dreptate. Fusion e să amesteci aligore cu filigore, cum zicea moșul Spicu de pe strada Zarandului, în copilăria Blegosului Meloman. Amestecul aligore cu filigore, despre care nu prea știm nici astăzi ce ar fi și de unde vin vorbele care îl compun, se referă la cum stă la givan bunul Dumnezeu din biserica de pe aceeași uliță, pe bancă, printre găște, cu pachetul de duhan Naționale, cu moșu' Spicu, și cum se întrețin despre fusion-ul care tocmai se petrece când pășiră americanii pe lună. Cum adică pe lună, întreabă preopinienții încă prunci ai uliței, printre care și Blegosul Meloman. Cum adică, zic, și își blegesc ochii la discul astrului nopții tocmai răsărit peste șura vecinului Fuida în al cărei bogat bălegar de vacă pruncii uliței caută coropișnițe pentru pescuit mreană pe malurile Mureșului. Blegosul Meloman a mai povestit asta pe la sfârșitul anilor nouăzeci în romanul *Insula de vară*, a reluat ceva cu pescuitul și prin anii două mii pe la mijlocul primului deceniu. Vinovată e viața cu teme și motive funk, mereu reluate, ba și rhythm and blues pe care îl cântă afro-americanii – un fel de country music ca în songul lui Dumitru Sopen „bate vântul printre duzi” pentru care președintele Ion Iliescu i-a decernat, în anul 2002, „serviciul credincios clasa a III-a”.

Fusion e și un fel de a spune „vai de ș'amaru' vost'u'” – vorbe cu care baba, pe nume „nana Marica din colț”, îi probezește pe prunci, și mai ales pe moșu' Spicu, că stau prea mult la uliță și cu multă zarvă:

– Vai de ș'amaru' vost'u', zice baba-nană Marica.

– Tu știi, Marico, că au ajuns pe lună americanii, o interpelează sfătos moșu' Spicu pe când tocmai își aprinde un duhan Naționale. La întrebarea preopinentei referitoare la când anume s-a petrecut asta, răspunde în cor corul antic format din copiii străzii Zarandului, colț cu Economilor, nu departe de șoseaua națională Arad-Săvârșin:

– Astă noapte, nană Marico, or ajuns, zic protagoniștii. Am văzut la televizor când o pus americanu'

picioru' pă lună și s-o ridicat pravu', că e plin de prav acolo, așa ne-o spus la televizor.

La asemenea observații adăugăm acum și noi cum că e și normal să fie praf: peste tot în lumea Domnului e praf de la veșniciile de pe acolo, e ca în podul bisericii, praf de un deget peste stiharele și praporii care nu mai folosesc la nici o ceremonie, la Paște sau la înmormântări, cum a fost a lui Nicolî, comandantul pompierilor voluntari Radna despre care Blegosul Meloman a mai scris într-un fusion epic și memorialistic ca al lui Herbie Hancock în Jazz Fusion Cantalope Island.

La urma urmelor totul e istorie, chiar și pe Lună, chit că acolo totul e încremenit de milioane de ani, numai că faptul acesta nu presupune nicidecum că acele încremeniri prăfuite n-ar avea propria lor istorie. Eternitate ca aceea a bibelorurilor din casa de la Radna, îngrijită de buna Zena, în care pomenitele statuete de porțelan, închipuind pe Cosette, apoi doi golumbi, un prunc pișându-se șăgalnic într-o oliță, sunt vegheate de o reproducere cumpărată de la buciuși – denumire generică locală pentru iarmarocul de la poalele mănăstirii franciscane Maria Radna – tablou reprezentând Veneția, mai precis Canal Grande, străbătut de gondole, cu toate că dacă am fi corecți până la capăt cu metafizica întâmplării, am susține consecvenți cu raționamentul de mai sus că acolo, pe Canal Grande, nu se petrece nimic, doar o încremenire în aeternitas a gondolelor!

**Unde drac vor să margă bețacii,
tu Persadă, întreabă nana Zena,
și să râde**

Nimeni nu mai știe din negura timpului cum anume s-a ajuns la Plecare. Mai precis la ideea asta, pe vremea aceea Plecare se petrecea cel mult la oraca – nume local pentru iarmarocul de vaci, tauri căroră li se spunea bici, cu singularul bică, apoi cai de pădure dar și din aceia mari la chișită, adică la glezne, cu capul și grumazul pe măsură, cai pentru ștraf-cocii. Oraca era la Pâncota pe vremea de Rusalii. Plecări se mai întâmplau la Arad, tot la piață, cu cotărițele cu cireșe de iunie și pere de Sân Petru, cu struguri cu boamba mare, la Ziua Crucii și la Sfântă Mărie Mică. Mai erau Plecări și în cazul în care cutare fecior mergea cătană sau ajungea șăgârț plecat din porunca breslei de care aparținea, fie ea a cojocarilor, a pintărilor (făcătorii de butoaie de vin, așa cum era aceia din comuna Ghioroc), apoi breasla vințălerilor podogoreni, a celor care țineau mezmernițe (măcelării, adică) și trebuiau să ajungă henteși (citește măcelar n.n.). Alte plecări nu se prea știau să fie pînă prin acele timpuri de la începutul veacului, pe când nana Savita lu' Scherliță era în etate de trei ani. Să socotim că s-a născut, conform boțitului certificat de naștere în care solgăbirăul a scris pe maghiară – în loc de Elisabeta, Erszebet, iară numele de Jivănescu l-a schimbat în Zsivanesk, așadar Zsivanesk Erszebet s-a născut la anul 1899, iar când a împlinit trei ani s-a scris prin calendar anul de la Isus: 1902. În anul respectiv nana Savita a' lu' Scherliță, care se scria în acte Zsivanesk Erszebet, a rămas orfană, întrucât a răposat în domnul nana Ieliță Scherliță, mama fetei. Vremurile erau grele, și oamenii

mureau mai ușor, nu se codeau așa ca astăzi, una-două erau aduși la mormințile din Rădnuța, li se puneau la cap cruce din lemn gros, bătut cu piron de fier, și crucea rămânea acolo iarna acoperită de zăpadă și vara de buruieni și coștreavă. La anul acela avem de-a face cu birtul lui bacsi Păvăloc Trăilă, clădovan venit din Cladova care în urmă cu ani s-a însurat cu fata lui Benedek din Ghioroc care se scrie pe ungurește Gyorok. Mult s-a minunat lumea rădnanilor cum că acest român s-a luat cu familie ungurească și șvăbească. Miratul s-a făcut mai apoi mirăzături și ochi belii când a ridicat birt pe care l-a botezat Vulturul Negru și la care au poftit mulțime de bețici la răchie de prună, de dudă și la vin negru de Mășca-Măderat. Acolo a ajuns vestea cu Plecare care mai apoi s-a scris cu literă mare pentru că a început să bânțuie mințile ăloră din birt. Să mai spunem și că de aceea nana Persida de peste drum de birt a și spus duminică la biserică, pe când se întorcea acasă după slujbă, că la cârciuma clădovanului numai mirozării vorbesc bețicii și că, mai nou, nu au alta la gură numa' Plecare!

– Unde drac vor să margă bețicii, tu Persăda, întreabă nana Zena, și să râde.

– Că bine zăci, Zeno, la domnu' dracu'! Da'pu' la 'Merica vor să margă, unde crezi altundeva?

După ce au isprăvit de spus astea toate, au pornit nanele spre zupă și sos roșu cu țâmp de pui. În tot cazul nu se știe nici până astăzi de unde a pornit zarva Plecării și cum a ajuns la birtul Vulturul Negru din Radna, nu departe de Valea Mare unde se afla de cel puțin două veacuri mănăstirea fraților minoriți cu sediul la Arad. Nu pe aceștia îi interesa Plecare, adică nu mai ales pe aceștia, chit că ar fi purces și ei dacă nevoile misionare ar fi impus plecarea. Destul de bine că nu de azi, adică din anul 1907, mai precis din vara aceluiași an, ar fi fost să se întâmple aceasta, ci cu multă vreme înainte, să tot fie cu vreo treizeci și patru de ani mai devreme când printre cei plecați, după 1880 în America s-a aflat și Iosif Oancă din Rădnuța, ceva neam după mamă cu Gabriil Zăgoni, notar public din Sibiu. Acest Iosif s-a dus la America împreună cu Irimie Proca din Râșnov. De bună seamă că Iosif bacsi a aflat de la numitul Gabriil despre plecare și că se poate dobândi avere la America. Asta se vorbea printre cei de prin Radna și din Lipova, nu prea mai știm sigur ce anume sporovăiau babele la uliță și bețivanii la birt prin trecerea anilor care alungă totul în uitarea de pe aleile țințirului din cimitirului din dosul școlii-fostă-pretură. Acolo au mai rămas ceva arbori cu un fel de păstăi lungi de culoare maro pe nume roșcove, aduse și ele din America într-un drum invers, poate chiar Iosif bacsi le-o fi adus când s-a întors și le-a plantat la marginea morminților, nu departe de mormântul lui nana Persăda, mumă-sa repausată cât el a fost plecat, muiere văduvă, cu bărbatul răpus de oftică. Poate el a sămănat acolo semințele de roșcov sălbatic care se mai zice și glădiță, chit că rădnanii nu le știu zice cumva anume, poate roșcovar, zic, poate plătică, după cum ne spun dicționarele. Destul de bine că Iosif-bacsi a fost cel dintâi, din ce-și aduc aminte ai mai bătrâni, care a plecat și s-a întors cu bani, așa că și-a putut cumpăra o pereche de boi și vie pe dealurile din Barațca, prima localitate cum ieși din Rădnuța, în drumul spre Păuliș

și Ghioroc. „Mă, oameni buni, eu mă duc”, le-a spus la birt feciorul ăla mic a lui baci Pătru Cocolic, și mintonăș au aflat babele la uliță, că aștea tot știu, stau acolo pe lavițele de la stradă și mai rău ca șolgăbirăii, tot bagă de seamă și află mintonăș care-i treaba și ce vorbesc bețicii la birt sau te miri pe unde și pe urmă să minunează, dau din mâini și își pun pe șulțul dinainte palmele cu degetele toate răsucite de reumă, și să rîd babele, auzi tu, Savito, zic, sau nană Mario, că pleacă la America a lu' Cocolic. Că pleacă nu ar fi mare lucru, să duce el că este la etatea potrivită și poate merge, da' să vezi tu ce le-a spus la ăia din birt: că-l ia și pe Golomoz.

– Care din ei, întreabă mirată baba Leana Piștiric.

– Țăla bătrănu'.

– 'ai, tu Persădo, da' doară nu i-o luat Țal de Sus mințile, să să ia și să să ducă la etatea lui la America. Nu cred!

– Ba să crezi, că așa le-o spus Cocolic la bețaci la birt, că-l ia și pă el.

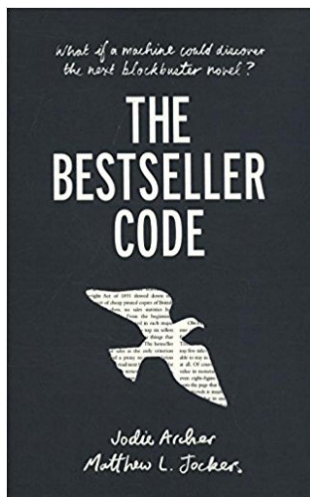
– Da' ce truda lui să facă acolo, se minună baba Zena, și dă din mână mirată. Unde mai socoți și că el îi un picuț cam bolomoc la minte, unde draci să meargă. Și rîd babele la uliță de nu mai pot, bat din palme și din degetele lor toate cârciore de la reumă și să rîd încontinuu! Trebuie mă mai spunem și faptul că feciorul ăla mic a' lui baci Pătru Cocolic știa carte. Să vedem acuma situația cum se prezintă la birt. Cocolic ăla micu le-a prezentat la bețaci țăitungul, l-a scos pe masă, i-a netezit foile cu grijă și s-a apucat să le citească – era singurul dintre bețaci care știa să citească bine, că a fost o vreme la ceva polgări (cum ar fi astăzi oengeuri de-ale lui Soros), adică la Kialakulását Önkéntes Tűzoltók Szent Flórián pe care baba Zena o traduce cu denumirea, mai „pă larg”, de pompieri de-ai lui Benedek ori Nicoli. Tălmăcirea ar fi: *Formațiunea de pompieri voluntari Sfântul Florian din Radna*. Așa cumva! Se apucă și citește cu voce tare, cu degetul ridicat în fumul din crășmă, o reclamă despre ce bine este să-ți iei lumea-n cap. La vorbele astea se arată din colțul birtului umbra celui dintâi ardelean plecat, sasul neamț pe nume Kelpius, mare, slăbănog, cu țoale din anul 1690 către 1700, de loc de naștere din Sighișoara. Babele de la uliță dau din cap și se țâțâie, văzându-l, în vreme ce sora Sânziana, în drum spre biserică baptistă, cu Biblia subsuoară, se oprește dinaintea scaunului și le spune ceea ce zice de fiecare dată, și anume că de ce nu vor să vină și ele la rugăciune și la pocăință. Și după ce babele ortodoxe zic, ca întotdeauna, cum că au fost, cum să nu, s-au dus la Sfânta Slujbă și s-au rugat Domnului de dimineață, așa cum se cere la orientali, cărora moș Păciură crâșnicul le zice orientași, în ciuda insistențelor corecții ale popii Lică Crișovan.

Fragment din romanul *Hallelujah boogie woogie!*

Carte inspirată de baci Todor Andrica de la Radna, care s-a luat și s-a dus la America, după ce s-o gătat primul război mondial

Alex GOLDIȘ

Ce romane mai citesc computerele



„Cartea despre literatură” (nu-mi vine să-i spun nici volum teoretic, nici volum de critică literară sau de hermeneutică, veți vedea de ce) care a stârnit cea mai mare senzație peste Ocean anul trecut este *The Bestseller Code*, semnată de Jodie Archer și Matthew L. Jockers*. Ea își propune nici mai mult nici mai puțin decât să spargă codul bestseller-urilor mondiale, pretinzând că poate să prezică, prin analiză computațională, în proporție de 80% dacă un roman va deveni blockbuster. Textul scris la patru mâini reprezintă rezultatul unei cercetări de cinci ani, în care cei doi autori au supus investigației informatice aproximativ 5000 de volume, pornind de la premisa fundamentală că trebuie să existe un „ce” care distinge romanul citit de milioane de cititori de cel citit de câteva sute. Experiența profesională a celor doi în domeniul lucrului cu cărțile și cu cifrele nu e de neglijat: Jodie Archer a fost editor al Penguin Books pentru a deveni apoi doctorand la Stanford University și consultant la Apple în studii statistice legate de literatură. Matthew L. Jockers, profesor la Universitatea din Nebraska-Lincoln, e deja un nume în domeniul Digital Humanities: pe lângă multe contribuții punctuale, el a scris în 2013 un volum de sinteză (*Macroanalysis. Digital Methods and Literary History*) în care demonstrează utilitatea noilor metode în studiul literaturii: ele nu înlocuiesc *close reading*-ul, era concluzia lui Jockers, însă pot oferi acces la zone ale fenomenului literar imposibil de sesizat prin hermeneutica clasică (pentru detalii, v. recenzia mea din *Cultura*: <http://revistacultura.ro/nou/2014/07/digital-humanities/>). De numele lui Jockers se leagă și un mic scandal legat de demonstrarea, cu probe de laborator lingvistic, a auctoriului multiplu în „Cartea mormonilor”.

Mică paranteză: cu toată retorica avangardistă avansată de *The Bestseller Code*, n-aș spune totuși că

investigarea industriei cărții cu metode computaționale e neapărat nouă. În ultimii ani edituri sau platforme internautice au apelat la aplicații și programe pentru a măsura diferite aspecte ale lecturii. Amazon sau Apple strâng date despre cărțile citite pe aparatele lor, Inkitt sau Jellybooks sunt platforme speciale care monitorizează modul de angajare a cititorilor în lectură (conform unor rapoarte completate de ei la finalul unui capitol, a numărului de capitole parcurse sau al timpului necesar parcurgerii unui pasaj), în timp ce Callisto Media, care se prezintă ca „the future of publishing”, colectează termeni frecvenți din căutările de pe Amazon, concentrându-se asupra acelor care furnizează cât mai puține rezultate. „Lipsa” aceasta de pe piață, supusă algoritmilor computerilor, e pusă apoi la dispoziția unor autori gata să vină în întâmpinarea cererii cititorilor.

The Bestseller Code încearcă în mod vizibil să spulbere câteva preconcepții cu privire la piața de carte: cea mai evidentă e legată de așa-numitul caracter arbitrar al succesului. J&M (Jodie și Matthew: căci așa se referă autorii la ei înșiși în textul dublu semnat) notează că jargonul pieței de carte e plin de termeni preluați din jocurile de noroc. În afară de cazurile în care Oprah Winfrey își vâră nasul în industrie menționând câte un titlu în emisiunile ei (volumul e scris cu mult umor), succesul unei cărți nu e deloc predictibil. De aici și multiplele erori ale editorilor care nu știu, de foarte multe ori, în ce să investească în momentul când un debutant le pune pe masă un manuscris. Înainte să devină unul dintre cei mai vânduți scriitori ai tuturor timpurilor, J. K. Rowling a fost respinsă de 16 editori. Cea mai spectaculoasă preconcepție pe care o atacă volumul e legată, însă, de prevalența importanței strategiilor de marketing asupra textului propriu-zis: publicitatea e importantă, însă ea este departe de a explica mega-succesul unei cărți. În mod ciudat, acest volum care pare interesat de mecanismele de piață și de tehnologia de ultimă oră se reîntoarce, cu un oarecare romantism, spre elogiul calității intrinseci a textului: „(...) the most interesting story about the NYT list is about nothing more or less than the author’s manuscript, black ink on white paper, unadorned”. Dacă bestseller-ul înseamnă doar mecanism de promovare, nu s-ar putea explica cum autori care n-au avut de la început în spate o întreagă industrie devin vedete peste noapte. Cazul paradigmatic e cel al lui Stieg Larsson, autorul romanelor *The Girl with the Dragon Tattoo* sau *The Girl Who Played with Fire* și pe care nimic exterior nu-l recomanda pentru acest succes: un autor provenit dintr-o mică țară scandinavă, activist recalificat profesional la job-ul de prozator, cu un imaginar înțesat de dezbateri politice ce trimit la contextul imediat al Suediei face, dintr-odată, înconjurul planetei. Ceea ce înseamnă că, într-adevăr, codul succesului trebuie să fie înscris în text.

Eșantionul, care vizează 5000 de romane aflate în ultimii 30 de ani prezente pe listele „New York Times”, pornește de la prezumția că bestseller-urile se deosebesc

de romanele cu mai puțin succes la public prin trăsături obiective detectabile de către computere. Primul pas al investigației vizează, așadar, separarea celor două categorii de romane prin operațiunea de „text mining” utilizată și de marile companii care gestionează filtrarea mailurilor: „Say for example, that we want to differentiate between e-mails that are spam and emails that are legitimate correspondence. Because spammy emails tend to have a lot of things in common: misspelled words, a high incidence of the word *Viagra*, and so on, we can write programs that measure how likely a given email message is to be a spammy one. The work we are doing in classifying novels is quite similar to the work that your email filter does. Suppose we want to predict whether a new book that we have never seen before is likely to be a bestseller. If we already have a whole lot of books that best-sold (not spam) and another bunch of books that did not sell well (spam), then we can feed all these books to our computer and train it to recognize these two classes by their distinct feature profiles”. Procesul s-ar fi putut să fie, e drept, ceva mai complicat decât în trierea mailurilor întrucât în cazul literaturii cuvinte precum *Viagra* nu sunt în măsură să despărță apele atât de clar. Autorii au avut în vedere nu mai puțin de 20000 de caracteristici ale textelor, de la cele stilistice până la cele care țin de subiect, însă rețin „doar” 2800 drept relevante pentru diferența dintre bestseller și non-bestseller. 2800 sunt, așadar, „semnale” în zgomotul informațional al analizei statistice. Să le privim, pe scurt, mai îndeaproape.

În ce privește stilul propriu-zis al romanelor care se vând (nu le-aș spune neapărat „romane de consum”, întrucât multe dintre ele sunt premiate Pulitzer), cercetarea celor doi atinge concluzii interesante, deși n-aș spune că întru totul neașteptate. Ceea ce specialiștii numesc „stylometrics” a ajuns deja la rezultate atât de avansate în ultima perioadă, încât destui specialiști ai Digital Analysis pretind că fiecare autor e deținătorul unui ADN lingvistic ce poate fi detectat prin utilizarea specifică a unor particule marginale precum prepoziții, pronume sau semne de punctuație. În urma unei investigații jurnalistice din iulie 2013, un specialist în „stilometrică”, profesorul Patrick Juola, a putut să detecteze (printr-o analiză de doar jumătate de oră!) în spatele romanului *Cuckoo's Calling* de Robert Galbraith, un presupus debutant, amprenta scriitoricească a autoarei J. K. Rowling. Faptul e cu atât mai surprinzător cu cât tematica noului roman se situa la antipodul imaginarului fantasy din seria *Harry Potter*. În câteva zile de la descoperirea profesorului, Rowling și-a mărturisit public încercarea de deghizare.

De la prezumția că există un ADN stilistic al autorului la aceea că ar exista un ADN al bestseller-ului nu mai e decât un pas, pe care J&M nu se sfiesc să-l facă. Printre acele detalii stilistice nesemnificative, dar care fac diferența în favoarea bestseller-ului, computerul zice că s-ar număra: uzul redus al semnelor de exclamație în favoarea punctului; prezența elipsei; frecvența redusă a adverbilor și a adjectivelor;

brevilocvența frazei. Greu de spus însă că aceste constatări ale „bestsell-ometrului”, cum îi spun cu oarecare tandrețe cei doi, sunt neprevăzute sau greu de explicat: simplificarea stilistică e unul dintre principiile elementare ale prozei care vrea cu tot dinadinsul să se adreseze publicului larg. Nici observațiile legate de personaje nu sunt spectaculoase întrucât, printr-un algoritm care recunoaște proximitatea unor verbe față de actant, bestseller-urile privilegiază forme de acțiune precum „a dori”, „a voi”, „a apuca (to grab)”, „a face” sau „a spune”, în timp ce romanele mai puțin citite personajele mai degrabă „așteaptă”, „par/li se pare” sau „întrerup”.

Oarecum imprevizibile sunt descoperirile legate de natura subiectului (ceea ce englezul numește *topic*). Celebra afirmație a lui Stephen King „write what you know, plus love, sex, work and relationship” nu e decât pe jumătate adevărată, întrucât sexul nu e pe lista scurtă a subiectelor care asigură succesul de public al romanelor. Cele mai prizeate subiecte nu sunt nici sexul, nici violența, nici lumile îndepărtate prin fantasy sau SF (în ciuda unor cazuri izolate), ci „human interactions and relationships”, „home”, „work”, „kids and schools” sau „modern technologies”: „We don't like the imagination stretched too far. No to planets other than ours (Andy Weir broke the rule with *The Martian*, but that book is necely dull of laboratory levels of scientific detail, and technology, and unlike other books set in space, its priority is getting the lead character safely home). The desert is no good, neither is the jungle, and neither is a fancy ranch. Better stick to the average home. Writers, don't take your reader further than you personally have ever been, and if you have been further than most of us, then keep it to your memoir”. Nu numai subiectele în sine contează, constată J&M, ci și modul de utilizare în economia romanului. Supuse criteriului densității, cele trei sau patru subiecte centrale nu trebuie să depășească 40% din ponderea lui tematică. Dacă în aceste 40% se regăsesc mai mult de patru topic-uri, sunt mari șanse ca romanul respectiv să n-aibă priză la public.

De notat, însă, că, deși computerul poate detecta anumite conglomerate tematice (prin măsurarea asocierii și a densității unor câmpuri semantice, conform unei metode numite „topic-modeling algorithm”), gestionarea acestor date poate naște discuții. De pildă, nu e clar – și cei doi autori tac semnificativ – pe ce criterii se pot opera distincții între primele trei cele mai importante topic-uri din *Fifty Shades of Grey*: „apropiere umană”, „conversație intimă” și „comunicare non-verbală”. Din moment ce analiza computațională reține doar un mănunchi de substantive înrudite semantic, decizia de a abstractiza și de a numi aceste conglomerate de sens aparține întotdeauna interpretului. Cu alte cuvinte, deocamdată calculatoarele sunt experte în recunoașterea unor pattern-uri, însă semnificația lor e întotdeauna stabilă de cel care citește aceste cifre. Iar în cazul de mai sus schematismul concluziilor lui J&M e evident: de ce „conversația intimă” e alt topic decât „apropierea umană”, de ce „comunicarea non-verbală” nu

e o subdiviziune a „apropierii umane” și cum de aceste subiecte proeminente din roman nu se intersectează și cu sexualitatea, considerată de către computer mai degrabă marginală în economia ficțiunii lui E. L. James? Din păcate, problematica e cu totul ascunsă sub preș de autorii cărții, convingși – sau încercând să convingă! – că topicurile conform cărora își construiesc graficele sunt la fel de obiective precum prezența unui cuvânt pe o pagină sau numărul de ocurențe ale acestuia în întregul roman.

În schimb, mai relevantă mi se pare analiza a ceea ce s-ar putea numi ritmica emoțională a unui roman: pornind de la prezumția că cele mai multe romane de succes provoacă reacții viscerale din partea cititorilor, J&M își instruiesc computerul să detecteze acele puncte de climax ale intrigii. Evident, computerul nu poate măsura sentimente sau angajarea subiectivă a cititorului, însă poate detecta aglomerări de cuvinte cu valențe afective pozitive sau negative. Pornind de la acestea, *The Bestseller Code* construiește o serie de grafice care demonstrează că secretul unui roman de succes constă în alternarea susținută a „emoțiilor” conținute în cuvinte: secretul succesului lui *Fifty Shades of Grey* n-ar consta în sexualitatea nonconformistă, așa cum s-ar crede la prima vedere, ci mai degrabă în aspectul de vertij emoțional: „The more frequent the peaks and valleys are, the more of an emotional roller coaster for the characters and the readers. The gradient of the peaks and valleys shows the intensity of changes in emotion”.

Cel mai mare pariu al cărții nu constă, însă, în a separa criteriile stilistice și criteriile tematice (expuse astfel doar din rațiuni de popularizare), ci în construcția unui algoritm total care să țină cont de suma acestor caracteristici – devenind, astfel, capabil să prezică gradul de reușită a romanelor noi sau a manuscriselor. Un pariu pe care, cu toate îndoielile cititorului cu privire la cutare metodă de analiză/interpretare, cartea și-l asumă. S-ar putea ca unele ingrediente ale bestseller-ului să fie observabile cu ochiul liber și computerele să nu facă altceva decât să confirme tezele profesorilor de literatură, însă portretul-robot al acestuia rămâne imprevizibil. Ceea ce înseamnă că se poate vorbi de un pattern latent al bestseller-ului, scos la suprafață doar cu ajutorul tehnologiei. Cu toate că J & M și-au instruit computerul prevăzându-i algoritmi de selecție, ei înșiși sunt surprinși de romanul preferat al acestuia – pe care nu-l dezvăluie decât în penultimul capitol. De altfel, cartea e excelent scrisă și pare să respecte toate datele unui thriller teoretic de succes. Nu numai titlul, care pastişază în mod transparent *Codul lui Da Vinci*, ci și compoziția sau retorica volumului de puțin peste 200 de pagini dovedesc o bună adaptare a discursului la conținut: pe lângă ritmul susținut, ce promite din primul capitol numele ACELUI roman care întrunește scorul cel mai mare, narațiunea teoretică conține în filigran toate topic-urile de succes indicate de computer. Pe de o parte, e vorba de „interacțiunea umană” pigmentată cu intermezzo-uri de flirt între cei doi cercetători: avem chiar și scene domestice în care, aflat într-un impas al cercetării, Matt

o vizitează pe Jodie la un pahar de whisky. Pe de altă parte, „tehnologia modernă” sau aspectele legate de „munca de zi cu zi” (alte subiecte de top) sunt exploatate prin înscenarea narativă a conflictului dintre om și computer: în acest subtil SF teoretic, cei doi parteneri de investigație se analizează reciproc și își constată neajunsurile și incongruențele: mașinii i se reproșează că nu poate detecta sentimente, însă inconsecvențele ei rămân mărturie ale incapacității cercetătorului de a prevedea și de a raționaliza input-ul informațional. Nu lipsesc nici momentele de empatie față de colegii de echipă non-umani: J&M vorbesc despre „teaching our machines how to read books” sau despre nevoia de a invita computerul într-o seară la un cocktail party...

Nu-mi permit, așadar, să comit un spoiler divulgând numele autorului care a reușit să spargă codul bestseller-ului sau să dezvălui titlul romanului providențial, rezumându-mă doar la a menționa că subiectul lui central privește un personaj (o femeie, mai exact) angajat într-o companie futuristă care încearcă să îmbunătățească performanțele tehnologice prin creșterea constantă a gradului de adaptare la nevoile publicului – exprimate procentual în rapoarte complicate. Necunoscută chiar și pentru J&M, povestea le produce revelația că scenariul romanului e un neverosimil *myse en abyme* al propriei aventuri de cercetare: sistemul s-a ales pe sine însuși și, la capătul căutărilor, computerul a căpătat voință proprie și le-a tras cu ochiul. Probabil că cea mai importantă lecție a acestui demers teoretic drapat într-o narațiune tehnologică cu iz retro-romantic e legată de nevoia de a accepta, în studiul literaturii, a unui partener nou: computerul. Cunoscut îndeaproape și corect hrănit cu informație, el s-ar putea să prindă viață și să ne ajute să percepem mecanisme literare imposibil de detectat cu ochiul liber.

Teama unora că acest tip de studii ar conduce automat la mecanizarea scrisului e nejustificată: cu toate datele puse la dispoziție de *The Bestseller Code*, mă îndoiesc că el va putea crea autori de bestseller-uri pe bandă din două motive. În primul rând, pentru că gestionarea unui număr de 2800 de caracteristici diferențiale incluse în rețetar e imposibilă, oricât s-ar strădui un autor să le bifeze pe toate. În al doilea rând, pentru că o astfel de analiză, utilă înțelegerii stării de fapt, nu poate să prevadă pe termen lung dinamica orizontului literar. „Nevoile” de imaginație nu sunt niciodată predictibile sută la sută pentru motivul simplu că nu ne dorim să citim întotdeauna doar cărți cu subiecte sau convenții stilistice pe care le căutăm în mod conștient, ci descoperim – pe parcursul lecturii – plăceri noi induse de textul respectiv. În literatură, acel 20% rămas în afara schemei rămâne mai neliniștitor și mai important în pondere decât în alte domenii. Iar dacă mutăm investigația din zona bestseller-ului (gen cât de cât formalizat) în zona romanului propriu-zis, diagramele prescriptive devin și mai complicate.

* Jodie Archer, Matthew L. Jockers, *The Bestseller Code*, Penguin Books, UK, 2016, 246.

Rita CHIRIAN

Fotografie cu singurătate

VASILE PETRE FATI

O anumită căldură umană



Despre Vasile Petre Fati se vorbește surprinzător de mult în ultimul timp, după ce, vreme de vreo douăzeci de ani (Fati moare în 1996), s-a tot tăcut. Din nou, unul dintre multele cazuri – cu care, de altfel, posteritatea românească a fost întotdeauna foarte darnică – în care asupra unui poet excepțional se întinde noaptea uitării și, chiar dacă a început, timid, să se pomenească, evlavios-entuziast, numele lui, e încă prea puțin – oricum, insuficient. Cu o nouă antologie (după cea alcătuită de Marian Drăghici, *Zidul și pălăria*), nu se face dreptate unui poet, deși, așa cum arată poezia noastră de azi și dintotdeauna, trebuie să fim recunoscători măcar pentru atât. *O anumită căldură umană*, selecția de texte alcătuită de Claudiu Komartin și publicată anul trecut la Casa de Editură Max Blecher, descoperă o poezie de intensitate, deși pe o direcție mai curând excentrică, dacă nu cumva de-a dreptul periferică.

Vasile Petre Fati face parte din familia lui Virgil Mazilescu, incantatoriu și redundant până la îmbătare de sonori, învăluitor și disperat, poet de asfixii. Deloc numeroase sunt culegerile lui, șapte în aproape 30 de ani, și arată un ritm de poet exasperat de propria neputință, căci textele lui Fati transpiră un soi de deznădejde apăsătoare, o muncă a sufletului și a minții care împietrește și cufundă în catatonie: *Floare de leandru* (1967), *Vedere la amiază* (1975), *Frați în noiembrie* (1978), *Paradisul de fier* (1980), *Amănuntele* (1984), *Copilul tuns zero* (1992) și *Fotografie cu un câine lup* (1996). Fati e un poet care crește de la volum la volum, modulându-și din ce în ce mai atent discursul și curățând pletora vag sentimentaloidă și histrionică,

în spatele căreia se găsește un poet de forță și de originalitate. Desigur, antologia realizată de Claudiu Komartin e clar subiectivă (cum ar putea să fie altfel?), iar cel care face selecția își justifică fără cusur preferința pentru anumite texte și – mai ales – pentru un anumit etaj al poeziei lui Fati: „...am preferat un Fati mai simplu și mai suplu, tăios, mai puțin cochet, unuia volubil și livresc, îmboldit de o ambiție culturală care mai degrabă nu-l avantajează (în orice caz nu ca pe Mircea Ivănescu sau Leonid Dimov). Apoi nu am pariat pe Fati pozeurul, ușor copleși de o ipostază hamletiană cam desuetă. El este un poet sclipitor de-abia când abandonează metoda sau procedeele pe care le cunoaște foarte bine. Când ajunge să domine cât mai puțin textul, nu mai are niciun fel de încâlceli, iar când nu mai trege cu ochiul la «spectator» pentru a-i vedea reacțiile, e pe deplin autentic și discursul său atinge nivelul celor mai valabili poeți români postbelici. Toate excesele și stângăciile, toate stridențele sau piruetele lipsite de naturalețe sunt răscumpărate în ultimele două cărți, dintre care *Fotografie cu un câine lup* a apărut chiar în anul morții lui Fati.” (Claudiu Komartin, *VPF*, prefață la *O anumită căldură umană*).

Din *Floare de leandru* (1967), Komartin nu reține niciun text. Nici nu e de mirare, de vreme ce poezia debutului e mai curând reflex de adolescent, emfatic și înnegrit în cerul plin de miere al gurii. Cei opt ani care trec până la *Vedere la amiază* nu sunt destul de convingători pentru antologator, care reține numai un text, *Așteptarea*, poem tulburător prin impresia de corp înghețat, de resemnare, de melancolică gravitație, care împiedică până și ridicarea pleoapei: „Așa s-a-ntâmpat: am așteptat în dreptul casei./ O clipă farurile unei mașini m-au luminat./ Și în lumina aceea mi-am văzut urmele pe pământ./ Au trecut mulți, au trecut mulți./ Dar eu am rămas să aștept pe acel loc./ Nimeni nu m-a văzut, am rupt doar ace de pin./ În dreptul micilor acoperișe am spus adio/ Ca în fața unor grilaje în apus./ dar pentru ce am spus lucrul acesta/ Și la ce bun să-mi amintesc totul?/ Aș fi putut să părăsesc cartierul acela/ Al soldaților, al meșterilor buni./ Să ajung în dreptul tău cu cămașa mea galbenă/ Ca tutunul, dar eu am rămas să aștept/ Acolo, pe acel loc. Așa s-a întâmpat.”. Un Morse de gesturi nesemnificative, de spasme care codifică o prorocire despre oprirea finală, poem în oglindă cu *O întâmplare din Frați în noiembrie* („Într-o dimineață am urcat în odaia pustie/ Ca un om al secolului. Ceva s-a întâmpat, am spus./ Un lucru de care îmi este teamă.”). Poemele de așteptare și turpitudine mută sunt înlocuite, în *Frați în noiembrie* (1978), prin discursuri care închid un ideal de purgație sau, măcar, de abandon ciclic al realului – mai ales prin acumularea simbolurilor elevării sau elevației, pierdute parcă întâmplător între imagini ale banalului și prozaicului celui mai dens, „Am treizeci de ani ca un pumn de elice/ Am văzut

bunătatea și forța, am văzut floarea de cartof”, versuri vecine cu „Să urci la cafeneaua aeroportului, sus./ În vreme ce afară ploaia e ca vechile egiptiene,/ Să deschizi ușa, și astăzi e o zi./ Cineva să vorbească despre planele Stock/ Mai frumoase ca țestoasele oceanului.”. Textele transcriu trasee de întoarcere și de căutare, o retorică de buimăceli, o psalmodiere de ființă fără vedere, anticipări și premoniții dureroase („întoarcerea”, „să-și caute”, „căutând”, „părea”, „de parcă”, „singurul lucru adevărat ce se întâmplase/ În casa aceea”, „singurul lucru viu în acea clipă” alcătuiesc structura de rezistență a poemului *Loc*, în care totul este aproximare și angoasă, chiar dacă versurile pretind să dea mărturie despre „fericirea mea din acea dimineață/ Asemenea unor mari fapte de arme”). Deși tonul e jos și moale – ca de rugăciune –, poemele vorbesc despre o singurătate atroce, corporală până la terifiantă: „Sunt singur la ora când se descarcă gheață în oraș/ Și măcelarii sunt asemeni unor apostoli.” (*Adorație*). O stare de umilitate, de smerenie de ascet – fir roșu care traversează poemele – care cere „Să fiu pierdut, să fiu iertat/ Pentru acele zile frumoase.”

Paradisul de fier (1980) aduce în poezia lui Fati miteme creștine, subteranee și miasme ale (auto)trădării, *Peretele alb* fiind un poem-etalon al acestui volum: „După ce închid ochii văd peretele alb./ El este acolo ca un căluț de munte./ El nu mă părăsește, el nu spune:/ Acum totul s-a sfârșit, Petre./.../ Îl lovesc cu pumnul, îl ating./ Peretele alb ca burta unui pește./ Doar sus e un tablou cu câini/ Din care se vede că nu sunt singur./ Eu voi închide ochii, eu voi lovi cu pumnul./ Peretele alb va fi acolo/ Când moartea va veni la mine cu o mică oglinjoară/ Și-mi va spune: Privește-te, Petre!”. Filonul religios expune torsiuni și expieri de damnat; sufletul nu se înalță, ci, cu „labe de oțel”, sapă galerii către un Dumnezeu-cârțiță: „Într-o oglindă să te văd, Doamne./ Într-o oglindă mică să te pot prinde./ După ce lumea aceasta se va sfârși./ Atunci voi veni eu, cârțița./.../ O groapă uriașă voi face în pământ./ O galerie uriașă, până la tine.” (*Rugăciune pentru cârțiță*). E din ce în ce mai mult Mazilescu în poemele lui Fati, însă acesta din urmă câștigă prin fina geometrie a peisajelor lăuntrice, mai coerent articulate decât la Mazilescu, poet de barochisme și dantelării decadente: „Dirijabile și dirijabile vor pluti pe cer/ După ce eu nu voi mai fi/ Cu ghinda, cu leul, cu cei o mie de trântori ai apusului./ Atunci pentru ce acest poem cu arta lui pitică/ Iubindu-vă și tot iubindu-vă/ Ca unul mai slab la toate?/ Pentru ce ochi ai mei ați văzut Bunătatea?/ Pentru ce această retorică?/ Dirijabile și dirijabile vor pluti pe cer/ După ce eu nu voi mai fi./ Cu puțină milă, cu puțină forță.” (*Dirijabile și dirijabile*).

Amănuntele din 1984 sunt basoreliefuluri acute ale marii teme obsesionale: singurătatea. De altfel, mână-n mână cu arpegiile solitudinii sunt cele ale morții: „Voi care m-ați iubit și m-ați iubit/ Gândiți-vă la mine ca la un om singur./ Dar acum lăsați-mă să ating cu mâna/ Pelerina de ploaie a tatălui meu mort./ Ea este acolo, roasă pe margini./ Cu buzunarele umflate de flori de câmp./ Mâncile îi atârnă de-o parte și de alta./ Ai putea să dansezi cu ea/ Și chiar s-o lovești./ O lovitură năpraznică și ploaia să se audă pe acoperișe/ (O, tată, ești mai slab decât fiul tău!) / Și încă o dată s-o lovești./ Voi care m-ați iubit și care m-ați iubit./ Lăsați-mă acolo.” (*Pelerina de ploaie*). Strigătele de ajutor ale lui Fati sunt strigăte împotriva celor care ar putea aduce, la limită, redempțiunea; poemele nu sunt însă, prin asta, arabescuri masochiste ori voluptăți de victimă, ci trăire conștientă a neputinței: „Cu moartea în față omul din colț îl privește pe omul de la fereastră./ Pasărea aceea pe care am văzut-o/ Cu o oglindă pe piept/ E chiar sora mea mai mare.” (*Cei care au cules fragii sălbatici*). Sistemul de relații pe care și-l stabilește subiectul poetizant este format din atingerea celui „mai slab decât tine” și din decupajul igienic al „inimii celui mai bun decât tine”; în afara acestor referințe, totul își pierde coerența, diminuându-se, iar poemul însuși se trage înăuntru asemenea unei inimi – tainic și finit: „Nu trebuie decât să acoperi cu mâna gaura/ Pe care o lasă acum poemul în pieptul tău.” (*O anumită căldură umană*).

Alți opt ani despart *Amănuntele* de *Copilul tuns zero*, însă impulsul thanatic – lipsit de revolte – este în continuare prezent, deși îmbracă haina unei blânde alegorii: „E atât de trist să fii rege/ Și să privești, de unul singur, ploaia pe pământ./ Mai bine dai un ban bun cerșetorilor de tot felul/ Și uiți că această lume



e a lor./ Pentru că un rege care privește ploaia/ E un om care moare” (*O ploaie de acum o mie de ani*) ori „Am băut, am mâncat, m-am veselit./ Cu lacrimi în ochi mi-am privit viața./ Ca pe un bănuț./ De care ai nevoie pe un drum de seară.” (*Corpuri libere*). Poemele devin narative, pierzând însă din șlefuirile diamantine ale imaginii, disipate acum în panoramare, în ciuda faptului că sunt, și acum, perfect decupate: „Dar dacă cineva cine în orașelul nostru/ Plin de frumusețe./ O să se bucure de sănătate./ N-o să mai plece niciodată./ N-o să mai moară niciodată./ Și așa cum vrea el, la un colț de stradă./ O să întrebe viața noastră: ce mai faci?/ Și dacă ea va spune da./ Noi vom spune nu.” (*Un mic orașel de munte*). Un anumit cinism, în tușe mai pronunțate, traversează aceste poeme ale nebuniei de a continua să trăiești (înrudit este, aici, Fati cu sensibilitatea atroce a Marianeii Marin): „Eram eu, Franz Kafka și America./ Așa că am râs de toată încurcătura asta cu Libertatea./ Mi-am căutat banii de buzunar, adresele, șapca./ Totul era în regulă./ America era o gaură prin care se vedea/ Cum eu și Franz Kafka ne distrăm de minune./ Pe un vaporăș demodat.” (*Plecarea în America*). În acest „teatru crud”, autoscopiile sunt magistral regizate: „Azi, 17 noiembrie, când s-a sinucis./ Îl văd întins acolo, în hainele mele./ Cu mâncarea mea în burtă/ Cu o cravată de-a mea, de acum douăzeci de ani, la gât./ Mort, cu mânușile mele de piele trase pe mâini./ Parcă sunt eu.” (*Un prieten revoltat*). Singurătatea, de o concretețe resimțită visceral odinioară, îi apare acum ca recuzită inutilă, rod – și percepție a acestuia – al exasperării: „Eu sunt un om singur. Nu am ce face cu singurătatea mea./ Odată m-am gândit că e bine să cred în moarte./ Azi sunt ca și mort.” (*La capăt*).

O poezie de excesivități se conturează în *Fotografie cu un câine lup* („Dacă e să plângem, o să plângem în hohote./ Dacă e să râdem, o să râdem în hohote” – *Doamna de sus*). Vitale și înverșunate sunt versurile acestea care au forța disperată a celui care simte că-și scapă sub propria greutate: „Noi toți suntem o armată a păcii/ Și avem cruzimea să fim buni.” (*Ban peste ban*). Lirismul se naște din zona truismului, a paralelismului sintactic, a acumulării și a antifrazei: „Curat e numai cerul care se întoarce acasă/ Ca un soldat. Curată e numai mama mea care a plâns/ Când m-am născut./ Asemenea cerului sărac și a mamei mele sărace/ Eu am nevoie de aer tare./ Poate trăiți cu gustul clarului de lună./ Poate aveți bani să-mi plătiți acest poem./ Cărați-vă la casele voastre ca să muriți./ Morți veți mânca pâine și sare./ Sare și pâine pentru morți.” (*Mica ordine și furie*).

Poezia lui Vasile Petre Fati, oraculară și hipnotică, are cruzimea unei abjurări și forța exasperantă a unei lovituri care nu mai izbește. Destul, s-ar spune, ca poetul să supraviețuiască.

KOCSIS Francisko

Trei antologii recente



E îmbucurător să constăți că apar tot mai multe traduceri din „vecinătatea interioară”, că tot mai mulți tineri se mișcă dezinvolt între cele două literaturi – română și maghiară –, vehiculând informații, idei, tipare tehnice, atitudini, convingeri și, nu în ultimul rând, identitate culturală. În deceniul postrevoluționar, punțile culturale, construite anterior prin efortul remarcabil al unor generații de traducători extrem de meritoși, au fost bombardate fără milă, alteritatea devenind brusc pricină de iritare, suspiciune, respingere ab initio, orice argument fiind retezat din fașă de aroganțe naționaliste păguboase pentru toate părțile. Dar bineînțeles că tăvălugul interesului politic nu ținea seama de infimul profit de bună înțelegere realizat de „cărăușii de cultură”, cum îmi place să le spun acestor oameni dedicați, și a demolat în graba mare și ceea ce prinsese o pojghiță instituțională și se putea, eventual, consolida. Mă refer aici, concret, la fosta Editură Kriterion, condusă foarte îndelungată vreme de un director cu adevărat de excepție, Domokos Géza. În perspectivele și prioritățile societății de astăzi, „momentul Kriterion” pare irepetabil. Mai întâi pentru că s-a năruit un cadru instituțional care putea orienta, forma, selecta și promova oameni competenți, valoroși, exigenți, și-apoi pentru că o asemenea tentativă de reapropiere nu se poate face fără susținere publică, fără politici culturale coerente, fără respect și interes reciproc. Au existat și după acest moment de ruptură oameni de cultură care s-au dedicat fără rezerve traducerii, dar au fost mai puțin vizibili, fără vreo vină reproșabilă lor. În condițiile drastic schimbate, găsirea unei căi eficiente de

promovare a eşuat mereu. Ar trebui să-i amintim aici pe Anamaria Pop, Marius Tabacu, Cseke Gábor, Lövétei Lázár László, Paul Drumaru, Demény Péter ș.a. (Îmi iau îngăduința de a aminti aici și propria mea antologie, *Efectul admirației. Poeți maghiari din Transilvania*, Editura Ardealul, 2006.) De când s-a mai domolit bătălia cu rafale de gloanțe oarbe și s-a ridicat generația care abia face primul sfert de veac de viață, și-au făcut simțită prezența în spațiul publicistic literar numeroși traducători tineri, printre cei mai merituoși și mai activi i-aș aminti pe cei despre care voi vorbi mai jos, Andrei Dósa și Mihók Tamás.

Prima dintre antologiile la care m-am oprit se intitulează *Singurătate gonflabilă. Prozatori maghiari din Transilvania*, antologie și traducere de Judit E. Ferencz, cu o prefață de George Volceanov, care îi aduce un binemeritat elogiu lui Domokos Géza, un om cu merite incontestabile în promovarea culturii române în rândurile minorităților, dar și în sens invers, a culturii minoritarilor din România.

Sub aspectul selecției, antologia este eterogenă, adunând la un loc autori din epoci și școli diferite, reprezentând inevitabil orientări estetice care îi diferențiază evident, în primul rând ca atitudine și limbaj. Singurul regret pe care l-am încercat a fost că nu am descoperit nici un criteriu de selecție, deși admit că și subiectivismul e un criteriu destul de bun când vrei să propui opere, scrieri de excepție (de regulă dintr-o specie, de data aceasta proză scurtă), nu autori. După cum cred, în cazul acesta a funcționat, cel mai probabil, filtrul lecturilor anterioare, impresiile lăsate în sensibilitatea traducătoarei având un cuvânt hotărâtor de spus în alcătuirea sumarului. Nu vreau să amintesc nume care consider că ar fi avut loc în antologie, pentru a nu etala un alt subiectivism, care ar putea leza sentimente, antologia are meritele ei așa cum e, și cel mai important este chiar acela că există, că s-a realizat, iar cel de al doilea e că propune o traducătoare cu resurse remarcabile, cu un admirabil simț al limbilor pe care le folosește.

Trebuie să mai amintesc că fiecare autor beneficiază de un scurt, dar util, medalion biobibliografic, cu cele mai relevante informații privitoare la parcursul cultural.

Pentru că nu stă în intenția mea de a face o analiză a literaturii cuprinse în această antologie, țin doar să mai amintesc autorii incluși, în ordine alfabetică: Demény Péter, Demeter Szilárd, Ferencz Zsuzsanna, György Attila, Láng Zsolt, Márton Evelin, Molnár Vilmos, Mózes Attila, Nagy Zsolt Koppány, Pap Sándor Zsigmond, Potozky László, Selyem Zsuzsa, Szabó Róbert Csaba, Szilágyi István, Tompa Andrea, Vida Gábor, Zsidó Ferenc.

*

liniște, pace, perversiuni, heppiend

tineri poeți maghiari
din Transilvania



A doua antologie este *liniște, pace, perversiuni, happiend. tineri poeți maghiari din Transilvania*, traducere de Andrei Dósa, cu o prefață ironic-sarcastic-persiflantă a lui Szántai János, dar care trebuie luată în serios (îmi amintește de poezia jucăușă a lui Szilágyi Domokos, *Vară*, în care avertizează într-o manieră asemănătoare). *Liniile paralele nu se întâlnesc în infinit* se intitulează prefața în care axioma nu vizează geometria, ci grupuri umane. În cazul nostru concret: românii și maghiarii care împart spații care se întrepătrund, dar cele două comunități „sunt agățate ca niște rufe la uscat pe sfori trase paralel”, nu comunică. Imaginea mea cu cele două orașe într-unul singur, strânse într-un cerc, precum simbolurile *yin* și *yang*, o redescopăr aici. Și redescopăr delimitarea teritorială care aproape că operează și cultural, deși nimeni nu urmărește un asemenea scop. Iată cum contrage Szántai în câteva rânduri o întreagă epocă: „poezia maghiară din România (și o putem «teritorializa» cu oarecare nonșalanță istorico-geografică, zicând «din Transilvania») îmi pare, în ansamblu, un film oprit undeva în anii șaptezeci ai secolului trecut. Gândire, poetică, mize, structuri, tehnică, ce vreți. Să se înțeleagă corect: nu vreau să zic că în armata poezilor maturizați de atunci nu au fost/sunt buni, foarte buni, chiar geniali. Se întâmplă. (My favourite, de exemplu, Szócs Géza, poetul absolut). Vorbesc de starea de fapt în general. Evident, au existat și momente extraordinare, ca apariția grupării clujene *Előretolt Helyőrség* după revoluție (cu reprezentanți de excepție ca Orbán János Dénes, Fekete Vince, László Nóémi, Lövétei Lázár László etc.), o grupare extrem de

coerentă care a rupt legăturile cu marea tradiție poetică maghiară din Transilvania, dar care parcă a venit ca un tsunami, a azvârlit imagini noi, ciudate, chiar violente pe ecranul împietrit, dar apoi filmul acela vechi, cu ușor miros de mucegai, s-a reluat. Revitalizarea, pentru a nu știu câta oară, a Cercului Literar Bretter György sub bagheta lui Ferenc André și a lui Benji Horváth marchează un nou punct cardinal”. Ca apoi să continue pe un ton și mai acid: „...există societăți cu membrii – mai ales din categoria celor *über/hiper/super/arhi/ultraintelectuali* – care vorbesc și se comportă ca și cum nu ar fi paralele, deși, de fapt, cam sunt. (...) Literații români și maghiari se cam cunosc între ei, însemnând în majoritatea cazurilor că românii au auzit câte ceva de Petőfi, Arany, Ady și alți poeți canonizați. Și de Kertész (nobelist minoritar, emigrat), de Esterházy, poate de Bartis și Dragomán. Și invers, maghiarii au auzit de Eminescu, Coșbuc, Slavici (hopa, ăla știa ungurește, nu se pune) și alții. Ok, au auzit și de Müller (altă nobelistă, și ea minoritară și emigrată) și Cărtărescu, că e faimos ca și cum ar fi în posteritate. *The rest* – mai ales dacă vorbim despre literatura mai tânără și chiar tânără – *is silence*”.

L-am citat cu plăcere, ca să nu reiau lucrurile spuse și răspuse de mine de-a lungul anilor. Mă bucur să constat că nu sunt izolat, că nu numai eu am văzut lucrurile în această lumină. Dar optimismul acestui domn sarcastic e molipsitor, pentru că el nu vrea decât să ajungă la „decretul” din final: axioma paralelelor nu stă în picioare, aceste societăți post-paralele au început să comunice, dovadă chiar antologia aceasta, care cuprinde 9 foarte tineri autori (unii dintre ei nici n-au debutat încă în volum, fiind prezenți doar în presa literară, mult mai remarcabil, bănuiesc, decât lasă antologia să se simtă), tot în ordine alfabetică: Ferenc André, Botond Fischer, Mária Magdolna Gondos, Gothár Tamás, Benji Horváth, Ágnes Kali, Árpád Kulcsár, Zalán Serestély și László Edgár Varga. Nu știu dacă miza pe ei este la fel de mare ca pe gruparea clujeană a anilor nouăzeci, dacă vor reuși să bruscheze cu aceeași forță comoditatea în care s-au instalat poezii „maturizați” de-acum, dar au un atu colosal: au de partea lor timpul și tinerețea. Depinde de ei ce vor face cu ce li se cuvine de la natură. În ce-l privește pe Andrei Dósa, s-a străduit să-i transpună onest, ca niciunul să nu pornească în periplul din limba de adopție cu vreun handicap. În plus, a întocmit pentru fiecare o scurtă prezentare, cu informațiile strict necesare.

*



La început de an 2017, Mihók Tamás a tipărit la editura Syllabus din Budapesta o antologie consistentă, de 325 de pagini, din poezia generației douămiiste, *A kétezres nemzedék*, cu o scurtă prefață a traducătorului, lămuritoare pentru cititorul maghiar, în care explică modul în care s-a structurat volumul, el nefiind traducerea unei antologii existente, ci selecții personale din volumele autorilor. Pe lângă acest travaliu, pentru Mihók a reprezentat un ajutor și antologia realizată de Daniel M. Marin, *Poezia antiutopică. O antologie a douămiismului poetic românesc* (Editura Paralela 45, Pitești, 2010), alături de numeroasele studii apărute în revistele literare. Antologatorul consideră că poeziile cuprinse în volum se numără printre cele mai reușite realizări ale acestei generații, chiar dacă în viitorul apropiat ea va mai produce, cu certitudine, opere remarcabile. Se evidențiază latura biografistă și cinică a poeziei acestei generații, particularități care îi conferă credibilitate, dar creează și premisele individualizării. Fără a fi nominalizați, se afirmă că mulți comentatori ai fenomenului literar românesc susțin că generația douămiistă se sprijină pe aceeași tradiție de substanță a liricii naționale ca și autorii anilor șaiszeci sau optzeci. Dacă prin asta se afirmă că generațiile se continuă fără conflicte sau că toate generațiile se întorc la un fond original, avem un incident, dar cred că nuanța trimite, de fapt, la individualizarea fiecărei generații față de precursori, fondul original fiind reprezentat doar de limba comună pe care o folosesc.

Tot în ordine alfabetică, cea mai democratică, de fapt, antologia lui Mihók îi cuprinde pe Marius Aldea, Constantin Virgil Bănescu, Svetlana Cârsteian, Rita Chirian, Dan Coman, Ana Dragu, Domnica Drumea, Teodor Dună, Gabi Eftimie, T.S. Khasis, Claudiu Komartin, Ștefan Manasia, Dmitri Miticov, Vlad

Moldovan, Ruxandra Novac, Cosmin Perța, Dan Sociu, Răzvan Țupa, Radu Vancu, Mihai Vieru, Miruna Vlada, Elena Vlădăreanu, Gelu Vlașin.

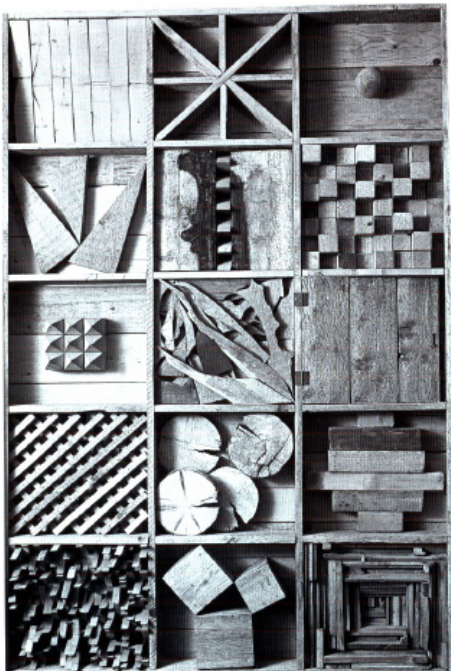
Dar Mihók simte că lista lui, deși e destul de lungă, nu conține multe nume care ar fi îndreptățite să se regăsească pe ea (reproșurile nu vor veni din partea comentatorilor, știe și el asta), de aceea mai adaugă, în scurta sa prefață, o listă a absenților (care trage prea greu!). Ca și în celelalte două situații, nu voi comenta opțiunile, merituos este gestul și efortul în sine. Tot ce s-ar putea adăuga: drumul a fost deschis, se pot face alte antologii, se pot privilegia alte opțiuni.

Nu am avut posibilitatea de a colaționa toate textele, dar acolo unde am putut, nu ascund, am făcut-o cu curiozitatea celui din branșă și nu am nici o reținere în a spune că Mihók a devenit un tălmăci priceput de imagini, nuanțe, sensuri și nu e zgârcit cu efortul, nu se oprește la transpuneri facile, caută cele mai favorabile înlănțuiri de expresii, cele mai sugestive construcții verbale.

1. *Singurătate gonflabilă. Prozatori maghiari din Transilvania*, antologie și traducere de Judit. E. Ferencz, prefață de George Volceanov, Editura Institutului Cultural Român, București, 2016, 188 p.

2. *liniște, pace, perversiuni, happiend. tineri poeți maghiari din Transilvania*, traducere de Andrei Dósa, ediție îngrijită de Ștefan Baghiu, Casa de Editură Max Blecher, Bistrița, 2016, 144 p.

3. *A kétezres nemzedék. Kortárs román költészet*, Mihók Tamás fordításában (Generația douămii. Poezie românească contemporană, în traducerea lui Mihók Tamás), Editura Syllabux, Budapesta, 2017, 325 p.



Nicoleta CLIVET

De la sevraj la fleacuri

Rita Chirian
Casa fleacurilor



Totul a început cu un *Sevraj*, în 2006, când textele convulsive ale Ritei Chirian lansau o voce cu potențial, cu apetență pentru extreme și sincope, o voce de o negativitate destul de abil contrapunctată de exaltări, așa încât viziunea „negru pe negru“ era, pe moment, evitată. În 2010, cu *Poker face*, lucrurile se mai schimbă; construite pe angoasă, trăind din visceralitate și sarcasm, imaginile devin de o brutalitate voit excesivă și, odată cu ele, crește miza pusă pe sintaxa poetică și pe o anume teatralitate a disperării. Acestea sunt și verigile ce fac legătura cu *Asperger*-ul din 2012, probabil cel mai bun volum al Ritei Chirian de până acum; într-o dicție mai eliptică, este declanșat războiul împotriva „normalității“, a adaptabilității tâmpe, a conformismului atroce, atacul pornind de la un nucleu de traume și obsesii a căror malignitate spulberă, destructurează tot. Dar este o toxicitate pe cât de diabolică, pe atât de bine controlată și pusă în scenă de o inteligență poetică planificat excentrică și seductivă. În cel mai recent volum, *Casa fleacurilor*, Rita Chirian* alege să-și continue experimentul, însă pe un singur palier – cel al discursului; aceeași inteligență poetică se mobilizează, de această dată, pentru a nu mai ceda angoasei, pentru a nu mai cădea atât de lesne în sarcasm, pentru a nu mai monitoriza convulsii și mutilări. Atunci când îi reușește (și, pentru că determinarea e mare, îi reușește destul de des), se întâmplă tocmai pentru că se concentrează pe poiesis, mai precis, pe scurt-circuitarea sintaxei, pe obținerea polifoniei din secvențializarea discursului și din plusarea pe caracterul lui anti-frazic. Demersul de sabotare din interior a epicismului, a narativității și, în general, a coerenței normopate a început în *Poker face*, dar atinge un maxim abia acum. Dacă înainte poezia Ritei Chirian făcea dificilă misiunea cititorului din cauza nucleului ei tematic-obsesional (pentru a folosi o sintagmă dragă autoarei), în

Casa fleacurilor exigențele nu doar că sporesc, dar cer și o actualizare a lectorului pentru a putea face față mizei mari puse pe experimentul formal. Alegerea poemului narativ este cât se poate de înșelătoare (ca, de altfel, și titlul volumului), pentru că, în realitate, textele visează tocmai la disoluția narativității, dar nu zgometos, cu spectacole de sunet și lumini, ci prin implozii controlate și (ceea ce este cu adevărat surprinzător) silențioase. Sensul, „povestea“ nu sunt lăsate să se închege cu de la sine putere, ci se apelează constant la diferite tehnici diversioniste, precum specularea (până la abuz) a punctuației sau aglutinarea detaliilor (altfel, puțin ofertante poetic) ce devin tiranice și, dacă nu zădărnicesc, măcar întârzie considerabil cristalizarea viziunii: „tristețea noastră pentru părțile încă sănătoase, și-apoi transparența acestor zile când crinii sunt vaporase prin sânge, tristețea ca gloanțele oarbe, și tu ești un mort din care cresc rădăcini, am văzut râul născându-se, m-am gândit la cerul tău și l-am urât, am stat printre lucruri, a fost de parcă am smuls aripi, ce faci?, ce vrei să bei?, cât să înghiți din creier?, dragostea ta cere ceva de mărimea unui atom, dar invizibil, baloane roșii plutind, și nu e un lift cu oglinzi, cercurile se fac dezastre mici, leagăne de copil, și golul e frumos, vorbesc despre cădere și cineva merge la câțiva pași distanță, de partea acestui om respirând foarte aproape trăiesc, și spun fericire și puțin somn printre gheme de sfoară, și spun nume simple ca pentru insecte, memorez fețe & alte contururi câștigătoare, și-n zori spânzură în cap, un strat de gheață întins cât dormi, și vântul prin steaguri de învins, și raze cuminiți sub linia orizontului, amar a fost bun & pervers, a bătut din nou, dar n-a deschis nimeni.“ (*staub*)

Ceea ce poate înlesni accesul spre sens, în *Casa fleacurilor*, este cunoașterea nucleelor tematice din volumele anterioare. Pentru că ele sunt cam aceleași: oroarea de conformism, de „normalitate“ („aici nu este nici umbră, nici tulburare, de aceea aruncăm alcătuirile în aer, prea sunt aproape“ – *crab*); singurătatea compactă, aproape solidă, întreținută maniacal și venită la pachet cu extirparea emoției și celebrarea mentalului („am vrut să vezi prin creierul meu: nici o armonie care să nu fie sigură de propria frică“; „am uitat sensibilitatea, stelajele erotice, zvonurile de mătase, deși singurătatea e singura care nu se poate împărți, cu fitil invizibil și gust care crește, o sete nou-nouță“ – *imitația carnivorelor*); inaderența la lume, văzută mai curând ca o necro-realitate cu care, însă, începe să negocieze, pe ascuns, o cădere la pace („înțelegi încet, fără chin, că realitatea se coagulează, și nimic nu poți să faci împotriva ei, că morții au fost și ei foarte nefericiți“ – *membra fantomă*); dorința de a surprinde și, astfel, de a opri totul *in statu nascendi*, înainte de a începe degradarea sau căderea în rutină („ne închipuim că toate poveștile, oprite la timp, au happy-end, oprită la timp, inima să rămână: o instalație păcănind, un motorăș legând oameni în flăcări“ – *sud*).

Dacă unele constante, destul de multe și dintre cele mai substanțiale, ale poeziei Ritei Chirian pot fi regasite în *Casa fleacurilor*, altele sunt cu grijă estomate. În efortul

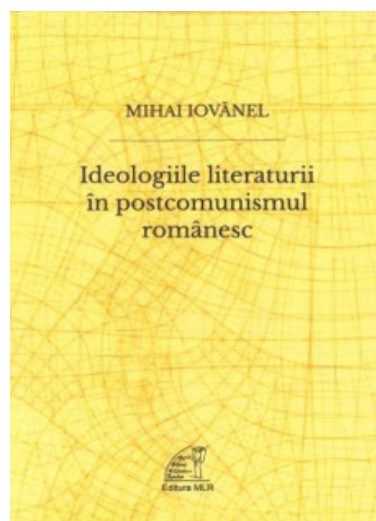
de simplificare a dicției poetice (ce conduce la nu puține opacizări/ ermetizări), sunt lăsate în plan secund sau chiar abandonate scenariile teribiliste, gotice, macabre. Chiar dacă o memorie rea o terorizează adesea, aducând la lumină traume și neîmpliniri, o minte vigilentă intervine mereu rectificator, încercând să cicatrizeze rana prin mijloacele, atât de uzitate în trecut, ale auto-ficționalizării. Doar atunci când nu mentalizează furibund, până la necroză poetică, și nu scurt-circuitează sintaxa până la fatala electrocutare a sensului, Ritei Chirian îi reușește o echilibrată și dificilă între două certitudini de semn contrar: pe de o parte, „mizeria e plină de minuni“ (*casa fleacurilor*), dar, pe de altă parte, ele sunt constant periclitare de „linia de producție“ (titlul unui poem) a rutinei, a normopatiei ce nu poate fi oprită și nici nu prea dă, de bună voie, rateuri.

Urmărind să atingă mai degrabă o performanță de discurs decât una de viziune, Rita Chirian și-a verificat cu succes, în *Casa fleacurilor*, abilitatea procedurală. Atâta doar că, la capătul acestui efort de inteligență și rigoare, poezia sa și-a pierdut ușor din spectru.

* Rita Chirian, *Casa fleacurilor*, Casa de Editură Max Blecher, 2016.

Daiana GÂRDAN

Literatura dintre ideologii



Situația literaturii române postdecembriste rămâne problematică și insuficient sau superficial tratată în rândurile exegezei, fenomen oarecum surprinzător pentru o perioadă de tranziție de la o literatură scrisă în umbra cenzurii și a directivelor opresive specifice unui regim totalitar la o literatură așa-zicând eliberată de politic, intrată în rândul unei relative emancipări la nivel (est-)european. Mutațiile care apar în acest context, complexe și deloc neglijabile, se pretează mai degrabă la o analiză atentă și minuțioasă.

Critica autohtonă nu doar că a ignorat activ, de-a lungul ultimului deceniu, fenomene literare marginale sau greu încadrabile, ci, mai mult, a privit superficial panorama literaturii postcomuniste, în special literatura anilor '90, cu conștiința unui derapaj al acesteia. În aceste condiții, discursul literar a devenit secundar sub dominația (la nivel social și mentalitar) a evenimentialului istoric, fapt cauzat și de efervescența discursurilor culturale alternative tot mai diversificate (media, în special), care au pătruns din Occident și în spațiul românesc.

Cu o favorabilă intenție recuperatoare vine, în siajul acestui hiatus în critica românească, volumul lui Mihai Iovănel, *Ideologiile literaturii în postcomunismul românesc**, care își propune o altfel de cartografiere a literaturii românești postcomuniste, una globală, capabilă însă să semnaleze linii de fugă ale scriiturii de tranziție, precum și configurații sau sincronizări ale creațiilor literare sub multiplele ideologii din postcomunism. Cele două teme ale volumului sunt complementare, prima – paradigmele ideologice din perioada postcomunistă și efectele acestora vizibile în literatură, a doua – literatura propriu-zisă, iar miza cărții lui Mihai Iovănel se articulează în jurul relației dintre structurile ideologiei și literatura scrisă în perioada postdecembristă, unde melanjul unor discursuri culturale intrate în spațiul românesc pe fundalul unor șocuri evenimentiale sociale/istorice dau o literatură aproape hibridă, situată mai degrabă în marginea unor discursuri sociologice. Demersul pe care Mihai Iovănel îl face este unul productiv și funcționează în slujba unei teze de cartografiere de tip macro pe care autorul și-o asumă explicit, un demers ce se stratifică dinamic, cu vagi momente de redundanță prezente doar în zonele de clivaj în care sunt atinse aspecte prea puțin relevante pentru mizele propuse.

Introducând conceptul de punct de rezistență, primul capitol al cărții se concretizează sub forma unei radiografii a principalelor mutații survenite în literatura postcomunistă. E surprinsă, aici, o selecție de teme literare și mecanisme ale scriiturii care pătrund în text din sfera socială, nivelurile creației literare fiind contaminate ideologic și revelând o relație de tip produs-suprastructură (altfel spus, raportul dintre ce se scrie și efectele discursului cultural extrem contemporan asupra textului). Astfel, Mihai Iovănel inventariază o serie de actualizări, sau, în termenii lui, o serie de *update*-uri pe care literatura le dobândește după 1989, odată cu libertatea de exprimare câștigată de scriitori, autodespăgubiți pentru traumele cenzurii comuniste cu o serie de producții literare cu efecte aproape cathartice. Aceste *update*-uri vin din mai multe zone. Sunt tratate, de exemplu, noile formule de reprezentare ale sexualității, care, după absența mult prea lungă, din perioada comunistă, a unei proze erotice propriu-zise și sub constrângerile listelor de cuvinte interzise și ale altor forme de cenzură, explodează violent, la nivel lexical și tematic. De asemenea, sunt semnalate modificări la nivel cultural și epistemologic. Iovănel inventariază, cu o paletă largă de exemple,

schimbări în ceea ce privește limbajul literaturii (limbajul străzii care pătrunde în text, *update*-uri lingvistice venite din zona tehnologiei, a internetului etc.) și modificările la nivelul referințelor culturale. În acest sens, e prezentată, de pildă, situația unui *update* caracterial (dispar anumite tipologii de personaje, apar altele care au corespondent în realitatea extrem contemporană), a unui autobiografism apărut ca consecință a dispariției unui instinct de combatere a normativizării sociale (scriitorii apelează la propriul microunivers, la propria biografie pentru a putea reda sensuri posibile într-un social care nu mai încearcă la modul violent o epurare a diferențelor și o neutralizare psihologică sau morală) sau, tot aici, inflamarea unui spirit religios și naționalist. Întregul inventar – bine structurat și exhaustiv – exhibă complexitatea modificărilor apărute în literatura postdecembristă pe fondul noilor ideologii și actualizări mentalitare.

Capitolele următoare (*Evoluția ideologiei, Instituții și Evoluția literaturii*) abordează aceeași complexitate a suprastructurii ideologice în literatura română din postcomunism. Iovănel recurge la un excurs deopotrivă istoric și teoretic, realizând totodată și sinteze ale unor episoade culturale și momente politice care explică felul în care mecanismele de funcționare a literaturii postcomuniste sunt rodite ideologic de discursul socio-politic și cultural al perioadei. Astfel, polaritățile politice și relația dialectică dintre *comunism-anticomunism-postcomunism*, ca realitate în care literatura joacă un rol catalizator, reprezintă un alt nod de interes în cercetarea de față. Dacă anii '90 cunosc o dominație ideologică a drepte (în critica literară provenită din zona neutră sau estetică a celei anterioare), anii post-2000 construiesc în marginea unei mize echilibratoare – asistăm, după 2000, la o echilibrare ideologică a situației din anii '90, o trecere de la „monopolul de dreapta” la echilibru politic, la o „resetare a raportului dintre stânga și dreapta”. Cu toate acestea, perioada aceasta de tranziție este văzută ca, poate, cea mai tensionată și dificilă la nivelul propriei reconfigurări din istoria literaturii autohtone. Această dialectică, formatată în baza unui eveniment/context politic, duce, dacă nu la o criză propriu-zisă a literaturii, cel puțin la o anxietate a acesteia în raport cu noile cerințe de emancipare urgentate de noul context socio-politic, eliberat și, astfel, cu pretenții eliberatoare, de cultura și literatura sa.

Iovănel evidențiază și o problemă sistemică în ceea ce privește funcționarea discursului cultural, literar sau critic în speță, și anume disproporția existentă între critica literară și filosofia autohtonă. Oprindu-se asupra materializărilor, cu caracter instituțional, de tipul editurilor, uniunilor de creație, a cenaclurilor, dar și a pieței literare, autorul punctează decalajul dintre rolul însușit de critica literară – de instituție cu tradiție puternică în spațiul românesc – și rolul filosofiei, care este mai degrabă marginal. Critica se desfășoară așadar în spațiul autohton „în absența întâlnirii cu filosofia”. O altă demonstrație a relației dintre ideologie și literatură este prezentă în analiza situației instituțiilor literaturii,

care se mută din câmpul instituțional legiferat de stat în cel privat, fenomen care are drept consecințe un dezechilibru de ordin... administrativ, dar care nu rămâne fără repercusiuni în scriitura propriu-zisă. Segmentul dedicat evoluției literaturii duce mai departe acest tip de etalaj, atingând problema noțiunii de generație literară și necesitatea ei în câmpul literaturii autohtone. „Repartizarea” generaționistă, operațională încă din interbelic, nu doar că funcționează și în postcomunism, dar trădează acut și necesitatea unei rupturi între generațiile secolului al XX-lea și generația 2000, pe fondul unor mutații în ceea ce privește criteriile de evaluare ale autenticității. Pentru a explica mai clar această dinamică și, din nou, a surprinde *ideologiile* literaturii, Mihai Iovănel sintetizează mutațiile survenite atât în câmpul prozei, cât și al poeziei. Astfel, începând cu optzeciștii, realismul prozei evoluează, până la momentul extrem-contemporan, de la *materialismul postmodern* la *realismul mizerabilist* și *realismul mic-burghez*. Analiza parcurge momentele și figurile prozei românești de la optzeciști încoace, expunând nodurile ideologice și nivelurile de absorbție ale discursului perioadei în interiorul discursului literar. Tot trei modele principale stabilește Mihai Iovănel și în cazul poeziei, și anume *autobiografismul ironic-metafizic*, *autobiografismul minimalist* și *dispersia postumană*, la baza cărora stă, în linii mari, încercarea de recuperare sau de reinventare a unei autenticități în lirica românească postdecembristă în contradicție cu formulele poeziei optzeciste. În același segment, autorul ridică problema necesității sau dezirabilității unei literaturi de consum ce se resimte după căderea regimurilor comuniste nu doar în spațiul autohton, ci în întreg blocul est-european. Pe lângă o cartografiere de tip macro, care să scoată în lumină niște puncte de intersecție, iarăși, ale suprastructurilor ideologice cu literatura, nu doar care se scrie, ci și cea care se citește la nivelul publicului larg, Mihai Iovănel realizează și o clasificare a genurilor de consum, urmărind o dinamică a revizitării acestora, raportată la istoria genurilor.

Ultimele două capitole integrează structurile ideologice naționale într-un context transnațional, atingând și problema condiției de export a culturii românești în general și a produsului literar în particular. „Miturile compensative” și „teoriile conspirației” funcționează atât ca resurse de imaginar pentru literatura autohtonă, cât și ca materiale vandabile în Occident în vederea unei integrări în spațiul european pe care România o dorește de la căderea regimului comunist încoace, locul și rolul literaturii române în context european la momentul de față rămânând incert.

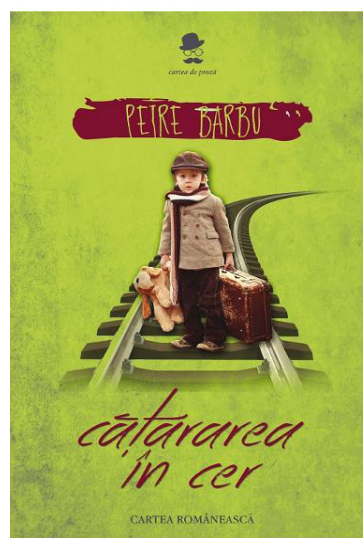
Realizând, probabil, cea mai stringentă sinteză în studiile literare românești ale ultimilor ani, volumul lui Mihai Iovănel se prezintă, cu toate micile defecte și momente redundante la vedere, nu doar ca un studiu „urgentat”, la ora actuală, de necesitatea acoperirii unui segment istoric extrem-contemporan, dar, în același timp, datat, „indexabil”, ci și ca, în cuvintele autorului, prolegomenele unei istorii literare viitoare care să repună în discuție niște zone ale

literaturii române rămase în penumbră. Panoramarea perioadei postcomuniste și expunerea relației complexe dintre ideologiile care formatează spațiul românesc de după 1989 și literatura din aceeași perioadă acoperă destule lacune ale istoriilor existente și problematizează în destule direcții ignorate de critica literară până în prezent. Chiar și din stadiul (asumat) de *work-in-progress*, *Ideologiile literaturii în postcomunismul românesc* recuperează zone esențiale ale literaturii române contemporane.

* Mihai Iovănel, *Ideologiile literaturii în postcomunismul românesc*, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 2017

Ioana BOȘTENARU

Tristețea ca mod de a fi



Prima jumătate a anului literar 2017 s-a bucurat de apariția unor volume remarcabile, *Cățărarea în cer* al lui Petre Barbu* fiind un exemplu concludent. Cartea nu e nici pe departe una ce marchează debutul scriitorului, căci Petre Barbu este un nume cu tradiție atât pe scena literară, cât și pe cea jurnalistică. Cu un debut editorial înregistrat în 1993 prin volumul de povestiri scurte *Tricoul portocaliu fără număr de concurs*, scriitorul și-a continuat ascensiunea în plan literar, fiind vizibilă apetența sa pentru dramaturgie și pentru proză, cea din urmă reprezentând și șablonul celui mai recent volum.

Cățărarea în cer reunește 93 de povestiri scurte, care se vor a fi individuale, dar care eșuează în această încercare, căci, în mod indubitabil, avem de-a face cu un roman în toată regula, un *roman-ansamblu* de proze scurte, în care instanța naratorului funcționează ca liant. Petre, alintat Pierre sau Petrișor, dialoghează

perpetuu cu trecutul în fiecare dintre acestea, dând frâu liber amintirilor și gestionând în felul acesta dramele prezentului, un prezent în care naratorul muncește „ca toată lumea”, dar nu în domeniile în care lucrează *toată lumea*. Naratorul e scriitor într-o epocă în care universul cărții a fost denaturat, cartea devenind un sclav în lanțuri, ce aspiră măcar la o privire din partea lectorilor potențiali captați cu toată ființa de gadgeturile și de aplicațiile contemporane: „erau cărți răsfoite, îndoite, cum le stă bine cărților, dar în lanțuri (...) cam tot vagonul a fost plin de tineri care s-au uitat la filme pe laptopuri, și-au verificat smartphone-urile și Facebook-ul, lanțurile cărților nu i-au deranjat. Un vagon CFR digital, cu niște cărți în lanțuri.” Avem de-a face, așadar, cu un roman în care statutul scriitorului, alături de moarte, de memorie și de conflictul dintre generații sunt elementele centrale. Un roman complex, cu trimiteri livrești, nu întâmplătoare, la realismul rus prezente pe alocuri (*Război și pace, Idiotul, Frații Karamazov*), un roman care revigorează proza actuală atât la nivel compozițional, cât și la nivel tematic, prin tristețea ce își depășește granițele de stare de spirit, devenind un mod de a fi.

Întregul volum e compus din salturi între acum și atunci, între aici și acolo, naratorul purtându-l pe lector într-o incursiune în universul autoficțional din care *mai pleacă* treptat câte o voce. Plecarea acestor *voci* din cadrul familial nu instalează muțenia, ci o tristețe apăsătoare exprimată la tot pasul de către Pierre, cel pentru care *hrana cea de toate zilele* constă în amintirile trecutului, amintirile subiect al istorisirilor din prezent, când singura salvare a *naratorului-scriitor* este convertirea *persoanelor* ce l-au abandonat în *personaje*: „am scris despre tatăl meu și despre mama mea, despre soră și despre soție, despre niște iubite și despre câțiva prieteni, despre mătuși și morminte (...) am scris despre ai mei. Crezând că scrisul meu îi va salva de la moarte.” Scrisul este văzut, așadar, ca o asigurare iluzorie a nemuririi amintirii celor dragi, a plasării acestora în eternitate, dar care nu anihilează însă în niciun fel suferința naratorului, ci dimpotrivă, o amplifică, activând ca o *salvare tristă*: „Eu am suferit pentru a scrie”/ „Scrisul ăsta e cea mai chinuitoare treabă din lume.”

Dintre persoanele care prind viață ca personaje în istorisirile intelectualului profund se remarcă părinții și fiica acestuia, conflictul dintre generații fiind pregnant. Tatăl, Ilie, mecanic de locomotivă, înrolat în „a doua armată a țării”, CFR, reprezintă prototipul muncitorului, ce își exercită cu mândrie rolul de cap al familiei, *furnizor* al pâinii în casă: „Din pâinea mea trăiți!”. Ilie e un bărbat cu „sânge rece” pentru care a ști să tai gâtul unei găini e un *must* pentru un bărbat adevărat, scrisul și literatura fiind îndeletniciri ale blegilor, lipsite de orice relevanță: „Cu meseria asta nu o sa apuci pensia”/ „Să te văd eu dacă ai să ajungi vreodată să câștigi o pâine și s-o pui pe masă!”. Dar, în final, după cum însuși naratorul

ateastă, tatăl sfârșește precum un personaj literar binecunoscut în tradiția literară românească, e un Făt-Frumos reiterat, care a muncit toată viață pentru a „și-o lua peste ochi de la Moarte, ca orice muritor.” Tocmai această moarte, un fenomen atât de „natural” și de recurent în literatură devine tema principală a scriiturii, fiind turnată într-o nouă schemă, a *morții-caracatiță*, ce își întinde tentaculele, acaparându-i pe toți și pe toate. E o moarte generată de boală, o moarte ce instaurează suferința fără margini prin caracterul său general.

Moartea din *Cățărarea în cer* nu se rezumă la o victimă, e un *cerc vicious* pus sub semnul flagelului canceros, moartea tatălui deschizând șirul pierderilor lui Pierre, pentru care *ai lui* devin *morții lui*, într-un roman autoficțional, în care efectul de real, de franchețe, este principala preocupare, după cum atestă însuși Cosmin Perța pe coperta volumului. Lui Pierre îi mor tatăl, mama, sora, unchiul, soția, bona fetei, cancerul dobândind *valențe epidemice*. Nici mediul virtual nu mai oferă o alternativă realității crude, care se macerează treptat. În acest sens, „Trandafirul roz de pe Yahoo” surprinde ultima treaptă a suferinței, cea în care realitatea virtuală face un pact al sincerității cu cea *reală*, din afara PC-ului și a căsuței poștale electronice, renunțând la valențele iluzorii, de hrană pentru *dor*: „Nu știu cum a aflat Yahoo că tu nu mai ești o adresă validă. Ai fost cândva. Aveai un trandafir roz în lista mea de contacte. Și de fiecare dată când trandafirul roz apărea „activat” (înflorit) știam că pot să îți scriu, că pot să te întreb cum te simți (te simțea rău) și eram sigur că trăiești.” Dezolarea capătă dimensiuni colosale tocmai pentru că naratorul pierde și ultima firimitură de speranță că se mai poate minți, că mai poate găsi un refugiu aparent în virtual: „Mă gândesc că Yahoo ar trebui să facă ceva cu aceste adrese care nu mai sunt valide. Să facă un cimitir. M-aș duce și eu acolo, să-ți caut adresa, unde ar decide Yahoo să te așeze, să aprind o lumânare, să spun o rugăciune, să mai dau cu grebla și să curăț buruienile digitale, care ți-au năpădit mailul, sigur te-aș vizita în digitalul ăsta infinit!”

Ce dovezi palpabile îi mai rămân naratorului pe lângă lista de „Adormiți” pe care îi pomenește preotul în Biserică potrivit rânduielii? Îi rămân două elemente fundamentale: scrisul ca ofrandă adusă celor morți prin care întreține dialogul cu aceștia și rolul de părinte, rol clădit pe fundamentul tristeții covârșitoare amintite, ce individualizează romanul. Când toți pilonii se dărâmă, din ruinele acestora apare un altul, Teodora, subiectul grijii părintești, învățate de la predecesori, mai mult decât o fiică, o șansă prin care naratorul poate răscumpăra greșelile trecutului, obținând împăcarea cu trecutul și cu sine: „să re trăiesc ce-am trăit, să rezolv tot ce n-am rezolvat la timpul potrivit, să corectez ce-am greșit, să cer iertare greșelilor mele *precum și noi iertăm greșiților noștri*. Asta îmi vine să fac: să învăț ce n-am învățat, ca să fiu sigur că sunt iertat pentru suferințele

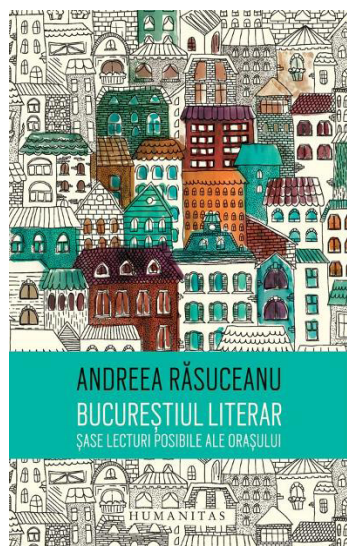
făcute altora.”

Tocmai aceste două elemente, puse în slujba memoriei unui *proprietar* trist, dar resemnat, dau savoare unei lecturi la finalul căreia cititorii ar putea crede că urmează un suicid, luând în calcul dimensiunile pe care le dobândește tristețea. Lucrurile nu se întâmplă deloc așa, căci naratorul, singurul martor și personaj rămas cu puls, continuă să se cațere în cer, într-o lume a poveștii în care deține controlul, întrucât el decide cine/ce intră și cine/ce iese, transcriindu-și amintirile după bunul plac, în absența unui martor muștrător: „vezi că ai scris numai aiureli, lucrurile nu s-au întâmplat așa cum ai scris!”.

* Petre Barbu, *Cățărarea în cer*, editura Cartea Românească, 2017

Senida POENARIU

Cum se *lecturează* un oraș



În ultima sa carte¹, Andreea Răuceanu își propune să ne convingă, a treia oară², că și orașele pot deveni obiectul lecturii, așa cum reiese cu limpiditate chiar din titlul studiului, *Bucureștiul literar. Șase lecturi posibile ale orașului*. Caracterul inovativ al studiului rezidă în metodologia adoptată: geografia literară cu variațiile sale, psihogeografia, geocritica, geopoetica, geografia senzorială etc. – introdusă în spațiul literar românesc de Cornel Ungureanu în 2003 prin *Geografia literaturii române, azi*, metodă explorată până în punctul uzurii de Andreea Răuceanu în cele trei studii publicate până în momentul de față.

Implicațiile actului lecturii invocat în titlu, prin referentul pe care și-l revendică – orașul, devin ambigue.

Angrenată la rândul ei într-un demers interpretativ detectivistic-investigativ cu siguranță incitant, autoarea își provoacă și cititorul să sumarisească din succinta introducere în subiectul geografiei literare, și mai ales din analizele minuțioase asupra ficționalizărilor Bucureștiului, sensul particular pe care îl atribuie lecturii. Invocat în titlu ca miză a studiului, conceptul în sine de *lectură* este folosit cu parcimonie în studiul Andreei Răuceanu. Accentele se deplasează de pe *lectură*, cel puțin din perspectivă conceptuală, pe potențialele determinări dintre topografie și literatură, conturate de autoare prin prisma teoriilor lui Hillis Miller, Michel Collot, Bertrand Westphal ș.a.

Interdependența dintre literatură, oraș și *lectură* (care implică și o a patra instanță, pe cea a lectorului) este exprimată de autoare prin următoarea sintagmă: „Dacă literatura dezvăluie o altă modalitate de raportare la spațiul urban, reciproca e și ea valabilă: orașul îl învață pe cel care îl *citește* să înțeleagă altfel literatura”³. Deducem de aici că o *citire* a orașului ne va expune unei *alt-fel* de receptări a literaturii. A se vedea analiza dedicată lui Mircea Cărtărescu unde Andreea Răuceanu, prin intermediul perspectivei lui Westphal asupra interdeterminărilor dintre text și spațiu din narațiunea postmodernă, ne explică cum devine spațiul/orașul purtătorul unui mesaj care se lasă *lecturat*: „Una dintre virtuțile lumilor postmoderne, orașul-text e «lizibil», se citește ca o carte, la fel cum orice carte e, la rândul ei un oraș, căci textul e în spațiu și spațiul e de asemenea în text”⁴. Bucureștiul lui Mircea Cărtărescu din *Orbitor* și *Solenoid* poate fi considerat un text în sine, – iar autoarea are dreptate atunci când afirmă că scrisul la autorul optzecist este act întemeietor, iar manuscrisul devine însăși existența – însă, acesta este un caz singular în succesiunea autorilor selectați care mizează pe o rescriere a orașului și care, implicit, poate fi citit/*lecturat* în sensul pe care-l conferă autoarea.

În partea introductivă a studiului de față autoarea amintește, cumva asumat, de eterogenitatea inerentă a discursului despre oraș. Edificarea relevanței și a necesității unei cercetări de genul acesta se realizează prin prezentarea unei serii de noțiuni⁵ propuse de diverșii teoreticieni ai geografiei literare care sunt, într-o anumită măsură, explorate în analizele ulterioare, chiar cu sagacitate în cazul polisenzorialității din opera lui Mircea Cărtărescu, dar care ar fi meritat să fie structurate și sistematizate cu mai multă consecvență. Discursul argumentativ inițial dă impresia unei glosări de concepte asociate geografiei literare și nu este tot timpul clar dacă autoarea chiar aderă la o anumită terminologie sau care este relevanța acestora în economia discursului. Andreea Răuceanu nu mizează pe un cadru teoretic care să-i circumscrie ipotezele, ci, în analize sunt introduse concepte teoretice, de cele mai multe ori relevante, care au rol de interfață și

uneori chiar de consolidare a opțiunii autoarei pentru metodologia derivată din geografia literară. Aș aminti aici conceptele de „atmosferă” și „climat interior” ale lui Pierre Sansot pentru proza Gabrielei Adameșteanu sau binomul „voyeur/ flâneur” al lui M. de Certeau valorificat în analize multiple. În orice caz, discursul este epurat de orice teoretizări și conceptualizări care, ce-i drept, ar fi fost excesive în cadrul acestui demers geocentric.

Schema de abordare a cărții înglobează două direcții majore, după cum ne spune autoarea însăși: „o confruntare a geografiei ficționale cu cea concretă, pentru depistarea acelor diferențe sau nuanțări care s-au dovedit relevante pentru configurarea unei anumite imagini a orașului. Pentru că fiecare element de pe harta orașului are un rol în economia spațiului și o valoare simbolică, această confruntare s-a dovedit utilă. Am pus apoi traseele personajelor în legătură cu evoluția lor (socială, emoțională, etc.): «hărțile» astfel configurate au arătat cum se creează imaginea orașului și care sunt strategiile narrative angrenate în acest proces”⁶. Confruntarea, respectiv compararea celor două topografii, – cea reală și cea ficțională, și așa adăuga în această schemă și hărțile emoționale ale personajelor care ar putea foarte bine purta numele de „topografie proiectivă” –, ca metodă de lucru, este plasată frecvent sub semnul *utilității*.

Contribuie (sau este *utilă*, cum ar spune autoarea) această inventariere a locurilor comune și a diferențelor ficționale la „reconstruirea unei imagini reprezentative a orașului în literatura actuală”⁷? În ceea ce mă privește, o astfel de abordare investigativă, care presupune o asiduă documentare „de teren”, își are rolul ei, mai ales acela de satisfacere a curiozității geografului (literar), însă nu cred că relevanța ei în câmpul hermeneuticii literare este semnificativă. O receptare unilaterală a autorului drept un „creator de hărți”, un cartograf, este simplificatoare și implicit reductivă. Din fericire, Andreea Răsuceanu nu doar reconstituie istoric orașul, ci, recrează o hartă cognitivă urmărind reflexele orașului în literatură din perspectiva atitudinii autorului care-l făurește, cât și din perspectiva cititorului care-l actualizează. Mai mult decât atât, accentele asupra decelării unei noi dimensiuni a identității auctoriale prin intermediul avatarurilor orașului care, prin resemantizare, constituie o lume ficțională autonomă, este fructuoasă. De asemenea, cum afirma și Angelo Mitchievici, interesantă este și sondarea unei „geografii urbane care direcționează trasee destinate”⁸.

Curiozitatea și fascinația pentru domeniul ales o conduce pe Andreea Răsuceanu la analize stratificate, bine conduse, antrenante, însă inegale. Nu aș dori să insinuez o inconsecvență, ci, mai degrabă, cred că discursul critic al Andreei Răsuceanu este profund determinat de realizările artistice, tematice, ale

volumelor alese. De exemplu, Mircea Cărtărescu prin Bucureștiul ficțional născut din „carnea moale a minții” îi livrează autoarei un material ofertant și totodată fascinant pentru tema aleasă, în schimb ce, demersul diacronic restaurativ al arhitecturii Bucureștiului din cadrul analizei dedicată Simonei Sora mi-a pierdut atenția.

În orice caz, nu i se poate reproșa autoarei că nu-și atinge obiectivele. Punerea în relație a narațiunii celor șase autori/cartografi propuși pentru analize, Mircea Cărtărescu, Gabriela Adameșteanu, Stelian Tănase, Simona Sora, Filip Florian și Ioana Pârvolescu, cu topografia reală a Bucureștiului este realizată cu inventivitate. Studiul urmează schematică unui diptic: Bucureștiul *trăit* (al istoriei recente) și Bucureștiul *reconstituit* (secolul al XIX-lea). Fiecare analiză este completată de un interviu luat autorului și de imagini/fotografii ale diverselor puncte arhitectonice ale orașului, relevante în opera discutată.

Demersul analitic al Andreei Răsuceanu demonstrează că și o incursiune asupra relațiilor multiple dintre spațiu cu proiecțiile sale ficționale, autor și în cele din urmă cititor, poate constitui o cheie validă de interpretare, nu în singularitatea sa, e drept, ci în complementaritatea sa. Pot spune chiar că *Bucureștiul literar* a avut efect stimulativ asupra mea, și, cu siguranță, pentru viitorii geografi literari, studiul Andreei Răsuceanu va fi unul de referință.

¹ *Bucureștiul literar. Șase lecturi posibile ale orașului*, Editura Humanitas, București, 2016.

² Cartea luată în discuție este a treia carte a autoarei despre București, precedată fiind de *Cele două Mântulese* și de *Bucureștiul lui Mircea Eliade*.

³ Andreea Răsuceanu, *op.cit.*, p.9.

⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁵ Cum ar fi aceea de „spațiu interior” a lui Hillis Miller, „geocentrismul” lui Westphal, „afecțiunea peisajeră” a lui Sansot ș.a.

⁶ *Op.cit.*, p.19.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Angelo Mitchievici, „Bucureștiul literar în șase feluri de lectură” în *Steaua*, nr. 1 / 2017, pp. 35-36.



Mihaela VANCEA

Poezia pasiv-agresivă



Odată cu *proxima B*, Ovio Olaru* își păstrează stigmatul de „băiat rău” pe care i-l atribuie Claudiu Komartin în analiza volumului său de debut din 2014. De data aceasta, poetul vine cu noi experimente în sfera propriei poetici. Niciun poem nu este scris fără a releva un conținut interior sub asediu. Resursele lingvistice pe care Ovio Olaru le folosește provin în special din mediul astrofizicii și al tehnologiei. Cu ajutorul lor creează un limbaj comun, o punte de legătură între științele raționale și sentiment.

De altfel, miza lui este aceea de a deschide mai multe uși deodată pentru a lucra simultan cu informația pe care o preia din fiecare sferă: „caut un punct de convergență, ceva să unifice/ informațiile disparate care mă bombardează”. Matricea în care Ovio Olaru își creează poemele surprinde un schimb constant între materia externă și cea internă, o continuă cauzalitate între acestea. În poemele sale experiențele individuale fuzionează cu cele la scară largă, cele din realitatea concomitentă, dar îndepărtată: „oamenii au ajuns pe lună și eu n-am ajuns decât la baie/ îngreșat și extraterestru, singur ca tine, singur ca mama./ singur ca ecoul împușcăturii tăind fiordul în două”.

În această ordine de idei, titlul volumului, *proxima B* reprezintă, de fapt, planeta cea mai apropiată din afara sistemului solar, un habitat natural, teluric, cu noi posibilități și cu standarde ridicate ale umanității: „Meditex la proxima B. La planete îndepărtate/ și neiertătoare. Proxima B:/ o versiune mai credibilă decât noi,/ o ambiție de mai bine/ și mai real./ De bunăstare și confort. Proxima B./ unde nimic nu-i îndeajuns de tragic/ să merite tristețea noastră.” Toate poemele se așază la polul opus al acestei perspective idilice, unde episoade

obraznice redade prin amintire, imagini scabroase și un profund sentiment de alienare domină pământul, această planetă damnată.

Impactul științific, multitudinea de termeni preluați din astrofizică evidențiază una din problemele omului contemporan, mai exact, gândirea religiosului în termeni reducționiști, la o singură fericire: „fericiți sunt cei ignoranți,/ cu toate că din rândul lor se aleg victimele colaterale”. Poetul creează adâncimi în propriul proiect postuman prin modificări de genetică care operează încă cu un fundament uman al amintirii și al emoției. În acest sens, el face un efort evident pentru a fi altfel printr-un joc al asocierilor de factură postumană: „pentru că eu nu fac acum decât să caut cuvinte,/ să umplu cu imaginea ta pixelată găurica din creierul/ unde scrie the page cannot be displayed”.

Fragmente ale memoriei individuale fuzionează cu cele ale memoriei colective. În acest sens, el este preocupat de granițele diverselor realități, de trecerile dinspre pubertate spre maturitate, de pildă, în baza cărora dezvoltă exerciții stilistice de proiectare în viitor: „în camera copiilor (...)/unde sexualități prepubere își disputau teritoriul, vocile/ părinților se auzeau pierdute în banalitatea lor așa reconfortantă,/ fiindcă urma să o moștenim.” La fel, din imagini ale violenței domestice, schițează un transfer de experiențe care se materializează inevitabil spectre similare ale existenței: „poate copilul bătut devine un tată alcoolic/ și impotent, și se vede-n oglindă ridicând mâna la copil./ adică la tine, spunând lucruri groaznice,/ poate oprindu-se în mijlocul gestului/ sau poate ducându-l până la capăt”. Fără îndoială, el caută cât mai asiduu să exploateze niște momente tulburătoare, însă cu un ton indolent. Prin această atitudine rece, lipsită de sentiment, a la Hannibal Lecter, Ovio Olaru are un mod elegant de a ilustra situații erotice grotești: „când a început furtuna, băieții care se jucau/ cu autista țâțoasă pe acoperișul magazinului central/ s-au oprit complice și s-au întors către ea./ ea și-a ridicat timidă bluza, apoi a început să plouă.” Avem de a face cu niște poeme scrise în spiritul unei lucidități nerușinate. Poetul nu se angajează emoțional în redarea acestor imagini denaturate, ci își asumă o atitudine obiectivă, aceasta fiind singura modalitate de a percepe corect o situație, fie ea necorespunzătoare unor standarde sociale.

Cu toate acestea, există în substratul versurilor o tensiune care face ca imaginarul poetic să se reverse asupra cititorului într-o manieră pasiv-agresivă. Olaru este promotor al sentimentului în doze exacte. Prin preferința pentru tonul impasibil, el reușește să goalească de sentiment niște momente care, de altfel, ar avea o puternică încărcătură emoțională: „cine știe dacă nu heidi ți-a sabotat frânele/ sau erai prea pizdit să conduci. Nimeni nu ți-a dus dorul/ mai mult decât trebuia, și heidi a fost apoi cu mine.” Totodată, acesta creează niște

conexiuni inteligente între lucruri sau ființe. Mare parte din poemele sale se sfârșesc cu un *punch-line*, tehnica utilizată în formula bancurilor, fraza finală revelatoare, duce chiar către un umor negru: „nu te speria, micule chinez,/.../ eu te iubesc, dar nu te pot salva/ te iubesc, port cu nerușinare tricoul vopsit chimic/ pentru care ți-ai futut sănătatea”.

Observăm, așadar, că sentimentul însuși cunoaște mutații în poezia lui Olaru. Tonul ferm, privirea care captează toate detaliile, memoria care înregistrează tot corespund stării constante de *awareness* a minții umane, în mijlocul unei bule de energie: „infinită energie în jur, și toată a noastră,/ dacă am reuși să captăm plasma (...)/ fiindcă vibrez în vid de electromagneți/ și nu mă satur de fuziune”. Discursul lui traversează materia, o expune până la ultima fărâșă. Olaru nu mai este doar un *bad boy*, de data aceasta el este rece, constatativ, fără exaltări, fără a emite în mod direct judecăți etice, cu toate că lucrează în jurul lor. Violul, moartea, violența domestică, de pildă, sunt redată în mod firesc, ca instantanee ale existenței.

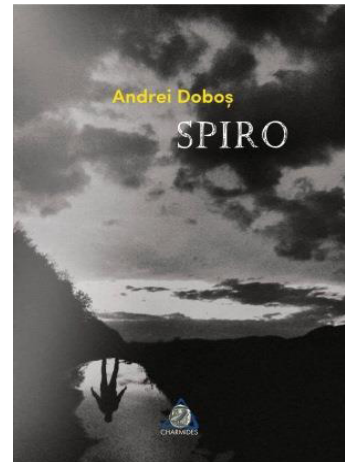
În ciuda mizei serioase, postumaniste, poetul nu părăsește atmosfera dramelor adolescentine ca martor sau experimentator al primelor atingeri, al extazului voluptății corporale: „și marusia când o ating peste bluză pe sânii/ e sex pur, și sterilă furia cu care mă lovește”. Tipa din club, heidi, ivar bolt, „fetele care-mi apar la sugestiile de pretenie”, autista țâțoasă, marusia sunt personaje care capătă o identitate erotică, dar care sunt lipsite de conținut. În fapt, ele funcționează ca avatar pentru a reda funcționalitatea vieții în fațete multiple. Poetul traversează spațialități în care sentimentul devine greu de definit, este o nostalgie prelucrată, adaptată la noile mecanisme, unde umanul este interconectat cu tehnologicul: „și unde e ruptura, care e momentul lipit cu aracet de memorie, ce se întâmplă cu fragmentele filmice când intră sub pătură,/ să ne sperie noaptea”.

Coerența imagine-text este exemplară, dar greu de urmărit pe alocuri din cauza consistenței registrului stilistic neologic: „dacă am reuși să captăm plasma./ s-o ținem între superconductori,/ să eliminăm sincopel, să ținem lumina la graniță/ uneori particulă, alteori undă.” Dorința erotică, impulsul, emoția, toate sunt tehnicizate, adaptate sau în proces de adaptare la relația cu noile energii care sunt conștientizate în jurul acestora. Olaru Ovio e un poet calculat, gândește fiecare imagine în raport cu niște substraturi energetice și matematicizează sentimentul până la denaturarea lui. Prin tehnicile sale destructurează însăși emoția, desensibilizează sentimentul și îl regândește cu materie externă: cu aracet, cu pixeli, cu atomi, ecrane, sateliți, youtube. Avem de a face cu volum curajos, obraznic în insensibilitatea sa, aspect care îl recomandă pe Ovio Olaru ca poet al afectivității digitale.

* Ovio Olaru, *proxima B*, Charmides, Bistrița, 2017, 69 p.

Anamaria MIHĂILĂ

Poezia în pauze de (re)spiro



Privind retrospectiv, 2016 a fost un an bun pentru poezie. Reinventarea (mai mult sau mai puțin notabilă) a poezilor consacrați odată cu noile publicații – multe dintre ele răspunsuri scurte la volumele mai vechi – compensează lipsa debuturilor puternice. Or, *spiro*, ultimul volum al lui Andrei Doboș*, vine să reconfigureze prin tonalitățile joase, cu conținuturi tari puse *pe silent*, manifestările douămiismului neo-expresionist, care distorsionează lumea prin limbaj. Cu o atitudine de pelerin în retragere, Doboș mizează pe lentoarea discursivă specifică, dublată de data aceasta de criza eului desfigurată, situat la distanță de realitatea filtrată prin ochi străini. Întregul volum pare scris sub imperativul simțurilor în amorițe, a trăirilor individuale, transferate, în cheie bacoviană, asupra unei alterității fluide.

Replică douămiistă la *spleenul* și la angoasa simbolistă, dozele de poezie ale lui Doboș, concentrate în puțin peste 50 de pagini, măsoară lumea cu un instrumentar minimalist și reduce spaimele și senzațiile-limită la versiunile lor aparent lejere. Remarcabilă e, aici, capacitatea autorului, cu reflexe postmoderniste, de a imita experiențe deja trăite în contexte noi, de a resimți la intensități perfect actualizate realitatea livrescă. Plimbările prin orașul care înghite individualități, fragmentarea divinității în zei defecti, iubirile ucise prin stereotipii de limbaj sunt efectele unui alt fel de stare de beție: „Mi-am amintit de ea. Era într-o duminică ploioasă de toamnă./ Într-un bar ieftin. Avea părul lung și negru. Mă fixa. Avea degetele/ mânjite de cafea. Îmi șoptea: tu ești zeul meu. Curcubeul peste/ blocuri tremura. Am atins-o în locul dintre sprâncene. Drogurile ei/ amărâte s-au dizolvat. N-o să mă uite niciodată.// [...] vinul

ăsta îmi alimentează budismul: să-ți privești stările/interioare cum trec și se transformă ca norii: teama în pasiune/ pasiunea în tandrețe și tandrețea în ambiție și ambiția în teamă/ și teama în depresie și depresia în criză și criza în dragoste// e ceață, ceață de zile, te-neci afară: și nu mai știu dacă tristețea/ asta e a mea sau a ta/ mi-am pierdut granițele” (*Cărări prin ceață*).

Ratările, imperativele întârziate, în forma tăblițelor cu porunci ale unui zeu erotizat, răstoarnă ciclurile de existență. Figurile mecanicizate, reacordate la real abia odată cu primele manifestări sexuale, sunt dizolvate în același ritm cu diminuarea discursului. Trăirile diluate sunt dublate la nivelul expresiei, repetitive, slabe, schițate în final: „Activează-te pe sex./ Salvează ce se mai poate salva/ Într-o adolescență de băiat de altar./ Lasă-te posedat de zeitatea/ Care le înmoaie oasele./ Fă totuși copii./ Divorțează”// Dispari./ Apoi întoarce-te// Muncește mult./ Muncește să uiți./ Roagă-te uneori/ De frică// [...] Plimbă-te mahmur cu o cafea de la dozator în mână./ Oamenii să fie fericiți, să plutească spre servicii/ Soarele să aibă gust de apă tonică și glas de pescăruș/ Dar tu să dispari/ să dispari fără urmă/ dispari de tot/ dispari” (*Aforisme și sfaturi*).

Or, poezia lui Doboș mizează, în *spiro*, pe un proces de resemantizare a temelor de autoritate – iubirea, identitatea afectată, relația cu divinul. De departe, accentele ironice, tendințele mizerabiliste, răspunsurile demistificatoare în fața zeilor multiplicați, creditați „de frică”, se destabilizează în invocarea alterității: „îmi pare rău că n-am reușit/ să țin lumea întreagă/ pentru tine/ nu sînt unul dintre cei nouă meșteri ascunși/ care țin lumea întreagă// îmi pare rău/ că nu m-am mutat cu tine la țară/ că nu știu să cânt la chitară/ și nu am voce (nu dansez)/ că abia dansez// îmi pare rău cînd cineva apare/ și-ți recomandă ceai de sunătoare./ pentru ascundere/ pentru orașul ce-ți dizolvă teleomerii// sînt vinovat înaintea celulelor tale” (*Chu*). De fapt, ironia funcționează ca mod de sterilizare a unor reacții grave, ca sistem de apărare în fața oricărei posibilități de acțiune, ca permanență a pasivității și a privirii de la distanță.

În același timp, în regimul ficțiunilor naive se înscriu poveștile cu zei, construite într-o retorică facilă, a diminutivelor, a înșiruirilor de nume. De la Zamolxe la noile versiuni divine dătătoare de sunori replicate, Yamaha și Korg, „cîntecelul despre zei” nu face decât să pună pe *beat* niște versuri cu conținut exotic. Apropierea înstrăinatului se face în ritmuri accesibile: „Acum voi cânta un cîntecel despre zei/ De Krishna, cu piele albastră și cercei// De Zamolxe ce uguie pe psylocibin din boxe/ de Shiva, de Kama, de Kali, negresa/ de grăsuț Ganesha./ Am un solo/ pentru Apollo// La muzicuță./ de Bast, zeița pisicuță/ O, papagali, șerpi, creaturi dificile, celeste/ primiți ofrandele aceste./ din hang și chitară indiană/ primiți cîntecul de guri/ prin păduri/ de clape și coarde/ pe bulevarde// Eu așa mă rog/ din Yamaha

și Korg/ sună în cosmos/ cîntecel frumos!”. Descrisă muzical, pe acorduri vibrante, divinitatea iese din anonim. Criza substanței mi(s)tice, a credințelor în figuri tutelare lipsite de reacții, nu retrage comunicarea cu acestea, ci îi lărgesc zona de reacție. La Doboș, inoacția „în cosmos” sporește șansele de răspuns.

Mai mult, *spiro* repune identitatea în criză pe un filon al căutărilor de soluții. Nu atât constatativă, cât reacționară, dar în tonuri complet diferite de agresivitatea de până la ea, scriitura propune pasivitatea și retragerea ca replică. În acest sens, identitatea e redefinită tocmai prin provocarea alterității, prin integrarea în lentoare, prin provocarea formelor de inerție: „Nu-ți întoarce capul, privește-mă:/ e monstrul pe care-l așteptai./ Eu sînt drona trimisă/ în căutarea vieții/ Te voi învăța o dragoste nouă, atât de adîncă/ încât vei tremura./ În prezența mea, o lună rotundă/ îți răsare în piept, eu o ating/ cu degetele/ și o tulbur” (*Eu*). Iubirea la Doboș înseamnă o reaşezare a cuplului în *background*, o scoatere a celui alt din lume, prin cel mai la îndemână gest, cel al privirii, ca ultim contact posibil într-o relație confortabilă. De altminteri, două reprezentări ale identității reduc întregul discurs la imagine. „Eu sînt drona trimisă/ în căutarea vieții” reface parcursul misionar al obiectului trimis să restabilească relațiile cu o specie în mișcare. Funcționând ca mașinărie manipulată tocmai prin punerea ei în acțiune, *eul-dronă* alege starea de repaos ca replică. În același timp, eul mecanicizat, în căutare de existență pe care să o traducă în non-existență, își declară inerția în fața celui alt: „cînd sînt viu niciodată/ nu sînt viu pentru mine”.

Totodată, modurile de expresie, retorica schematizată și fragilă desfigurează și mai mult un univers deja instabil. Selecția clișeului, a rimelor convenționale, falsificarea sensurilor prin reinterpretarea literală a cuvîntului reușesc să amplifice amorțea din conținut. Osanale dezagregate, declarații suspendate, legături restrânse până la aplatizare reconstruiesc un spațiu al crizei pus sub pretextul unei priviri luminoase și a unor mișcări temperate, domolite. Însă, cea mai articulată poezie din întregul volum, *Devastare@#*, răstoarnă mizele de lipsă aparentă de afectare și poziționează textul sub semnul falsului: „Slavă lui Dumnezeu pentru cei căsătoriți și pentru cei necăsătoriți./ Slavă pentru poliamorie și activității ei mulți la număr ce completează din umbră./ Slavă pentru artiștii beți care umplu terasele și grădinile de vară./ Pt. muzica de dragoste/ de sex și de droguri./ pt. Boards of Canada./ pt. adolescență, pt. lumina creată și pt. lumina increată./ pt. cafea și bere/ [...] Pentru părinție/ frăție/ și dezintegrare/ slavă ție, Doamne, slavă ție”.

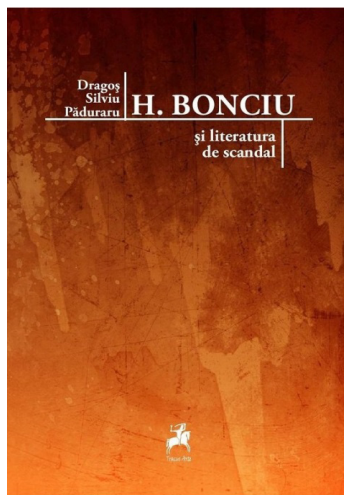
Volumul nu e vârful paradigmei în lirica lui Doboș și, cu siguranță, nici nu a fost proiectat astfel. E o doză scurtă de (re)*spiro* într-o poezie douămiistă care uzează de forme agresive de reacție, înscrisă pe invers

în filonul anunțat la început, al neo-expresionismului. Andrei Doboș, poate chiar fără program, intuiește sfârșitul unei paradigme, pe care o traduce în clișee. A mai scrie despre sine, despre alteritate și despre divinitate înseamnă o supunere în fața cenzurii, o reiterare în gol a unor conținuturi deja slabe, dar din dependența cărora e greu de ieșit. Până la urmă, ceea ce propune poetul nu e nici măcar o desprindere de aspectele tematice perimate, ci căutarea unor răspunsuri răsturnate. Nu e de mirare că Bacovia e conținut în toate aspectele definitorii ale textelor. Un model care anunță, fără îndoială, nevoia de schimbare.

* Andrei Doboș, *Spiro*, Editura Charmides, Bistrița, 2016, 58 p.

Emanuel MODOC

Rateurile reabilitării



Rareori o bibliografie de curs (la nivel licență sau chiar master) din Litterele românești îl conține și pe H. Bonciu, personaj literar minor, fie, dar prezent în diverse ipostaze: poet și prozator excentric, cu priză maximă la contemporaneitatea în care activa în poziție asumat-marginală, aflat în relații amicale cu avangardiștii români, evreu (oprobriul în epocă venea, cum se știe, și datorită argumentului etnic) și, nu în ultimul rând, care poate părea extrem de familiar pentru orice cititor la zi cu proza ultimilor douăzeci de ani. Și asta nu pentru că autorul ar fi tocmai certat cu istoriografia literară (e prezent în trei volume majore ale lui Ovid S. Crohmălniceanu, precum și în *Istoriile...* lui G. Călinescu, E. Lovinescu sau Nicolae Manolescu – e drept, în poziții secundare) și nici din cauza precarității editoriale (romanele sale, *Bagaj* și *Pensiunea doamnei Pipersberg* au cunoscut trei reeditări, dintre care una în

perioada comunistă, grație Mioarei Apolzan). Aș spune că cvasi-absența interesului față de literatura acestui personaj ciudat al interbelicului românesc e cauzată tocmai de cadrul contextual în care a fost mereu plasat. De la Zigu Ornea și până la Ion Simuț, H. Bonciu e privit, pe de o parte, ca autor interbelic „pornografic”, țintă a tentativelor de epurare literară din partea extremismului de dreapta românesc și a tradiționaliștilor – ca amănunt pitoresc, țin să amintesc un top „pornografic” realizat în 1937 de ziarul *Neamul românesc*, condus de N. Iorga: 1. Bonciu H. (*Bagaj*), 2. Geo Bogza (*Poemul Invectivă*), 3. Cocea Niculae, 4. I. Peltz, 5. Stănoiu, 6. M. Celarianu, 7. Sergiu Vladimir, 8. F. Aderca, 9. T. Arghezi, 10. M. Eliade (*Domnișoara Cristina*), 11. G. Călinescu (*Cartea nunții*). Pe de altă parte, e abordat ca exponent al unor „supraevaluări a marginalilor” din partea criticii contemporane, ușor susceptibilă de extravagante de dragul deturnării canonului literar. A se revizita, în acest sens, intervenția lui Ion Simuț din *România literară*, nr. 44/2005, unde spunea: „E o frumoasă iluzie să crezi că prozatorul interbelic H. Bonciu (1893-1950), în bună măsură experimental în viziunea lui expresionistă și în scriitura anticonvențională, ar putea fi promovat spre vârful înnoit al unei ierarhii a valorilor”.

Dacă e să îl credem pe cuvânt pe universitarul orădean, volumul lui Dragoș Silviu Păduraru, *H. Bonciu și literatura de scandal* *, ar putea fi considerat din start un demers perdant, însă, aproape anticipând eventualele reproșuri ale unui demers atât de temerar (vorbim de o carte care depășește 500 de pagini) aplicat unui subiect în continuare considerat minor, autorul bucureștean nu doar că promite să revizuiască din unghi estetic și ideologic imaginea lui H. Bonciu, dar să îl și explice perfect în context. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu una dintre cele mai îndrăznețe tentative de restituire ale ultimilor ani, ba chiar cu o dublă restituire, a unui autor indexat poate prea devreme în ierarhia valorilor literare și a unui ambient literar și publicistic pe care memoria culturală autohtonă tinde să îl mitizeze fals-apologetic. Despre criteriul aplecării asupra interbelicului românesc, ar fi de zis că e destul de dificil să mai „sporești c-un dram înțelepciunea”, asta după ce critica ultimilor 10 ani a cunoscut, pe acest plan, câteva intervenții pe cât de necesare, pe atât de reușite. Paul Cernat reconstituie exemplar scena publicisticii interbelice în volumul dedicat avangardei românești, Andrei Terian, în *G. Călinescu. A cincea esență*, descompune aproape maniacal sistemul critic călinescian și în raport cu contemporaneitatea autorului *Vieții lui Eminescu*, reconstituind cvasi-exhaustiv ambientul literar interbelic, iar Mihai Iovănel atinge și el câteva puncte nevralgice esențiale în „monografia ideologică” dedicată lui Mihail Sebastian, așa încât marea provocare a lui Dragoș Silviu Păduraru nu e, cum ne-am așteptat, să îl recupereze decisiv pe H. Bonciu, cât

e de fapt să își justifice aproape o treime din corpusul lucrării (cât e dedicat efortului de analiză contextuală) aplicat unui personaj care n-avea nici prezența „de scenă” a unui Mihail Sebastian, nici capitalul cultural al unui G. Călinescu și nici verba dinamitardă a grupărilor avangardiste.

Literatura de scandal și scandalizații

Centrată în jurul noțiunii de „scandal”, prima parte a cărții livrează sintetic un istoric al ideii de pornografie în literatură folosind referințe standard (vorba aceea, inconvertibile) demne de o lucrare decentă de licență (sunt prezenți, în notele de subsol, Dominique Maingueneau, Robert Muchembled, Anne-Marie Sohn). Totuși, o afirmație precum „[d]acă ar fi scris în interbelic, un poet ca Allen Ginsberg, unul dintre reprezentanții generației *Beat*, ar fi cunoscut un proces răsunător, însă climatul social american în care acesta evoluează – cu alte cuvinte, contextul emancipării care, în anii '50, începe să prindă contur – l-a scutit de criticile severe, precum și de o prezumtivă detenție” n-ar trece netaxată nici măcar la cel mai lax seminar de literatură americană de secol XX. Cum n-ar scăpa neobservate nici lămuriri redundante în genul „[p]ornograficul și eroticul nu funcționează întotdeauna la fel: discursul pornografic este direct, fără volute; celălalt – eroticul – și-a dovedit virtuți artistice remarcabile, apelând întotdeauna la ornamentele esteticului” sau „Arghezi, considerat cel mai «scandalos» dintre moderniștii de la noi, și-a exersat abilitățile artistice făcând din «blasfemie» un stil, o artă, urmând calea deschisă – cu ani în urmă – de Baudelaire, părintele «esteticii urâtului»”. În genul acesta de clișee (destule dintre ele căzând în pură eroare, trădând o slabă documentare secundară asupra spațiului autohton – vezi „Bogza este, dacă vrem, precursorul «cuminte» al unora dintre poeții «anarhiști» care vor ocupa scena literaturii postbelice”) e înecat întreg discursul primului capitol din carte. În același timp, o analiză, în cheia scandalosului, a poeziilor de factură avangardistă ale lui Geo Bogza ar cere, totuși, o anvergură a referințelor mai extinsă decât *Istoria critică a literaturii române*, așa cum, de altfel, e suspect să vorbești despre marginalitatea avangardelor românești trimițând doar la articolul lui Ion Bogdan Lefter din *Recapitularea modernității și ignorând o carte precum *Avangarda românească și complexul periferiei**. Aceste intervenții,acompaniate de lacune bibliografice suficient de grave, sunt dublate și de o slabă reconstituire a contextului interbelic. Dosarul literaturii pornografice în cultura românească a fost reprodus mult mai eficient în alte lucrări și, deși înțeleg necesitatea sintezei, absența unor comentarii suplimentare sau tentative de revizuire poate plasa întregul efort sintetic în derizoriu. Alegerea firească ar fi fost transformarea tuturor „gloselor” așa-zis restitutive în câteva note de subsol mai extinse. Lipsește, de pildă, o minimă tentativă de a explica

mecanismele pudorii societății românești a anilor '30. Dacă, potrivit autorului, romanele aflate în diversele topuri așa-zicând pornografice (de la Mircea Eliade și G. Călinescu la Mihail Celarianu și Octav Șuluțiu) se aflau, formal și tematic, în siajul celebrului roman al lui D. H. Lawrence, *Amanta doamnei Chatterley*, o abordare din unghiul, să zicem, al sociologiei literare asupra acestui fenomen ar fi fost nu doar binevenită, dar și necesară. Simpla inventariere (deloc exhaustivă, de altfel) a câtorva mostre de receptare devine insuficientă pentru argumentația din acest prim segment al volumului.

Rămâne, în același timp, sugestiv (pentru imaginea de ansamblu a cărții) felul în care tânărul critic ratează câteva momente cheie de speculație, preferând calea călduță a sintezei istorice. Citarea de către Tribunalul Ilfov a lui Geo Bogza și H. Bonciu din 1937, de pildă, a cunoscut, se știe, un val imens de solidarizare din partea scenei literare interbelice, între „apărători” numărându-se și E. Lovinescu. În privința situației de principiu a acestuia, Dragoș Silviu Păduraru pare să treacă cu vederea peste detaliul că, dincolo de poziționările moderate exprimate în presă, însuși conducătorul *Sburătorului* a intrat în atenția detractorilor iorghești pentru romanele *Mite* și *Bălăuca*. Acest amănunt ar putea lăsa suficient loc speculației în privința radiografierii atente a dosarului „porcografilor” din interbelic, precum și a taberelor formate din cauza acestor scandaluri. Autorul vede însă o situație din poziția de autoritate critică a lui Lovinescu, conchizând, naiv așa spune, că „explicațiile lovinesciene, ca și cele ale altor critici importanți, nu au fost suficiente pentru ideologiei vremii și, în general, pentru cei care fac din morală o preocupare obligatorie a literaturii”.

Expresionismul apud G. Călinescu

Interesant cum, pentru autor, grila expresionistă de interpretare a romanelor lui Bonciu – „autorul *Pensiunii...* pare atras în permanență de culoarea estompată a artiștilor expresioniști: ambiguă, schematică, uneori imprecisă, cu o sugestie sau un vag relief erotic. Cadrul «realist», foarte potrivit pentru veritabilele scenarii pornografice, este înlocuit la Bonciu de acela expresionist” – nu e diferită de cea a lui G. Călinescu (pentru care expresionismul lui Bonciu se manifesta prin „ridicarea fiecărui moment la o idee, învăluirea lucrurilor cu un fum simbolic, interceptarea metafizică a tragicului cotidian” – citez dintr-un articol apărut în *Adevărul literar și artistic* și reluat în *Opere*, vol. al III-lea). Pentru oricine a urmărit traseul conceptual și terminologic al expresionismului în literatura română din interbelic și până la coagulările *a posteriori* din anii '70, asemenea aprecieri sunt nefericit de anacronice și dau seama de neatenția lui Dragoș Silviu Păduraru la detaliul, de domeniul simplei evidențe, că discursul critic interbelic a fost inaderent față de fenomenul de

origine germană. Notez, tot aici, un alt scurt moment de confuzie terminologică, de unde mi-e greu să-mi dau seama dacă autorul a hotărât că H. Bonciu e modernist sau Bonciu însuși: „Până să fie «neo-romantic», «simbolist» sau «expresionist», Bonciu este, de principiu, un modernist autentic”. Dincolo de acest aspect, e binevenit excursul istoric al circulației expresionismului în publicistica anilor '20, curent care aduna mai mulți detractori decât apărători (și ai căruia apărători – cu excepția unui Tudor Vianu sau Ion Sân-Giorgiu, discuțiile despre expresionism au fost rareori aplicate – întorceau, nu de puține ori, notele expresioniste ale vreunui autor împotriva expresionismului în sine – mă refer aici la nivelul originii conceptului sau în raport cu teoretizările majore din Occident).

Toate observațiile mele de mai sus nici nu acoperă, însă, lacuna majoră a cărții: faptul că Dragoș Silviu Păduraru nu reușește să justifice relevanța contemporană a lui H. Bonciu, demers care ar fi trebuit, invariabil, să depășească modelul desuet al istoriei literare bazate pe pură sursologie. Majoritatea observațiilor și analizelor aplicate pe scriitorul de origine evreiască sunt niște simple *cover songs* ale textelor de receptare de-a lungul timpului, destule ciocnindu-se între ele din punct de vedere teoretic și conceptual și ale căror polemici de adâncime sunt complet ignorate de către autor. Nicăieri nu întâlnim comentarii secundare care să catalizeze sau să explice, de pildă, diferențele de concepție, peste mode și timp, asupra expresionismului dintre un G. Călinescu și un Ovid S. Crohmălniceanu (aceștia, de altfel, nu se întâlnesc în paginile cărții niciodată în același loc), discuții aplicate chiar pe producția literară a lui H. Bonciu. În același timp, dosarul receptării lui Bonciu, care acoperă ultima parte a cărții, se îngână, în notele de subsol, cu referințele din prima parte a cărții, cea din mijloc fiind rezervată hermeneuticii textului literar. Cu privire la segmentul de interpretare a operei lui Bonciu, trebuie spus că Dragoș Silviu Păduraru alege să îl recupereze pe scriitorul interbelic în primul rând ca poet, nu ca prozator („Bonciu trebuie considerat întâi poet și abia în al doilea rând prozator”), considerând că prozatorul și-a asigurat propria „posteritate”, pe când poetul a rămas în penumbră. Demersul hermeneutic nu face, însă, decât să confirme ipoteza minoratului poetic: „Poet monocord, ca mulți alții din epocă, Bonciu s-a dovedit un ingenios mânuitor al stihurilor”. Neavând nici caracter restituitiv, nici vreo componentă novatoare în demonstrația sa – concluziile generale de tipul „lirica lui Bonciu e cea a unui spirit modern”, pe când proza „sfidează tradițiile narrative” nu sunt altceva decât ecouri ale discursului standard despre scriitor – segmentul de interpretare pare că a pierdut acolo unde putea câștiga cel mai mult. Dincolo de încadrarea în context, analiza scriiturii lui Bonciu a fost cea cu adevărat deficitară.

Încercând să marcheze în mai multe porți (teoretizarea scandalului în literatură, contextualizare,

poetică și stilistică, hermeneutică și receptare critică), Dragoș Silviu Păduraru a reușit performanța unui Peter Jackson care, încercând să capitalizeze de pe urma succesului seriei *Stăpânul inelelor*, a întins *Hobitul* de 300 de pagini al lui J. R. R. Tolkien pe o trilogie de peste nouă ore. Aceeași senzație rămâne și parcurgând *H. Bonciu și literatura de scandal*. Recomandată pe coperta a patra de către Ion Bogdan Lefter ca fiind „exemplar documentată”, cartea nu impresionează nici prin corpusul bibliografic, care – excepție făcând textele inedite semnate de Bonciu – ar face orice student la nivel licență să prindă curaj și să-și publice micro-monografia pe Fundoianu, Blecher sau Bogza, nici prin conținutul „fluent și expresiv”, năclăit de afirmații generalizante de manual.

* Dragoș Silviu Păduraru, *H. Bonciu și literatura de scandal*, Editura Tracus Arte, București, 2016, 530 p.

Amalia COTOI

Literatura scriitorului arhitect



Deși primită cu surlele și aplauzele lumii literare, cartea de debut a lui Tudor Ganea* a fost facil expedită în zona călduță a romanului polițist. Cu evidente elemente marca stilului detectivist (morți inexplicabile, construcția suspansului, progresia acțiunii, inserția detectivului incognito), *Cazemata* amintește, însă, în primul rând, de afinitatea optzeciștilor pentru compoziție și de plăcerea obsedantului deceniu de a cartografia comunitatea care dizolvă individul.

Fragmentat în: (1) comunitatea de la barul lui Borhot (fosta cazemată), corespunzătoare personajelor care spun povestea-nucleu (Olube, Belgine, Marinuș, Borhot), (2) comunitatea subiecților-actanți în narațiune (nea Baban, Coco), care continuă, dialogic, însă independent unul de celălalt, să adauge detalii

noi rumorilor deja existente, chiar și atunci când cadrul poveștii e schimbat temporal (Coco), și în (3) comunitatea satului de femei, evocat (exclusiv) prin intermediul actului narativ, romanul lui Ganea pare să confirme teoria lui Jean-Luc Nancy, din *Comunitatea absentă*, a „comunității care se dezvăluie în moartea celuilalt” – prima întâlnire de la barul lui Borhot e justificată prin moartea lui Lițoi, a doua are ca focar al dialogului decesul lui nea Baban, tatăl celui dintâi, începutul capitolului doi, plasat după 10 ani, se focusează pe dispariția a trei muncitori care participau la ridicarea unui bloc pe construcția cazematei, în vreme ce, în ultimul capitol, situat la 20 de ani distanță, legătura dintre Olube și comisarul Petrovici e stabilită prin amintirea lui Radu Adamescu, inginerul-detectiv.

Într-un spațiu prozastic în care verosimilul e scurtcircuitat de povești încotoșmănite în șuba ilogicului și a excepționalului (ca, de pildă, povestea portăgaretului care transmite impulsuri sexuale femeilor care-i aud cântecul), iar fiecare scurtmetraj, de unde și impresia fluenței scriiturii lui Tudor Ganea, are nevoie de confirmarea unei narațiuni care o succede, cum se întâmplă în scena vizitei ratate a lui Borhot la bordel, care adevărește impotența pe care nea Baban o asociază cu câteva pagini în urmă celor care au întreținut relații sexuale cu Turcoaica; deși viziunea dinăuntru, a personajului care simte trecerea prin varii stări, independent de narațiunea la persoana a III-a („Ținea ochii închiși și în scurt timp simți presiunea apei în urechi și sinusuri” sau „După ce privi câteva secunde plaja semicirculară mărginită de dealul argilos al falezei, se scufundă și înotă sub apă”), e dublată de o privire care prinde în cadru exterioritatea personajelor și care pare a fi mijlocită de zoom-ul obiectivului camerei de filmat („În timp ce-și înfileta gleznele în stratul de scoici, hula îi legăna corpul și mâinile blege ce dansau ca două alge în bătaia curentului.” sau „Rămase un timp în același loc, lângă capătul digului, călcând apa și dând din mâini pentru a se menține la suprafață”); individul, fie că e Olube, personajul-narator, care reușește să asigure dozajul dintre real și imaginar prin replici de tipul: „Sunt om serios și io. Nu cred în d-astea”, fie că e Radu Adamescu, detectivul incognito, care e prins între concretețea rapoartelor zilnice și inițierea în jocul ficțiunii prin amestecul sângelui cu apa (a se vedea scena în care Olube îl introduce în arta pescuitului), nu e omul singuratic al prozei douămiiste. El nu caută evadarea dintr-un univers capitalist-apocaliptic înspre un spațiu protector (aproape niciodată găsit în literatura milenaliștilor), conversațiile lui nu rămân în zona *small talk*, mișcările nu-i sunt căutate mecanicizate, iar ideea de anarhism social nu pare să facă parte din programul lui. El e, și cred că aici stă una dintre realizările semnificative ale scriitorului constănțean, individul care, dacă revenim

la Jean-Luc Nancy, își „întrerupe conștiința de sine”, existând exclusiv ca parte a unei colectivități – Olube reproduce poveștile celorlalți, Coco spune istoria familiei sale, iar Radu Adamescu, presupusul personaj lucid, reciclează spusurile celorlalți doi.

Pe aceeași linie a ecletismului arhitecturii postmoderne, *Cazemata* pune în scenă, pe de-o parte, o intertextualitate folosită ca parodie a miturilor autohtone și a personajelor mitologice. Îl amintesc în acest sens pe Lițoi, *Orfeul* din canale, al cărui cântec era auzit de locuitorii orașului prin țevile de scurgere, însă efectul acestuia se resimte numai asupra femeilor din bordelul lui Coco („Mie [lui Coco] mi se părea o prosteală, însă pe fete...lor le lua toată vlaga din ele. Le vrăjea. A trebuit să înfund cu cârpe țevile, am băgat bureți de vase în sifoanele de la pardoseală, am pus perne în cuva căzii, peste scurgere, ca să nu mi le mai bruieze”) și *Zburătorul* din prima parte a cărții, unde, după actul de onanism subtil sugerat, „Umbrele degetelor sale [ale lui Lițoi] îmbălate pulsau acum pe tencuiala drișcuită a blocului din față [...] Și umbrele începură să se miște [...] la început timid, apoi din ce în ce mai agresiv, ca niște imense anaconde în căutarea prăzii, intrând prin ferestre, strecurându-se prin camere înăbușite de căldura nopții de vară, coborând prin paturi cu așternuturi umede, urcându-se pe femei adormite care tresăriră în somn și-și desfăcură picioarele când umbra degetelor tânărului se alungi de pe tavane, se scurse de pereți, le alunecă pe gât, pe sâni transpirați și li se pierdu între coapsele fierbinți.” Iar de cealaltă parte, tot din insectarul formei, însă atipic pentru proza douămiistă, e recursul lui Ganea la simbolurile cristice. Mă opresc aici la numele lui Lițoi, Cristian, pomenit numai de tatăl lui, nea Baban, la Coco, care face din Adamescu un detectiv-mântuitor, spunându-i „Te aștept de atâția ani, ca pe o eliberare. Nu am nici cea mai vagă idee care e rolul tău. Nici nu mă interesează. Eu mi-am făcut treaba” și la amestecul sângelui cu apa, folosit, pe rând, în descrierea lui Lițoi, în întâlnirea dintre nea Baban și Turcoaica sau în inițierea lui Radu Adamescu, pentru a sugera atât iminența morții, cât și apartenența la comunitatea satului de femei, loc al armoniei între om și natură, al animalelor sălbatice domesticite și al umbrelor vii, ce evocă universul utopic imaginat de Nedelciu în Valea Plânșii.

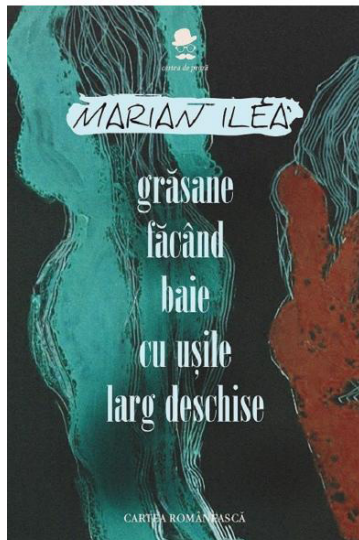
Extrem de vizual, cu personaje vii, puse pe temelia șubredă a unei lumi în mișcare, prin curajul de a readuce în discuție literatura ca formă, romanul lui Tudor Ganea devine un concurent greu de învins la bursa prozei douămiiste. Dacă volumul în curs de apariție va confirma aceleași așteptări, rămâne de văzut.

* Tudor Ganea, *Cazemata*, Editura Polirom, Iași, 2016, 207 p.

Florina MOLDOVAN-LIRCĂ

Grăsane făcând baie cu uşile larg

deschise. Playback existențial în trei acte



În viziunea lui Marian Ilea, „întâi a fost dudul” și... Eva – pe numele ei întreg Frederica Eva Mittemberg. Adam, mai puțin ispitit aici, mai degrabă ispititor, își face și el apariția două-trei pagini mai încolo, fără a fi însă în vreo relație matrimonială cu aceasta și neavând curățenia morală și spirituală a Primului om. De fapt, în opinia celor mulți, el nu e nici măcar om..., ci o „Necurată godină” (pe cei interesați de motive îi încurajez să le afle, căci nu mică le va fi plăcerea lecturării lor). Departe de a fi o parabolă biblică, deși nu lipsesc numele cu rezonanță creștină și nici învățămintele inspirate din Scriptură, ori vreun roman erotic – cum ne-ar putea induce titlul: *Grăsane făcând baie cu uşile larg deschise* –, opul lui Marian Ilea, apărut în 2017, la Editura Cartea Românească, e mai mult decât proză. Și mai puțin decât „cartea facerii”, dacă a scrie cu artă și stil despre geneza și devenirea unei comunități – prin toate datele ei, alese – nu e îndestulător.

Concepută ca o mică trilogie, alcătuită din cărți publicate anterior separat – *Casa din Piața Gorki* (1999), *Văcek* (2001) și *Gravimetrul* (2015) –, volumul de proză al lui Marian Ilea poate fi considerat o pledoarie în trei acte pentru imperfecțiunea umană, surprinsă în multele ei forme. Pe una dintre ele o așază chiar în incipit: „întâi a fost dudul. L-a adus tâmplarul Schlesak de la Piața de Fân. A săpat groapa. A așezat puietul. A uitat să-l ude. Încă din prima seară. La intersecția străzilor Malinovski și Crișan. Un amărât care face dudu. Un pomnițar care produce mizerie cleioasă și atacă tencuiala casei lui Iosif Mittemberg”. În loc de mult râvnitul pom, așadar, o

specie dintre cele mai nesuferite, consecință și dovadă a metehnelor – nu puține! – din Medio Monte. Căci, în afară de (să zicem) omucidere (o tentativă totuși există), orașul adăpostește mai toate păcatele capitale: de la desfrâu damelor de trotuar până la Casa de prostituție cu acte în regulă din Piața Gorki, de la plăcerile perverse practicate de copilițele din „grădinița frobeliană” la amorurile clandestine ale unor femei respectabile prin vârstă, de la caractere abjecte la corupția Organelor de Stat, de la nedreptățile micilor întreprinzători la conflicte de interese în toată regula, în fine, de la fățarnicii, abuz de putere și nedreptăți sociale la calomni, fraude și ilegalități. Nici urmă, așadar, de Paradisul original în (am zice) „Biblia” – de n-ar fi stilul satirico-umoristic – lui Marian Ilea. Cel mult, nostalgia lui, vizibilă în toate eforturile cu care această societate decăzută, golită de sens și lipsită de valori se străduiește să mimeze armonia unei existențe fără de cusur.

Un exemplu pentru existența contrafăcută și absurdă pe care locuitorii o duc în acest loc ferit și totodată căutat de lume poate fi mariajul tâmplarului Valdemar Schlesak. Fruct al unui viol, pe care îl comisese mai mult împins de circumstanțe și de ceilalți vinovați decât din proprie inițiativă (în urma căruia s-a născut Barbara), căsnicia cu Magdalena devine – culmea! – cel mai nobil act săvârșit vreodată în Medio Monte, de dat exemplu pentru comunitate. Cum însă orice faptă măreață își cere prețul, nici consecințele nu vor întârzia: „De Magdalena nu s-a mai atins niciodată. De patul acoperit cu cearșafuri albe al altei femei nu s-a mai putut apropia. Îl pândea rușinea. Nu i se scula. [...] Când i se învărtoșa, o făcea în picioare. Ca lătrătorii. În grădinița frobeliană”.

Grădinița frobeliană... locul (aproape) tuturor posibilităților... de unde multe, bune și rele, li se trag cetățenilor orașului (îi includem și pe cei din Pianul de Sus, localitate aparținătoare). Bune, pentru că, în lipsa altor oportunități, aici se întâmplă singura „distracție de noapte” pe care minerii Societății Imperiale și-o permit și le-o permit fiicelor lor, dar și pentru că, pe lângă „lecția de viață” cu care tinerele învățăcele se aleg, nu-s de lepădat nici „măruntele” satisfacții financiare implicate. Iată de ce „copilițele ucenicesc acolo pentru a deveni femei și mame și pentru a locui în Pianul de Sus, a naște viitori minerii, de care are comunitatea nevoie și a nu mai tânji după orașul Medio Monte”. Negreșit, e și acesta un soi de simț al realității, un fel de a fi cu picioarele pe pământ, ancorat în propria gospodărie, înainte de a năzui la deșartele promisiuni ale orașului-mamă. Obșnuiți cu puțin, astfel de părinți își doresc tot atât pentru fiicele lor. E mai bine decât nimic. E recunoașterea lor în comunitate și garanția că – neieșind din tipare – își vor păstra acolo un loc al lor. Dar ce te faci când dai peste unii ca alde Valdemar Schlesak, care, în loc să conserve tradiția și obiceiurile locului, le deschid fetelor ochii spre apucături mai moderniste? Îți arăți indignarea, poate, cum au făcut și părinții în cauză, te plângi

altora mai ieșiți în lume și cu mai mare experiență în d-ale emancipării: „Ilustrissime domnule judecător, Silviu Budo, noi ne creștem copilele pentru a trăi și procrea normal. Am avut și o discuție cu acest individ care, în orbirea lui, n-a dorit să asculte sfatul celor mulți. În răutatea lui, Valdemar Schlesak a pretins și a avut în continuare satisfacția oferită pe la spate și rezemat de țâșnitoare. Determinând copilițele care părăseau această treabă și se aranjau la casele lor să solicite numai astfel de satisfacții dosnice de la legitimiile lor bărbați. De aici au rezultat scandaluri, chiar divorțuri. Acest lucru nemiîntâmplându-se niciodată în Pianul de Sus”.

Într-adevăr, cu greu s-ar putea petrece ceva ieșit din comun(itate). Într-un sistem atent supravegheat și parcă definitiv implantat în mecanismul de funcționare al orașului, mai ușor și parcă recomandat e să te abați de la lege decât de la „dispozițiunile date de către Consiliul Municipal”. Căci aici nu numai autoritățile păzesc, ci și cetățenii împlinesc cu sfințenie – prin toate societățile și serviciile, „comitetele și comițiile” elaborate (amintim „Societatea de temperanță și moderație”, „Serviciul de lumină și curățenie”, „Societatea de vânătoare”, „Societatea Femeilor Caritabile”) – normele „diriguiților”. Singură, nevasta croitorului Ferenc Rakoși a îndrăznit să sfideze practicile locului, amenințând cu divorțul. „Ferenc Rakoși i-a spus Cirilei că nimeni din familia lui n-a ajuns în registrul căsătoriilor stricate de la Episcopie. Pe aceleași pagini din caietul cu foi galbene, episcopii din Medio Monte îi treceau pe sinucigași și mai la vale se consemnau datele despre gemenii născuți în oraș”. Pe măsura monstruoșității pretinse, așadar, își va alege (tot singură) sfârșitul în moarte. Căci, în Medio Monte, dacă nu vrei să intri în gura lumii ori să fii socotit în afara ei, mai bine înveți să devii de teapa ei.

Cel care a înțeles mai târziu acest lucru a fost Schiller Maximilian, sosit în localitate ca subdirector general al Societății Imperiale a Minelor din Medio Monte, promovat la scurt timp în calitate de consilier municipal. Oricâte îmbunătățiri ar fi adus el orașului – e drept, mai puțin locuitorilor săi (comercianții îndeosebi s-au arătat nemulțumiți de ordonanțele nefavorabile negoțului) –, comunitatea nu-l integrează pe deplin până când nu se așază la casa lui, cu acte de familist în regulă. „Ar trebui să te gândești să te așezi, domnule Maximilian. E vorba de seriozitate. În Medio Monte, un om singur e privit cu suspiciune”, îl sfătuiește binevoitor directorul general. Când, în sfârșit, o face (se căsătorește din iubire la prima vedere cu sora lui Iosif Mittemberg, care dă naștere lui Paul), moare la scurt timp, la fel ca și soția lui, arătând parcă lumii întregi că în Medio Monte nu e loc și nici timp de frivolități precum sentimentul autentic. Însuși Paul, fiul lor, pare dezamăgit de asemenea extravagantă: „De ce m-au părăsit părinții mei? Unchiul Iosif zice că s-au iubit prea mult. Puteau să se iubească mai puțin, dar să rămână cu mine”. Iată o șansă la viață pe care tânărul a învățat cum să și-o dea. Și concepția pe care nu a părăsit-o în relație cu nicio femeie. Nici cu mătușa sa, care, în calitate de mamă surrogat, îl inițiază în

tainele amorului (pe jumătate incestuos), nici cu cea care îi va deveni soție (tot pe jumătate, din lipsa relațiilor sexuale).

Pentru mulți dintre noi, imaginea pe care o avem în ochii lumii e importantă. Pentru comunitatea din Medio Monte, făcută, când nu născută duplicitară, e singurul fel de a gândi și unica finalitate pentru a trăi. Așa se explică de ce, pentru personajele lui Marian Ilea, firescul e excepție numai de lepădat, iar artificialul, caricaturalul, norme de împlinit. Moralitatea și bunele principii rămân astfel zădărnicii bune de umplut capul unora pierduți – cum e văzut episcopul Iosif de cei puternici ai locului – și smintiți, pe când faptele reprobabile, lipsa de scrupule și ideile mărunte devin sensul ultim al lucrurilor. Surogate la îndemână de compensat neputința de a trăi. Mai ales neputință, căci de voință nu s-ar zice că duc lipsă. Or, ceea ce le lipsește e libertatea. Independența și, prin urmare, neștiința de a fi ei înșiși. Născuți din tată în fiu într-un sistem opresiv (totalitar ori, pur și simplu, asupritor), familiarizați de mici cu abuzul de putere și încălcarea drepturilor personale, încadrați în singurul tipar de gândire și simțire ce le-a fost permis (fie el al Partidului ori al oricărui tiran), nu ne miră că se comportă în consecință. Și nici că își așează cu atâta dezinvoltură lipsa de scrupule.

O adevărată lecție de tupeu și neobrăzare o oferă Barbara Mittemberg, născută Schlesak, patroana Casei de plăceri din Piața Gorki. Pusă în situația de a răspunde unor reclamații împotriva practicilor sexuale pe care le mijlocea, concepe, la rândul ei, un memoriu către oficialități prin care solicită înscrierea sa și a asociatului său, Link Winterhoffer, în nomenclatorul micilor întreprinzători ai orașului. De tot hazul devine momentul când, din pârâtă, se transformă singură în victimă a complotului colectiv și cere, pe lângă autorizarea de funcționare, reconsiderarea contribuției sociale: „Domnilor, deviza mea a fost și va fi: ordine, eficiență și siguranță publică în raport cu plăcerea pe care orice produs o oferă clientului, consumatorului. Precum bine se știe, afacerea pe care am demarat-o a eliminat focarul de infecție morală și venerică din grădinița frobeliană. Orice activitate trebuie să aibă un cadru organizatoric și un regulament de funcționare care să vină în sprijinul autorității unde se desfășoară. Tocmai din această pricină mă adresez Consiliului Orașenesc pentru a explica principiile și regulile după care funcționează Casa din Piața Gorki. După parcurgerea lor, rog domnii consilieri a emite o hotărâre care să reglementeze funcționarea Casei și să pună capăt calomniei”. De aici până la a-și detalia planul de funcționare cu acte în regulă mai rămân de subliniat doar avantajele și beneficiile: „Considerăm că, prin felul acesta de acțiune, în scurtă vreme vor dispărea din Medio Monte damele de plăcere solitare, necontrolate și periculoase prin riscul de a împrăștiu bola lubrică, contagioasă și infecțioasă. [...] Pe lângă plăcerea specifică, în *Casa din Piața Gorki*, se servește cafea, punch și ceai. Spirtoasele ori vinurile sunt interzise, pentru a evita petrecerile cu zgomote care ar ataca liniștea publică”. După cum se vede, totul în folosul și

spre binele comunității. Căci, nu poate fi puțin lucru faptul că „de când funcționează la întreaga capacitate, *Casa din Piața Gorki* a adus la faliment femeile de trotuar, solitare și vagaboandele”. Așa cum nu e de trecut cu vederea nici că, prin exemplul propriu, „binefăcătoarea” (cum a fost numită întâi) a inspirat legea sanitară. Iată cum funcționează ea: „Aduș celor de mai sus promisiunea fermă că, în fiecare zi, la orele douăsprezece, proprietara Barbara Mittemberg va examina organele sexuale ale damelor și la o jenă cât de mică va anunța autoritățile responsabile. [...] Menționăm un ultim și important fapt, dacă controlul medicului se face în perioada când una dintre *dame* este la *curățenia lunară*, adică sângerândă, se va trece în conducută acest fapt și controlul se va efectua în următoarea săptămână”. Cum să rămână atunci pasiv Consiliul Orășenesc la un asemenea model de contribuție civică și igienică? În fond, nu e puțin lucru când un negoț ca al Barbarei Mittemberg împlineste visurile și satisface dorințele atâtor cinstite fețe și personalități ale orașului, de la însuși judecătorul până la fostul soț al patroanei, Paul Mittemberg, de la inspectorul de poliție, Vacek, până la ultimul contrabandist – e vorba de Aurel Crâncău –, care, cu puțin noroc și datorită comerțului ilegal cu unt, a ajuns, din simplu miner, subofițer al Societății Imperiale, așa că „își putea permite”. Se alătură binelui obștesc, nu numai în fapt (sunt ei înșiși clienți fideli ai locului), ci și în formalități, prin noile ordine și ordonanțe, consilierii. În urma sesizării patroanei Casei de toleranță (care nu uită să denunțe obiceiul „ospătăriilor, casierelor ori slujnicilor care practică plăcerile de felul acesta în clandestinitate, punând în pericol sănătatea și familia cetățenilor”), nu numai că aceștia dispun obligativitatea controlului medical lunar pentru afaceriști, funcționari și micii proprietari, dar se angajează și să acopere din fondul public cheltuielile financiare necesare.

Întâmplări și personaje derizorii de acest fel găsim peste tot în Medio Monte și în împrejurimi. Dar, prin nonșalanța cu care le „raportează”, nu e altul mai priceput decât inspectorul-șef al poliției locale, Vacek Iaroslav Syrov. Responsabil cu menținerea ordinii și disciplinei localității, acesta sosește în oraș convins că e de datoria lui să asigure, deopotrivă, liniștea și mulțumirea, de nu chiar fericirea cetățenilor. Așa se face că devine scrupulos nu doar când pretinde împlinirea legii în Medio Monte, ci și când denunță faptele superiorilor (mai-marilor conducători de Partid ori, pur și simplu, autorităților de drept). Totul pentru „liniștea orașului pentru care muncim cu toții”. Și câteva ticăloșii în plus: tănuirea negoțurilor clandestine, trecerea sub tăcere a actelor frauduloase și a identităților false, practicarea abuzului de putere și complotul împotriva oricui (fie el și șeful direct), pentru că datoria o cere. Sau, când nu o cere, o implică. Pentru că, dacă faptele nu îl susțin mereu, găsește ușor pretexte, încât să își poată justifica orgoliul de mare înfăptuitor. Însărcinat cu alinierea orașului la standardele (oficial) europene, Vacek ajunge să se creadă eroul absolut. Investit să controleze oameni, ajunge să

își închipuie că e chemat să modeleze destine. Numai că, stăpân absolut pe „starea populației” (fie ea fizică, sanitară ori morală, nicidecum intelectuală), lui Vacek îi lipsește autoritatea spirituală. Pe aceasta o va deține episcopul Joseph Mamer Leopold Kollowitch, cel de la care i se va trage – paradoxal – atât fericirea, cât și nefericirea primului. Fericirea, datorită sensului pe care i-l dau vieții în fiecare zi intrigile împotriva prelatului, prin multele rapoarte și „motive prefabricate”, nefericirea, din cauza riscului ca trimisul lui D-zeu să-i zădărnicească polițistului sacrificiul.

Meniți parcă amândoi – fiecare în felul său – să-l propovăduiască pe „omul nou”, în fapt, nu va reuși niciunul. Episcopul, pentru că, oricât de atrăgătoare și de convingătoare ar fi pildele și cercurile sale de lectură, nu se poate pune cu degradarea atât de adâncă a conștiinței colective, iar Vacek, din pricina „marii influențe” pe care o avea bunul Iosif (cum îl numeau în taină cetățenii), mult mai sensibil la problemele celor năpăstuiți decât reprezentantul Organelor de poliție. Ceea ce vor reuși însă amândoi e să-i întoarcă pe cetățenii din Medio Monte împotriva lor. Aceasta pentru că, deși priviți și construiți contrapunctiv, niciunul nu va corespunde, în realitate, măsurii date de tipicul social. De Vacek se vor dezice atunci pentru că, pe lângă faptul că a cultivat „semința urii, pizmei și intrigilor de tot felul”, „acest individ nu-și face datoria, a reușit cu balele gurii lui să spurce până și Episcopia și pe marele om care păstorește orașul”. Cât despre Iosif Kollowitch, „toate relele începuseră odată cu sosirea episcopului. Până atunci fusese liniște. Câte spunea omul acela, în altar, păreau frumos rânduite. Numai că nimic nu se împlinea. Și-atunci l-au făcut mincinos. Au zis că fără el, fără ideile lui, ar fi fost mult mai ușor de trăit în Medio Monte”. Nu au dus-o mai ușor cetățenii nici după moartea Înaltului bisericii. Dimpotrivă. Ciurma, holera, invazia de șoareci și alte boli s-au abătut asupra locului. Părea că i-a renegat Dumnezeu pe păcătoși. Până când s-a întrupat fiul omului. Urmașul lui Wilhelm Korodi, „oficiant de stat și responsabil cu meseriile orășenești și comunale”. Cel ce avea să primească un nume predestinat. „Îl botezără Lutz deoarece steaua cea mai luminoasă de pe cerul orașului era Luțefărul”. S-a dovedit, într-adevăr, că el este alesul. Inventatorul gravimetrului și răscumpărătorul vieții din Medio Monte.

Plasate într-un timp și spațiu intenționat imperiale – autorul face referiri la cele ale fostului Imperiu Austro-Ungar, dar nu pare să excludă triumfala perioadă comunistă –, evenimentele și figurile orașului Medio Monte par alese pe sprânceană – în atât de agreata manieră a lui Caragiale – să ne reprezinte dincolo de vremuri și în continuarea lor. Abjectul, vanitosul, ipocritul sau, pur și simplu, viciosul, au fost și mai sunt astăzi tipologii de succes în literatura umoristică. La fel ca în dramaturgie. De fapt, dincolo de proza lui Marian Ilea stă pitită, când nu chiar la vedere, o vocație de regizor. De ce să nu considerăm atunci și cartea de față drept teatru (să-i zicem) camuflat? Aparent lipsit de consacratele convenții teatrale (totuși, nu trebuie uitate

intervențiile succesive ale personajelor, alternanța continuă și vivace a replicilor, jocul efectiv de rol și schimbările bruște de perspectivă, precum și un limbaj efervescent, cu priză directă la cititor), textul satirizează, în fapt, condiția umană de ieri și de azi. Mai mult de ieri, însă, extrem de actuală azi. Construită ca un mozaic, parcă intenționat ținută la distanță de tiparul curgerii epice, reprezentarea lui Marian Ilea se alcătuieste spontan, aparent fără nicio încercare de armonizare a părților. Din întâmplări și situații, din secvențe și întâmplări, din bârfe și denunțuri, amoruri și trădări, drame și comicii, rapoarte și raportări. Ca într-un provocator joc de puzzle, pe ale cărui mărunte – dar de nelipsit! – piese le întregește până la final cititorul. Desigur, nu fără satisfacție... A textului bine făcut și a comicului de calitate. Oricum, puțini sunt cei dăruși a scoate atâta haz din necaz. Marian Ilea e printre ei.

Călin CRĂCIUN

Uite de unde sare... literatura!



Viorel Ilișoi e un nume binecunoscut în presa românească, impunându-se prin reportaje realizate din perspectiva sau cu mijloacele unui „ziarist pe stil vechi”, după cum se autodefiniște pe *site*-ul personal. Într-adevăr, o lectură fie și pe fugă a articolelor sale, adunate în recent apărutul volum, *Cele mai frumoase reportaje**, relevă imediat trăsături aproape dispărute în presa prezentului, acaparată ba de tentația senzaționalului golit de profunzime, ba de mize absconse, printre care stă la loc de frunte manipularea mafiot-politicianistă sau, în cel mai bun caz, propaganda ideologică. În scrisul lui Viorel Ilișoi se remarcă însă apetența pentru teme care pot alcătui, luate împreună, bineînțeles, o frescă a societății românești contemporane, compusă cu atenția acordată detaliului semnificativ și cu răbdare acordată documentării amănunțite, care permit apropierea subiectului până în măsura în care devine eveniment

relatat ca trăire autentică. Nu miră atunci că reporterul procedează similar unui antropolog cultural ce urmează calea lui Bronislaw Malinowski, aplicând investigația participativă, perspectiva *insider*-ului. Reporterul se infiltrează realmente ca „acoperit” în mediile sociale în care își realizează investigația. Trăiește efectiv situația de bolnav internat în spitalul de obezi, devine controlor „acoperit” în mijloace de transport în comun din București sau muncește și locuiește cot la cot cu zilierii cei mai săraci ai României în ferma unei stațiuni de cercetare falimentare. Poveștile unor orfani, boschetari, bolnavi, cerșetori, drogați, țigani nomazi, zilieri săraci de tot, săraci cu duhul, medici, geniali, gunoieri, ologi și alți semeni le scrie dintr-o perspectivă surprinzătoare, care relevă umanitatea și miracolul vieții în infernul ce ne înconjoară și cu care omul din afara unor astfel de medii, acoperit de platoșa indiferenței, s-a obișnuit într-atât încât i-a devenit inobservabil. Tocmai de aceea, nu despre tehnicile investigației jurnalistice, oricât de interesante sunt, voi vorbi acum, ci despre calitatea literară a scriiturii lui Viorel Ilișoi, responsabilă în cea mai mare măsură de impactul emoțional și de revelarea existenței umanității chiar și în mediile sociale pe care le suspiciunăm deseori lipsite cu totul de o astfel de valență.

Oricât de motivate în primă instanță jurnalistice sunt reportajele din volumul în discuție, ele devin literare datorită expresivității. Și nu cred să fie vorba de o similitudine din contemporaneitate cu „expresivitatea involuntară” teoretizată de Eugen Negrici, ci tocmai de cea intenționată, căutată. Nu întâmplător în titlu accentul cade pe „cele mai frumoase”, sugerând valența estetică a reportajelor. În treacăt fie spus, dacă ne lăsăm conduși de impulsuri cârcotașe, titlul l-am putea suspiciuna inițial de aroganță comercială. Dar o astfel de bănuială se dizolvă complet chiar în timpul lecturii primului reportaj, *Vino, mamă, să mă vezi la spitalul de obezi*. Într-adevăr, treptat, latura estetică se încheagă și revelează fundamentele atitudinale sau sentimentale ale umanului, între care intră compasiunea, empatia ori respectul față de semeni. Iată, spre edificare, ce încifrează titlul reportajului amintit. Muzicalitatea inclusă în formula incantatorie „Vino, mamă, să mă vezi la spitalul de obezi” dă, la suprafață, o notă sugubeață și, nu mai puțin, plină de frivolitatea și superficialitatea săcâitoare ale unei glume maneliste. Articolul ne edifică însă că obezul încearcă instinctiv să fie glumeț pentru a se face plăcut. Ludicul e o formă de apărare, vine din complexul conștiinței de a fi dezagreabil, e deci o compensație. Bineînțeles, cu cât efortul de a fi pe plac este mai vizibil, cu atât devine mai repugnant. Titlul însuși exprimă sinestezic un psihic încărcat cu refulări, cu complexe și suferințe. De asemenea, „mamă” are un rol bine chibzuit. Mama e protecție, învățătură, iubire și prietenie. Dar tocmai supralicitarea acestora,

lipsa oricărei cenzuri a raționalului, în anumite situații, le construiește un revers tenebros, obezitatea, cu tot ce implică ea, sentimentul vinovăției și al damnării, obiceiurile culinare pătimase, ura față de sine și teama de oprobriu. „Mamă” esențializează la modul literar fața și reversul aceleiași medalii, biologicul și culturalul, geneticul și educația, patima și voința, sensibilitatea și raționalitatea, toate supuse unui destin nefast.

De altfel, nici nu este de mirare interesul lui Viorel Ilișoi pentru expresie artistică, având poezii și proze publicate în reviste prestigioase. Are de asemeni un volum consistent de poezii și romanul foileton *Paișpe*. În *Cele mai frumoase reportaje* artisticitatea nu a fost, probabil, scopul primordial, ci secundar, de slujitoare, de *ancila* a construirii impactului emoțional. Totuși, acest fapt nu cred să discrediteze sau să știrbească valoarea literară intrinsecă a textelor. De ce-ar fi o literatură reușită chiar și în condițiile prezenței prerogativelor jurnalistice mai prejos decât una nereușită, însă vizată ca miză exclusivă în actul creativ? Să observăm, de ceva vreme bună parte a creației literare de la noi, și nu numai, fuge de abstractizare, hrănindu-se cu voluptate din concret, din autenticitatea biografică. Ba chiar se ferește deseori de ficțional ca de ciumă, considerând că numai astfel poate vorbi de omul real. Tocmai de aceea proza și poezia se contopesc uneori în prozem, își pierd granițele de gen. Iar scriitura devine un fel de reportaj sau de transcriere *live* a evenimentului. Au recurs și optzeciștii la această formulă a notației directe. Apoi, infuzia intensă de mizerabilism a douămiiștilor a personalizat mult perspectiva, astfel că injectează textul cu revoltă și conștientizare a frustrării, pentru ca ultimii ani să aducă o atitudine mai moale, mutând accentul asupra empatiei față de omul suferind, asupra compasiunii. Literatura a devenit o formă de manifestare sau măcar de restituire a umanității, fie ea și una compensativă, într-o ambianță aliena(n)tă. Între mistica religioasă și cea poetică pare că se șterg granițele. Numai că nu de puține ori noua scriitură autenticistă a uitat că literatura lucrează cu expresia. Fuga de abstractizare a golit expresia de metaforă și de simbol până într-atât încât orice notație de banalitate e tratată ca literatură chiar dacă limbajul însuși e unul banal de-a binelea, nu aparent. Poate că acesta și este motivul inflației de scriitori. Când unii tot fac prohodul literaturii, numărul scriitorilor pare tot mai mare. Nu garantez că cifra e corectă, dar am auzit vorbindu-se de existența la noi a vreo 10 000 de poeți! În acest context, cu atât mai merituosă mi se pare – în plan literar, ca să nu fie dubii – colecția de reportaje a lui Viorel Ilișoi, cu cât îmbină căutarea umanului în lumea marginală, a proscrișilor sau a nefericiților de tot felul, cu cel al literaturii ca principal mijloc de revelare. Spre edificare, iată și unul din multele pasaje citabile:

„Avea șaișpe ani în '99, când s-a înțepat prima oară. Nu de vreo supărare, că i-a murit babacul sau de

altceva. L-a mâncat în cur să vadă cum e. De curiozitate. Și ca să nu fie el mai gherțoi, mai mângălici între toți ciumegii cu care se înhăitase. Erau niște ciumalai cordiți, de prin Militari, care băgau vastu-n mașini, numai merțane și pisicuțe nemțești. Când garda a picat pe ei, pretenarii l-au predat pachet. Și a căzut Marcel la suferință, un an de zile la închisoarea pentru minori de la Tichilești. A fost dibac, a intrat la facultate cu doar două clase la bază.

N-a pierdut timpul cu fum, cu abureală, cu prăfăraie. A început direct cu heroină. Era limpede ca o bucațică de cer închisă în seringă. Zbang! I-au intrat furnici în venă. A simțit cum i se urcă la cap. Și ce viteză aveau, ale dracului furnici! Ciup-ciup-ciup! au început să-i ciugulească bambilușca. Da' lui îi plăcea asta. I se părea ba că plutește ca lebedoiul pe o apă lină, ba că se ridică la cer ca uliul. Și vedea toată lumea de sus ca pe o tipsie cu bunătăți și cu gagici. I se părea că el e cel mai frumos din oraș și că toată lumea îl iubește. Nici frig nu-i era, nici foamea nu-l tăia la ghiozdan. Pe urmă, când furnicile se săturau de ronțait, Marcel cădea ca bolovanul din cer. Dădea cu curul de pământ și urla de durere. Dar nu se astâmpăra. Căta să se cațere iar și iar în lumea de peste lume, la etaj, unde era numai fantazie și delir. Prea mișto!”

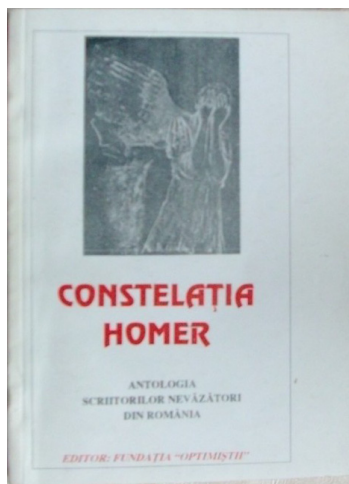
Sunt vizibile în citatul de mai sus aderența metaforică modernistă, aluzia intertextualistă (la literatura picarescă, în primul rând, dar și la *Corydon*-ul lui Radu Stanca), ironia și „coborârea în stradă” ale optzecismului – toate aparținând așadar, din perspectivă literară, trecutului. Pe de altă parte însă, e vizibil și contactul direct cu realitatea palpabilă, cu mizeria lumii din proximitate, în care Viorel Ilișoi pătrunde însușindu-și limbajul ei și trăindu-i emoțiile, dar păstrându-și totodată distanțarea necesară înțelegerii superioare, într-o scriitură autenticistă uneori de-a binelea, alteori măcar convențional. În iadul dimprejur caută mereu rămășițe din care poate înmuguri umanitatea, convins că ele nu pot fi revelate decât prin recursul la exprimarea artistică. De aceea pot spune că, dând la o parte tehnicismele inerente unui reportaj jurnalistice, există în *Cele mai frumoase reportaje* mai multă literatură decât în multe cărți scrise exclusiv cu intenție literară.

* Viorel Ilișoi, *Cele mai frumoase reportaje*, Editura GRI, București, 2017.



Nicoleta SĂLCUDEANU

Lumina care nu se stinge



„În literatura lumii există pagini scrise tactil, dictate vocal sau imprimate cu ajutorul unei voci artificiale, fără vreun aport al ochiului” – scrie Radu Sergiu Ruba referitor la o antologie de literatură a nevăzătorilor din România, pe care el însuși a alcătuit-o și îngrijit-o din toate punctele de vedere (*Constelația Homer*, acum la a doua ediție*). Piesele din cuprins sunt numite „secvențe din penumbra literaturii române”. Îmi dă de gândit sintagma „fără vreun aport al ochiului”, o întorc pe toate părțile, încerc să o interiorizez și irizez. Oricât aș încerca o transpunere, întreprinderea e ca și zadarnică. Am strâns pleoapele peste vederea mea. Nu se poate, oricât de empatic ai fi. Nimeni nu cred că poate imagina, cu atât mai puțin simula absența totală a luminii. Și nici ce se petrece de partea cealaltă a ochiului. În romanul de tinerețe al lui Mircea Eliade e vorba de lumina interioară. La Radu Sergiu Ruba se stinge cea exterioară, treptat, făcând loc ochiului dinlăuntru.

Prezentând antologia și referindu-se la calitatea textelor pe care le consideră mai degrabă ingenuie, din cauza decalajului de informare care poate fi balastul inevitabil al unui nevăzător, autorul ei invocă, clamează, caută penumbra literaturii. Cu lumânarea, dacă pot spune așa. E un răsfăț involuntar, fiindcă, altfel, nimic, dar nimic din ce ține de teritoriul sensibil al vederii sau nevederii nu îi influențează propriul scris. Folosesc, poate abuziv pentru o cronică literară, un ton confesiv, dar în definitiv și despre confesiune scriu. Ne-am cunoscut cu Radu, întâi prin intermediul cărților, apoi al e-mail-ului. Mai târziu ne-am și întâlnit în carne și oase. Și niciodată, dar niciodată nu l-am perceput ca

nevăzător – deși eram avizată, ci ca pe un scriitor plin, viguros, de forță. Dar și un orfevru, în poemele lui. Și nu pentru că, din corectitudine politică, mă străduiam să nu fac nici o diferență, ci pur și simplu chiar nu exista vreo diferență – poate doar *din punctul lui de vedere*, diferență care mă privea mai degrabă pe mine, sau era o diferență pe care eu nu o percepeam. Zâmbesc la amintirea firescului cu care îi răspundeam la mail-urile impecabil scrise, ca întrebarea să cadă în mine, cu sunet de clopot, abia după un timp, suficient de lung. Abia în acel răstimp m-am întreat: „Doamne, dar cum îmi citește omul ăsta răvașele?!” – problema era cu cititul, că despre scrisul tactil, în Braille, știam. Nu aflasem de vocea artificială, habar nu aveam de nimic. Cert este că dialogul s-a derulat atât de firesc, încât mi se părea foarte natural ca el să *citească* mesajele mele, o vreme, nici nu m-am întreat cum. De-abia apoi a căzut întrebarea. Oricum, am trecut lesne pe lângă acest mic șoc și am continuat dialogul nostru cu naturalețe conținută, iar nu făcută. Și Radu, care are un simț în plus față de noi, și nu doar al umorului, sunt convinsă că poate confirma. De aceea, atunci când ne-am întâlnit aievea, totul a fost atât de natural, nu am simțit nevoia să-l ajut cu nimic, se descurcă minunat și am luat asta ca pe un dat. Nu are nevoie de călăuză, ba chiar poate el deveni una. Am făcut o mică plimbare prin centrul micului meu oraș, apoi am coborât scările înspre o pivniță unde am luat prânzul, împreună cu alt prieten drag, istoricul Keith Hitchins, păstoriți de, pe atunci redactorul-șef adjunct al „Vetrei”, Al. Cistelean. Am făcut această lungă digresiune pentru a explica de ce eu nu îl pot vedea ca fiind altfel pe Radu Sergiu Ruba însă, prin această nouă carte a sa, mă obligă el să-l privesc ca nevăzător. Și o fac cu drag și prietenie transvizuală, nefăcându-i însă nici o concesie, fiindcă în critica literară nu există corectitudine politică, îmi place să cred. Să vedem însă cât este nevedere și cât literatură pur și simplu, pentru că până la urmă doar literatura contează.

O vară ce nu mai apune (Editura Humanitas, București, 2014), este un inventar amănunțit al imaginilor teaurizate, o arheologie a sentimentelor, o arhivă de portrete. Toate sunt stocate în pagini de o luminozitate și chiar transparență rareori întâlnite. Prin comparație, pot afirma fără păs că scrisul unui văzător este, categoric, mai mat și mai static. Chiar și titlul surprinde acea acuarelă a unei lumini ce refuză să se sfârșească, acea imagine remanentă a unui spectru al culorilor suspendat între două lumi. *Zwischenreich. Twilight world*. Cartea nu e doar confesiune pură și dură, ci o pândă concentrată asupra impresiilor și imaginilor dispărute treptat, niciodată pierdute, ci valorificate literar fără rest. Este mai vizuală decât orice reconstituire, cât de exactă ar fi ea. Povestea dispariției vederii face loc unor inserturi care, prin finețea lor, capătă consistență și textură eseistică și, adesea, capătă volum diegetic.

Povestea nevederii începe exact în momentul în care copilul Radu, aflat la malul mării, se îmbibă de ultima imagine capturată pe retină: imaginea soarelui prăbușită și mărunțită de apa mării, în cea mai tulburătoare concretete a ei. „Mă tem că cel din urmă crâmpei de lume pe care l-am zărit a fost un dar al apei mării. Nu îndrăznesc să spun că am văzut marea, ci doar reflectarea tăioasă a soarelui din undele ei. Intrat în apă aproape de mal, încovoiindu-mă și aplecându-mă, expunându-mă valurilor care-mi intrau în nări, izbuteam uneori să mai prind cu un colț de retină această rază. Nu-mi amintesc cum îmi reușea, pare-se că eram tare caraghios. Mă prefăceam că mă lansez înnot în apă până-n brâu și, răsucindu-mă cumva, captam reflexul luminii, o senzație suficient de intensă ca să mă mai bucur. Îmi doream atât de mult să nu pierd această comoară, încât devenisem, prin desecele mele contorsionări, o curiozitate pentru ceilalți copii.” Aceasta e fosila ultimei imagini. Până la această carte, Radu Ruba s-a referit la orbire doar în interviuri sau, de cele mai multe ori, indirect, prin eseuri dedicate altor autori nevăzători. Există însă o nevoie de a ridica din adânc experiența personală a transsubstanțierii codurilor, alunecarea dintr-un sistem de semne în altul. Spune Ruba: „E nevoie pentru asta de o carte, de o poveste limpede, pe care am amânat-o prea mult, zic eu acum, dar poate că, la capătul călătoriei, voi găsi că aventura și-a ales singură ceasul potrivit.”

Lumina a dispărut pe la vârsta de unsprezece ani, puțin câte puțin. „Iar dacă paradisul e asimilabil copilăriei înseamnă că, între cei zece și unsprezece ani ai mei, lumina Raiului a fost cea care s-a dus să asfințească undeva, nimeni nu știe unde. Copilăria, cu accidentele ei paradisiace, a mai rezistat o vreme, s-a zvârcolit, a refuzat să cedeze odată cu lumina. Dar nu există paradis în absența luminii, drept care strălucirile și curcubeiele mele de după unsprezece ani au lunecat pe alte ceruri, mai joase. Pe retina interioară s-au deplasat ele, menținându-se acolo până în ziua de azi. Căci omul poate să-și piardă vederea, dar nu și memoria vizibilului, funcția ochiului poate să dispară, însă nicidecum amintirea lumii arate cu privirea.”

Nu este însă vorba doar despre privire, despre funcția vederii în *O vară ce nu mai apune*. Ochiul e omniprezent, dar în plan freatic. Suntem doar avertizați asupra excepționalității percepției, pentru ca filmul evocărilor și jocurile imaginarului să le putem înțelege oarecum avizați. Fiindcă e vorba de un fel de dublaj. Faptele brute, din epoca oarecum văzătoare, capătă profunzime prin privirea lăuntrică pe care rememorarea lor o adaugă. Carnea textului însă mustește de seva vervei pe care doar un scriitor pur-sânge o poate întreține, irizată de insolitele întâmplări și personaje alese savant, încât textul să nu scape, să nu se îndrepte nici o clipă către banalitate. Pluridimensionalitatea



semnificației nu lasă nici o clipă loc referinței plate, de dragul aglomerării sau din imboldul de a recupera, în devălmășie, totul, în cel mai infim amănunt. În cazul nostru totalitatea e metonimică. Așa se decupează personaje și întâmplări care, deși pornite de la un model genuin, capătă dimensiuni și contururi romanești, unele dintre ele chiar parabolice și simbolice.

Valea Măriei, ținutul Sătmarului, Răteștiul – sat al copilăriei, un colț din Baia Mare iarna, „curți, străzi și coline din Cluj”, toate capătă conturul unui tărâm imaginar, tocmai prin suprapunerea vederii interioare, mitizante, peste la fel de mitizanta vedere originară. „Există din fericire un perimetru nu prea mare, unde universul a adunat cu dărnicie forme de viață și relieful felurite. Mi-a scos tocmai mie în cale acele locuri pentru ca, pesemne, cutreierându-le și admirându-le cu puterile câte-mi rămăseseră, să iau aminte și să nu uit chipul lumii. Aveam la îndemână Pădurea cea Mare și Păduricea, coaste de dealuri, gârla și bălțile ei, tăpșane cu iarbă, livezi, pante suite de vița-de-vie.” Acolo, în „șvăbime”, în „a treia așezare cum vii dinspre nord, de la Sătmar prin Mădăraș și Ardud”, se înscrie perimetrul vârstei de aur al copilului Radu, căruia baciul Martin Baumgartner îi oferea câte un pahar de vin rosé, în care strecura o linguriță de bicarbonat „ca să facă spumă”.

Un personaj memorabil este bătrânul evreu Weisz, cum memorabilă este povestea lui. Cărțile lui cu litere misterioase trezesc curiozitatea și dorința de deprindere a cititului din partea lui Radu, prietenul micuțului Zoli, fiul lui Weisz. Bătrânul pare însă mereu obligat să stea cu bagajele făcute. Întâi, în primăvara anului 1944, după dictatul de la Viena, „cetățeanul Weisz (...), proprietarul magazinului general, este convocat imperativ la jandarmeria din Ardud. Se întâlnește acolo cu fratele lui din Socond și cu alți evrei din așezările

din jur”. Urmează deportarea familiei (soția, o fiică și trei fii), detaliile sunt zguduitoare. Weisz, printr-un artificiu birocratic, scapă, însă familia lui se prăpădește. După un număr de ani, se recăsătorește, are și un fiu, pe Zoli. Din deportare se întoarce însă fiica lui din prima căsătorie, Clara, care nu poate suporta ideea că tatăl ei și-a refăcut viața și pleacă cât vede cu ochii. În martie 1965 îl găsim tot cu bagajele făcute, tot în fața primăriei, așteptând cursa de Satu Mare, destinația Ashdod, pe țărmul Mediteranei. Povestea lui Weisz și povestea lui Valeriu Ruba, primar în Rătești, povestea prieteniei lor are rădăcini încălcite: „Din drama lui Weisz din acel an nu mai pot fi deslușite prea multe. Tata și cu el legaseră o prietenie, o alianță strânsă odată cu zborul în cosmos al lui Iuri Gagarin”. Se simte aici raza unui umor tandru, al unui răs sănătos, lipsit de conotații malițioase.

Un personaj absolut fabulos este Mama Floare, bunica mamei scriitorului. Mama Floare nu prea făcea diferența dintre real și imaginar, iar imaginarul ei era populat cu fapte și întâmplări fabuloase. Ea vedea entități din cele mai năstrușnice, precum „motohalița”, „combinație între matahală, motor și caracatiță” – remarcă autorul. Ca tânără nevestă, Mama Floare face pe dracul în patru și-și urmează consortul peste mări și țări, de una singură, taman la „Cicagău”, unde el se străduia să strângă o brumă de avere, ca să se întoarcă în țară cu un rost. Spirit întreprinzător, dar neștiutoare de carte, ea reușește să-și găsească bărbatul în carul cu fân american, și chiar să pornească o afacere pe cont propriu. Ba chiar ajunge, după întoarcerea lor în țară, să facă a doua călătorie, de una singură, din nou. „America trebuie să-i fi părut tinerei neveste din ținutul de câmpie al Sătmăruului ca vârtejul acela de lumină dintr-un amurg de iunie, cu glas dătător de noroc vorbindu-i neștiut de sus, din înaltul aerului. Dispunea de un organ aparte pentru tot ce era insolit. I s-au imprimat violent în memorie imaginile cele mai incandescente și pe acelea mi le-a transmis – în stare primară, frustă, protoplasmatică –, nu pe altele. A fost, la propriu, dar și la puterea imaginarului, un paradis pierdut America pentru Mrs. Flory...” Ea e Șeherezada copilului, cu care împarte aceeași odaie, iar realitățile americane, traduse în limbajul ei de țărancă, iau dimensiuni suprarrealiste: „moara de făcut bani la mână” (jocul de ruletă), zgârie-norii erau case atât de mari „că încăpeau șapte cetății cât cea din Ardud, cu dâmbul de sub ea cu tot”. Statuetei sfântului Patrick, primită de la un patron irlandez la origine, „gândind că-i tot vreun Sînpetru, dar unul mai mic și mai puțin însemnat, Mr. George and his wife au ajuns să-i spună «Sînpătruc»”. Floarea Pomeanului, fostă a Nodului, adică Mama Floare, sădește în sufletul copilului, fără vreo intenție manifestă, sămânța limbii engleze, dar pe căi nedidactice absolut savuroase. „Cum spui când pășești în casă? Mă interpela din pragul ușii. – Good evening, Mrs Flory! – Come in Son!”. „Când i se reaprindea dorul de America, iar asta putea să i se întâmple oricând, ținând-o cam două zile, pe

toate fetele le striga Kitty. Oricum, nu-și bătea ea capul să le țină minte numele: «Kitty, tu de-acolo, lasă mâța-n pace!»” „Încercând să fac un inventar a ceea ce am învățat de la Mrs. Flory, am adunat, cu numeralele până-n douăzeci cu tot, vreo sută zece cuvinte. Un grai întreg, ce mai! Pentru ulițele copilăriei... Față de îmbătoșările cumetrelor de azi din București care, dacă apucă să sloboadă trei saluturi balmăjite în spaniola din telenovele, pretind că o știu la perfecție, cele o sută de cuvinte americane ale mele alcătuiau cel puțin o limbă în faza ei preculturală.”

Totul în cartea de amintiri a lui Radu Ruba (pretabilă la puzderie de referințe culturale inevitabile, începând cu Creangă) respiră sinceritatea și ingenuitatea în forma lor cea mai distilată. Aflăm cum arată visele unui nevătător, aflăm cum un nevătător percepe femeia, legătura inefabilă, frumoasă și tulburătoare cu soția sa, Nicoleta, cum arată călătoria prin ochii fără de vedere, tot așa cum am afla de la un sentimental sau de la un cinic sau de la un mizantrop cum vede toate aceste lucruri. *O vară ce nu mai apune* nu este cartea unui nevătător. Din contră, este o scriere aflată în transcendența oricărei determinări fizice. Deși aflată la intersecția multor scrieri de aceeași specie, autorul evită absolut orice asociere sau cochetărie livrescă. De aici robustețea și adevărul oamenilor și faptelor, Și totuși, ceva imaterial, o încărcătură metamorfică diafană aureolează paginile. Și nu din pierderea luminii vine aura aceasta, atât de personală și de impalpabilă, dar perceptibilă. Signatura lui Radu Ruba se întrupează, probabil, din ființa ectoplasmatică a poetului Ruba. Întreaga scriere pare sub regimul unei continue metamorfoze, ca și cum realitatea, cât se poate de concretă, zorește irepresibil către dimensiunea ei poetică, fără a se contopi definitiv cu ea. Realismul cel mai frust coexistă fără nici o tensiune cu poematicul și fără să rezulte un compus hibrid, vădind marca unui scris eliberat de orice constrângeri. Oricât s-ar fi vrut cartea a fi o cronică a nevederii, acest aspect nu este relevant decât în măsura în care se află sub regimul unui spor senzorial. Tumultul senzorial ce inundă substanța textului, din care simțul văzului, iată, nu lipsește, nu provine din nevoia de compensare. El face manifest un al șaselea simț, acela al proporției de aur care dozează fiorul poematic cu umorul cel mai sănătos, îmbină savant scriitura frustă cu rostirea atât de elegantă, încât aproape că poate fi percepută sonor. Ușurința mixării registrelor, firescul respirării textului, ritmul contrapunctat al acestuia vorbesc despre talent pur și simplu. Nevederea e doar un pretext pentru o proză vibrantă, mustind de vervă, drăcoasă pe alocuri, trepidantă uneori. O scriere de maestru. Nu e de mirare premiul Academiei Române cu care a fost încununată.

**Constelația Homer. O Antologie a Scriitorilor Nevătători din România*, antologare, notă asupra ediției, cuvânt înainte și note biobibliografice de Radu Sergiu Ruba, ed. a II-a, Editura Tipografia Moldova, Iași, 2017.

Nina CORCINSCHI
Aliona Grati și „zborurile frânte” ale
literaturii române din Basarabia



În lunga discuție pe care am purtat-o cu profesorul Andrei Țurcanu în *Cartea din mâna lui Hamlet* (Chișinău, Cartier, 2016) despre literatura română din Basarabia postbelică, am ajuns la concluzia că aceasta nu poate fi înțeleasă adecvat, cu atât mai mult nuanțat, în lipsa unei bune cunoașteri a contextului istoric și politic care a influențat considerabil evoluția literaturii și a culturii de aici. O grilă strict estetică nu se susține pe această literatură, atât de mult contextualizată în factorii extraliterari, politici, ideologici și sociali. În plus, discutând despre scriitorii din manuale, despre „monștrii sacri” ai literaturii de ieri, despre scriitorii canonici de azi etc., multe aspecte s-au clarificat, dar multe aspecte și-au anunțat locurile (încă) umbrite, lăsându-mă cu sentimentul că mai avem nevoie să revenim pentru a reevalua și recupera sensuri, subtexte și contexte de înțelegere. Aceste lucruri mi le-au confirmat și lectura cărții Alionei Grati, *Cronici în rețea. Metaliteratura.net* (Junimea, 2016), cu analize a cărților de poezie, proză și critică literară apărute la noi în ultimii ani.

Aliona Grati a publicat anterior studii monografice despre creația lui Bladimir Beșleagă, Paul Goma, Magda Isanos, cărți de istorie, teorie și critică literară despre romanul românesc și lirica feminină. În noul ei volum autoarea se impune și ca un cronicar de întâmpinare redutabil, cronicile ei prezentându-se drept niște analize succinte, la obiect, a literaturii postsovietice din Basarabia, care își anunță, astfel, printr-o logică particulară a ansamblului, formele și aspectele definitorii.

Cum spuneam, literatura română din Basarabia dictează o grilă distinctă. Una care să ia în calcul specificul contextului în care a fost scrisă. O grilă estetică, dar cumulând neapărat și alte optici, din zona eticului și a sociologicului, care să susțină receptarea adecvată și nuanțată a fenomenului literar. Acest cod de lectură cu o miză de cuprindere și interpretare ce trece dincolo de textul propriu-zis, se anunță încă în prefața cărții. Autoarea scrie că textele sunt adunate de pe site-ul *Metaliteratura.com* pe care-l coordonează de mai mulți ani, ca, de altfel, și revista științifică *Metaliteratură*. „Pe măsură ce cuprinsul prindea contur, mărturisește ea, devenea tot mai evident că am fost tentată să citesc cărțile unor scriitori cu o experiență aparte, care au fost martori din interior ai colapsului sovietic și ai evenimentelor social-politice din ultimile două decenii de post-totalitarism”. Și, în continuare: „odată intrată în biblioteca scriitorului post-sovietic, am fost dispusă să reflectez asupra situației acestuia de a se redefini uman și artistic”.

Iată de ce primul autor vizat este Vladimir Beșleagă, prozatorul care inaugurează în literatura română din Basarabia „cronotopul zborului frânt”. *Zborul frânt* e o imagine simbolică a deturnării de la normalitate a destinului basarabeanului prin ingerințe politice și ideologice nefaste, printr-o fatalitate a istoriei din care el nu se poate sustrage decât mutilat sufletește.

Romanele *Zbor frânt* și *Viața și moartea nefericitului Filimon* reprezintă niște realități istorice care ricoșează în personajele principale cu efectele unei apocalipse interioare. În consecință, remarcă autoarea, „psihologia personajelor lui Beșleagă este de tip abisal, comportamentul lor dezvăluie un adânc sentiment al tragicului”.

Un alt scriitor de primă mărime, Aureliu Busuioc, deconspiră în romanul *Hronicul Găinarilor* mecanismul de falsificare a istoriei și, implicit, de schilodire a destinului umane. Romanul e o replică la istoriografiile oficiale, întocmite pentru a spăla creierii basarabeanului chiar și după ani buni de posttotalitarism.

Dacă Busuioc reacționează la falsurile „găinarilor” istoriografiei sovietice prin utilizarea largă a elementelor de parodie și grotesc, Paul Goma vine cu riposta virulentă a discursului direct. Destinul basarabenilor în refugiu e o dramă colectivă, pe care prozatorul o trece prin toate registrele afective, de la patosul vindicativ al revoltei la lirismul pur al durerii îngănată în surdina. „Decenii la rând, un demon proteic joacă miza istoriei lor și, periodic, îi face să-și ia «lumea în cap» în căutarea unei vieți mai bune”, scrie Aliona Grati. Iar romanul *Arta refugii* „devine o artă a reamintirii și rescrierii experienței refugiuului în propria țară în care basarabeanul nu-și găsește un loc de pripas. Lipsa unui loc stabil, peregrinarea continuă sunt percepute ca factori de erodare și de pierdere a identității”.

Un alt basarabean care poartă prin lume racilele istoriei Basarabiei este personajul lui Mircea Daneliuc, din *Strigoi fără țară*, Ilie, trăind, și el, dramatic efectele dezrădăcinării. Spectrele refugiului interior se întrevăd și în romanul-jurnal al lui Serafim Saka, *Pe mine mie redămă*. E un refugiu din străfundurile căruia neîmpăcatul scriitor izbucnește sarcastic în gesturi aspre de revoltă. De resentimentele sale nu scapă nici colegii de breaslă care s-au pus în slujba unei ideologii criminale.

Trecutul sovietic ca „măcel” de existențe umane transpare și în romanul lui Dumitru Crudu, *Măcel în Georgia*, iar realitățile „democrației” postsovietice, ca o „continuare a aceluiași mediu totalitar-polițienesc” – în romanul lui Constantin Chieianu *Sex & Perestroika*. Un alt fel de refugiu, unul postmodern, posttotalitar, dar cu efecte la fel de dezastruoase, depistează Aliona Grati în romanul Claudiei Partole *Totentanz* și al Liliane Corobcă, *Kinderland*. De data aceasta este vorba de exodul în masă al basarabenilor în căutarea unor surse de existență și de copiii rămași acasă, care își trăiesc sfâșietoarele drame ale singurătății și abandonului.

Nu doar proza, ci și poezia din Basarabia este marcată de *zborul frânt*, sau, ca să folosim o sintagmă a lui Andrei Țurcanu, de „destinul întors” al basarabeanului, cu fracturările, căderile și înălțările sale. În poezia lui Țurcanu, autoarea depistează o „polifonie a tragicului”. În *Zăpezi în august*, „sentimentul tragic al alienării, al speranțelor înșelate într-o viață trăită-n deșert, fiindcă a fost goliță de transcendență, rămâne a fi substanțial, chiar dacă este deghizat pe alocuri cu grimase sarcastice sau gesturi de indiferență”. Și Andrei Țurcanu, dar și Vasile Gârneț nu pot fi subsumabili unei grile doar estetice de lectură (care se impune, e adevărat, în primul rând), ei sunt și poeți preocupați de soarta basarabeanului. Poemele lui Vasile Gârneț, „au legătură cu un spațiu concret – Basarabia, din care decupează un șir de imagini statice, menite să reprezinte existența derizorie la marginea Europei”. O formă de replică la istorie, ca repudiere a poeticilor liricoide, grav-lemnoase ale predecesorilor, vine din partea poezilor optzeciști, Vasile Gârneț, Nicolae Leahu, Emilian Galaicu-Păun, impunând scriitura intertextuală, ludică, parodică, ironică, susținută de o scilpitoare inteligență artistică.

După un studiu consistent despre lirica feminină interbelică, în special despre Magda Isanos, autoarea face o punte exegetică spre poetele de azi. Disocierile Alionei Grati configurează o evoluție palpitantă a imaginarului feminin din poezia basarabeană. Discursul simbolizant și metaforic al poeziei interbelice pe parcurs devine ironic, parabolic, intertextual, mizează pe repere culturale fără însă a pierde fiorul trăirii autentice. Sjajele rostirii Margaretei Curtescu se întrevăd în zona de întrepătrundere a conștiinței livrești cu revelațiile intimității, iar poezia Mariei Șleahțișchi întreține un echilibru între „sensibilitate, imaginarul

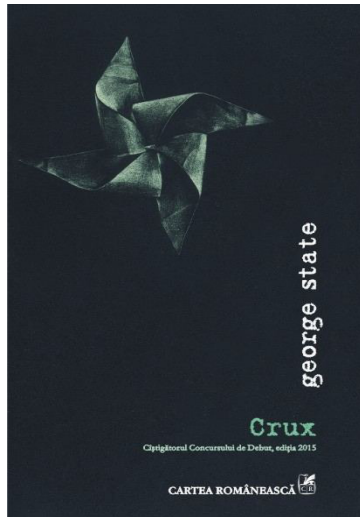
animat de mistere și poetica caligrafierii frumoase”. La Călina Trifan, „preponderente sunt stările de elevație calmă, alimentate de înțelegerea că orice suferință își poate găsi alinarea în contemplarea eliberatoare, în meditația reconfortantă, în «nebulosa» poemului”. Interesant tablou de creație configurează „junele” poete Diana Iepure, Liliana Armașu, Radmila Popovici, Silvia Goteanschi, Maria Pilchin. Pentru acestea, backgroundul istoric, politic rămâne departe, în fundal. În prim plan se impune „imaginația efervescentă” a Silviei Goteanschi, insolitul și paradoxul viziunii artistice a Radmilei Popovici, spiritul kafkian (esențializat în imaginea unei molii), în poezia Doinei Postolache. Elementul istoric sau politic, atunci când apare totuși, este atenuat de nostalgia amintirilor din copilărie, în care „jocul dezinvolt dictează regula”, în cazul poeziei Diane Iepure, sau de erotismul conciliant din poezia Mariei Pilchin.

Un capitol consistent al cărții vizează critica literară din spațiul basarabean. Critica literară este pentru Aliona Grati un domeniu de mari delicii intelectuale. Dacă poezii și prozatorii sunt mai bine cunoscuți de cititori, criticii rămân oarecum în umbra unui cvasianonimat. Mai cu seamă universitarii, insularizați pe la catedre și autori de studii „grele”, deloc pe placul consumatorului mediu. Aliona Grati se oprește asupra scrierilor acestora, aducându-le un binemeritat omagiu pentru munca de radiografiere atentă a procesului literar. Alexandru Burlacu este surprins într-o formulă generalizatoare și exactă: „Subtilele analize formale, judecățile de valoare, balansând pe muchia neutralității academice, a atitudinilor subiective îndrăznețe și a persiflărilor inteligente compun un stil deosebit și o notă personală în câmpul criticii autohtone”. Un autor prea puțin cunoscut, pe care Aliona Grati îl aduce în atenția cititorului, e teoreticianul Anatol Gavrilov, având contribuții esențiale la înțelegerea terminologiei literare, a conceptelor de „intersubiectivitate”, „dialogism”, „subiect”, prin sintezele rezultate din interpretarea teoriilor literare bahtiniene, a filosofiei comunicării existențiale a lui K. Jaspers și a concepției dialogice asupra ființei umane a lui M. Buber. O schimbare radicală a „fizionomiei studiului literaturii” e întrevăzută în creația mai tinerilor critici, printre care Grigore Chiper, Lucia Țurcanu, Diana Vrabie, Elena Ungureanu etc.

Afectiv și programatic, Aliona Grati se asociază cohorții de critici „în plăcerea de a urmări aventura ideilor dintr-un discurs exegetic”. Și, adaugă ea, „sunt mereu predispuși să mă angajez într-un dialog, profitabil pentru mine, în clarificarea unor posibile înțelesuri ale celor existente”. E o plăcere care în textele Alionei Grati înseamnă multe: o pledoarie pentru literatura bună, un stil rafinat, observații judicioase, pătrunzătoare, un limbaj elegant, toate probând un critic important al literaturii române. Un meseriaș de nădejde al genului, tocmai de aceea rarism.

Andreea POP

Psihologii exhibiționiste



George State debutează cu un proiect poetic ale cărui coordonate de „identitate” principale sunt aerul mortuar și imageria *dark*. Poemele din *Crux** echivalează, în bună măsură, cu niște promenade lugubre, gotice, aproape, pe care poetul și le regizează după un protocol bine stabilit. E o coregrafie poetică aici în care detaliul de „cavou” fuzionează cu reflecția dramatică în „livrarea” de „transcendentale” și care se desfășoară cu mare aplomb.

Pentru că, dacă nu „operează” propriu-zis confesiunea intimă, poemele își traduc fondul de angoase sub forma unui spectacol exhibiționist, ce bifează un repertoriu de imagini bogat în tușe întunecate. E „specialitatea” poetului, pentru care pune la bătaie o simbolistică pe măsură, în mare parte de factură hristico-funebră – sânge, umbre, mir, iasomii –, care „acuză” mai mult sau mai puțin direct, de fiecare dată, „neputința, nimicnicia, nimicul”. S-ar zice că doar efectele scontate justifică toată această paradă sinistă și că poetul are apetența gesturilor dramatice. Dacă nu e cu totul neadevărat, e drept și că „declamațiile” lui George State nu rulează în gol, ci își „deconspiră” aproape peste tot o miză superioară. Asta pentru că gesticulația ostentativă sfârșește, de regulă, în reflecție metafizică, iar poemele „parlamentează” cu cerbicie, între altele, despre timp, inutilitate, deșertăciune (trupească), sau moarte după „rețeta” unui scenariu decadent: „MIR ÎNMIRESMEAZĂ/ Durerii./ Lumea trece întregă/ Și toate-ale lumii/ Ca umbra./ Precum mirt înflorit peste/ Pleoapele tale./ Cum în carnea mea/ Întuneric.”, *Mir înmiresmează*. Sau, după o logică asemănătoare, conform unei „politici” a degradării duse la nivelul următor: „ÎNVEȘMÂNTAT ÎN VIERMI/ mi-adulmec/ Limpid lumea n-o/ Primesc privesc/ Drept

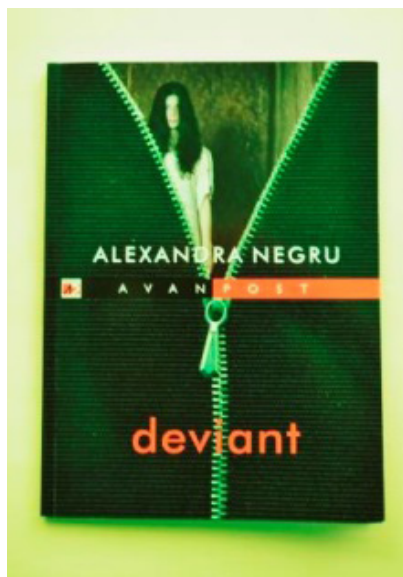
în nedrept/ Abjur viu încă-n/ Carnea cărnii mele/ Spre somn alunec”, *Înveșmântat în viermi*. Cu toată impresia de abandon senzorial și al viziunii, George State e un cerebral care-și dozează calculat „reprezențațiile” negative, cu atât mai mult cu cât, din când în când, poemele frizează criza discursivă: „UNDE EXISTĂ cuvinte,/ Dementă e, suferință./ Obscenitate. Adevăr/ Varsă gura, dinții/ Deschid, cu/ Limbă de moarte/ Lasă – o rană”, *Unde există*. E un „cantonament” de durată al discursului poetic din *Crux* acest purgatoriu al cuvintelor, invaziv și fără posibilitatea reconcilierii.

Mai ales că, alături de distribuția ritualică a referințelor străine – un „inventar” propriu, care „trădează” formația culturală a poetului –, filonul acesta livresc echivalează una din constantele volumului. Aș zice chiar că, în ciuda recomandărilor poetului (conform cărora cele trei secvențe parcurg, cronologic, drumul de la experiment la decantare poetică), „producția de trăiri” se face peste tot după o grilă unitară; ba chiar că, la George State, rafinamentul vizionar se suprapune cu aprofundarea predispoziției pentru joc și artificii verbale, pe care o derulează într-un tur de forță undeva în a doua jumătate a volumului: „TONE (A-/ Cer potor)/ De scârbă de/ (Mors mihi munus/ Erit) scârnă nă-/ Pustindu-se-asupra/ Mea izbucnesc mă/ Izbesc doboară/ Omoară”, *Tone* vs. „OMORÂT omorât omorât/ Într-un mai (I/ Muse at that and wonder why)/ Târât mai apoi la/ Mormânt (And yet/ You will weep and/ Know why) coborât sînt/ vârat în pământ”, *Omorât*. Delirul verbal atinge aici cele mai înalte altitudini.

„Nu se prescrie/ Nici o candoare” și nici o promisiune a soluției, aici, în aceste puseuri dramatice ale poeziei lui George State, care scrie o „simfonie” *dark metal* cu inflexiuni autentice.

*George State, *Crux*, Editura Cartea Românească, București, 2016





Discursul ostentativ al *Deviant*-ului Alexandrei Negru* traduce, înainte de orice, un elan constant al confesiunii. Exhibiția e, aici, modalitatea cea mai la îndemână pentru derularea „travaliului” imaginativ al poetei, care amestecă, în frenezia lui, paradoxuri, imagini și stări jucate într-o suită de „mărturii” cu afect.

În primă fază, acesta vizează un (fals) proiect de bilanț – singurătatea, (vag) critica socială, desenul introspectiv, amorțea zilnică și „fondul de rulment” al realului –, nu fără câteva puseuri de luciditate. Dacă premisele de mai sus nu se concretizează într-o poetică, e pentru că poeta e suficient de cerebrală încât să-și admită „sursele”, „rezerva” de monotonii („noul cancer, termita/ scăpată-n creier”), de unde își lansează „proiecțiile”: „Viața mea e frumoasă și simplă./ uneori/ prea frumoasă/ și simplă. Inventez ficțiuni și tragedii./ și soarele de cauciuc/ scurgându-se pe fereastră/ ca să simt/ că fac cât de puțin parte/ din alt decor, ca să mă scufund/ puțin în mizerie. Inventez durerea/ fără să știu cu adevărat ce înseamnă/ și la un moment dat/ ea devine reală. Atât de reală încât/ trec cu mâna prin ea și pe partea cealaltă țâșnește/ sânge.// Sunt un corp viu./ sănătos, care, așezat lângă un altul./ contaminat și bolnav./ devine contaminat și bolnav. Unii ar numi asta/ compasiune./ alții/ empatie, eu nu știu cum s-o numesc.”, *Soarele de cauciuc*. Ceea ce se anunțase ca fiind o poezie a cotidianului „hărțuit” alunecă, însă, curând, în direcția unei poezii senzuale care monopolizează agresiv spre finalul volumului.

Din radiografie cu vagi semne convulsive, confesiunea intimistă se metamorfozează, de la un punct, în discurs de vampă, de-a dreptul, dozat tot după principiile de mai sus (ca în *Sophie, confesiuni* – „Hai să recunoaștem, Sophie, obsesiv confesivă cum sunt/ eu nu spun niciodată totul până la capăt/ pentru că-mi place să păstrez/ puțină radioactivitate în creierul meu încântător,/ ceva care să-mi zgârie cu unghiile adânc, noaptea, pieptul” – care descifrează și psihologia *alter-ego*-ului poetei), dar care în poeme ca *Fentzer farm* sau *Little black box* atinge intensități nebănuite. Chiar dacă rolul acesta nu se confundă cu fizionomia cea mai intimă a poemelor, el le facilitează tranziția spre o zonă a *Deviant*-ului cu care aș zice că Alexandra Negru își dă „examenul de specialitate”: imaginarul erotic postuman, care vibrează după modulații virtuale. E un „cantonament” foarte actual și care solicită, mai mult decât în alte părți din volum, o formă de rafinament poetic. Așa cum se întâmplă în *Cutia dragoste*, de exemplu, poem care demonstrează foarte concret această psihologie internaută de la care se revendică poeta: „Iată, din mijlocul acestui dezastru industrial,/ din incubatorul ăsta numit dragoste/ în care am trăit atâta timp infantil, viața pare minunată. Aici, între patru/ pereți,/ împrăștiți în mii de pixeli/ organici, unde am creat acest soare fantastic, artificial,/ experimentăm un existențialism profund, un dans/ straniu în mijlocul unui ring de box. Cu mințile/ deconectate de la marile rețele,/ cu inimile vibrând agresiv pe boxe, de unde iese/ această muzică nepământească, suntem fericiți. [...] // Aici, în centrul/ acestui dezastru tehnicilor, într-o poveste/ amețitoare, suntem fericiți. [...]”. Sunt niște spații artificiale, dar pe care poeta și le asumă convingător și care îi conturează un teritoriu bine individualizat. De aici, din intimitatea „războiului” de cameră de tip „web semantic”, cu toate teribilismele și excesele ei, Alexandra Negru își desfășoară echilibristica amoroasă („cea mai sinceră/ scenografie”) cu atitudine și entuziasm vizionar.

E o poezie tranzitivă, aici, în cele din urmă, care, cu toate stângăciile ei (câteva efecte căutate – „Viața, în strălucirea ei de gunoi, m-atrage./ Și nu-i zi în care să nu alerg spre ea/ ca o sinucigașă printre mașinile de ceață.” vs. „construim/ din lego scenariul/ din care nu mai vrem să ieșim.” vs. „noaptea e un ciorap de damă/ pe care ți-l tragi peste față”), are, prin rezerva de „filme” cibernetico-erotice, măcar o rampă tematică bună de explorat pentru viitor.

* Alexandra Negru, *Deviant*, Editura Paralela 45, Pitești, 2016

Vasile IGNA



Se uită tot timpul

Dar nu pune întrebări
 corzile vocii sale sunt acuzate
 de uscăciune
 de parcă universul întreg ar
 fi dependent de ploaia lor
 de vrajba dintre plus și minus.
 Învîrte-l, Meștere, în jurul
 axului său
 și fă-l să vadă ceea ce
 vede toată lumea.
 Și fă-l să nu-i fie frică
 de nebunie
 spune-i că ea mișcă stelele
 și lumea
 că ea e mașina zburătoare
 cu care se deplasează îngerii
 și că nimic, dar nimic, din ceea ce
 visează ei
 nu se împlinește.
 Fă-l să poată vorbi
 nu-l lăsa în capcana privitelor
 sufletul lui e o fântână
 aproape secată
 o cursă în care nu s-a prins
 niciodată nimic
 nici o vietate n-a fost
 strivită de dinții ei
 e opera lui capitală.

Telescopul lui Newton

El vedea mai multe pericole
 decât stelele binare
 de pildă febra de peste 42°C
 delta spitalelor în care se varsă
 mii de râuri nămolose
 ciumații agonizând la
 poarta Universității,
 lumina despicându-se ca
 un fir de lână galactică.
Gra-vi-tas, gra-vi-tas silabisea
 în timp ce număra până la 2060
 și privea cum elefantului din încăpere
 îi creșteau aripi de plumb
 cum treceau pe sub geamul său
 fete ce aveau să rămână
 veșnic virgine.

O,
 calculase că trupul său
 avea să aibă aceeași massă
 și sub lespede
 de la Westminster
 și că un om singur
 putea să strige la fel de tare
 ca o mulțime disperată.
 O,
 sfera era departe de a fi perfectă
 pe cât de tare creștea distanța
 pe atât de tare creștea viteza
 orice ar fi făcut
 foaia pe care scria avea
 tot patru margini
 oglinda lui metalică
 reflecta mereu aceleași granițe
 nebuloase
 revenea mereu în același punct
 poate prea aproape
 poate prea departe
 el era un om foarte ocupat
 nu știa dacă ceea ce scria era
 o afirmație sau o definiție.
 Ar fi putut să nu pună nimic la inimă
 însă lentila ochiului său era mereu aburită
 îi răsărise o aureolă deasupra creștetului
 un cerc subțire de cifre și litere suprapuse
 prin care nu se mai vedea decât marginea
 Cerului.

Genealogie

Priceputule, dintre toți ești
cel mai neînsemnat, din toate
numele ai păstrat doar începutul,
rădăcina ce întrece coroana
și întunecatul păinjenii
al liberienelor.
Axion Ești,
vrednic ești și
vălurit ești ca o Mare,
fierbinte ești ca o picătură
din craterul ochiului.
De acolo se îndreaptă
spre tine drumurile
de piatră și potecile rânduite
de zborul rândunicii.
Și de războaiele fratricide
ale vântului.
Gogi și magogi
țînțari și morlaci
Priceputule în toate
graiurile
Piccolomini și Gritti
al limbii
fârtate al hoților ești
mire neînduplecat ești
ce lasă grea o oștire
de fantasme.
Tu, ce nu mai vorbești
în limbi,
ce limbi vorbești
cu ce cuvânt pecetluiești
proaspătul mormânt al
sensului ?

Lampa fermecată

Dacă tot ce atingea
se transforma în aur
înseamnă că l-a întâlnit
pe Midas
în tramvaiul 101 între
Mănăștur și Gară
acolo unde liniile ferate se
întâlnesc și formează un
triunghi cu baza în Cer.
Și că fiecare avea fizica lui
propriile particule elementare
dar doar trei sacre
dimensiuni ale spațiului.
Ar mai rămâne puțin loc
pentru o lampă fermecată

o mică stea cu buzunarele rupte
care să lumineze câteva coincidențe
și foarte multe necunoscute.
Unele l-ar putea duce spre
o capitulare condiționată.
O, dar aceea era o lumină de crepuscul
un cuvânt fără plural
o lampă care clipea intermitent
asemenea oglinzii unui far îndepărtat
văzut de pe puntea
unui vapor în derivă.
Și deodată haosul devenea
predictibil
și duhul lui se strecura înafară
și mâna lui fără degete îi arăta drumul
și-i descria cu litere ascuțite
primejdiile
și-i plămădea o gramatică nouă
una a cărei sămânță
nu fusese încă descoperită.

Silogism

E prea multă lume în jur
niciodată n-am știut să apreciez
această evidență
devenită brusc stânjenitoare.
Am dormit oare atât de mult încât
visele mele s-au insinuat printre
firimiturile pâinii cea de toate zilele?
Aproape că nu mă mai
satur privindu-le
cu toate că ochiul meu vede
dinăuntru dintr-o groapă
abia săpată
pe cont propriu
dar cu plata mereu amânată.
Cât de mult te iubesc
o
cât de mult visez buzele tale
sânii coapsele valurile electrice
ale părului anunțând o furtună
cu urmări fericite.
Cu siguranță merg într-o
direcție greșită
dar am ales-o dintr-un milion
de posibilități
și acest lucru
mi-e de ajuns
pentru a scrie că
limba mea poate spune orice
dar nimic despre consecințele
cuvintelor sale.

(din volumul *Vorbitul în limbi*)

Monica ROHAN



Rumoare

Deasupra cenușii
ploaia fășnise din arcu solstițiului
Umbră săgeților, întruna, de-atunci
se scufundă în mare,
în câmpia arsă cresc dinții câinelui singuratic,
vrejuri de sticlă neagră apucă inima
și gâtul cuvintelor într-o cingătoare
Mi-e sete de-atunci
și-un vuiet continuu în labirintul din craniu
sub casca de fier
unde fluturii diafani ai zăpezii
cu șase aripi cenușii mătură aburul
în urma sufletului.

Într-o limbă uitată

Am pornit în zori după urmele
animalelor nopții,
vulpea lunii m-a ademenit întâi
cu lunaticul ei poem ca o chiciură dantelată
era voalul amirositor al miresei
țesut din raze astrale și picuri vii
botul ei iscodea sunete vechi
într-o zăpadă bătrână,
din vânătaia fiecărui popas
răsărea o sferă verzuie
ca o mărgea de jad
la gâtul metaforei,

știam că nu voi ajunge să înțeleg,
nici drumul să-l țin
după pașii mărunți ai cuvintelor,

primăvara-mi va fi și mai greu
în iarba cuneiformă să deslușesc
urmele vreunui poem.

Sfărâmarea

Zornăitoare cărduri de neliniști
coroană strânsă menghină grunjoasă
în duhul pietrei mă caut
și-i atâta durere sub călușul spintecător
apa de apă se rupe
focul din astrul înghețat îmi va tăia calea
nici un ecou în inima oarbă
abisul aspiră stele însângerate
împroașcă lumina cu organele suferinței

genunchi nu mai am
slută și mută
în duhul pietrei îmi alin sfărâmarea.

Destrămări

Cuvintele lor îmi crestează inima –
de-acolo va curge firicelul de viață,
o infuzie amară
în care prea mult au zăbovit
spaima și plantele îndoielii,
Dar acum nu-mi mai e frică
voi deșira corpul meu ca pe-o gogoasă de mătase
părul de ață o să-l destram,
Țeasta sub care palpită sâmburele piramidal
e atât de subțire încât pieile lunii
răsfoiesc luminișul cărții nescrise
acolo e vatra unde nervurile focului alb
au plantat grădini de cuvinte,
Voi desface spinii, frunzele tatuante,
corolele sinucigașe, amarele rădăcini.
Cuvintele lor cu incizii pedante
separă metalele sângelui meu
eliberează lumina –
un firicel de viață
o cărare subțire.

Luminiș

În zarea minții zăresc
zariștea viorie, poiana
încrustată cu brândușele timpurii
Laptele de mătase umple urmele ciutelor
decupează ochi dulci
cu gene de romaniță
Am trecut prin vederea aceasta
și s-a răsturnat vremea cu gura în jos
ca un pahar gol
cu setea tuturor băutorilor săi
de-a lungul aceleiași singurătăți

Cerul retezat în dreptul poienii
foarte jos, sorbind răsuflarea
ierburilor asudate,
laptele mătăsos al dimineților –

La o masă lungă
și încă aburind
ațipește
copilăria.

Alungarea

Bate un vânt subțire
îmi alungă pașii
zidurile moi se dau la o parte
mângâietoare ca aerul
resemnate ca o provincie supusă
mocnind aburii vicleniei.
Pașii s-ar întoarce
de nu s-ar înnopta atât de curând
și dacă zidurile n-ar fi îndărătnice
și ca o provincie cucerită
expulzându-mă
cetatea de azi nu mă mai recunoaște.
Bate un vânt tăios
biciuiește zidurile neînduplecate
urmele pașilor nu se mai văd
numai urmele înțepenite ale frigului.

Marea lacrimă bătrână

Erupțiile acestei spaime
în fața cuvintelor
ca și cum în pragul de granit al templului
săgețile razei strigară
și „nu!”, nu voi opri scânteile
disipate în marea aceasta
ca o iarbă cosită
plină de sângele rece
al ierboaselor vietăți
Pielea mea albă înțepată mărunț
cu ace solare
încă viu pergamentul uscat
albinele-adună pulbere de grafit

Spaima sublimă
grotescul său grațios
miriapodul de chihlimbar
imersat într-o lacrimă (azurie).

Puține vorbe

Nu-mi cereți să leg două vorbe
că voi dezlega trei
și-astfel un tango s-o-nchege
numai din dantelării șubrezite
ca o tufă de trandafiri subțiri
cu spuma petalelor sfâșiată
în vântul serii verii.
De-mi veți cere pe estradă să viu
viu nu voi ajunge
fiindcă discursul uns cu saschiu
zgârie inimii mănoasa lucrare
smulge impresii
împunge
și nu-i agreabil
la arătare.

Lucia CUCIUREANU



(comarnic și apă vie)
2 martie '71

e ziua în care m-ai întrebat ce cred eu despre
dragoste.

m-am gândit la *freud* și ți-am trântit-o
l'amour, je n'en parle jamais,
je le fais.

am avut noroc
numele marchizei îți era necunoscut
mi-ai plâns de milă.
eu eram în plină poză, știi tu,
la mine seducția e o artă *altfel*.
oare feministele ce au pe suflet?
rațiune, cred.
sunt ani de când n-am luat
micul dejun cu el.

orașul e mare, are bulevarde și o singură străduță.
exact cea pe care locuiesc.
ai observat că pe măsură ce orașul devine tot mai mare,
lumea devine tot mai mică?
și ca dânsa suntem noi.
nu te neliniști. clișeul e clar pentru toți: viața merge
înainte
ca un ceas elvețian pe care, uneori, îți vine să-l dai
de pereți.

făceam autostopul la *bușteni*
în camionul care scrâșnea din frâne.
mă țineai de mână.
la *comarnic* era să ne prăvălim
în prăpastia timpului.
mirosea a benzină prost rafinată.
ascultam *janis joplin*
și nu aveam curajul să ieșim din vis.

era *kozmik blues*.

(jurăminte)
(de ce?)
septembrie '71

tu
și cu mine
am promis să nu îmbătrânim niciodată.
să nu ne spunem adio.
simplu spus, să nu ne despărțim.
și toate astea pentru nicidecum și

pentru că am fumat prima țigară în podul internatului
de pe ceaikovski
primul vin roșu în curtea de pe republicii
aveam standarde înalte din noaptea iguanei
și o stea undeva pe calea lactee care semăna
cu sânișorii tari și cruzi ca o friptură în sânge.
îi purtam amândouă de parcă eram spioane.

pentru că în camera noastră mirosea a mosc
și scorțișoară.
(*de ce?* iată o taină pe care încă n-am dezlegat-o)

pentru că mi-ai spus
tu n-ai să fii a unui bărbat
aflasem dintr-o carte *bpt*
că bărbații adevărați sunt rari (așa se spune când nu
există. *de ce?*)
și mutații se lasă așteptați (din nou, *de ce?*)

pentru zilele în care m-ai chinuit
cu foarte multe secrete
pe care nu le poți încredința hârtiei.
în același timp ne prindeau zorile pe sonatele lui
beethoven.

pentru poemele pe care le-am citit încrucișat
și felul tău de a privi lucrurile absolut mici
vânt, dumbrăvi, și optsprezece ani ...
strada cu salcâmi sau castani,
te aplaudam și-ți mângâiam sfârcurile și tu mie
și spuneai
fată cu mijloc de violină,
unde-i cartea noastră de latină,
măzgălită, printre ablative,
cu distihuri șchioape și naive?
interveneam eu
hei, dumbrăvi de vise și castani,
vând nisip și optsprezece ani...
și chiar era *războiul* din '54 *mihu dragomir*

pentru că mi-ai cusut rochița cu măceșe culese și uscate
de tine.

a intrat la apă pe sârma nepotrivită din curtea vilei
căprioara.

pentru că nu înțelegeam nimic din structuraliști
saussure și genette
semnificant și semnificat
ne preocupa răspunsul la întrebarea
oare se poate muri din dragoste?
și apoi venea uluitoarea
de ce?

pentru că visam să lucrăm într-un șantier, să purtăm
bocanci grei,
din cauza romanelor rusești
și a pieselor de teatru utilizate de *tvr*:
în proiectare ne simțeam minunate.

pentru că nimeni nu se parfuma atunci
cu *chant de mer*.

**(grozav, grozav)
probabil în '69, vara**

rochia de dantelă albă
flutură pe țarm ca o aripă.
nimic neobișnuit pentru o brigantină.
dacă m-ar întreba cineva
ce culoare avea cămașa
(învelișul acela apretat pentru un bărbat singur)
n-aș ezita nicio clipă,
era roșie. ca peștii flămânzi, un fel de piranha
civilizați, ușor de stânga,
ne ciuguleau amprente din palmă.
când făceam piruete subacvatice
cerul devenea un *montagne russe* fără arc,
noi ne învărteam amețiți de lăuntric,
perlele își scriau testamentul pentru mama scoică.
doar nisipul era mai fierbinte, ca într-o gripă ușoară.
știi că eram hipnotizată
de privirea nespuse de albastră. privirea era nespuse, de
fapt.

un pescăruș în frac țipă deasupra. și ce dacă?
mă gândesc intens să decupez detaliile.
un colaj cu multe lucruri e necesar.
în fine
soarele era gol pușcă și ud la cinci dimineața,
noi tocmai ieșeam din valuri.

să fi fost el *the great gatsby*?
nici acum nu-mi dau bine seama.
și nici nu-mi bat capul pentru că
apoi te-am cunoscut pe tine *ilenus*.
grozav, grozav.

**(@ o cutie mare)
e timpul trecut**

în care păstrez cenușa rămasă.
mici flash-uri dispartate.
@ un ceas care ticăie firav
după treizeci de ani.
@ bilețelele pe care mi le trimiteai
în orele de meditații din clasa
improvizată de pe *ceaikovski*
@ un abțibild cu *lacul roșu*
pe care mi l-ai cumpărat
de la un ungar cu tarabă verde (*ioji bacsi*).
ne-am plimbat cu barca printre jaloane
și tu spuneai *pot afla cine a fost înghițit de ape*.
povestea a continuat în cămin.
eu știu să citesc
ce tu nu reușeai să scrii.
@ o mânășă desperecheată.
cealaltă căzuse în gol.
pe stradă se aude încă foșnetul ei.
într-o zi voi merge pe urmele noastre
o voi găsi.
visătorii găsesc mereu obiectele pierdute.
@ trei discuri imperiale cu *wagner*:
pe muzica lui fumam eroic.
nici poeziile patriotice nici cursurile
de socialism nici montajele de la *tvr*
nu ne umpleau piepturile cu demnitate.
poate era și de la tutunul prost.
@ un portret în creion unde *nu mă recunosc*
plus o floare-de-colț presată
de cel mai mare buldozer din lume. unul galben.
@ două bilete pentru *deșertul roșu*
care era în alb-negru.
@ o fotografie cu *monica vitti* (o adoram)
@ un teanc de scrisori fără panglică.
fiecare ascunde o comoară mică
le-am citit de-atâtea ori
încât le știu pe dinafară.
una singură s-a oprit la fraza
am ceva important să-ți spun
senzația aceea de cosmonaut din '65
când în față se deschide o prăpastie
rămâi suspendat nu mai respiri
nu știi pentru cât timp
apoi auzi bufnitura direct în inimă
destinul ne știa doar împreună
@ *ce facem acum?*

(portret în *contre-jour*)
martie 2016

piticotul dintr-a șasea de la *regina maria*
îmi scrie pe *facebook*
mi-e dor de dvs, doamnă
și mie, *claudiu*, și mie
am luat cambrige-ul.

stăpânesc perfect
partitura despre școală și copii.
îi știu pe toți din primul sfert de oră.
după nume și prenume. e un defect.

pe vremuri făceam harta satului
cu toți locuitorii și scriam acolo stă *grigore* lângă
plopul lovit
acolo *tanti ralița* cu *ghițișor* și fiul *vasile*. au o cruce la
poartă
unde a murit *ioanea* de la *vinit*. un fel de carte de
telefoane.

cu memoria aceasta îi pun pe gânduri
le tulbură penița și încălzește cuvântul.
acum vreau să-l dau gata pe *claudiu*
chiar de-ar fi să las povestea neterminată. compunere
despre *altfel*.

*cea mai bună profesoară a mea este curajoasă și plină
de viață.*
*este o femeie frumoasă înaltă cu părul scurt
castaniu și ochii căprui.*
*poartă cercei și haine elegante pentru vârsta ei
chiar dacă nu știu ce vârstă are
dar e ca mătușă-mea de la peregu mare.*
poartă bijuterii strigătoare dar șic.
este foarte inteligentă și predă foarte bine.
*de fiecare dată când ne ascultă
ne lasă să repetăm înainte. de parcă ar ști că nu prea
știm.*
este foarte înțeleghătoare.
facem multe prostii despre care nu pot să scriu aici.
dar nu ne ceartă.
dacă nu înțelegem ceva ne explică răbdătoare.
poartă ochelari și se machiază.
toți copiii o respectăm și o iubim. eu mai mult.
*este o persoană interesantă. cred că mă voi căsători cu
doamna de română.*

îl văd că tace și nu crede.
dar lucrarea a rămas la mine, zice clau.
cum să-i spun că o știu pe de rost.
rost cu rost

(*boston* înseamnă ceva, *zahă*)
de curând

intru în *mall* înfocolită. afară frig și griji.
zaharia (pe numele lui adevărat călin) îmi zâmbește.
amândoi știm că e o poreclă venită de undeva.
nu ne amintim.
îmi cere ajutor încă o dată
mama lui e supărată din senin
*nimeni din neamul nostru
nu poartă numele acesta.*
ochii lui *zahă* au cearcăne și o privire încrâncenată
părul zburlit bate câmpii.
maria e cu gândul în altă parte
îmi vine să-i spun (dar n-o fac)
lasă-mi mie locul tău.

zahă vrea o lume cu păsări și pești.
la prânz ar fi bună o clătită rotundă cu dulceță.
pământul cu oameni are găuri negre în oameni.
nu-l mai interesează
grămezile de semințe urât mirositoare – *frumosul
cotropit de urât*
adevărul și dreptatea (cuvinte mari)
stau zăvorâte în peștera din *munții gurghiului*.
*știu sigur, am tăiat acolo două gratii, la a treia mi s-a
rupt bomfaierul.*
*nu înțeleg de ce domnul director
ia salariu mai mare decât dumneavoastră
eu v-aș face șefa copiilor.*

îl mângâi pe cap fără să știe.
mi-ar plăcea să-l știu vesel
împăcat cu lumea mare.
(aici am și eu probleme, cred că-s mari)

odată am visat că puneam stegulețe
cu numele *zahă*
pe arborii dintr-o grădină din *boston*,
cu multe vrăbii. păsăret vorbăreț.

doamna maria a venit cu ochii triști dimineața
următoare,
călin *nu mai este bine în boston*. copiii lui încep să fie
bine.

la bac îmi oferise un buchet de trandafiri
aranjați pe culori și sentimente (așa mi-a zis)
dacă își punea o dorință
știa că se va împlini. *zahă* e singurul tip din viața mea
care a știut ce și cum.
când privesc spre cer, spun, salut, *zahă*, salut.

Ioan BARB



my love olivetti

mi-am adus aminte de primele noastre zile împreună
azi îmi par desuete
în alb și negru
înramate în minte printre alte nimicuri
poate nici nu am fost noi
nici zilele vechi nici mașina de scris olivetti
– bătea grațios opt ore pe zi fără pauză de masă
în garsoniera de la mansarda albă
locuiam toți împreună
conspiram cu aerul rarefiat
o admiram amândoi mereu veselă
deși era atât de uzată
ca o păpușă alintată de trei generații
îmi sugera jovială încă
cele mai frumoase poeme de dragoste
le dizolvam noaptea în paharul cu votcă
și uitam nebuloasa țesută în jurul tău

dar ea
mașina de scris olivetti
nu avea niciodată pierderi de memorie
sau căderi de imaginație
îmi reinventa zilnic pe hârtie alt chip
scria cu fumul reactoarelor pe cerul de sub pleoape
simțeam cum uneori viața încă ninge
pe umerii noștri ne învelea în alt prezent
deși ne îmbăta trecutul turnat în paharul ei cu filigran
până când ne pierdeam amețiți respirația
și auzeam cum ne certau gândurile tocite sub alte
ninsori

ideile mascate de fardul literelor de plumb
țăcănitul zilelor fără șir
bătute pe pagini îngălbenite într-o carte

însă noi dormeam cuibăriți în trupuri
eram iar soldați uitați în corturi
mereu absenți în acest ascunziș
ne răscoleau la fiecare respirație
amintiri pe care le-au trăit alți îndrăgostiți

conspirația

iarna nu-și scosese încă trupul
din așternuturi
lenevea amețită de vinul nou
ce aburea deasupra viilor
pe străzi apăruseră patrulare
milițieni și voluntari ai gărzilor patriotice
le atârnavă la umăr pistoale kalașnikov
sub privirile lor incolore fumegam
ca un muc de țigară aproape stins

dar noi nu eram singuri și eram mulți
în piața roșie ne semnalizăm cu câte un surâs
când treceam unii pe lângă alții
elevatoarele dimineții ne aspirau praful decepțiilor
chiar dacă zâmbetul hâd al orașului
ascundea carii
se auzeau cum rodeau acel prezent
căutam printre tufele desfrunzite de iasomie
câteva urme de ființă umană
așteptam clipa când pe cerul de sulf
se ridica un nou soare roșu

– mi-e teamă și azi după atâția ani
de fotografiile în alb și negru
cu bărbați înarmați până-n dinți
de ochii lor care nu știau să mângâie
pândind încă de sub caschetele sobre
un semn de la popota mobilă

de atunci
mă trezesc întotdeauna cu teamă
mirat că sunt în fiecare dimineață alt copil

învăț primii pași
 trec cătinel prin mlaștina de sub tâmple
 și mă revolt gângurind
 silabisesc îngerelul
 da-ți-mi și mie pis-toa-le ka-laș-ni-kov
 să îm-pușc tre-mu-rul se-rii
 sub ce-rul îm-băl-să-mat
 ka-laș-ni-kov ka-laș-ni-kov

dacă mâine ar fi cădere/ veștede degete m-ar strivi

și miezul meu ar începe să curgă ușor
 – pune-mi în cale o piatră
 de care să mă izbesc să-mi încetinească alunecarea
 deși în pântecul plin ascunse-mi sunt zilele
 uimite gândurile rebele șoaptele
 ca rochia ta de duminică
 pierdută deasupra genunchilor
 incitând adunarea sfinților
 ce liniște a fost la început
 uimiți și goi stăteam
 și nu știam de închisoare
 sau de veșminte
 nici o ispită nu ne stârnea adâncurile

acum prin hainele rebele curgem ușor

pune-mi în cale o rădăcină din copilărie
 să nu alunec în nefință
 să o ocolesc cu o îmbrățișare
 poate cel din urmă dar
 să-mi regăsesc umilința strălucind
 și degete veștede luminând pleoapele
 aceluia ce trăiește asfințind

dincolo de linie

ca și când și-ar continua existența și după moarte
 străbătând din poveste în poveste
 intră în mintea mea
 îmi despică scăfărlia ca pe un bostan
 dar cedează greu
 rămâne doar o crăpătură prin care
 își vără capul un vrej

scrutează atent și constată că e bine afară
 se strecoară cu grijă și se agață de trecut
 se cațără pe el – o schelă dintr-un schelet calcinat
 mă privește de sus cum alerg dincolo de linia ferată
 încă mai trece un tren întârziat
 acarul e foarte bătrân i-au înțepenit și lui gândurile
 de-abia își poate ridica mâinile cu felinarul aproape
 stins
 semnalizând trecerea acceleratului de 20 de 30 de 50
 de ani
 dar nu-și dezlipește degetele de pe felinarul afumat
 – cu ultimele puteri
 se apropie târșindu-și picioarele
 se uită prin crăpătura din scăfărlia mea
 devastată ca interiorul unui vagon de marfă
 își strecoară înăuntru capul apoi trunchiul
 intră de tot în capul meu și se așază pe mintea mea
 extensibilă în formă de canapea
 se face mic mic cât un prunc și adoarme
 visează un felinar pâlپând dincolo de linie
 în depărtare căsuțe albe tremură întinse pe o colină
 par niște poșete din mușama albă
 decupată de pe bancheta orizontului
 care ne trece prin ochi devreme
 întotdeauna devreme
 oprește la semnal dincolo de linie
 așteaptă
 – la gara dimineața



Ioan ȘERBU



am fost totdeauna mai deștept decât ceilalți

la 4 ani știam să citesc și-l ajutam și pe frate-meu mai mare care avea astm și poate de aia am și o poză de atunci călare pe tricicletă cu privire sceptică mie mi-e foarte dragă poza nu m-am decupat în grup se vede mai bine contrastul

la școală am constatat că n-au ce să mă-nvețe am luat note bune numai ca să stric planurile tocilarelor moarte după coronită când credeau c-au pus mâna pe premiu hop apăream eu și li-l suflam an după an mamă ce-au mai plâns

de dragul alor mei am intrat la cel mai bun liceu din oraș faptul că era singurul nu-i scade cu nimic din prestanță după un an m-am plictisit am intrat la un alt liceu super mai bun acuma l-au desființat

în facultate n-am avut nici o restanță ce m-au mai invidiat le-am promis că la licență voi fi primul sub linie și cu faza asta mi-am făcut o mulțime de prieteni

după care m-au repartizat într-un oraș cochet la buget și jobul ăla era chiar spectaculos și banii ok și un șef finuț cum să nu apreciezi toate astea

și apoi am lucrat într-un bar care s-a desființat și într-unul din care m-au dat afară și în sfârșit într-unul care s-a desființat în timp ce mă dădeau afară

iar coincidența asta mi-am spus e semnul ăla de la care în viața cuiva mai ales dacă e vorba de un ins special se schimbă gusturile barurilor

și insul dotat ar trebui să-și găsească un job spectaculos cu bani ok și un șef finuț care să nu-l streseze dacă tipul ar avea chef să scrie un text pe care să-l citească într-un bar cochet și chiar ar face-o dacă n-ar fi prea deștept pentru asta

înecatul

cândva eram pe malul oltului la un grătar cum se face și unu cu o barcă se răstoarnă după care înoată cam haotic până la o bucată de beton din mijlocul râului pusă parcă pentru el acolo se agață de ea și rămâne așa o vreme de la alte grătare îl întrebau dacă stă confortabil poate îl ia somnul și-i trebuie o pernă mă gândeam că ăia sunt genul care după vor spune că au fost șocați dar n-au putut face nimic dar eu desigur sun la 112 alerg la o magazie cu bărci încuiată conduc, deși băut până la hidrocentrala din apropiere că se-neacă unu e rudă de-a ta? nu e n-avem bărci și cu asta șansele de-a deveni erou local pentru care-mi făcusem deja-n minte discurs în timp ce conduceam scad dramatic ajunge până la urmă poliția și-l scoate urma să-i iau numărul de telefon nu să-l sun ci doar să-l am acolo-n memorie salvat cu „înecatul” ca să mă bucur de câte ori îmi trece degetul peste numele lui când ne liniștim se apropie de noi un cioban înecatul era slugă la stâna lui era handicapat mintal și n-avea etichetele picioarelor de data asta n-o să-l mai bată da era mai bine dacă-l lăsăm dracului să se ducă cu apa

ce nu mai poți acum

după ce pleacă trenul deschidem ușa vagonului ne-așezăm pe scară și lăsăm picioarele să ne fluture printre frunze povestim despre ce n-am reușit să facem vara asta sticla goală se face țândări de primul stâlp

tot țândări ne facem și noi până la destinație
unii ne-njură c-aruncăm în ei cu scaieții de pe adidași
înjurăm și noi aprindem țigări
aprindem scrisoarea-n care sunt refuzat politicos
de-a lungul a trei pagini
deși am multe calități și-un suflet nuștiucum
înainte să cobor deschid gura să mai spun ceva
dar înțeleg că nu e nevoie și momentul ăsta
oricât am încerca noi să-l repetăm peste ani
nu ne mai iese
așa că trec strada spre stația de autobuz
și atâta liniște câtă găsesc în privirea unuia
întins în mijlocul drumului
nu mai văd multă vreme

moartea lui nea vasile

bogații n-au voie să moară
ei n-au prostată sau colon
totuși ieri s-a dus nea vasile
de cancer

nea vasile care mereu îmi bloca garajul
cu mercedesul
a lăsat farmaciile și ferma
pe mâna avocaților
și s-a curățat stârnind panică în rândul vecinilor
chiar și petrică
depanator salopetă 40+
mi-a zis cu satisfacție
că boala nu alege după buzunar
și el mai degrabă și-ar pune
capul liniștit pe pernă
decât perna albă pe cap
petrică știa: pe lângă cancer
bogații mai fac și sinucidere
prin aruncare în piscina goală și
rupere de coloană
ori asta nu se compară cu o slabă
durere de spate a lui petrică
care nu invidiază pe nimeni
nici măcar pe ăia cu loc de parcare plătit
pentru că de azi are și el locșorul lui
în fața garajului meu
unde parca nea vasile

prietena dintr-a șaptea

o tipă mă-ntreabă pe net ce mai fac
e prima mea prietenă de printr-a șaptea
stăteam atunci într-un fel de diagonală în bănci
ea în stânga spate pe rândul de la geam eu pe cel din
mijloc

și făcuserăm un cod al privirilor
cine-și ferea primul ochii
trebuia să ridice mâna să răspundă
în două zile mi-am stricat media la patru materii
în a treia și-a rupt piciorul în cadă
și restul trimestrului am visat-o goală cu piciorul în
ghips
sexy cum n-ar fi fost niciodată în realitate
mult timp după aceea am încercat să retrăiesc
sentimentul
dar dintre următoarele prietene
niciuna n-a vrut să-și rupă piciorul pentru mine
nici măcar o entorsă

i-am răspuns că fac bine

la mulți ani

nu mai știu câți ani au trecut
de când i-am urat unui prieten prin sms
sărbători tragice
și el mi-a răspuns că de sărbători nu se trimit texte din
ăstea
de obicei ți se dorește ce n-ai
sau măcar se spune simplu la mulți ani

dar eu îi urasem lui văru-meu la mulți ani c-un an
înainte
și-n drum spre italia un camion
i-a rupt motocicleta-n două
și-nainte să-l aducă-n țară
i-au lipit la loc urechile
smulse odată cu casca

lui taică-su, unchiu-meu
unu i-a îndoit bicicleta
și pe el l-a zburat în șanț
exact de ziua lui
și chiar dacă nu sunt toate exemplele cu morți
că am mai urat și sănătate și sărbătoritul
a făcut diaree
nu trebuie decât două sau trei coincidențe din ăstea
ca să te fută la cap să te facă să
taci din gură să nu mai dorești nimănui nimic
și doar când nu te mai poți abține
și cineva îți împinge microfonul în față
să-i spui miresei
sper c-o să divorțați
cu cele mai bune intenții

Andrei GORZO

Scene dintr-o căsnicie: *Ana, mon amour* al lui Călin Peter Netzer



Înainte de a fi un film de Călin Peter Netzer, pe un scenariu cosemnat de regizor cu (jurnalismul cultural și romancierul) Cezar Paul-Bădescu și cu (actrița) Iulia Lumânare, *Ana, mon amour* a fost o autoficțiune literară publicată în 2006 de Bădescu sub titlul *Luminița, mon amour*. Protagonistul acesteia se numește Cezar și spune la persoana întâi povestea unei relații amoroase care, începută în studenție (la Litere-București), s-a întins pe destul de mulți ani și a produs un copil. Că relatarea lui este căutat de-glamour-izantă e puțin spus (iată cum își amintește naratorul primele lui impresii despre cea care avea să-i devină soție: „Așa nu arăta rău, dar cel mai mult mă deranja la ea că era cam hirsută”); fără a renunța la alibiul literaturii, Cezar-Paul Bădescu își invită în permanență cititorii să-l suspecteze că se răfuiește cu persoane reale. Pentru o asemenea răfuială, *Luminița, mon amour* e însă un one-man-show destul de ludic. Persona proiectată de Bădescu pe pagină e mai degrabă una de clown decât una de martir al unui amor toxic sau de victimă a unei femei fatale. Multe pagini sînt dedicate întâlnirilor celor doi tineri – ambii năuci, iar Luminița suferindă în plus de nenumărate fobii care pentru un timp o reduc practic la invaliditate – cu un șir nesfîrșit de psihanalizi, popi și terapeuți care mai de care mai alternativi. Această căutare buimacă a iluminării e tratată de Cezar Paul-Bădescu în registrele farsei și satirei – la un moment dat, naratorul lasă în stand-by povestea căsniciei sale pentru a se lansa într-un pamflet antireligios.

Ecranizarea lui Călin Peter Netzer poartă urmele unor eforturi – nefericite, după cum o să vedem – de a estompa asemenea accente ascuțite. Dintre toți preoții cărții, filmul ni-l arată mai bine doar pe unul: despre acesta auzim că ar mirosi a băutură, dar atunci cînd îl sfătuiește pe

Cezar (jucat de Mircea Postelnicu și rebotezat Toma) cum să aibă grijă de fragila Luminița (rebotezată în film Ana și jucată de Diana Cavallioti), el dă dovadă de empatie. (E jucat de Vlad Ivanov cu eforturi de a se debarasa de manierismele care l-au cantonat în roluri de tipi care par să trăiască pentru plăcerea de a intimida: dacă în rolurile respective vorbește cu o dicție precisă și cu false moliciuni pregătitoare de sărituri la beregată, aici vorbește într-un murmur din care aproape că lipsesc pauzele între cuvinte.)

Dacă filmul e făcut cu o anumită grijă de a nu-i nedreptăți pe preoți, atitudinea sa față de psihanaliză e de-a dreptul reverențioasă. Într-o manieră inițial (și intenționat) dezorientantă, filmul sare dintr-o epocă într-alta a relației lui Toma cu Ana, cînd înainte, cînd înapoi. (Dispariția treptată a accentului ei moldovenesc și răirirea părului lui sînt principalele repere pe care ni le oferă Netzer ca să ne orientăm în timp.) După o vreme devine clar care-i prezentul în raport cu care se ordonează aceste scene dintr-o căsnicie: secvențele cu Toma pe canapeaua psihanalistului (Adrian Titieni) sînt cele plasate în prezent. (Tehnica de terapie – Toma dedîndu-se asocierilor libere la încurajarea psihanalistului – e cea care dictează și aparenta dezordine cronologică în care ajung la noi fazele acestei iubiri.) Ei bine, psihanalistul din film (jucat de Titieni cu o mică grimasă de superioritate intelectuală) e o figură sapiențială căreia nimic din ce se întîmplă nu-i pune cîtuși de puțin la îndoială autoritatea. Cu alte cuvinte, am ajuns cumva foarte departe de one-man-show-ul literar al lui Cezar Paul-Bădescu – de scepticismul care, sub masca naivității, se activa acolo la apariția oricărei figuri cu pretenții de iluminator/vindecător, tratînd acele pretenții ca materie primă pentru scheciuri gros-umoristice.

În roman, ca și în film, Ana/Luminița are un tată vitreg (jucat de Igor Caras-Romanov) despre care se spune că, fără ca neapărat s-o fi molestat sexual, îi acordase în trecut (la vîrsta pubertății) o atenție cam libidinoasă. Dar dacă naratorul romanului își ia (și își respectă) angajamentul de a nu face prea mult caz „de locul ăsta comun, [de] treaba cu copilăria”, angajamentul lui s-a pierdut pe drumul de la carte la film. Filmul, cu respectul solemn (și naiv) pe care îl arată psihanalizei (adică unei versiuni pop, simplificate, a acesteia), lasă să se înțeleagă că asemenea abuzuri părintești au determinat direct (cel puțin în parte, dacă nu în întregime) problemele din studenție ale Anei – atacurile ei de panică, fobiile, debilitatea. În mod simetric, filmul sugerează că și comportamentul amoros al lui Toma – dăruirea cu care o protejează, dar o și controlează – e determinat direct, cel puțin în parte, de nevrozele propriilor părinți (Vasile Muraru și Carmen Tănase). Nimic interesant în dramaturgia asta schematic-psihanalică – nici în sine și nici în comparație cu romanul lui Cezar Paul-Bădescu, unde protagonistul are vise complet wild în care, de pildă, socrul său i se arată cu niște testicule imense și-i cere să le ia în mînă!

Pretențiile de îndrăzneală ale filmului lui Netzer

sînt avansate însă pe un alt front: prima (și de altfel singura) scenă de sex dintre Toma și Ana se încheie cu Mircea Postelnicu producînd o ejaculare (în aparență) reală dintr-o erecție (în aparență) reală. Acele picături de spermă au funcția de a pecetlui angajamentul filmului de a merge pînă la capăt cu franchețea (în reprezentarea unei relații amoroase cu toate ale ei), de a arăta totul, fără ipocrite pudori etc. În roman nu există nimic comparabil cu această bătaie cu pumnul în piept: franchețea jucată acolo de autor/narator nu e macho sau autoadmirativă – persona jucată de Cezar rămîne una de clovn, de prost. Cu totul altceva decît mica demonstrație a lui Netzer că nu e dispus să ascundă nimic, demonstrație care de fapt mai e și goală de conținut, căci, cu sau fără erecție și ejaculare, acea scenă de sex este complet generică – nu ne spune nimic deosebit despre comportamentele sexuale ale celor doi, despre eventuale fantezii, kink-uri etc., nu ne comunică nimic în plus față de ce ne-ar comunica o propoziție de trei cuvinte ca „ei făcuseră sex”. (Iar altădată nu-i mai vedem făcînd.)

Celălalt moment din film în care pretinsa lui franchețe încorporează fiziologicul ține de dimensiunea lui martirologică – de ambiția de a descrie în detaliu încercările prin care trece acest biet bărbat din devotament pentru o iubită labilă psihic. Spărgînd ușa camerei ei de cămin studentesc, Toma o găsește la un moment dat pe Ana zăcînd în propriile fecale, după o supradoză de medicamente; o șterge cum poate, apoi o cară pînă la dușurile de pe coridor și, intrînd cu ea în cabină, o spală bine – filmul descriindu-i operațiunile pas cu pas. (Nu și în timp real, căci Netzer optează – în această secvență, ca și în celelalte – pentru alura nervoasă conferită mecanic evenimentelor unui film printr-un număr foarte mare de tăieturi de montaj.) În paralel cu pretențiile de realism dur pe care le avansează în asemenea momente, filmul se dedă însă și la o discretă cosmetizare – de pildă, nu prea vedem nici un student care să nu fie bine îmbrăcat și, dacă romanul inspirator amintește la un moment dat ce locuri ne-glamorose erau căminele studențești de la începutul anilor '90, filmul le transformă în locuințe generice-igienice, generic-funcționale.

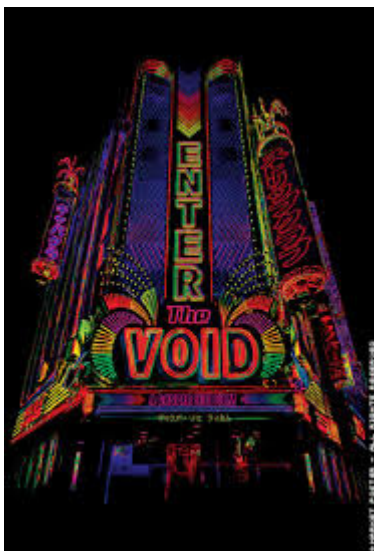
De fapt, Netzer și coscenariștii săi au mutat povestea mai aproape de prezent, astfel încît Ana și Toma nu se mai cunosc la începutul anilor '90, ci pe la începutul anilor 2000. Pe de altă parte, realizatorii au lăsat nedefinită epoca istorică. Nici naratorul romanului nu prea se sinchisea să-și pună experiențele într-un context istoric mai larg, dar acolo contextul putea fi dedus cu destulă precizie din narațiune – de pildă, febra religioasă care pune stăpînire un timp pe cei doi tineri este cea care făcea ravagii în România primilor ani '90. În film, lucrurile sînt mult mai puțin clare. Pe de-o parte, Toma, care după terminarea facultății devine jurnalist cultural, pare să prindă acel moment de pe la jumătatea anilor 2000 cînd ziarele cu pretenții încă mai aveau secții de cultură conduse atît cu principii elitiste (în orice caz, îndeajuns de

elitiste încît într-o ședință de redacție să se dezbată, după cum vedem aici, dacă pagina de literatură de a doua zi merită să-i fie dedicată mai degrabă lui Murakami sau mai degrabă lui Coelho), cît și cu ceva bani. Pe de altă parte, asta ar însemna că următorul moment din viața lui, cînd el nu-și mai poate găsi o slujbă, coincide cu instalarea unei crize mai generale – în presă și în economie; or, criza asta rămîne nemenționată în film. Chiar și așa, ce-am văzut pînă atunci deschide posibilitatea ca ea să fi jucat un rol în decăderea lui Toma (e drept că nu și a Anei, căreia îi merge tot mai bine). Însă Netzer ar fi trebuit să lămurească acest aspect: așa cum procedează, pe de-o parte concentrîndu-se exclusiv pe dinamica internă a relației de cuplu, ca și cum aceasta ar explica de una singură totul, pe de altă parte lăsînd loc pentru o întrebare precum cea legată de criză, Netzer trezește suspiciunea că mistifică tot – și relație, și context.

Cu ce anume se ocupă Ana la sfîrșit, cînd îi merge bine și, într-o răsturnare a rolurilor inițiale, ea e cea dinamică și puternică, iar șomerul Toma e dependent, labil, incapabil să iasă din casă? Iarși nu aflăm – nu vedem decît o reprezentare de soap opera a unei career woman, cu părul tuns scurt și vopsit blond platinat și cu niște cărți de decor deasupra capului. (Conduce o editură?) Răsturnarea e complet fușerită. În roman, felul în care Cezar vorbește despre Luminița trăznește a nedreptate – o fi el un prost, dar ea, pe lîngă faptul că participă la toate prostiile lui (trip-ul religios ș.a.m.d.), nici nu pare să fie bună de nimic în rest –, însă naratorul măcar își semnalează iar și iar necreditabilitatea. Filmul, pe parcursul căruia lui Toma i se reproșează ba că n-o lasă pe Ana să vorbească, ba că de fapt și-a dorit s-o mențină speriată, invalidă, deci dependentă de el, prezintă urmele unei intenții de a echilibra lucrurile, de a face ca încheștarea lui Toma cu Ana să fie per ansamblu o încheștare între egali (ca de pildă în *Scene dintr-o căsnicie* al lui Ingmar Bergman). Dar rezultatele nu sînt fericite. Sigur, dacă Luminița din roman e aproape imposibil de vizualizat, fiind obnubilată de șuvoiul de cuvinte al naratorului, Ana din film se impune prin emoționalismul ei, grație în primul rînd figurii fremătător-mobile a Dianei Cavallioti și capacității ei de a plînge în mai multe feluri (cu sufocare sau fără, cu spasme sau fără ș.a.m.d.). Dar tot nu-și poate face auzită propria voce – în parte pentru că faza în care ea preia puterea în cuplu e fușerită narativ și în parte pentru că cele mai dure acuzații aduse de ea la final lui Toma (cum că el și-a dorit-o slabă și dependentă) se dovedesc a fi fost formulate într-un vis de-al lui, ceea ce le diluează. Și lipsa ei de voce autonomă e o problemă mai mare în film, unde, cu toate că tot bărbatul e cel care-și aduce aminte, gradul de obiectivitate al narațiunii se pretinde a fi mai mare, deși ce se întîmplă de fapt este că, prin prezentarea solemnă pe care le-o asigură Netzer, sacrificiile bărbatului devin, din constant-caraghioase cum erau în carte, pe alocuri eroice.

Alessia CREMENESCU

**Gaspar Noé – sfidarea normelor
franțuzești sau spulberarea limitelor
impose de subiectele tabu**



„Nu există o linie între artă și pornografie. Poți face artă din orice. Poți face un film experimental cu o lumânare [...]. Poți face artă cu o pisică care-și bea laptele. Poți face artă cu oameni care fac sex. Nu există o delimitare. Orice este filmat și reprodus într-o manieră neobișnuită este considerat artistic sau experimental”. (Gaspar Noé)

În discuțiile despre cinema-ul francez contemporan, Gaspar Noé a generat lungi dezbateri referitoare la tratamentul lui grosolan din punct de vedere cinematografic față de subiecte controversate. Descriș ca fiind „un neînfricat spărgător de limite” și „porc superficial și iresponsabil”, cele trei lungmetraje ale sale – „Seul Contre Tous” (1998), „Irréversible” (2002) și „Enter The Void” (2009) – au reușit să dezbine audiențele critice, demonstrând constant o „dorință de a jigni, a provoca și a afecta fundamental spectatorii”.

Primul film de importanță majoră al lui Noé a fost mediumetrajul „Carne” (1991), produs prin parteneriatul lui cu regizoarea Lucike Hadzihalilovic – „La Bouche de Jean-Pierre” (1995), „L’Ecole” (2003) –, Les Cinémas de la zone, în 1991. Filmul vorbește despre un măcelar de carne de cal care se răzbună pe un om după ce menstruația fiicei sale autiste îi sugerează că acela ar fi violat-o; „Carne” marchează nu numai prima dată când Noé încorporează avertizările textuale

on-screen, epigramele și notele în interiorul narațiunii filmice, dar și prima colaborare cu actorul Philippe Nahon – care a apărut în toate lungmetrajele lui Noé ulterioare (excepție făcând „Enter the Void” (2009). „Carne” include, de asemenea, elemente așa-zise „șoc”, ca de exemplu efecte sonore de împușcături, acorduri marțiale pe fundal și editare accelerată; elemente ce vor deveni caracteristici majore în următorul său film, „Seul Contre Tous” (1998). Mai mult, sunt prezente tonuri de umor negru delicios: o secvență care îl arată pe măcelar tocând carnea în timp ce intertitlurile marchează trecerea timpului de la an la an, iar fiica mută a măcelarului privește prompt la televizor „Blood Feast” (1963).

Gaspar Noé descria „Seul Contre Tous” ca fiind „tragedia unui măcelar fără slujbă (Philippe Nahon) care se chinuiește să supraviețuiască în lumea de jos a țării”. Ținta lui Noé a fost aceea de a crea un film atât de opus și antitetic cu cinema-ul francez contemporan încât să ajungă să fie universal disprețuit – un film pentru a dezonora Franța. Regizorul a fost întrebat dacă filmul său, în care măcelarul exploatează cu aceeași malițiozitate profilurile femeilor, ale homosexualilor, ale negrilor, ale arabilor și chiar și ale francezilor este rasist. Răspunsul său a fost afirmativ: „Da, este un film anti-Franța”. „Seul Contre Tous” nu se află numai în opoziție cu cinema-ul francez, ci și cu cinema-ul „de festival” din care chiar regizorul face parte. Părerea lui Noé este că „industria filmului francez este foarte conservatoare, asemenea saloanelor din secolul XIX, un club privat în care șase persoane decid ce film ar trebui și nu ar trebui să fie filmat”.

Starurile franceze Vincent Cassel („Sur mes lèvres”, 2001, Jacques Audiard) și Monica Bellucci („Malena”, 2000, Giuseppe Tornatore) interpretează cuplul lui Noé în „Irréversible”; cuplu care trăiește într-un apartament de lux parizian cu vedere spre parc. Viața lor urmează a fi dată peste cap. Acest film atât de perturbant din punct de vedere vizual și auditiv se desfășoară în ordine cronologică inversă, în genul lui „Memento” (2000, Christopher Nolan), încălcând noțiunile convenționale de timp, identitate sexuală și chiar narațiune filmică. Într-un haos dezorientant al impulsurilor masculine (și lucru de cameră), Marcus, personajul lui Cassel și prietenul lui, Pierre (Albert Dupontel) umblă furios prin subsolurile și scursurile Parisului. Marcus este hotărât să răzbune violul și agresiunea fizică sălbatică anterioare suferite de iubita sa, Alex (Monica Bellucci) într-un pasaj subteran; pe de altă parte, Pierre încearcă să-l oprească. În vânătoarea pentru atacatorul lui Alex, un „pește” gay pe nume „Le Tenia” (Tenia), cei doi ajung într-un club gay

underground intitulat, pe șleau, „Rectum”. Oricine și-ar închipui că Gaspar Noé se percepe ca un regizor ce filosofează cu un ciocan. Cu toate acestea, pentru Noé, asta ar însemna să culeagă niște idei vagi și să-și pleznească audiența cu ele în mod repetat și nemilos. „Irréversible” (2002) a făcut exact asta: a cules câteva „idei” banale inspirate de Nietzsche („Dorința pentru răzbunare este un impuls natural”, „Timpul distruge toate lucrurile”) și a reușit să le ofere o tonalitate puternic-afectivă, concomitent cu o excesivă neplăcere vizuală.

Noé a reușit asta în mare parte datorită a două simple eufemisme structurale și formale: secvențe (-cadru) fără aparente tăieturi și ordonarea inversă a acestora, lucruri care implică realizări tehnice ireproșabile. Acestea, combinate cu „simplele” evenimente brutale și emoții – viol, crimă, gelozie, furie, excitație sexuală (pe care Noé pare a o considera o emoție) – recompensează spectatorul cu o experiență viscerală, ba chiar intelectuală și stimulantă. Violenta grafică și secvența înfiorătoare a violului (opt minute, netăiată) au făcut senzație la Cannes-ul din mai 2002; au fost zvonuri cum că membrii din audiență ar fi leșinat, vomitat sau pur și simplu, ar fi plecat. Dar această controversă nu ar trebui să eclipseze îndemânarea tehnologică care este „Irréversible”.

„Enter The Void” (2009) deține un titlu filosofic curajos și îndrăzneț de la același regizor mereu înverșunat în a-și anunța propria impertinență. Filmul este un thriller desfrânat ce erodează fibrele ramificate ale conștiinței și-și aruncă eviscerațiile secătuite și crude deasupra unui peisaj vizionar al dorinței și evadării ascunse. „Enter The Void” deschide ușile percepției, cel puțin pentru fracțiuni de momente realmente sclipitoare, în timp ce ne deplasăm (grație unui mod de filmare incredibil) deasupra unei lumi fantastice nevăzute a Tokyo-ului, prin pereți și, ocazional, prin adâncimea minților personajelor blocate între două sfere ale carnalității amenințătoare: crimă și sex. Regizorul se folosește de eufemisme structurale și formale neobișnuite și expune o inventivitate tehnică chiar mai impresionantă decât în „Irréversible”. Acțiunea din „Enter The Void” este complexă, profundă și spirituală; un fel de melodramă a unui suflet tânăr care plutește în purgatoriu deasupra densității corupte a Tokyo-ului. Filmat complet din punctul de vedere al lui Oscar (Nathaniel Brown), un tânăr distribuitor de droguri care este ucis la începutul filmului, camera lui Gaspar Noé zboară deasupra labirintului pătat de hotelurile unde se face dragoste și de cluburi de striptease, urmărindu-și sora în doliu, Linda (Paz de la Huerta). Totul în timp



ce ea încearcă să scape de sub presiunea realității ei distrușe.

Cultura franceză s-a mândrit mereu cu un cinema național de un anumit merit artistic. De la realizările tehnice ale fraților Lumière, realismul inștiatic al lui Jean Renoir până la montajul estetic al lui Jean-Luc Godard și vitalitatea energică a noului val francez, criteriile naționale ale filmului sunt susținute de inovatorii individuali și viziunile artistice consistente.

Apartenența lui Gaspar Noé la „Noua extremă franceză” este semnificativă, deoarece el este în mod frecvent menționat ca o figură prominentă a acestei „mișcări”. „Noua extremă franceză” a atras atenția atât în cercuri academice, cât și jurnalistice și este definită ca un curent cinematografic profund „conectat la proiectele anumitor contemporani francezi”, care împreună întruchipează „creația de film inovativ: pătrunzătoare, fermă și necruțătoare”. James Quandt menționează că Noua Extremă Franceză este „un cinema determinat să întreacă limitele oricărui tabu, să înnoate liber în viscere și spume de spermă, să umple fiecare cadru cu carne puberă sau diformă și să supună totul în orice fel de manieră de penetrare, mutilare și profanare”. Asemenea descriere exprimă fără efort dedicația noii extreme franceze la un cinema de confruntare, unde tehnicile cinematografice vulgare sunt folosite pentru a „împinge macabru vizual spre limite nedorite, inițind astfel discuții despre ce poate fi acceptat pe ecran”.

În filmele lui Noé, provocarea se manifestă în primul rând în secvențele de sex explicit, violență extremă și sânge. Dorința lui de a șoca și de a provoca spectatorii se bazează pe o strategie: de a expune

elemente de spectacol grotesc prezentate cu un fel de perspicacitate tehnică de nivel superior. Subiectele exploatate de Noé nu sunt numai principale și repetitive – droguri, sex, violență, pângărire trupească –, dar secvențele în care acestea se desfășoară sunt prezentate într-o manieră în care impactul asupra audienței se maximizează, devenind punctele țintă ale discursurilor ce le înconjoară.

La fel de exhibiționist în „Enter The Void”, filmul e descris de David Fear ca „cel mai artistic film cu droguri sau cel mai drogat film artistic din istorie”. Stilul estetic senzațional la nivel de experiență psihedelică dată de narcotice (simularea subiectivă a reacțiilor provocate de DMT: dimetiltriptamină, survine foarte repede) și prezentarea societății subterane din Tokyo ca o fantasmagorie îmbibată în acid permit toate tipurile de spectacol audio-vizual.

În aceeași măsură de semnificant este faptul că durata mare a filmului găzduiește doar scheletul narativ și puțin dialog. Camera (care aici este corespondentul unui fel de spirit) plutește prin succesiunea de sex și uz de stupefiante. Jonathan Romney încapsulează poate cel mai bine acest simț al spectacolului, descriind filmul ca „o plimbare neo-hippie-arthouse”. Don Morton susține că „drogurile sunt de mult timp un subiect favorit pentru cineaști, pentru că le permite o abordare în care pot include tot felul de tipuri de sex și de violență”; această abordare a lui Noé devine o odă care tratează fără reținere viața de noapte din Tokyo, caracterizată de lumina de neon.

Putem rezuma totul prin faptul că filmele lui Noé au demonstrat o suficient de largă paletă de tehnici asociate cu cinema-ul de artă; acestea au generat reacții discursive care îl plasează în tradiția cineaștilor



francezi provocatori. Noé beneficiază de capitalul cultural și de avantajele comerciale (atenția critică și prezența în circuitul festivalier internațional) asociate cu discursurile despre care am discutat. În același timp, această poziție este amenințată de invazia autodidactică a acestui gen filmic care are legătură cu corpul uman și cu receptarea lui de către auditoriu. Agresivitatea cu care folosește material subteran (cumva, de la nivelul de jos al societății) amestecat cu alinierea lui la cultura cinematografică înaltă (demonstrată de recepția critică polarizată) indică o îndrăzneală fermă, de neclintit. Discuția se leagă de întrebarea dacă progresul cinematografic al lui Noé (ca tehnică și conținut narativ-vizual, de factură șocantă) poate fi considerat util în toate aceste transgresiuni.

Articole, interviuri:

Gaspar Noé, Director - Tim Noakes (Conversations with leading cultural figures – 17 septembrie 2010): http://www.anothermag.com/current/view/454/Gaspar_No%C3%A9_Director

The Morality of Spectacle în Gaspar Noé's Irreversible (18 ianuarie 2014): <http://decemberembers.wordpress.com/2014/01/18/the-morality-of-spectacle-in-gaspar-noes-irreversible/>

Enter the Void and The Problem of Experiencing One's Own Death – Michael Krimper (19 noiembrie 2010): <http://www.hydrmag.com/2010/11/19/enter-the-void-and-the-problem-of-experiencing-ones-own-death/>

Gaspar Noé - Sensation, Provocation and Exploitation: <http://www.phil-guy.com/index.php?/gaspar-noe/>

From the iW Vaults | Gaspar Noe Talks „Irreversible” - Nigel M Smith (12 iulie 2011): http://www.indiewire.com/article/from_the_iw_vaults_gaspar_noe_talks_irreversible

Dollar Book Void – Michael Vass (martie 2011): <http://www.michaelvass.com/gasparnoe.html>

<http://www.transart.org/wilsona/files/2012/06/Research-Irreversible-essay.pdf>

THE NEW FRENCH EXTREMITY: BRUNO DUMONT AND GASPAR NOÉ, FRANCE'S CONTEMPORARY ZEITGEIST - Timothy J. Nicodemo (2013)

Gaspar Noe's I Stand Alone – Francisco Gonzales (21 decembrie 2010): <http://filmconnoisseur.blogspot.ro/2010/12/gaspar-noes-i-stand-alone-1998.html>

Gaspar Noé -Matt Bailey (October 2003): <http://sensesofcinema.com/2003/great-directors/noe/>

Dan UNGUREANU

Marginalii la *Apostolatul antisocial* de Alexandru Racu



Cartea lui Alexandru Racu, *Apostolatul antisocial*, vine în siajul alteia, *Boierii minții* de Sorin Adam Matei.

Boierii minții

Boierii minții e o carte de sociologie intelectuală. În ea, Sorin Adam Matei arată că doctrina intelectualilor din România de după 1990, care au monopolizat mass-media (articole în presă, posturi de televiziune, edituri, posturi de decizie în instituții culturale importante, conferințe, influență culturală și politică) e profund antidemocratică. Andrei Pleșu, Roman Patapievi, Gabriel Liiceanu, Vladimir Tismăneanu și isonarii lor promovează un elitism opus polifoniei care ar trebui să domine în societatea civilă, distorsionează profund, prin burse și finanțări, cercetarea științifică în domeniul umanist, pe care o îndreaptă spre persoane, ideologii, fundații și think-tankuri conservatoare, și fac totul ca să elimine o adevărată dezbatere publică despre economie și politică. Și că acest grup promovează ideologii (elitism, libertarianism) absolut marginale în Occident, pe care încearcă să le prezinte drept dominante, reprezentând bunul simț însuși.

Cartea lui Alexandru Racu are un subiect clar circumscris: Horia Roman Patapievi (și, ținându-i isonul, Teodor Baconsky, Mihai Neamțu și Adrian Papahagi) se declară și ortodox, ca religie, și libertarian, ca doctrină economică. Alexandru Racu observă judicios că cele două sînt incompatibile. Sorin Adam Matei arăta că intelectualii români mediatici au o ideologie conservatoare elitistă, incompatibilă cu valorile democrației și cu integrarea europeană. Alexandru Racu



adaugă: sunt incompatibile și cu ortodoxia strămoșească.

Am avut plăcerea, după apariția cărții *Omul recent*, să scriu cîteva recenzii despre subiect (<http://www.criticatac.ro/1168/originile-ortodoxe-ale-libertarianismului/>; și <http://www.criticatac.ro/2385/un-nou-pol-politic-crestin-democrat-sau-tacerea-asurzitoare-a-bisericii-ortodoxe/>, ambele din 2010). Spuneam acolo că Patapievi încearcă să bage stiharul țesut cu aur al ortodoxiei în blugii rupți ai libertarianismului. Și confirmă că mai multor cititori li s-a părut incompatibilă apropierea dintre ortodoxie și libertarianism.

Cum de a fost posibilă, în România, implantarea fițelor de silicon libertariene pe trupul slăbit de post al ortodoxiei? În primul rînd, e falsă imaginea pe care o avem despre Biserică: Biserica ortodoxă română, cu patriarh, mitropoliți, episcopi și preoți, pare o piramidă ierarhică autoritară, cu un mesaj unic răsplat (are și un post de televiziune, Trinitas, o cameră de videochat instalată în dreapta-sus în catedrala patriarhiei). Am putea spune că Biserica are un mesaj unic, răsplat și previzibil.

Ortodoxia a ajuns o franșiză

Realitatea nu e nicidecum așa. Ortodoxia a devenit, în România, o franșiză. Diverși bloggeri ortodocși ne avertizează că vaccinurile sînt nocive, că aditivii alimentari sînt toxici, că glioblastomul trece cu ceai de tătăneasă, și că ofițerii români care au ucis zeci de mii de evrei la Odesa, arzîndu-i de vii în hambare (și care ofițeri au ajuns după 1948 în temnițe), sînt sfinții închisorilor; și faxează ultimativ patriarhului liste cu nume și CNP-uri spre urgentă canonizare. Fiecare al doilea pustnic, schivnic, sihastru ori anahoret are canalul propriu pe YouTube, DailyMotion sau Vimeo, dă interviuri posturilor de televiziune locale.

Cele mai multe bloguri conțin avertismente: Sinodul ecumenic din Creta este eretic, patriarhul Daniel, ca și patriarhul ecumenic sînteretici și nu mai trebuie pomeniți la slujbă. Blogurile, revistele, emisiunile TV, conferințele (filmate și urcate pe YouTube sau nu) și cărțile de interviuri abundă. Ortodoxia e un Hyde Park

în care oricine spune ce vrea, un topping rîșnit peste orice.

Și Horia Roman Patapievici (sau Mihai Neamțu ori Adrian Papahagi) se declară ortodocși, urcînd libertarianismul lor burduhănos pe măgărușul costeliv al ortodoxiei. Ce bine se-nțeleg! spune Horia Roman. La fel făcuseră în perioada interbelică și legionarii: legionarii au declarat ortodoxia ca deplin compatibilă cu naționalismul totalitar.

Ortodoxia mută

După cucerirea Constantinopolului, grecii au intrat într-o perioadă de prăbușire economică, sărăcie, ruralizare și analfabetism. Subtilii teologi bizantini au dispărut. În Rusia, jugul mongol, apoi tirania sîngeroasă a lui Ivan cel Groaznic, iluminismul anti-religios al lui Petru cel Mare și cenzura sub urmașii săi, plus opt secole de feudalism, toate acestea au înăbușit gîndirea teologică. Teologie rușii au început să scrie abia după revoluția din 1905.

Biserica ortodoxă, în ansamblul ei, nu mai participă la nici o dezbatere intelectuală după căderea Constantinoplei – o să ignorăm cîteva polemici biliare și cîlțoase cu catolicii. Călugării ortodocși au robi și au iobagi și trăiesc într-un huzur analfabet și inert. Democratizarea din 1990 n-a dezmoțit secolele de toropeală. Pe acest fond de trîndăvie a ierarhilor și preoților, iau cuvîntul intelectuali ca Horia Roman Patapievici.

Breslele

A existat o societate condusă de principiile creștinismului, de sus pînă jos, însuflețită de idealurile creștinismului: Evul Mediu. Societatea medievală e îmbibată de creștinism; economia la fel. Era oare o economie capitalistă? Era oare o economie libertariană? Ca să ne lămurim avem, din fericire, date destule: regulamentele breslelor.

Breslele erau grupuri închise și specializate. Într-un oraș, numai cei din breasla brutarilor putea face pîine, nu oricine; morari, bărbieri, torcători. Țesătorii de în și țesătorii de lînă aveau bresle diferite. Regulamentele breslelor determinau cine, cît, cînd produce și de ce calitate, și cu ce preț de vînzare; cine cîtă materie primă poate cumpăra (un pantofar la Roma nu putea cumpăra mai mult de 20 de piei odată). Uneori breasla însăși cumpăra materia primă și o redistribuia. Ucenicia era lungă, starea de calfă, la fel, maistru era greu să ajungi. Breslele erau niște oligopoluri care asigurau membrilor venituri stabile, cu condiția de a respecta regulile; breslele amandau sever pe cei care produceau prea mult. Breasla hotăra scăderea sau creșterea producției, scăderea sau creșterea salariilor ucenicilor. Breasla verifica și calitatea produselor. Bijutierilor le era interzis să facă vase aurite, chiar dacă le-ar fi vîndut ca atare: un cumpărător necinstit le-ar fi putut vinde mai departe ca vase de aur masiv. Le era interzis să monteze pietre false de sticlă, chiar dacă le-ar fi declarat

cumpărătorului. Moștenitorii n-ar fi avut de unde ști. Nu exista nici un *caveat emptor*: breasla însăși supraveghea calitatea. Costurile intrării erau mari, costurile ieșirii erau prohibitive. Un meșter cu patalama primită într-un oraș nu putea practica în altul. Un sticlar care părăsea Veneția risca să fie ucis de ucigași plătiți trimiși de stat. Cînd un meșter murea, breasla hotăra cine anume devenea meșter în locul său; numărul nu putea crește. În unele bresle, locul de meșter era moștenit din tată-n fiu. Publicitatea era interzisă; era interzis hangiiilor să ofere un pahar de vin gratis, ca să atragă clienți; era interzis țesătorilor să dea eșantioane de stofă gratuite croitorilor.

Dacă un breslaș era bolnav, era tratat pe cheltuiuala breslei. Dacă murea, era înmormîntat de breaslă; copiii și văduva erau întreținuți de breaslă; fiica lui primea zestre de la breaslă. Economia breslelor nu era o economie de piață, și în nici un caz una libertariană. Era o economie controlată, de oligopol.

Perioada iluministă aduce cu sine și eliminarea breslelor. Iluminismul e un fenomen complex, dar putem observa o corelare între decăderea feudalismului, decăderea aristocrației, decreștinarea societății, apariția libertinismului și decăderea, apoi dispariția breslelor. După 1750 ele se dezagregă. Avem două opțiuni: fie considerăm că Biserica medievală era complet indiferentă la activitatea economică (și atunci orice sistem economic e compatibil cu creștinismul); fie considerăm că Biserica accepta economia strict controlată a Evului Mediu, și atunci creștinismul e favorabil economiei monopoliste. În ambele cazuri, teoria lui Horia Roman Patapievici se dovedește falsă. Repetăm: timp de cel puțin șapte secole, durata lungă a Evului Mediu creștin, în care societatea e dominată de învățăturile Bisericii, activitatea economică e sever restricționată de un protecționism feroce.

Capitalismul elimină breslele și marginalizează Biserica

În Rusia, Ecaterina II face prima secularizare a averilor mănăstirești în 1764. Iosif al II-lea secularizează averile monastice și suprimă ordine călugărești în 1782.

Capitalismul, economia liberă, merge mîna în mîna cu laicizarea completă a societății și scăderea influenței politice a Bisericii. În 1870, trupele regatului italian cuceresc Statele Papale, iar papa se declară prizonier în Vatican. Papa interzice catolicilor să participe la alegerile din regatul Italiei între 1868–1918 – timp de 50 de ani, prin decretul *Non expedit*. Bismark expulzează din Prusia diverse ordine călugărești (Kulturkampf) după 1871. Conflicte între stat și Biserica au loc în Baden și Bavaria. Secolul XIX este, desigur, secolul capitalismului, dar e și secolul în care Biserica își pierde puterea politică, și apoi influența. În Franța, Italia, România, America Latină, Biserica se află în conflict deschis cu statul. În Portugalia, mănăstirile sînt închise în 1834. În Spania, Inchiziția e abolită, iar în 1836 averile Bisericii catolice sînt secularizate fără despăgubiri, urmată de alta în 1855. Tot în 1855 are

loc și secularizarea averilor Bisericii în Mexic, urmată de România (Principatele Unite) în 1863. Secolul XIX, secolul capitalismului, e un secol în care statul, în majoritatea țărilor occidentale, atacă Biserica; țările protestante se laicizează masiv și rapid.

Să recapitulăm, să rezumăm: marginalizarea Bisericii de către stat și suprimarea breslelor, tot de către stat, sînt simultane și vin din același proiect politic. Economia de piață nu apare nici treptat, nici pașnic, nici pe nesimțite, ci rapid și brutal, prin luptă politică.

Exista economie de piață în Anglia din vremea lui Adam Smith?

Există două fraze celebre în *The Wealth of Nations*, care pare a fi scrise despre economia de piață și excelența ei homeostază:

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest.

Every individual /.../ neither intends to promote the publick interest, nor knows how much he is promoting it. /.../ by directing that industry in such a manner as is produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. /.../ By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. (vol. II, p. 35)

Ea e repetată de diverse generații, fiindcă pare perfect transparentă. Dar băcanul și brutarul despre care vorbește Adam Smith nu e brutarul dintr-o economie de piață. E brutarul dintr-o economie a breslelor. (Știe vreun student la Economie acest lucru?) În vremea lui Adam Smith, breslele încă existau. El însuși le critică acerb în Cartea I, cap. X, cel mai lung din carte. Breslele dispar lent între 1750-1800. E perioada Iluminismului: Iluminismul distruge feudalismul, marginalizează Biserica și suprimă breslele. Turgot suprimă breslele în Franța în 1776, iar Revoluția Franceză confirmă interdicția în 1791, prin decretul Allarde.

Omul recent

Pentru Patapievici, *omul recent* e denumirea peiorativă a omului modern, lipsit de repere morale și religioase, care nu mai roșește ouă. Lui, HRP îi opune omul tradițional, care e religios, de la Medeleni. Cînd anume a trăit acest om tradițional? În secolul XIX cu siguranță nu, e un secol de luptă a statului împotriva Bisericii, un secol de secularizare. În secolul XVIII? E secolul iluminismului, al raționalismului, al libertinismului, secolul lui Voltaire și al lui Casanova, secolul celor șaisprezece amante ale lui Louis Quinze. Cu cît coborîm istoric, vedem că omul tradițional n-a existat niciodată nicăieri, e o idealizare plăsmuită din nostalgii fictive.

Apostolatul antisocial

Hristos spune: Dați Cezarului ce-i al Cezarului.

HRP spune: orice impozit e un furt. Hristos spune tînărului bogat: împarte-ți averea săracilor și urmează-mi mie. HRP spune: proprietatea e o extensie sacră a corpului omenesc, prețioasă ca orice mădular și ca viața însăși. „Sofismul lui Patapievici îi fundamentează întregul demers de măsluire a tradiției creștine”, diagnostichează tăios Alexandru Racu. (O scurtă paranteză aici: instituția călugăriei însăși decade: de la Antonie și Arsenie retrași în pustie, la abații mondeni din sec. XVIII și mănăstirile ortodoxe cu sute de iobagi și robi, e vorba de două concepții ale creștinismului incompatibile).

Patapievici e greu de criticat, fiindcă virulența verdictelor e anulată de vagul conceptelor. Afirmările lui sînt tranșante, conceptele sînt însă neclare. E greu să contrazici fraze echivoce. Pe alocuri, Patapievici se declară conservator. E o simplă veleitate. Pentru conservatori, locul femeii e acasă, la cratiță, și *deci* legea trebuie să-i impună patronului să plătească un salariu minim care să susțină o familie. Pentru conservatori, femeia trebuie să nască și să crească copii – *deci* legea trebuie să impună patronului să-i asigure angajatului un loc de muncă stabil, care să-i permită întreținerea familiei. Există multe puncte în care conservatorismul se opune libertarianismului, care lui Patapievici i se scotomizează confortabil.

Patapievici e vag în discuțiile istorice despre capitalism, fiindcă nimic din datele istorice ale apariției capitalismului nu se potrivește cu ideile lui despre „tradiție” și un trecut idealizat care n-a existat niciodată.

După Mandeville și Adam Smith, piața, prin prețuri, asigură satisfacerea tuturor nevoilor. Economia de piață se află în homeostază permanentă. Echilibrul pieței e un efect emergent. Nu e nevoie de nici o teorie teologică pentru a-l descrie. Egoismul fiecărui actor al pieței devine un altruism colectiv, ignoranța parțială a fiecăruia se transformă într-o cunoaștere generală. Capitalismul e un efect emergent, în cel mai bun caz, indiferent moral și religios.

Aș mai fi scris, dar un discurs papal explicit împotriva libertarianismului mă scutește: papa Francisc în persoană îl condamnă. „Nu pot să nu vorbesc despre gravele riscuri asociate cu invazia individualismului libertarian la cele mai înalte niveluri ale intelectualității și în universități. O caracteristică a acestei paradigme eronate e că minimizează binele comun, ideea de a trăi bine în comunitate, și exaltă idealurile egoiste. Libertarianismul e un individualism radical, care afirmă că doar individul dă valoare lucrurilor și relațiilor interpersonale, doar el decide ce e bine și ce e rău. Libertarianismul presupune că însăși ideea de bunuri comune presupune constrîngerea unor persoane. /.../ Libertarianismul e o radicalizare antisocială a individualismului”.

Dum pontifex ipse annuit libro nuper exarato, de vreme ce însuși papa a fost de acord cu cartea recent apărută, însumi nu doresc să mai adaug nimic.

Alex CISTELECAN

Materialismul evanescent



Așa cum s-a observat¹ și cum era, de altfel, oarecum firesc, la mai bine de 10 ani de la prima sa atestare documentară mai consistentă în presa vremii – mijlocul anilor 2000 –, câmpul local de stânga independentă pare în sfârșit dispus sau capabil să facă saltul spre mediul tradițional al cărții scrise – chiar al cărții de autor. Rămâne, desigur, în continuare de văzut dacă această evoluție – nu atât o deplasare a accentului dinspre mediul jurnalismului online înspre cartea scrisă, cât un început de completare a primului cu cea din urmă – este într-adevăr expresia unei maturizări sau a unei articulări și nuanțări suplimentare a instrumentarului teoretic al stângii locale, care să impună de la sine trecerea înspre un canal de exprimare totodată mai serios și mai adecvat, sau dacă nu cumva simpla schimbare a canalului și exigențele „noului” mediu pot să producă prin ele însele acest salt calitativ și de substanță al discursului teoretic. Ce este cert deocamdată este că această transformare și deschidere tot mai largă înspre forma carte este *totodată* și efectul unei epuizări graduale a tuturor celorlalte canale disponibile de exprimare: o istorie concentrată a acestor medii de expresie ale stângii intelectuale locale pe parcursul deceniului său de existență ar conduce-o de la desantul anti-anticomunist din anii 2005-2007 cu campamente în revistele *Idea* și *Cultura*, la faza de pionierat a volumelor colective (2008-2010, cu *Iluzia anticomunismului* și *Genealogii ale postcomunismului*), la perioada de efervescență, consolidare, fragmentare & declin a platformelor de stânga de pe internet (2010-2014), până la vampirizarea actuală și incorporarea completă a acestui spațiu în valea veseliei și a plângerii generalizate care e lumea rețelelor de socializare (ultimii trei ani). Din această perspectivă, debușeul final în mediul cărții scrise reprezintă nu atât deznodământul teleologic firesc, întâlnirea culminantă

a teoriei cu canalul ei natural de exprimare, ci mai curând ultimul său refugiu posibil dintr-un spațiu public complet implodit, în acel mediu cultural care a devenit astăzi, tocmai grație relativei sale neprofitabilități și aspect *vintage*, mediul comparativ cel mai ferit de intemperiiile pieței și mediocritatea spațiului public – piața cărții scrise.

În acest colț relativ ferit al spațiului public, stânga independentă a lansat în ultimii ani o serie de titluri care încep deja, fie și prin simpla lor aglomerare, să delimiteze spațiul și coordonatele unui discurs comun, care, chiar dacă nu împărtășește același instrumentar conceptual, familie teoretică, sau angajament politic, se delimitează și definește prin cel puțin două elemente: unul, de subiect; celălalt, de strategie. În primul rând, o atenție privilegiată acordată istoriei social-politice recente, comunismul și postcomunismul românesc; în al doilea rând, o raportare critică, și implicit o auto-identificare prin contrast, față de o ideologie hegemonică „de dreapta”, identificată destul de elastic, și sistemul său politic și social neoliberal. Cu promisiunea de a reveni, în orizontul mijlociu, cu o discuție mai amplă asupra cărților de autor lansate în ultimii ani de stânga intelectuală locală, voi antama doar discuția aici printr-un comentariu la două din cele mai recente și mai relevante apariții din această zonă: *Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga* a lui Florin Poenaru (Tact, 2017) și *Contracultură. Rudimente de filosofie critică* de Ovidiu Țichindeleanu (Idea, 2016). Deși evident diferite ca principiu de construcție, nivel al abstracției analizei, afiliație teoretică și expresie stilistică, cele două volume au totuși în comun – ceea ce le și recomandă, cred, pentru această abordare preliminară – exact acele două aspecte care ar trebui să constituie *the rally points* ale stângii de la noi: o reinterpretare a istoriei tranziției postcomuniste, în răspăr explicit cu discursul anticomunist dominant, precum și – aspectul conștiinței de sine – o articulare explicită a ce anume este și ar trebui să fie stânga locală independentă, câmp în care se plasează în mod declarat și pe care totodată încearcă să îl rearticuleze aceste lucrări.

*

Tensiunea – când fertilă, când accidentată – dintre abstract și concret, dintre structural și personal, e cea care subîntinde întregul demers al lui Florin Poenaru din *Locuri comune*. Într-un fel, acest efect e oarecum firesc și în notă cu specificul asumat al demersului său, de „antropologie socială” situată la „intersecția dintre știri și istoriografie”. Nu întâmplător astfel, capacitatea de a surprinde abstractul – structurile sociale complexe și procesele istorice de durată și profunzime – în imediatul concret constituie unul din principalele merite ale cărții. Dar tot de-aici, din supralicitarea acestui tip de lectură, din identificarea abruptă a imediatului cu abstractul, a personalului cu structuralul, se ivesc și

limitele sau problemele acestei construcții. Ceea ce, să recunoaștem, nu-i ceva neapărat compromițător: în fond, problema raportului dintre abstract și concret, structural și personal, mediere și imediat în evoluția istoriei sociale constituie, în mod tradițional, aspectul definitor, galeria de trofee, dar și colecția de probleme ale materialismului istoric în special, și ale tradiției gândirii de stânga în general².

Că această problemă, cu oportunitățile și riscurile ei totodată, este într-adevăr firul roșu care țese cartea se arată deja în două chestiuni centrale ale eseului său de introducere. Mai întâi, problema tranziției. Bun dialectician, Florin Poenaru dejoacă aici retorica oficială a tranziției ca pregătire dureroasă a terenului pentru o competiție democratică cu libertate de șanse, surprinzând dubla mișcare de personalizare și abstractizare prin care tranziția, ca proces deliberat de „diferențiere socială”, „înfruntare de clasă cu origini în comunism”, s-a realizat și camuflat de fapt: „acolo unde nu era nimic altceva decât o împletire între situații contingente și efecte ale schimbărilor structurale – adică acolo unde nu era nimic altceva decât acțiunea unor forțe istorice transindividuale – tranziția a insistat asupra meritelor și posibilităților personale... Prin această aparentă concretizare a mersului istoriei la nivel individual, tranziția a realizat practic o maximă abstractizare a forțelor sociale și a proceselor istorice mai ample”. (p. 9) Pe cât de corectă și binevenită este această observație, tot aici mijesc însă și pericolele pe care un astfel de demers, de luat la trântă cu simțul comun și ideologia încetățenită, le presupune. Așa cum observa Mihai Iovănel³, definitoriu pentru demersul lui Poenaru, mult mai mult decât pentru ceilalți tovarăși ai săi de luptă, este o anumită strategie a provocării care de multe ori mizează, oarecum zizekian, pe răsturnarea imediată a tezelor simțului comun – sau, același lucru, ale ideologiei dominante. Pericolele care pândesc o astfel de strategie sunt cel puțin două, și ambele se manifestă deja în această re-tematizare a tranziției din eseul introductiv: mai întâi, e faptul că, dacă simțul comun și ideologia dominante sunt false, nici simpla lor răsturnare imediată nu stă neapărat mai bine la clasamentul adevărului. Altfel spus, dacă tranziția a operat într-adevăr, în discursul său, o personalizare și responsabilizare ilicită tocmai a victimelor unor structuri cauzale impersonale, mișcarea inversă – de identificare directă a persoanei cu clasa, și a contingenței imediate cu dinamica profundă a structurilor sociale – nu este întotdeauna cel mai indicat reflex. Pericolele acestei strategii se vor vedea cel mai frecvent și mai acut tocmai în prima parte a cărții, care încearcă o lectură de clasă a istoriei figurilor prezidențiale din tranziția noastră postcomunistă. Voi reveni mai jos la acest aspect. Al doilea pericol ține de un fel de efect de hipnoză pe care simțul comun îl întreține și pe care

și-l păstrează în ciuda intenției critice de demontare a sa: altfel spus, nu de puține ori, simțul comun, odată răsturnat și demascat ca fals și ideologie, revine câteva pagini mai încolo sub o formă abia schimbată. Ca de pildă aici, în această tematizare preliminară a tranziției: mai întâi mișcarea „provocatoare” de răsturnare a simțului comun – „Tranziția nu este o stare temporară, o perioadă de trecere între un trecut damnat și un viitor mereu incert și evaziv, ci o formă și o problemă de sine stătătoare... [ea] nu este de fapt o construcție temporală, ci una ideologică... nu se poate termina niciodată, pentru că întotdeauna mai este ceva de făcut” (p. 11); dar abia o pagină după, o aparentă reîntoarcere la poziția *by default*: „volumul de față este rezultatul încercării de a gândi tranziția ca perioadă în sine” (p. 12). „Secvența deschisă de momentul fondator 1989 pare că se apropie de final... tranziția, și nu comunismul, reprezintă acum trecutul nostru recent” (p. 13). Nu este, din păcate, ultima dată când textul se comportă de parcă ar ezita cumva față de propriile-i gesturi de frondă provocatoare, reinstituind pe tăcute teze pe care tocmai le demontase spectaculos acum câteva clipe.

Aceste tendințe, cu bunele și relele lor, se manifestă cel mai acut în jurul problemei clasei și a analizei de clasă pe care încearcă să o desfășoare Florin Poenaru în acest volum, și care ar trebui să constituie firul roșu al volumului: „personajele cărții sunt clasele sociale”, afirmă Poenaru, și într-adevăr, problema clasei și a analizei de clasă par să reprezinte centrul de greutate al cărții – dar mai curând ca problemă. Într-un fel, era de așteptat să fie așa, clasa fiind una din figurile privilegiate, definitorii, ale acelei tensiuni între abstract și concret de la care porneam mai sus: după cum foarte bine notează Poenaru, „nimic nu este mai abstract și în același timp mai concret decât clasa socială”. Ceea ce e foarte adevărat, dar rămâne totuși un pericol și o problemă încercarea de a citi foarte concret, în imediatetea persoanei, abstracția clasei – cum, din păcate, tind să procedeze prima și ultima parte a cărții. Altfel, autorul are tot dreptul să se sustragă de la obligatoria prezentare prealabilă a imensei literaturi pe acest subiect – clasa și analiza de clasă –, gest pentru care orice cititor obosit de articole științifice îi va fi recunoscător: „O astfel de discuție nu-și are locul aici... Felul în care înțeleg clasa sper că va reieși din analiza propriu-zisă”. Ceea ce e un pariu legitim, însă nu neapărat întotdeauna câștigător pe parcursul volumului: în realitate, tocmai modul în care e înțeleasă clasa socială și dinamica dintre clase rezultă uneori ambiguu și bântuit de contradicții în „analiza propriu-zisă” desfășurată pe șantierul cărții.

Partea întâi a volumului, cea mai întinsă și care ar trebui să constituie axul său de greutate, încearcă o analiză de clasă a figurilor prezidențiale din galeria tranziției noastre postcomuniste, precum și o descifrare

a forțelor și dinamicilor sociale care au stat în spatele lor. Așa ceva, susține autorul, vine practic în contra unui „tabu analitic al marxismului” care ar fi „ignorat, dacă nu chiar respins în mod direct” lectura momentelor electorale ca desfășurări ale forțelor de clasă. Observația e puțin falsă și adevărată în același timp – ceea ce o și face provocatoare: falsă, căci de la *18 Brumar* încoace, până la penultimul număr din *New Left Review*, dedicat alegerilor din SUA, marxismul a tot analizat procesele electorale ca expresii ale unor dinamici sociale de clasă. Dar totuși și adevărată, căci există în modul în care își construiește Florin acest demers ceva într-adevăr nemaiîntâlnit în tradiția marxistă: și anume tendința de a citi direct în figura prezidențială o cristalizare a unor raporturi sociale și „întruchiparea perfectă” a unor clase, ceea ce presupune adesea, tocmai prin concentrarea excesivă pe particularul destinului prezidențial, răsturnarea relației de cauzalitate dintre structuri sociale și destine individuale: de multe ori, cele din urmă nu sunt doar expresia mediată a dinamicii structurale a celor dintâi, indicele, semnul sau cauza finală a acestora, ci, tocmai ca „întruchipări perfecte” ale acestor structuri sociale, cauza eficientă a cristalizării și evoluției lor. În această reflecție imediată și fără rest a structurii profunde de clasă în figura prezidențială, Florin Poenaru presupune un nivel de transparență și cristalizare socială – ba chiar și o veridicitate și reprezentativitate perfecte ale mecanismului electoral al democrațiilor burgheze, sau o pasivitate completă a sistemului politic ca simplă cutie de rezonanță a dinamicilor sociale mai ample – pe care marxismul, într-adevăr, refuză să le admită. „Mai multă mediere”, celebrul sfat al lui Adorno către Benjamin, ar merge bine și aici.

Primul capitol al acestei părți, dedicat lui Ion Iliescu, este și cel mai consistent de-aici și, probabil din acest motiv, cel mai fidel angajamentului de a citi în figurile prezidențiale ample procese de recompoziție și dinamică a claselor – procese care, în schimb, în restul capitolelor, devin tot mai schematic și parcă strivite, ca un simplu ecou, al evoluției (i.e. apariția și dispariția din scena politică) a întruchipării lor prezidențiale. În rânduri ce amintesc de analizele lui Szelényi sau Vladimir Pasti, Florin Poenaru plasează originea ascensiunii și relevanței politice a lui Iliescu în recompoziția socială produsă deja în primele decenii ale regimului comunist, atunci când stalinismul lasă loc unui dezvoltationism pe baze naționale – la rândul său diferit de faza naționalistă ce va caracteriza ultima perioadă comunistă. În contra viziunii încetățenite în postcomunism, tributară de fapt tezelor dizidenților anticomuniști, care proiectează o singură mare opoziție în regimul comunist între partid/stat și societate, cu primul agent activ și nemilos, iar a doua victimă pasivă și inocentă, Florin Poenaru trasează o scindare a societății în trei mari clase: burocrăția de partid și de stat, tehnocrația industrială și proletariatul

industrial, care dezvoltă relații antagonice între ele tocmai ca urmare a politicilor dezvoltationiste adoptate de regim și ca urmare a dependenței acestora de piața externă (pp. 41 sqq)⁴. Interesele obiectiv antagonice dintre aceste clase au fost însă latente sau ascunse până în 1989, atunci când opoziția la Ceaușescu unea temporar interesele lor – conjunctură de care beneficiază de fapt și Ion Iliescu, care, prin originea, pregătirea și traiectoria sa politică, unea în persoana sa interesele tuturor celor trei clase principale din societatea comunistă. În acest sens, Iliescu, spune Florin Poenaru, „e produsul exemplar al modernismului românesc postbelic... perioada în care stalinismul și realismul socialist de la începutul erei postbelice au lăsat loc afirmării unei direcții naționale în raport cu URSS, concomitent cu inițierea planului dezvoltationist implementat de partid” (p. 29)⁵. Iliescu e totodată și semnul ascensiunii liderilor din teritoriu și al erodării puterii șefilor de la centru în timpul comunismului – motiv pentru care el nu a fost deloc împiedicat în ascensiunea sa de căderea comunismului, ci a putut gestiona urmările prăbușirii sale, fiind el însuși un produs al acesteia⁶. Așa se explică de ce, tranșează autorul, „formațiunea prezidată de Ion Iliescu a fost încă de la început partidul capitaliștilor locali și nu al proletariatului industrial” (p. 36) Dar aici, în această concretizare suplimentară a bazei sociale din spatele lui Ion Iliescu, ne lovim deja de limitele acestui tip de analiză.

Mai întâi, văzându-l strict ca expresie a intereselor capitaliștilor locali, Florin Poenaru îi atribuie lui Iliescu rolul de principal arhitect al neoliberalizării societății postcomuniste: „nu există nici măcar un singur punct esențial de pe agenda neoliberală postcomunistă în legătură cu care Iliescu să se fi pronunțat negativ. Ceea ce a făcut diferența dintre gruparea lui și cea a adversarilor săi a fost doar viteza acestui proces, precum și rolul pe care sfera politică și statul trebuiau să-l joace în timpul tranziției” (p. 32). Diferențele acestea, i.e. viteza și rolul statului în terapia de șoc, sunt însă mult prea irelevante în analiza propriu-zisă a performanței politice a lui Ion Iliescu, căruia autorul nu-i iartă și nu-i acceptă nici o nuanțare a diagnosticului de principal neoliberalizator al societății românești. Din nou, și aici se ridică întrebarea în comparație cu ce anume rezultă palmaresul politic al regimului Iliescu a fi unul atât de omogen și monocrom neoliberal: exceptând eventualitatea – oricum fantezistă – în care termenul de comparație ar fi structura regimului precedent, sau chiar declarațiile pripite ale lui Iliescu din zilele revoluției (cele „despre întinarea nobilelor idealuri ale socialismului”, pe care însă și Florin le ia în derâdere de câteva ori), singurul termen de comparație al regimului Iliescu poate fi performanța din aceeași perioadă a regimurilor politice din celelalte state postcomuniste. Or, din această perspectivă și în acest sistem de referință, regimul Iliescu rezultă a fi tocmai

cel mai puțin neoliberalizator, singurul care a încercat să îndulcească terapia de șoc a privatizărilor prin politici sociale de redistribuire sau pur și simplu tergiversare⁷. Poate că această diferență e una insignifiantă la marea scară a istoriei sau judecând după rezultatul final similar la care a condus această strategie de compromis și terapiile de șoc radicale precum cele încercate în Polonia sau Rusia. Cu toate acestea, într-un eseu dedicat semnificației politice, sociale și istorice a personajului Ion Iliescu, s-ar spune că această singularitate a sa în plutonul liderilor postcomuniști ar fi meritat menționată. În fond, abia acest specific al performanței sale politice poate explica ceea ce lui Florin Poenaru îi rezultă a fi un paradox – „Ion Iliescu a reușit performanța ca în timpul celor două mandate pe care le-a deținut, clasa socială care reprezenta baza puterii sale să fie efectiv distrusă de politicile statului” (p. 36). Tocmai că nu a fost chiar atât de rapid și radical distrusă ca în vecini, și tocmai cele două elemente care pentru Poenaru sunt secundare – viteza și rolul statului în acest proces – au făcut această diferență.

Ca și verdictul necruțător de neoliberalizator, la fel de problematică mi se pare și critica, recurentă pe parcursul volumului, a paternalismului PSD, care i-ar susține cumva aparența de partid de stânga în același timp în care îi contrazice flagrant această pretenție. Chiar dacă acesta nu e neapărat un aspect principal al cărții – deși e practic motivul pentru care în general politica PSD e expedită la dreapta pe tot parcursul volumului – cred totuși că merită adusă în discuție utilitatea și relevanța acestui concept la stânga. În fond, și din nou, în comparație cu ce fel de stânga autentică rezultă a fi politica PSD-istă una doar paternalistă și, implicit, una fals de stânga? Lăsând deoparte o utopie radical autonomistă, în care statul se dizolvă spontan într-o rețea de comunități autogestionate, și care ar fi într-adevăr alternativa la paternalismul statal – dar care variantă e una pur abstractă –, toate măsurile sociale ale statului sunt prin definiție forme de paternalism. În fond, critica *welfare state*-ului s-a făcut de la bun început, dinspre dreapta cât și dinspre stânga – sau mai exact printr-un argument forjat de noua stângă și preluat apoi de noua dreaptă – în numele refuzului acestui paternalism. Ca și conceptul de totalitarism, cu care împărtășește aceeași viziune asupra lumii contemporane ca simplă opoziție stat-societate, conceptul de paternalism este, cred, mult prea marcat atât de originea sa teoretică (un libertarianism nietzschean, cu demascarea moralei sclavilor și a compasiunii), cât și de funcția sa politică în ofensiva neoliberală din anii '70-'80 pentru a mai putea fi folosit fără remușcări la stânga⁸.

Dar poate că principala problemă care se ivește în acest capitol are de-a face nu atât cu evaluarea performanței politice a regimului Iliescu, cât cu ancorarea acesteia în analiza de clasă – în fond, principala miză declarată a volumului. „Formațiunea

prezidată de Ion Iliescu a fost încă de la început partidul capitaliștilor locali și nu al proletariatului industrial” (p. 36). Această afirmație trebuie luată însă ca o provocare de moment, un brânci de trezire dat cititorului, și nicidecum ca teză definitivă⁹, întrucât deja în capitolul următor diagnosticul revine la o poziție mai echilibrată: „PSD a reprezentat în același timp și clasa capitaliștilor autohtoni, și clasa tehnocrată neoliberală, cosmopolită și transnațională. Suprapunerea a fost *întruchipată în mod exemplar* de Adrian Năstase” (p. 62). Iar mai jos: „PSD a fost partidul în jurul căruia s-au grupat interesele capitaliștilor autohtoni, dar a cărui bază electorală a reprezentat-o fostul proletariat industrial”. Una peste alta, rezultă că PSD întruchipa toate cele trei clase principale din fostul regim comunist. Cu toate acestea și în mod surprinzător, în acest tablou, Adrian Năstase reprezintă pe altcineva – o altă categorie apărând cumva alături și totodată pe deasupra acestui tabel al claselor: el este o „*figură emblematică a eșaloanelor secundare din partidul comunist* blocate în funcții periferice înainte de '89”. Vacuitatea plasării are virtuțile ei tactice: ea ne dă de gândit că Năstase ar proveni din birocrăția de partid, ceea ce ar explica opoziția sa față de *nemesis*-ul său Traian Băsescu, el însuși „întruchipare” a tehnocrației comuniste. Problema este desigur că această opoziție politică între Traian Băsescu și Adrian Năstase se construiește pe o aceeași origine de clasă în tehnocrația comunistă.

Dar deja conceptele încep să alunece și să intre în relații mult prea dinamice, ajungând să stabilească relații antagonice între categorii altfel quasi-sinonimice: astfel, deschiderea spre piața globală se spune că a avantajat baronii locali, care „au fost figurile exemplare ale tranziției, reprezentând momentul de trecere de la centralismul comunist de stat la deschiderea totală spre capitalul global”. O pagină mai încolo, această relație devine cu totul stranie: „deschizând economia spre capitalul global, în ciuda intereselor capitaliștilor autohtoni pe care se baza partidul, [măsurile lui Năstase] au dus la subordonarea totală a partidului intereselor și controlului baronilor locali” – aici baronii locali par să fie opusul capitaliștilor autohtoni, în măsura în care ei câștigă puterea când primii o pierd, deși mai sus cu o pagină erau același lucru („baronii au fost capitaliștii locali care...”).

Dar și mai straniu și inexplicabil devine, în lumina conceptelor cu care operează, tocmai destinul politic al lui Năstase: astfel, deși la începutul capitolului despre Năstase PSD pare să reprezinte toate clasele sociale principale din fostul regim, la sfârșitul capitolului PSD nu mai poate mobiliza nici un bloc de clase, spre deosebire de dreapta care, brusc, apare în scenă călare pe un întreg lanț de alianțe de clase și facțiuni: pierderea alegerilor de către Năstase arată „incapacitatea capitaliștilor locali de a se mobiliza politic”; în schimb, „dreapta conservatoare a reușit să-și consolideze propriile poziții, mobilizând

mai ales noua clasă muncitoare din multinaționale..., segmentul relativ înstărit al agricultorilor și negustorilor locali, subproletarii migranți, intelectualii anticomuniști conservatori, precum și micii funcționari privați de tipul notarilor sau avocaților”. Cum se explică această evoluție, cum se face că un partid care reprezenta pe toată lumea ajunge să nu se mai susțină decât într-o mână de capitaliști locali, și ei dezorganizați, în vreme ce adversarul adună trupe din toate sectoarele sociale, rămâne învăluit în mister – în misterul ascensiunii și declinului figurii lui Năstase. Ca în toată această primă parte, dar parcă în mod tot mai accentuat pe parcursul derulării capitolelor, ceea ce trebuia să fie doar o expresie a unei dinamici sociale profunde – și anume destinul figurii prezidențiale – și astfel un pretext pentru o analiză materialist-istorică a acestora, tinde să fie citit ca explicația și cauza însăși a acestor dinamici sociale. Clasele se ridică și cad, apar și dispar de la putere, la fel de subit și inexplicabil ca traiectoria contingentă a întruchipării lor prezidențiale.

Cu Ponta, un nou concept, o nouă clasă, neanunțată și parcă oblică față de toponimia de până acum, intră în scenă: Ponta reprezintă „parvenirea micii burghezii comuniste”, concept care va tot apărea de aici încolo, deși nu se prea potrivește cu nomenclatorul de până acum – mica burghezie se intersectează și cu tehnocrația și cu birocrația – dar care, în scindarea sa internă, între mica burghezie de la centru și cea din provincie, pare să marcheze succesiunea Ponta-Iohannis și astfel să domine ultimii ani ai vieții noastre politice¹⁰. Poate că în bună tradiție marxistă – tematizarea micii burghezii fiind în general locul de desfășurare al celor mai tranșante condamnări morale din acest câmp – analiza de clasă este aici foarte colorată de o abordare moralizantă și psihologizantă: Ponta e „întruchiparea perfectă a tranziției românești”, „numele oportunistului, parvenitismului și carierismului ce definesc societatea românească”, „este exact cum trebuia să arate omul nou al tranziției, împlinirea cu succes a acestui ideal”. Pe lângă acest denunț moral, intră în joc aici și un alt unghi de abordare, inactiv până acum – lectura generațională, conform căreia Ponta este „momentul simultan de afirmare și ură de sine al unei generații” – „ultima generație comunistă”. Dar mai mult decât o generație sau o clasă, Ponta este o lume și o epocă, Ponta suntem toți: el „nu este reprezentativ doar pentru o generație sau o clasă, ci pentru o întregă epocă – sfertul de veac al tranziției postcomuniste”¹¹. Ce se mai poate desprinde din fizionomia de clasă, în acest tablou care devine tot mai grandios pe măsură ce suprapune tușele, este ceva destul de instabil și contradictoriu: mai întâi, aflăm că „pentru mica burghezie comunistă [tranziția] a oferit o nesperată formă de ascensiune socială și integrare în rândurile clasei de mijloc” – aflăm, altfel spus, că mica burghezie a trebuit să treacă printr-un contorsionat proces istoric ca să devină ceea ce este în orice vocabular

marxist – clasă de mijloc. Dar imediat după, șansele istorice pe care tranziția le conferă micii burghezii par să fie mult mai reduce: „pentru cineva ca Victor Ponta, mediul politic a fost esențial, singurul teren pe care poate evolua... Dorința de a obține cât mai multă putere politică este logică în acest caz, deoarece este singura formă de acumulare posibilă și relevantă” (p. 82). Cum se poate concilia această afirmație – a greutății tranziției pentru mica burghezie, care n-a mai avut decât o cale, cea politică, de ascensiune – cu afirmația de mai sus, conform căreia tranziția i-ar fi oferit acestei clase „o nesperată formă de ascensiune socială”? Iar în al doilea rând, nu e deloc clar de ce în cazul lui Ponta, sau al micii burghezii pe care o întruchipează, n-ar fi posibil alt capital decât cel politic, de ce ea n-ar putea – ca și tehnocrația, de pildă, sau capitaliștii locali – să convertească capitalul economic sau cultural în cel politic și invers? Cum, de fapt, aflăm că a fost foarte posibil în capitolul dedicat lui Iohannis, întruchipare a micii burghezii a cărei ascensiune e bazată tocmai pe o astfel de conversie de capital financiar în capital politic¹².

În tot acest tablou instabil, Ponta este desigur indicele perfect, expresia exemplară: „produsul tipic al acestei dinamici”, „ascensiunea sa la vârful politicii românești nu este deloc întâmplătoare”. La Ponta, tranșează Florin Poenaru, „predispoziția și interesele de clasă se imprimă și asupra a ceea ce s-ar putea numi domeniul intim al unei persoane. În fapt, întreaga biografie este de fapt subordonată proiectului de ascensiune și mărire, ghidând astfel alegerea prietenilor, a partenerilor, a nașilor și așa mai departe” (p. 84-85). Dar asta e poate nu atât specificul lui Ponta, cât prezumția cu care operează toată analiza din această primă parte – că, adică, în cele mai mici conjuncturi care afectează destinul prezidențial (originea socială, colegii de generație, nașii de la nuntă) trebuie citite ciocnirea claselor care stau în spatele lor și evoluția destinului social general.

Cu Iohannis, înregistrăm încă o deplasare în nomenclatorul claselor: mica burghezie, care fusese alăturată cumva ilicit tabelului în capitolul precedent, se sparge aici în interior și practic marchează tot conflictul politic al anilor noștri prin opoziția dintre mica burghezie de la centru și cea din provincie, al cărei exponent este Iohannis. În cazul său, baza socială se constituie din înlănțuirea borgesiană dintre un lucru și parte din el însuși, i.e. alianța „dintre clasa de mijloc postcomunistă (inclusiv birocrația centrală a statului) și segmentul parvenit al micii burghezii provinciale” (p. 97). În ciuda așteptărilor, termenul de „parvenit” e aici focusul analizei, nu plasamentul de clasă. Asta deoarece, în acest capitol, analiza de clasă, oricum deja cam înghesuită în posibilitățile ei din cauza suprapunerilor și paralelismelor terminologice care se tot acumulează, lasă

locul unei lecturi pur culturalist-moralizante: Iohannis ar fi astfel o „expresie a autocolonizării și autoorientalizării românești”, cel care a „întruchipat o fantezie diferită: în relație cu el, românii au putut să-și proiecteze propriile sentimente de autodeprecieri sau chiar ură de sine” (p. 94). Cum trebuie situat acest element – ura de sine – în cadrul analizei de clasă nu e prea clar. De ce ura de sine a micii burghezii de provincie se exprimă politic doar odată cu Iohannis, pe când în cazul lui Ponta această mică burghezie părea să fie mânată mai curând de iubire narcisică de sine? Singura explicație posibilă ar fi marea diviziune de caracter care opune cele două facțiuni ale micii burghezii – și iată cum psihologismul desfășurat în analiza traseului prezidențial, ca instrument de lucru în acest demers de analiză de clasă, nu întârzie să proiecteze psihologii sociale grosiere, caracterologii de clasă sau regiuni, ca singură explicație posibilă. Această alunecare a analizei de clasă în psihologism, la Ponta și la Iohannis, dar parțial și la Iliescu și Năstase, al căror tablou e mereu presărat cu blamări morale, e practic inevitabilă atunci când vrei să citești clasa în caracterul omului. Mai grav de-atât, ea riscă însă să coloreze moral inclusiv fondul social de clasă pe spuma căruia abia apar și dispar aceste figurile prezidențiale.

Următorul capitol, despre anticorupție, aduce în centrul scenei încă o nouă clasă, neîntruchipată până acum în figura vreunui președinte, dar care, cu toate astea, descoperim cu surpriză că se afla de fapt demult la putere: astfel, lupta anticorupție este văzută ca o înfruntare între birocrăția de stat, care „a monopolizat funcționarea statului și s-a substituit jocului politic”, și burghezia națională – nemesis-ul său, și care e un alt concept care apare pentru prima dată în acest capitol și care se suprapune cu cel puțin două categorii antagonice de până acum – capitaliștii locali și tehnocrația. Mai mult de-atât, și în mod complet contraintuitiv, birocrăția de stat pare că s-ar lupta cu burghezia națională prin arma demantelării statului – dar nu e prea limpede de ce demantelarea statului ar fi în interesul birocrăției de stat, și nu direct în contra lui. Cum se desfășoară această luptă – depinde de pagină. La pagina 104 lupta anticorupție are suficient sprijin popular încât să câștige alegerile, („acest proiect a beneficiat, parțial, și de sprijin popular...”), pe când la pagina 113 aflăm că, deși a câștigat câteva runde de alegeri și referendumuri și a scos recent câteva sute de mii în stradă, „lupta anticorupție nu s-a bucurat niciodată de sprijin popular”. Deși are sau nu are sprijin popular, lupta anticorupție și birocrăția de stat au triumfat – și n-au triumfat – în mandatul lui Cioloș, care a reprezentat totodată marca alunecării democrației burgheze în autoritarism de stat – caracterizat prin suspendarea separării puterilor în stat, declinul partidelor politice, transferul puterii de la legislativ spre executiv – elemente care conduc toate la ascensiunea birocrăției de stat. Această victorie

fulminantă a birocrăției și autoritarismului de stat, pe care o descoperim ca un *fait accompli* în capitolul despre Cioloș, devine însă un eșec spectaculos în capitolul următor, odată cu apariția în scenă a lui Liviu Dragnea: acesta, ca „expresie perfectă” a unui partid care nu mai reprezintă decât „mica burghezie de provincie și gulerele albe de acolo” – adică exact baza socială a lui Iohannis¹⁴ – este totodată și semnul „eșecului evident al tehnocratismului”. Ce trebuie să se fi întâmplat în societate, în așa fel încât mica burghezie de provincie, angajată până acum în tabăra lui Iohannis, să întrerupă lupta cu oamenii lui Ponta (i.e. mica burghezie de la centru), să treacă în spatele lui Dragnea și să răpună de una singură monstrul birocrăției și autoritarismului de stat, i.e. oamenii lui Cioloș – toate aceste deplasări misterioase de forțe sociale țin probabil de geniul politic al mustăciosului de la PSD. Brusc, investigarea penală a scrutinelor din Teleorman face sens.

La capătul acestei secțiuni, dacă e să adunăm toate clasele pe care le întruchipează perfect președinții noștri postdecembriști, obținem un rezultat bizar: pe de o parte, o acumulare de suprapuneri parțiale, semi-sinonimii antagonice de facțiuni de clasă – capitaliștii locali, baroni (identici dar opuși totodată), tehnocrația, birocrăția, mica burghezie de la centru și din provincie; pe de altă parte, adunate, toate aceste „clase” nu strâng laolaltă mai mult de 20% din societate. Ceea ce ne spune, într-adevăr, ceva ce știam deja din marxism – că democrația burgheză este un mecanism de nereprezentare politică a marii majorități a societății; dar ne și explică de ce o lectură precum face Poenaru este expusă pericolelor și încalcă într-adevăr „un tabu analitic al marxismului”, pentru că citește într-un mecanism deliberat deformat de reprezentare politică a societății un sistem transparent și pasiv de expresie a dinamicilor sociale generale.

Din fericire, partea a doua a cărții schimbă cu totul registrul, abandonând „analiza de clasă” a galeriei prezidențiale în favoarea unei interpretări a ceea ce a însemnat anticomunismul postdecembrist. Ca atare, ea este de departe partea cea mai bună a cărții, poate chiar cea mai bună sinteză și interpretare de astfel de dimensiuni relativ reduse, în format eseu, a acestui fenomen. Pe acest teren, și într-un demers aflat la mijlocul drumului între critica ideologiei și studiile culturale, Florin Poenaru surprinde în mod cât se poate de nuanțat și în posturi nebănuite fenomenologia anticomunismului: de la specificul conservator al anticomunismului românesc, care a mers mână în mână cu idei „anti-emancipatoare și antiprogresiste”, „antimoderniste și anti-iluministe”, și care-l deosebește de tiparul mai curând liberal al anticomunismelor din vecini; la dimensiunea mai degrabă juridică, de condamnare, decât istorică, de cunoaștere, pe care a etalat-o acest fenomen; de la rolul central al conceptului și practicii de memorie și

memorial, până la paradoxurile lecturii dosarelor de securitate – care legitimează ca sursă unică de adevăr o colecție de documente deja selectate și fabricate de fosta și actuala securitate; de la fetișizarea arhivelor, transformarea lor „din documente în monumente” și experiența religioasă, aproape mistică pe care o presupune vizitarea arhivelor CNSAS, și care se exprimă în acest veritabil nou gen literar al lecturii propriului dosar de securitate, până la efectele de proliferare a unui climat securistoid de suspiciune, frică și delatune pe care această mistică și această practică le propagă. Tot aici avem și o foarte bună tratare a nostalgiei postcomuniste, „marca definitorie a Estului și semnul tranziției întârziate a fostului bloc sovietic” – „atât un semn al eșecului de adaptare la prezent, cât și cauza principală a acestui eșec” (p. 191): acest diagnostic oficial este răsturnat aici foarte inspirat, arătând că subiecții săi nu au fost nicidecum foștii proletari, care au dat, dimpotrivă, dovadă de o extraordinară mobilitate pentru a se adapta noilor relații de producție, ci tocmai dizidenții anticomuniști, pentru care sfârșitul comunismului a însemnat o pierdere cumplită a relevanței sociale – transformare care se vede cel mai clar în evoluția lui Tismăneanu, care „în decursul a zece ani, a trecut de la statutul de figură tutelară a anticomunismului românesc la aceea de colaborator al unui site obscur de extremă dreaptă”. Pe cât de oportune și inspirate sunt aceste observații, limitele acestui demers ies imediat la iveală atunci când încearcă să iasă din cadrele criticii ideologiei înspre analiza de clasă, ancorând hegemonia neabătută a anticomunismului în alianța dintre clasa reprezentată de Băsescu (tehnocrația) și intelectualii anticomuniști. Dar cum anume a reușit o alianță temporară dintre niște segmente sociale care laolaltă nu acoperă mai mult de 1% din populație să-și asigure o hegemonie de un sfert de veac – e din nou ceva inexplicabil. Se prea poate ca această hegemonie ideologică a anticomunismului să se fi jucat, de fapt, în același cadru restrâns în care se jucau și raporturile de întruchipare de clasă în figurile prezidențiale pe care le descria prima parte a cărții: altfel spus, angajând și afectând direct doar o parte redusă din populație, în indiferența sau nereprezentarea marii majorități. Dacă așa stau lucrurile, minimul care s-ar putea spune este că analiza de clasă din acest volum este doar o analiză a facțiunilor de clasă dominantă de după comunism.

Că analiza de clasă riscă să se fragmenteze cu totul într-o lectură a unor facțiuni tot mai mici și insignifiante o consfințește ultima parte a cărții, dedicată istoriei stângii românești independente. Și aici, demersul își declară de la bun început angajamentul de a citi evoluția „scenei de stânga locale” printr-o analiză a „caracterului său de clasă”. În acest sens,

textul reface din perspectivă proprie istoria stângii locale, al cărei moment de naștere îl situează în 2009 (ca și în periodizarea mea de la început, fiecare consideră că stânga a început odată cu debutul său editorial), deplânge trecerea la dreapta, mai exact în tabăra lui Iohannis, a unei bune părți a acestei stângi (deși identitatea de clasă – ambele mic-burgheze – ar fi trebuit să facă această trecere una firească), regretă „reluarea pe terenul stângii a unei construcții de dreapta, anume diferențierea între o stângă onorabilă și una periculoasă” și, în fine și în consecință, condamnă marginalizarea la care a fost supus grupul de stângiști periculoși de la CriticAtac (singurul numit în această secțiune altfel în mod inexplicabil foarte săracă în nume proprii) de către stânga rezonabilă, simplă anexă a establishmentului. Cele mai amarnice verdicte sunt cele care se abat asupra acestei stângi ornamentale, pe care autorul o acuză de falsă iubire pentru săraci, în militantismul său oengistic, o iubire care nu e decât „ultima încarnare sistemică a fricii față de democrația populară și față de egalitate”. Și care stângă „și-a purtat la vedere toate trăsăturile sale mic-burgheze”, vizibile în „apetența pentru comunități și grupuri mărunte, pentru informalitate și *do it yourself*, predispoziția spre anti-intelectualism și dezavuarea teoriei ca practică politică și instituțională, dezvoltarea unei culturi orale și revendicarea neteoretizată a unor curente eclectice de anarhism și feminism”. Mai grav, „împletirea dintre moralitatea mic-burgheză și moștenirea culturală țărănească a făcut ca și la stânga să domine o practică a supravegherii și denunțului”... „a perpetuat cultura țărănească a rușinii, precum și ascendentul comunității, al «guri satului» asupra individului”.

Problema cu aceste observații, în ciuda pertinentei multora dintre ele, ține mai curând de încadrarea lor. În primul rând, e inexplicabil – și foarte deranjant la lectură – faptul că Florin evită sistematic să dea numele acestor mini-facțiuni și curente care au agitat câmpul local de stânga. Ceea ce poate că s-a datorat unei principii de politețe în strategia auctorială, are la lectură exact efectul opus, și dă impresia unei lungi litanii a celor de la CriticAtac pentru lipsa de solidaritate și denunțurile repetate la care au fost supuși de-a lungul timpului de tovarășii lor oportuniști și anti-intelectualiști de drum, știm noi prea bine cine. Acest anonim al diagnosticului e cu atât mai nejustificat cu cât, în fond, vorbim de un segment social ce nu cuprinde mai mult de 100-200 de oameni în total. De aici rezultă și a doua mare problemă cu acest demers: pe un asemenea eșantion social, e imposibil să susții orice fel de analiză de clasă. Practic, în ciuda tuturor bătlăliilor furtunoase din interiorul acestui câmp, toți reprezentanții săi, atât stânga establishment, cât și stânga autentică, fac parte dintr-o foarte îngustă porțiune din mica burghezie – ce conflict de clasă și ce dinamică socială profundă poate fi citită în acest pahar cu apă?¹⁵ Așa stând lucrurile și aceasta fiind

reprezentativitatea socială a acestui câmp de stânga, partea a treia a cărții și analiza de clasă pe care o forțează par o reluare a tipului de demers din partea întâi, cu toate dezavantajele sale, plus dezavantajul anonimizării personajelor de pe scenă. Încă o dată, citim cataclisme sociale și deplasări de clasă în traiectoria conjuncturală a unei mâini de oameni – doar că aici nici nu mai știm despre cine-i vorba. Cât privește șansa acestei stângi independente, ea stă – susține Poenaru – în „recuperarea tradiției de dizidență central și est-europeană”. Din păcate, tradiția respectivă fusese aruncată, de același autor, într-o cumplită irelevanță istorică deja în partea a doua a cărții.

În cele din urmă și una peste alta, două sunt tensiunile în care se manifestă la Florin Poenaru acea tensiune dintre abstract și concret de la care porneam, cu bunele și relele ei totodată: raportul dintre structurile sociale de bază și reflecția lor ideologică și culturală (pe scurt: tensiunea dintre bază și suprastructură), precum și raportul dintre structurile sociale de bază și încarnarea lor subiectivă, „întruchiparea” lor personală (pe scurt: tensiunea dintre structură și individ). Dacă tensiunea aceasta, în ambele ei sensuri, e specifică dialecticii marxiste, nu întotdeauna poziția în care fixează acest raport Florin Poenaru, sau ponderea pe care o dă celor două elemente, e tocmai cea specific marxistă. Dacă meritele incontestabile ale acestui volum stau în capacitatea sa de mediere și relaționare a abstractului cu concretul, în ambele sensuri de mai sus, trebuie spus că și limitele acestui demers provin tot din concentrația variabilă a celor două elemente, și care de multe ori atârnă aici în favoarea laturii suprastructurale sau individuale: căci tot așa cum dimensiunea cultural-ideologică e mult mai atent cartografiată și analizată decât baza ei social-economică, structura de clasă din spatele ei, la fel și personalul sau individualul domină oarecum raportul său cu structura de clasă, pe care pare când să o „întruchipeze perfect”, când chiar să o determine mult mai mult decât e determinat de ea.

* * *

Această tensiune, care se manifestă, cum spuneam, când fertil, când accidentat, în volumul lui Poenaru, dispăre însă cu totul în cartea lui Ovidiu Țichindeleanu. Sau altfel spus, ceea ce la Poenaru se manifesta ca tensiune problematică, dar tocmai de-aceea și ca sursă de intuiții fertile, devine la Țichindeleanu atât de dezechilibrat și unidimensional încât nici nu se mai vede ca problemă, ci e direct asumat ca premisă: supradeterminarea culturală, autonomia relativă a suprastructurii.

La mijlocul anilor 2000, Ovidiu Țichindeleanu era unul din acei foarte puțini și curajoși pionieri ai câmpului local de stânga și, din punctul meu de vedere, cel mai promițător dintre autorii săi. Traiectoria sa ulterioară prezintă însă trăsăturile unui fel de *curious*

case of Benjamin Button, în care potențialul critic și teoretic inițial se tot îngustează și își închide unghiurile pe măsură ce autorul operează tot mai mult pe pilotul automat al jargonului decolonial. Volumul de față – „Contracultură. Rudimente de filosofie critică” – descrie tocmai acest traseu auctorial, adunând laolaltă toate textele scrise de Ovidiu Țichindeleanu din 2003 până în 2016¹⁶. Pentru o astfel de culegere de texte, așezate oarecum cronologic – dar și grupate tematic, însă după un criteriu ceva mai impenetrabil – și acoperind nu mai puțin de 13 ani de activitate – și nu orice perioadă, ci tocmai faza de formare și maturizare intelectuală de la 25 la 40 de ani –, ceea ce e surprinzător e tocmai coerența și omogenitatea volumului de la un capăt la celălalt. Practic, plecat de pe poziții filosofice articulate în cheie *french theory*, Heidegger și teorie critică, autorul alunecă atât de lin și totuși implacabil în fundătura decolonială încât, la capătul parcursului, nu ai cum să nu privești cu ochi sceptici inclusiv filiația teoretică originară: dacă de la primele la ultima trecerea e atât de scurtă și lină, trebuie că morbul decolonial – idealismul antimodern și antiraționalist – lucrează deja și în cele trei venerabile școli filosofice ale secolului XX (firește, aceasta e o surpriză pentru cine mai avea nevoie de această surpriză).

Dacă la Florin Poenaru nivelele de analiză erau cât se poate de clare – structura profundă de clasă, scena politică imediată și efectivitatea ideologiei dominante, problematice fiind uneori relațiile dintre acestea – la Ovidiu Țichindeleanu analiza pare să meargă pe niște nivele ceva mai insolite pentru o gândire de stânga: mai întâi, un nivel ontologico-existențial, al unei „ontologii relaționale” ce refuză opoziția subiect-obiect, „privatizarea vocii” și „conștiința dezincarnată” specifice modernității iluministe occidentale și ororilor sale coloniale, în numele unei „cunoașteri împărtășite” și a unei practici a socialului așa cum se manifestă în cadrul mișcărilor politice din Sudul global; în al doilea rând, un nivel al simbolicului și al eficienței sale supreme, al autonomiei ideologiei și culturii, care sunt chemate să explice principalele transformări istorice din ultimele decenii ale României și lumii întregi deopotrivă; și, în fine, un nivel al imaginarului, al „principiului speranței” care se cuvine, ni se spune, să ghideze deopotrivă teoria și practica în aceste vremuri cu siguranță incerte, dar doar aparent deznădăjduite. La prima vedere, o structură curat lacaniană – real/simbolic/imaginar – dacă legăturile și ponderea relativă a acestor nivele nu ar da o coloratură cu totul personală acestui dispozitiv: practic, simbolicul, culturalul și ideologicul sunt cele care fac legea și mută istoria în toate cele trei nivele de analiză, în tot ceea ce ține de travaliu critic al analizei; tot așa cum imaginarul, în sensul său cel mai slab, de deziderat și speranță *în ciuda* realității – formulat fiind în opoziție explicită cu analiza teoretică – e factorul dominant în tot ceea ce



ține de reflecția asupra viitorului imediat și configurarea strategiilor de luptă politică posibilă încă pentru stânga actuală. Această supradeterminare culturală cu debușeu imaginar, cu tot cu jargonul specific pe care-l presupune, e, în fond, vizibilă în chiar definiția pe care Țichindeleanu o dă conceptului de „contracultură” – termenul-cheie și totodată cheia de ieșire din impasul politic al timpurilor noastre pe care le propune volumul: „Câștigarea de voci critice și acordarea unui statut epistemic evenimentelor transformative recente, în primul rând, recuperarea și recunoașterea memoriei culturale extinse a popoarelor și grupurilor sociale oprimite ale modernității, în al doilea rând, și restabilirea unei relații existențiale, la niveluri locale și trans-statale, între memoria culturală democratizată și memoria comunicațională mobilizatoare, în al treilea rând, e munca de făcut ce constituie contracultura necesară a timpurilor noastre” (p. 26).

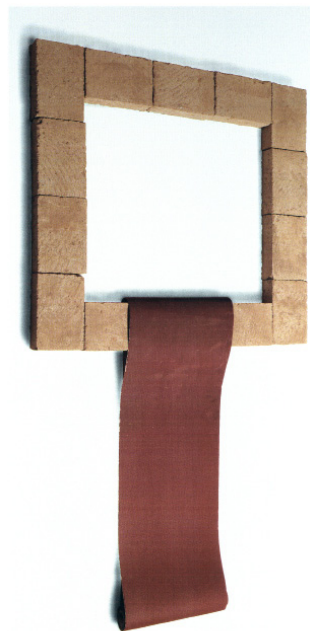
Anii 2003-2004 și primele capitole ale cărții ni-l descoperă pe Țichindeleanu înfășurat cumva în mantia vremii: temele și referințele de-aici sunt, în fond, cele care agitău pe-atunci gândirea critică de pe mapamond și care au marcat prima generație de autori de stânga din câmpul local – Războiul din Irak, atentatele din 2001, starea de excepție, problema suveranității, teologia politică, cu referințele quasi-obligatorii de pe atunci (Carl Schmitt, Agamben, Heidegger, dar și teorie franceză ca fundal nelipsit). Dar chiar și aici, în aceste prime capitole, este perceptibil acel *personal touch* pe care Țichindeleanu îl conferă acestui set de obsesii și instrumente comune: în primul rând, acea privilegiere a simbolului și simbolicului, ca adevărat motor istoric

al lumii postcomuniste (dacă nu al lumii în general). Aceasta e ocazia desfășurării unei critici destul de moralizante, chiar conservatoare, a simbolurilor care „răspândesc gândire totalitară”, și care încurajează astfel „hedonismul capitalocentrist”, „evadarea din realitate oferită de industria de entertainment”, „fascinația pentru consum”, „dorința de a avea” și apariția unei „clase fără conștiință a spectatorilor”. Culturalismul demersului se vede poate cel mai clar la acest nivel de analiză, acolo unde el practic transformă spontan procese istorice și relații sociale concrete în propria lor cultură, în propriul lor nor ideologic: problema nu e consumul, ci „consumismul”, nu capitalismul, ci „capitalocentrismul”, nu imperialismul, ci „eurocentrismul”. Toată tranziția postcomunistă românească stă sub semnul acestui culturalism. Ea e, de fapt, semnul unei crase inculturii: „Mica burghezie română post-revoluționară, purtătoare a misiunii Democratice, cu conștiința bulversată, în căutarea unui Tată simbolic, a unei structuri de ordine, a găsit nu numai în hituri dance și manele-disco, dar în special în televizor alinarea ce îi permite oră de oră acel *glissando* de realitatea problematică și complexă”. În acest sens, apariția hipsterului care ascultă viniluri și nu mai are televizor trebuie că marchează o nouă epocă istorică.

În al doilea rând, ceea ce marchează textele lui Țichindeleanu încă din aceste prime capitole, dar care-și aruncă ecurile până la celălalt capăt al volumului, este utilizarea, nu doar fără rezerve, ci chiar investită cu toate forțele explicative, a conceptului de „totalitarism”. Un concept de totalitarism care, deși a fost total discreditat din punct de vedere teoretic și demascată ca simplu instrument de propagandă anticomunistă în Războiul Rece, este preluat aici ca atare, suferind o singură modificare – desigur, o turnură culturalistă: „totalitarismul... pare să fi supraviețuit până astăzi la un nivel microsubiectiv tocmai datorită accelerării neîntrerupte a producției de realități simbolice pe piața românească” (p. 93). Sau, mai clar: „totalitarismul a supraviețuit în ultimii 15 ani, și anume tocmai în sfera culturii” (p. 84). Explicația acestui totalitarism cultural – dar ce nu e cultură? – este, desigur, eficiența simbolicului descrisă mai sus: el este efectul „formațiunilor de sens totalitare”, al „semnelor paranoide”. „Câmpul cultural românesc e dominat de formațiuni de sens mitologic... de simboluri și formațiuni de sens total care concentrează impulsurile de adorație și ură” (ibid.). Dar unde ai totalitarism și eficacitatea supremă a simbolicului, decolonialismul nu poate fi departe – cum altfel să se producă totalitarismul sensului dacă nu prin „autocolonizare” și „colonizare intimă”, concepte-cheie ale platformei decoloniale care își fac apariția în textele lui Țichindeleanu deja de prin 2005: „Auto-orientalizarea și internalizarea prejudecăților rasiste alcătuiesc fundația pe care se ridică modernitatea

postcomunistă” (p. 132), sau „auto-orientalizarea”, „colonizarea intimă, internalizarea ideologiei liberale”, „cea mai profundă «integrare» a Europei de Est în Occident, [se realizează] la nivelul corpurilor, minților și al aparențelor materiale care constituie în lumea modernă cadrele de ordonare ale percepției, discursului și acțiunii publice ale subiectului”. (p. 182)

Din perspectiva acestei destinații finale a gândirii sale, e interesant de urmărit în volum momentul rupturii, sau al trecerii line, de la primele filiații teoretice la decolonialismul din urmă. Or, în acest sens și în mod oarecum surprinzător, din cele trei școli de gândire inițiale – teoria franceză, Heidegger și teoria critică – singurele rupturi explicite, recunoscute ca atare, par să afecteze teoria critică, altfel spus, de departe cea mai palatabilă variantă teoretică din cele trei. Teoria critică e taxată cel puțin în două rânduri și feluri: mai întâi, în trecere, când e acuzată de moralism cu argumente din Sloterdijk (!); iar în al doilea rând, și mai pe îndelete, în ceea ce constituie textul central al volumului, „Pentru o teorie critică a postcomunismului”: aici, „limitele teoriei critice”, care „pot fi înțelese ca o criză a gândirii materialiste”, sunt că, în ciuda – sau poate tocmai datorită – radicalismului negației sale, ea rămâne blocată într-o formă goală a negației nedeterminate, care ignoră și pe baza căreia nu se pot construi practici sociale concrete de autentică ontologie relațională și armonie cu pluriversul. „Viziunile despre opțiuni alternative devin mai importante decât analitica dominației [în care rămăsese blocată teoria critică], acesta e modestul pariu pascalian propus aici, împotriva existenței tardive, ce evoluează în urma istoriei” (p. 164). Or, aceste opțiuni alternative modernității capitalocentrice și eurocentrice se văd deja, susține mai peste tot în volum Țichindeleanu, în experiențele sociale și politice ale mișcărilor din America de Sud. Practic, teoria critică e vinovată că nu a anticipat și nici nu și-a putut imagina această „ascensiune a sudului global”. Argumentul legat de importanța modelului sud-american nu este deloc unul marginal în această construcție: în măsura în care e singurul element concret care susține oarecum ancorarea „principiului speranței” în vreo realitate, și în măsura în care, în absența sa, tot imboldul de „a imagina soluții” și de a nu rămâne blocați în „analiza dominației” se traduce în simplu îndemn la reverie, acest exemplu concret susține de fapt de unul singur un întreg argument teoretic și strategic. Din păcate însă, acest exemplu este astăzi complet discreditat: la nici măcar un an de la apariția volumului – dar semnele erau deja cât se poate de vizibile înainte de apariția sa – n-a mai rămas nimic din toate variantele de experimente bolivariene și indigeniste din America de Sud. Ce principiu al speranței mai poate rămâne în picioare după acest măcel, altul decât o simplă reverie care visează doar ca să nu se trezească, numai de dragul negării



realității? Poate că tocmai acea speranță a disperării, care ne e „dată în numele celor fără de speranță” – altfel spus, nimic altceva decât chiar fondul afectiv al teoriei critice, căruia nu-i putem rămâne fideli decât ducând până la capăt, i.e. dincolo de orice amăgire, travaliul negativ al teoriei.

Una peste alta, propunerea lui Țichindeleanu de a „imagina nu o modernitate alternativă, ci alte modernități” – e semn al terenului fin, culturalist, pe care ne plasăm că astfel de distincții de nuanță quasi-imperceptibile pot deveni slogane de luptă politică – rămâne, pe de o parte, fără singurul său punct de ancorare în acel nivel real, al unei „ontologii relaționale” deja existente și manifeste în practicile sudului global; și pe de altă parte, plutind în norii dezideratului imaginar și atotputerniciei simbolului. Între cele două, nu prea e mult de-ales.

¹ Paul Cernat în recenzia la cartea lui Alexandru Racu din *Observatorul cultural*.

² Că așa stau lucrurile se poate vedea și prin contrast cu specificul istoriei sociale de dreapta, acolo unde definitorie e tocmai nemedierea și paralelismul dintre două tipuri sau nivele de cauzalitate – pe deoparte cauzalitatea suprastructurală și quasi-anistorică a tradiției, religiei, spiritului național; de cealaltă parte, contingența zoologică a dinastiilor de domnitori, președinți etc. Dimpotrivă, definitorie pentru stânga e încercarea de a gândi societatea ca subiect și substanță totodată, potențialul critic al analizei sale fiind dat tocmai de necoincidența obiectivă și ireductibilă în capitalism dintre cele două: societatea se face pe sine, dar nu în mod social, conștient și imediat – ci tocmai printr-o rețea de mediere automată și asocială.

³ În recenzia sa la cartea lui Poenaru publicată în *Scena* 9.

⁴ Din păcate și această analiză corectă este prefațată de o afirmație provocatoare nu tocmai acoperită de fapte: „în ciuda retoricii partidului care a decretat abolirea claselor, principala caracteristică a regimului comunist a fost crearea de clase și de punere în mișcare a luptei dintre ele... Departe de a duce la dispariția claselor, comunismul a pus în mișcare un amplu mecanism de reconfigurare de clasă și de diferențiere socială” (p. 39, 41). N-au existat clase în societatea românească înainte de regimul comunist? Și n-a existat conflict între ele? Producerea inegalităților sociale să fie într-adevăr caracteristica definitorie a acestui regim? Ce s-ar mai putea spune atunci despre regimul politic și structura sa socială de dinainte și de după acest regim odios? În ce cadru de referință sunt formulate aceste judecăți, altfel decât cel mai abstract cu putință și fără concretețea comparației istorice?

⁵ Ca și în cazul criticii rolului de neoliberalizator al lui Iliescu sau al criticii paternalismului PSD, obiecțiile „de stânga” pe care autorul le aduce dezvoltationismului comunist românesc suferă de necontextualizare și, implicit, abstract: dezvoltationismul, spune Florin, a sacrificat „articularea unei ideologii de stânga în favoarea unui amestec eclectic de naționalism, meritocrație, cult al muncii și industrialism” (pp. 29-30). Din nou, în comparație cu ce iese atât de reacționar dezvoltationismul românesc, în condițiile în care acest tip de strategie politico-economică, cu ingredientele pe care le înșiră aici, caracterizează strategia tuturor statelor comuniste și postcolonialiste din această perioadă. Care ar fi fost politica autentică de stânga care ar fi putut să sară peste această fază dezvoltationistă? Paradoxal, dar explicabil în fond, această aparentă critică radicală, stângistă, a dezvoltationismului comunist nu se poate întemeia decât pe pozițiile bukhariniste ale „opozității de dreapta” – nu industrializării forțate, da proprietății private a kulacilor.

⁶ Faptul că Iliescu e identificat aici ca purtătorul intereselor sau reprezentantul liderilor locali pune sub semnul întrebării afirmația des repetată pe parcursul acestei primei părți, conform căreia fiecare nouă schimbare a șefului PSD, de la Iliescu la Dragnea, ar fi reprezentat încă o deplasare a puterii de la centru spre teritoriu. Or aici se vede că de la bun început PSD era un partid al localului.

⁷ Vezi prima parte a cărții lui Cornel Ban, *Dependență și dezvoltare*. Vezi, de asemenea, și articolul lui Peter Gowan, „Neoliberal theory and practice for Eastern Europe” (*New Left Review*, no. 213, 1995), unde, după o analiză detaliată a măsurilor de neoliberalizare adoptate în țările postcomuniste la începutul anilor '90, se precizează că „only a very few, like the Romanian government, have consciously sought a different road to another form of capitalism”.

⁸ Această atenționare îmi sună și mi se pare, căci mi s-a întâmplat și mie să recurg la acest concept.

⁹ Rămâne însă întrebarea de ce a fost nevoie de această afirmație tranșantă, la care și autorul renunță imediat, în locul utilizării unui concept de alianță sau bloc de clase. În general, acest concept, altfel atât de util tocmai în analiza de clasă, e foarte rar folosit în volum, figurile prezidențiale având tendința să fie, fiecare, întruchipările perfecte ale unei singure clase sau chiar facțiuni de clasă distincte, niciodată al mai multora deodată.

¹⁰ O primă definire a micii burghezii apare într-o notă de subsol abia la pagina 239, care o identifică oarecum laconic

și tautologic totodată ca „substrat al burgheziei proprietare și salariate”.

¹¹ Cu toate astea, deși Ponta reprezintă o întreagă epocă, nu doar generație sau clasă, el se fâșie subit în irelevanță politică la capătul mandatului de prim-ministru – devine „membrana fină dintre PSD și PRU în încercarea de a-și regăsi o formă de relevanță politică după pierderea puterii în partid”. Dar ce se întâmplă cu toată generația, clasa și epoca din spatele său – pică și ele în irelevanță? Dacă da, de ce? Dacă nu, cum mai e Ponta întruchiparea perfectă a ei? Întruchiparea durează doar cât ține mandatul politic, deși se clădește pe tot ceea ce îl precedă (origini familiale, diplome de studii, set de nași etc.)?

¹² Alte exagerări sau afirmații fără susținere comparativistică, dar care sunt forțate ca să se potrivească cu destinul personal al lui Ponta: „familia joacă un rol central în viața micii burghezii, în jurul acesteia organizându-se relațiile de rudenie, dependență, sprijin și acumulare... Un mic-burghiez de succes poate fi recunoscut după numărul mare de relații active de rudenie și cumetrie pe care le are dincolo de familia nucleară” (p. 85). Adevărat în abstract, dar fals în comparație cu celelalte clase: familia, tocmai ca structură de dependență, sprijin și acumulare joacă un rol mult mai pregnant la clasele populare și la clasele superioare; mica burghezie și clasa de mijloc sunt din punctul acesta de vedere cele mai defamilizate.

¹³ Interesantă în acest pagini e observația că ideologia birocrăției de stat e tehnocratismul, ceea ce fuzionează laolaltă într-o comunitate de interes ceva ce la Szelényi, de pildă, marca tocmai opoziția politică fundamentală din zorii tranziției, cea dintre birocrăție și tehnocrație.

¹⁴ Nu e singurul loc în care PSD și PNL par să-și schimbe de la un scrutin la altul bazele sociale cu totul. La p. 129, de exemplu, aflăm că „burghezia locală” e de fapt reprezentată de PNL, nu de PSD. Ceea ce practic aruncă în aer toate presupuzițiile acestei prime părți.

¹⁵ Dacă ar fi să fim consecvenți cu categoriile și grila de lectură avansate în volum, am spune că, în lumina tabelului de categorii de clasă din prima parte a cărții, și dată fiind caracterul său mic-burghiez, singurul conflict de clasă posibil din interiorul acestui câmp de stângiști e cel dintre iohaniști (ca întruchipare a micii burghezii de provincie), drăgăniști (ca altă întruchipare a micii burghezii de provincie) și pontiști (ca întruchipare a micii-burghezii de la centru). Dacă ar fi să traducem, pripit, aceste categorii în alternativa tehnocrație neoliberală / paternalism de centru, și-și / naționalism suveranist, poate că nici nu am fi departe de opoziția care structurează într-adevăr câmpul de stânga, în ce privește problemele politice imediate. Altfel, desigur că pe lângă opțiunea obligatorie pentru una din aceste alternative, singurele reale, fiecare grupare e liberă să aibă o galerie bogată de principii, valori, practici și concepte infinit de nuanțate în autonomia lor aproape estetică.

¹⁶ Presupun că volumul adună toate textele autorului, pentru că, în lipsa acestei ambiții de exhaustivitate, nu-mi explic rațiunea repetițiilor și suprapunerilor de la un capitol la altul.

Norbert PETROVICI

Analiza de clasă și blocuri ideologice hegemonice

Cartea lui Florin Poenaru „Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga” este o contribuție excepțională la sociologia postsocialismului. Structurată în trei părți, cartea analizează dinamica de clasă din România ultimilor 40 de ani prin intermediul a trei puncte diferite de intrare: biografiile oamenilor politici cheie de după 1990, fundalul ideologic anticomunist și formarea câmpului stângii independente. Fiecare secțiune are o altă metodologie.

Prima secțiune pornește de la observarea alegerilor și a dinamicii votului începând cu 1990. Schema de analiză este următoarea: facțiunile dominante sunt cele ale care au câștigat alegerile prezidențiale sau au format coalițiile aflate la putere în parlament. Pornind de la presupuziția (corectă empiric) că alegerile din România au fost libere, autorul deduce din voturile exprimate categorii sociale care au propulsat oamenii politici în vârful piramidei puterii statale. Categoriile sociale sunt conturate din perspectiva ocupației, inferând astfel structura de clasă mai largă a societății. Mesajul politic al facțiunii câștigătoare politic și al actorului politic cheie al facțiunii oferă o șansă analitică suplimentară: aceea de a înțelege interesele de clasă ale votanților. Pierderea puterii unui actor politic este o situație relevantă analitic, la rândul său. Este un simptom pentru trei feluri de situații: destructurarea clasei care a propulsat o figură politică, mesajul și acțiunea politică a unui candidat nu mai sunt consonante cu interesele de clasă ale votanților, alte clase au reușit să propulseze un contracandidat.

Analiza este predicată atât ca metodă, cât și ca teorie pe tezele lui Nicos Poulantzas, o decizie inspirată având în vedere teme abordate și modalitatea de interpretare. Poulantzas argumentează că statul este arena în care clasele se înfruntă între ele și, deseori, burghezia iese învingătoare, având în vedere dependența statului, ca aparat, de resurse generate de capital. Florin Poenaru descrie cu atenție și extrem de viu reconfigurările multiple ale relațiilor de clasă la nivel de stat, fiind atent la votul popular, dar și la momentele în care democrația este suspendată în favoarea autoritarismului de stat. Această ultimă situație apare atunci când birocrațiile care administrează aparatele de stat sunt capabile să diminueze influența acelor aparate de stat a căror compoziție este asigurată prin intermediul votului popular, de exemplu parlamentul. Adesea birocrații de stat au interesele lor distincte și caută să se autonomizeze de corpurile alese politic. Mai mult, interesele birocrației de stat sunt deseori consonante cu interesele capitalului, pe care este predicată însăși existența statului modern.

A doua secțiune schimbă logica de articulare metodologică a argumentului. Anticomunismul este descris ca o narațiune difuză cu rădăcini populare rearticulată în diferite câmpuri profesionale extrapolitice, ca discursuri coerente ulterior preluate în luptele politice pentru a construi blocuri hegemonice. Avem de a face în această parte a cărții cu o analiză ideologică în cheie gramsciană, așa cum a fost articulată ea de către de autori ca Stuart Hall și Raymond Williams. Poenaru pornește de la câteva texte-cheie ale anticomunismului (Raportul Tismăneanu, Dorin Tudoran și Herta Müller) și analizează infrastructura instituțională pe care se bazează producția acestora. Avem o întreagă rețea conceptuală, extrem de precisă și originală care surprinde un peisaj ideologic complex. Cu riscul de a lungi textul voi schița o parte din rețeaua conceptuală propusă.

Poenaru observă centralitatea conceptului de „memorie” într-o dublă ipostază: *memoria victimelor* și a suferințelor cauzate unor persoane precise și *memoria sistemului* ca sumă a brutalităților și ororilor realizate de către sistem. *Circulația memoriei* face din „anticomunism” o activitate continuă, scopul fiind prevenirea pe viitor a altor atrocități. Anticomunismul devine o sumă de *povești dramatice* cu scopul asumat de a emoționa și de a spune o *poveste moralizatoare despre trecut*. Acest fapt blochează posibilitatea solidarității, a iertării și a reconcilierii. În plus, blochează și o analiză argumentată a trecutului. Trauma este conservată, *memoria devine un mod de a pedepsi*.

Florin Poenaru indică modul în care este construit un alter-ego al persoanei urmărite în dosarele securității. Prin tehnici de colectare a datelor gestionate de un aparat birocratic modern, la fiecare nivel producerea de cunoaștere se realiza prin medierea unor *tehnici de notare, simplificare și mnemonice*. Dosarul devenea inteligibil doar superiorilor, care împărțeau pe jurisdicții producerea informațiilor. Dosarele ca atare nu spun în sine o poveste, e nevoie de un punct de vedere plasat instituțional pentru a putea reconstrui distribuția muncii și codificării pe birouri. *Alter-egoul* creat de Securitate nu este al unui subiect integrat și nu este concordant cu propriile narațiuni biografice ale subiectului. În plus, dosarele aveau și un *rol performativ*. De îndată ce Securitatea te lua în supraveghere pentru acte de subversiune, cel mai probabil prin însăși modalitatea de construcție a dosarului, prin interpelările ulterioare, te transformau în dizident, oponent, figură problematică. Exact acest rol este prelungit în prezent. Confruntarea dintre egoul biografic și alter-egoul din dosare produce efecte de *pierdere a vocii auctoriale*. Deseori subiecții acestei confruntări raportează că regăsirea vocii auctoriale o fac prin reconfigurarea relațiilor de atașament față de apropiați acum descoperiți ca delatori. Memoria nu recompune socialul, ci este înscenată pentru a perpetua efectele Securității de construcție a inamicului. Memoria,

paradoxal, face ca *trecutul să fie impredictibil* prin efectele de reconfigurare socială contemporane.

Acest rol de pedeapsă a memoriei poate fi folosit instrumental, ceea ce a făcut din anticomunism o armă de luptă politică și, în cele din urmă, *ideologie de stat*. Mai precis, a oferit instrumente de atac *tehnocrației socialiste* împotriva *capitaliștilor emergenți autohtoni*. Și, mai larg, a permis *recodarea culturală* a luptelor de clasă sau dintre facțiunile claselor dominante. Prezentul este injust datorită interferențelor retributive ale trecutului, în care securiștii, secretele lor și rețelele tenebroase ale comunismului încă împânzesc prezentul. Capitaliștii actuali sunt vechii securiști. Iar aici Poenaru propune două alte concepte-cheie. Primul este cel de *nostalgie*. Populațiile actuale pot suferi de nostalgie atunci când amintirile lor nu sunt cele ale anticomunismului victimologic. Răul actual în continuare se datorează unei imperfecte instaurări ale memoriei anticomuniste. Corectarea e posibilă doar printr-o pedagogie națională care să se asigure că memoriile sunt infuzate cu povești pedeapsă victimologice. Evident, acest aspect opacizează logica capitalistă actuală injustă. Al doilea este cel al anticorupției, care în această descendență ideologică devine parte a justificării câmpului birocratic a necesității autonomiei sale în raport cu politicul, încă dominat de vechi relații tenebroase. Iar această parte justifică întărirea părții represive a statului în raport cu latura socială a sa.

A treia secțiune este construită pe baza resurselor de cunoaștere autobiografice ale autorului pentru a analiza apariția câmpului stângii independente partinic și transformările sale. Lipsa stângii independente este legată de forța hegemonică a anticomunismului. Apariția stângii independente e legată de efectele șocului crizei din 2008 care a precarizat o întreagă zonă de muncă intelectuală și care a creat structural o serie de poziții, care au obligat persoanele care le ocupă să analizeze critic propriile ocupații. Dar mai ales au pus în discuție ideologia anticomunistă și justificările acesteia pentru precarizarea economică. Secțiunea este mică în economia volumului și are rolul de a plasa narațiunea primelor două părți în peisajul pe care tocmai l-a descris. E un act de reflexie asupra poziției autorului în câmpul social și a analizei pe care tocmai a realizat-o. De aceea rolul acestei părți este limitat, nu avem de a face cu o analiză completă a câmpului stângii independente, cu evenimente, actori, puncte de cotitură, puncte de articulare și linii de fractură majore. Mai degrabă avem de a face cu o plasare a stângii în fracturile mari de clasă descrise până acum și o plasare a lui Florin Poenaru în relație cu genul și clasa.

Conceptul de clasă

Prima parte a analizei lui Florin Poenaru deschide o serie de întrebări legate de opțiunile metodologice pe care le-a făcut în descrierea și analiza claselor. Iar aceste

opțiuni sunt conectate de poziționările implicite teoretice operate. Aș dori să mă opresc asupra a cinci aspecte: falsificabilitate, arbitrarul conexiunilor, sursa schimbărilor de clasă, opacizarea relațiilor latente de clasă, deciziile stilistice legate de date și referințe bibliografice.

Falsificabilitate. Relațiile de clasă sunt deduse a posteriori din evaluarea învingătorilor politici. Clasele însele sunt deduse din formele în care se confruntă la nivel de stat prin medierea lor politică. Observațiile și analizele făcute de către Florin Poenaru sunt extrem de valoroase, însă rămâne întrebarea legată de când anume ele ar putea fi imprecise sau chiar incorecte. Într-un fel, analiza nu poate fi infirmată, metoda însă nu lasă loc de eroare, pentru că operează cu retro-adekvarea datelor. O clasă este dominantă sau dominată pentru că este reprezentată într-un anumit fel politic. În acest tip de metodologie nu lasă prea mult loc de medieri incomplete. Dinamica socială nu se transformă întotdeauna în reprezentare politică, cel puțin din patru motive. Primul este cel al reprezentărilor inadecvate, marketingului politic, formelor de captare fără reprezentare. Al doilea este cel al constituirii de blocuri sociale ad-hoc bazate pe interese instabile. Al treilea, cel al conștiinței false, în care grupuri întregi de alegători pot vota împotriva propriului interes de clasă. Și al patrulea e cel al formelor de dominație politică care nu au bază socială în categorii de clasă. *În analiza propusă, o clasă este constituită pentru că este reprezentată politic și se află în anumite relații cu alte clase pentru că oamenii politici care le reprezintă întrețin relații de opoziție sau de alianță prin intermediul narațiunilor lor sau a politicilor pe care le promovează.* Poate aceste asumții sunt corecte și pot fi justificate în contextul de analiză, însă nu avem momente de justificare a acestor opțiuni.

Arbitrariul conexiunilor. Suntem conduși de analiză prin diferitele regimuri de alianțe politice postdecembriste și revizităm învingătorii succesivi. Însă tranzițiile între diferitele momente ale carierelor învingătorilor și tranzițiile de la un învingător la altul sunt deseori, pentru cititor, arbitrare. Iar arbitrariul rezultă din metoda însăși. Autorul ne invită să ne uităm la arena statului și a rețelei de instituții care o compune pentru a se întreba ce forțe sociale și, mai ales, ce forțe de clasă propulsează diferiții actori politici în poziții de conducere. Statul joacă un rol central în consolidarea diferitelor clase și a privilegiilor lor, iar politicile modelează structura de clasă. Totuși, schimbarea compozițiilor de clasă și a relațiilor sociale excede politicul. De aceea unele treceri între regimurile politice sunt inexplicabile. Probabil exemplul cel mai clar în acest sens este lipsa unei explicații a tranziției de la caracterul dominant al forțelor care l-au propulsat pe prim-ministrul tehnocrat Dacian Cioloș și caracterul dominant al forțelor care l-au propulsat pe președintele PSD-ului Liviu Dragnea. Poziția lui Dacian Cioloș este explicată prin autonomizarea

corpurilor birocratice executive de corpurile politice. Explicația face recurs în mod fericit la Nicos Poulantzas, denumind această configurație „autoritarism de stat”. Apoi în capitolul următor apariția lui Liviu Dragnea este legată de resurgența capitalului local, reprezentat prin baronii locali din provincie, care au o voce prin acest nou președinte al PSD-ului. Însă rămâne întrebarea ce s-a întâmplat, de ce această din urmă facțiune a devenit dominantă? A câștigat prin mijloace politice puterea? Este vorba de o schimbare structurală care are origini în mediul economic? De unde vine această rearanjare majoră de forțe?

Sursa schimbărilor de clasă. Aceste tipuri de întrebări deschid, mai precis, întrebarea-cheie, care este sursa transformărilor de clasă. Analiza ne indică explicit că analiza câmpului politic are la bază transformările de clasă și constituie o hârtie de turnesol care relevă aceste transformări. Însă transformările de clasă se întâmplă și pe la spatele politicii. Politica este extrem de importantă, totuși unele schimbări se pot întâmpla la nivel de alianțe de afaceri, lanțuri de furnizori și clienți, rețele transnaționale care trec de granițele naționale. Sau se pot întâmpla în fabrici sau birouri, în care angajații devin frustrați de noile relații sociale care se stabilesc în procesul muncii. Aceste frustrări pot să fie exprimate direct, ca atare, sau pot să fie lateralizate, cum deseori se întâmplă, în justificări problematice (rasiste, etniciste, sexiste, auto-colonizatoare). Însă, și aceste aspecte joacă un rol central în modul în care funcționează acumularea de capital și tipurile de relații sociale complexe care se sustrag confruntării la nivel de arenă politică națională. Florin Poenaru, în alte analize, a făcut exact acest tip de observații: despre relațiile la nivel de sistem capitalist și poziția periferică a României, sau despre naționalismul muncitorilor din Cluj sau al celor din București. Cu toate acestea, opțiunea sa metodologică și caracterul circumscris al analizei nu îi permit astfel de considerații. Însă nici nu semnalizează aceste limite ca atare și nu le integrează în explicațiile date.

Opacizarea relațiilor latente de clasă. Relațiile de clasă au și un caracter latent. Unele structuri de clasă nu ajung să aibă interese manifeste, care să aibă o exprimare politică. Una din sursele de critică a metodei lui Nicos Poulantzas este tocmai faptul că acumularea pare să creeze în textele sale clase clare și delimitate, care apoi ajung să se înfrunte politic. Însă antropologia clasei ne atrage atenție că istoria relațiilor de clasă este una și a subalternilor, a celor care nu pot să aibă o voce. Unele structuri de clasă, cu interese clar formulate, nu ajung să aibă o voce politică, dar pot avea un impact important în reconfigurarea relațiilor de clasă. Sau, subalternii pot să aibă o voce politică care le distorsionează interesele de clasă. De exemplu, Florin Poenaru arată împreună cu Gergo Pulay (Poenaru, F., & Pulay, G. (2010). *Why Ethnicity? Everyday Nationalism in a Transylvanian Town. East Central Europe*, 36(1), 130–137)

că demantelarea industrială din orașul Cluj, prin politicile neoliberale ale anilor 1990, a produs o clasă muncitoare pauperă ale cărei frustrări au fost capturate de retorica naționalistă a primarului Gheorghe Funar. În nici un caz nu era în interesul acestei clase muncitoare să voteze un primar cu o agendă care a transferat în sfera luptelor culturale lupta care se ducea legat de transformarea fabricilor socialiste, și care, în ultimă instanță, nu a putut contribui cu nimic la ameliorarea statutului lor. Așadar, acest tip de dinamică Florin Poenaru îl analizează explicit în alte lucrări. Însă nu și aici.

Deciziile stilistice. Probabil aceste tipuri de decizii luate de autor sunt legate de o decizie mai largă, stilistică. Textul este suplu, fără prea multe citări sau referințe la dezbaterile teoretice complexe din jurul temelor abordate. Forma pe care a luat-o cartea este cea a eseului. Însă exact această decizie face ca prima parte să fie greu de urmărit analitic. Deseori lipsesc datele care să sprijine afirmațiile. Date care ar fi putut să fie mobilizate. Avem o analiză a numărului de voturi primite de PSD în diferitele cicluri electorale sau o referință legată de cine sunt votanții PSD. Însă, în ciuda faptului că în această carte avem multe referințe la votanți, nu avem prezentate sau mobilizate date care să certifice compoziția socială a votanților diferitelor partide. Sau nu sunt citate mai multe studii în acest sens. De asemenea, nu avem o discuție despre diferitele opțiuni legate de identificarea marilor clase. De exemplu, pentru socialism, atunci când este analizată cariera lui Ion Iliescu, nu avem o referință la literatura anterioară legată de împărțirea claselor în țărani, muncitori, tehnocrație și burocratie. Pentru credibilitatea argumentului ar fi fost nevoie de o astfel de discuție, chiar și într-o notă de subsol pentru că aceasta este și diviziunea operată de școlile weberiene care clasifică exact aceste categorii ca straturi sociale, de exemplu, cum face Iván Szelényi.

Concluzii

Stilistica de eseu luată de această carte poate să opacizeze faptul că ne aflăm în fața unei cărți de cercetare și în care avem prezentate analize extrem de sofisticate, care au în spate o literatură voluminoasă și o serie de dezbateri teoretice pe care autorul le stăpânește cu mare ușurință. Prima secțiune este o investigație extrem de elaborată și sofisticată a câmpului politic pornind de la structura de clasă a României. Secțiunea a doua sintetizează tema de doctorat a lui Florin Poenaru și distilează întreaga muncă de cercetare în trei capitole extrem de dense și valoroase. Secțiunea a treia leagă experiența sa, precum și experiența unui întreg câmp de stânga, de transformările de clasă. Suntem în fața unei cercetări sociologice în cheie marxistă de excepție. Limitările stilistice autoimpuse și selecțiile metodologice operate sunt puncte bune de pornire pentru investigații similare. Florin Poenaru deschide în acest fel noi spații de investigare.



Ștefan GUGA

Sfârșitul începutului – *Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga*, de Florin Poenaru

Pentru cele câteva sute de oameni care fie fac parte, fie gravitează într-un fel sau altul în jurul micii scene de stânga din România, Florin Poenaru nu are nevoie de nici o prezentare. Printre cei mai activi intelectuali de stânga din România în ultimii ani, Poenaru e cunoscut nu doar prin activitatea publicistică foarte susținută, ci și prin apetența pentru a discuta temele zilei într-o manieră neobișnuit de polemică. *Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga* nu face excepție de la această regulă. Nu doar datorită reunirii unor texte publicate anterior, dar și prin prisma celor publicate pentru prima dată în cartea de față și a încadrării pe care Poenaru o dă demersului ca întreg – este vorba, promite el, nici mai mult, nici mai puțin decât despre o istorie alternativă a trecutului nostru recent, cu scopul de „a ne putea raporta la ultimele aproape trei decenii în afara categoriilor de scriere și de gândire” dominante (p. 7).

De la bun început trebuie spus că titlu cărții este înșelător. Nu doar pentru că relațiile de clasă, ideologia anticomunistă și politica de stânga nu sunt ca atare „locuri comune” decât pentru o minoritate, ci și pentru că „metoda” lui Poenaru pare să aibă drept scop principal tocmai scoaterea cu orice preț a subiectelor tratate din balta locurilor comune de orice fel. Chiar dacă nu reușește întotdeauna, până și cei mai apropiați politic și intelectual de poziția autorului se vor simți provocați de acest volum. Fie doar și pentru că, în stil *vintage* Poenaru, analize de o profunzime uneori uimitoare sunt combinate cu interpretări brutal reducționiste; plină de intuiții și observații dintre cele mai perspicace, *Locuri*

comune nu prea lasă loc de nuanțe și precizie. Acesta e de altfel un cocktail bine-cunoscut deopotrivă fanilor și detractorilor săi. Este și, cel mai probabil, principalul instrument prin care cartea joacă rolul de „practică teoretică” (p. 12), asumat în mod deschis de autor. Altfel spus, Poenaru vrea să-și scuture serios cititorii și, forțându-i să ia poziții pro sau contra interpretărilor sale, asumția pare a fi că stânga se va decanta cumva de dreapta dominantă. Nefăcând excepție de la regulă, și această strategie este în mod evident cât se poate de discutabilă.

Poenaru anunță din capul locului că își propune să scrie „o altă istorie” a perioadei post-89 – a „tranziției”, cum insistă el să o denumească. Este vorba de „o istorie de clasă” întruchipată de o serie de personaje politice marcante, dublată de o analiză a ideologiei dominante (anticomunismul și apoi anticorupția) și apoi de o evaluare a alternativei stângii și a ceea ce ea a reușit (și nu a reușit) să facă în ultimii ani. Această istorie alternativă se intercalează însă cu o multitudine de subiecte conexe mai mici sau mai mari, lucru care face imposibilă rezumarea adecvată a cărții. Este foarte posibil ca până și cititorii cei mai frustrați cu lectura de ansamblu să considere că un anumit capitol, un paragraf sau o idee sunt cu adevărat impregnate. Merită deci să rezumăm această istorie, mai ales că Poenaru nu o face pe parcursul cărții.

Povestea începe de fapt în anii '50, când sunt puse bazele „dezvoltaționismului comunist românesc” ca urmare a unei relative ruperi a comuniștilor români de „linia moscovită a stalinismului” (p. 40). Având drept scop „modernizarea rapidă a țării pe baze industriale”, acesta a dus în scurt timp la conturarea unei noi structuri de clasă a României postbelice, unde rolurile principale erau jucate de „birocrăția de partid și de stat”, „tehnocrația industrială” și „proletariatul industrial”, cu „țărani”

și „intelectualii și artiștii” în roluri secundare. Până în 1990, confruntarea propriu-zisă de clasă a fost întârziată de alianța dintre acestea împotriva unui „grup mic format în jurul lui Ceaușescu”, care reușise „capturarea la vârf a partidului” (p. 31). Tensiunile premergătoare lui 1989 aveau drept sursă acest conflict dintre practic toate clasele și „grupul” Ceaușescu, la origini revoluția fiind de fapt o încercare de răsturnare a regimului, transformându-se doar apoi, pe parcursul evenimentelor din decembrie, într-o mișcare „împotriva sistemului ca atare” (p. 34). La momentul revoluției, niciuna dintre clasele din rolurile principale nu era capabilă să preia de una singură puterea, de unde și ecumenismul politic din primele luni ale lui 1990, întruchipat atât în FSN, cât și în figura tutelară a lui Ion Iliescu, care era totuși un reprezentant „tipic” al „birocrăției de partid și de stat” (p. 29). Lupta de clasă a explodat în cele din urmă odată cu evenimentele din Piața Universității din acel an, dând tonul conflictului dominant al următoarelor două decenii și jumătate dintre fosta birocrăție de stat și de partid, pe de o parte, și tehnocrația industrială, pe de cealaltă, cărora li s-au aliat muncitorii industriali, respectiv intelectualii. Acest conflict s-a formalizat prin ruptura FSN și trecerea lui Ion Iliescu în fruntea alianței dintre fosta birocrăție de stat și de partid, pe care acesta o reprezenta direct, și muncitorimea industrială, pe care o reprezenta electoral. Potrivit lui Poenaru, această alianță a fost de fapt un instrument prin care PSD (atunci PDSR) și-a putut urmări scopul principal: constituirea și reprezentarea unei clase a capitaliștilor locali, în dauna (practic totală) a muncitorilor industriali.

De la acest „moment fondator” (p. 54) și diagnosticarea eșecului lui Ion Iliescu ca „om de stânga”, sărim destul de ciudat direct în anii 2000, când PSD apare ca o construcție oximoronică, cu dubla funcție de reprezentare a capitaliștilor locali și de partid *comprador*, facilitând privatizarea masivă în favoarea capitalului străin. Mai mult, prin „măsurile neolibérale” care au însoțit această combinație neobișnuită, PSD-ul condus de Adrian Năstase a „creat” „segmentele de clasă care au votat împotriva sa” (p. 63). Alegerea lui Traian Băsescu din 2004 a fost rezultatul întoarcerii împotriva PSD (și a nou-apăruților baroni locali) a clasei de mijloc care a fost creată de chiar guvernarea Năstase. Fosta tehnocrație industrială a ajuns astfel la putere, personificată de Băsescu, care a devenit „adversarul capitaliștilor autohtoni” și promotorul clasei de mijloc și a capitalului străin, dar și susținătorul „siguranței statului”. Criza a însemnat atât apogeul, cât și sfârșitul politic al lui Băsescu, austeritatea împingându-l pe acesta la marginea luptei politice, lăsând locul liber unei noi generații de figuri politice, reprezentate mai ales de Victor Ponta și Klaus Iohannis. Prin aceștia doi, „mica burghezie” („parveniții”, specialiștii în „micile ciupeli”) ajunge la putere, însă această ascensiune

e mai degrabă de fațadă, pentru că epoca post-criză marchează „autonomizarea birocrăției de stat” (mai exact, a aparatului de forță al statului), care deja în timpul mandatelor lui Traian Băsescu era „chemată să înlocuiască politicul”. Această autonomizare și evacuare a politicului rezultă într-un „autoritarism de stat” nu foarte diferit de autoritarismul de dreapta din ce în ce mai răspândit în Europa și în lume, doar că în România acesta este bazat pe ideologia particulară a tehnocratismului și anticorupției (întruchipată de Dacian Cioloș). Conflictul dintre tehnocrația industrială și capitaliștii locali, dominant în primul sfert de secol de după decembrie 1989, cu origini în dezvoltationismul comunist demarat în anii '50, este înlocuit de cel dintre birocrăția de stat și „burghezia națională”. Triumful primeia „a însemnat de fapt înlocuirea unei burghezii naționale postcomuniste (acel amestec eclectic de politicieni și oameni de afaceri, mai precis a legăturilor dintre aceștia...) cu oligarhia birocrăției de stat, care, deși nu mai puțin coruptă, este din capul locului plasată în afara oricărui joc politic sau control popular” (p. 105). Pe acest teren, lupta politică propriu-zisă pare a se purta între actori (Klaus Iohannis și Liviu Dragnea) care, insistă Poenaru, nu-și pot depăși instinctele „provinciale” – nici nu prea ar avea cum, din câte se pare, fiind vorba de instincte „de clasă”. Cam așa ar fi punctul în care suntem astăzi, cu un spațiu politic golit de conținut, în care tehnocratismul care vrea să elimine politicul în favoarea birocrăției de stat se confruntă cu provincialismul care nu prea înțelege politicul dincolo de propriile interese mărunte și imediate.

Completând acest peisaj, Poenaru dedică în total patru capitole ideologiilor care au însoțit și înțepit luptele de clasă de după 1989. Dacă anticorupția e băgată la pachet cu autonomizarea birocrăției de stat, făcând totuși notă discordantă în prima parte a cărții printre alte șapte capitole dedicate figurilor politice de mai sus, anticomunismului îi este rezervată o parte separată a cărții, care este, fără discuție, și cea mai reușită. Atât anticomunismul, cât și anticorupția, susține Poenaru, sunt ideologii în spatele cărora se ascund cele două mari conflicte de clasă ale ultimelor decenii (vezi mai sus). Astfel, anticomunismul care a înflorit în România începând cu Piața Universității 1990 a „recodificat” lupta dintre tehnocrația industrială și capitaliștii autohtoni sub forma unei „lupte culturale”. După cum ni se arată prin intermediul unei analize a modului în care au fost instrumentalizate arhivele fostei Securități după 1989, anticomunismul a ajuns de fapt să preia nu numai metoda, ci și starea de spirit caracteristică Securității, întreținând „suspiciunea și delatiunea introduse de Securitate (...) prin chiar acțiunile celor mai vocali critici ai săi” (p. 188): „darea în vileag, demascarea, denunțul cu scopul încarcerării și tragerii la răspundere” sunt trăsături marcante atât ale Securității, cât și ale

anticomunismului postdecembrist. Apogeul este atins cu lupta împotriva așa-zisei „nostalgii” față de perioada comunistă, o bună parte a populației fiind văzută ca suferind de această „maladie a memoriei”; prin această luptă, anticomunismul își asumă un proiect de îndoctrinare în masă, edificând și mai mult reproducerea practicilor regimului împotriva căruia se autodefinește. Moștenirea anticomunismului, astăzi înlocuit de anticorupție, constă în reticența fundamentală față de redistribuire economică și eliminarea limbajului de clasă din spațiul public. Împotriva poziției inchiuzionale a anticomunismului față de trecut, Poenaru sugerează în mod repetat ratarea posibilității unei înțelegeri adecvate a trecutului și, prin intermediul acesteia, a unei „reconcilierii”. Nu aflăm, din păcate, nimic despre ce ar fi presupus o asemenea reconciliere, nici măcar în liniile cele mai mari, propunerea fiind mai degrabă retorică.

În fine, partea a treia a cărții e dedicată mișcării de stânga din România, care își datorează existența unei duble reacții de la sfârșitul deceniului trecut — față de anticomunism și față de combinația criză plus austeritate. Neînvățând probabil din lecția lui Ion Iliescu, despre care aflăm la începutul cărții că a suferit de aceeași problemă, stânga a avut însă un fel de păcat originar de natură ideologică, crezând mai ales într-un capitalism „cu față umană” în dauna unei lupte cu adevărat antisistem. Mică, fragmentată și lipsită de resurse, stânga românească nu a putut să aibă un avânt prea mare, colapsând în cele din urmă odată cu alegerile prezidențiale din 2014. În mod ironic, odată ce ideea de stânga capătă o minimă legitimitate în spațiul public, mișcarea de stânga se divizează în stânga „establishment” (care urmărește mai degrabă integrarea pe plan personal în cercurile dominante de dreapta, fără a mișca însă vreun deget ca să le transforme în mod real) și stânga „independentă” (care, fiind și mai lipsită de resurse, cade complet victimă apetențelor morale „mic-burgheze” și, încă și mai bizar, unei „moșteniri culturale țărănești” care o caracterizează). Nici nu poate fi vorba ca stânga independentă să fie o stângă antisistem reală, din moment ce nu constă decât într-o multitudine de grupuscule dispartate, ce au mai degrabă o funcție de socializare decât una propriu-zis politică și organizațională. De remarcat că povestea stângii e scrisă explicit dintr-o poziție de implicare directă a autorului, care nu se exclude pe sine de la acest diagnostic. La fel ca cea a reconcilierii cu trecutul, soluția reluării unei „disidențe de stânga” pentru a ieși din această situație este mai degrabă postulată decât detaliată și argumentată. Asta și pentru că e cam greu să-ți revii, dacă până la urmă totul se reduce la ineluctabila origine de clasă (mai ales dacă e și una „mic-burgheză”) și la grelele „moșteniri culturale țărănești”. Chiar și așa, cartea se încheie printr-un fel de gest de pace, cu un interviu care ar trebui să (re)facă legătura (presupunem,

din interiorul stângii independente) dintre „bărbații de stânga” și „feministe” — pentru cunoscători, un conflict intern scenei de stânga recurent în ultimii ani. Codat fiind, acest gest corespunde abordării depersonalizate și uneori stânjenitor de abstracte pe care Poenaru o face stângii autohtone, fără îndoială încercând să se pună la adăpost de „gura lumii” (despre care aflăm că e o trăsătură distinctivă a stângii românești ca atare, rămășiță a „moștenirii culturale țărănești” etc.).

Privită în ansamblu, *Locuri comune* surprinde deci o istorie coerentă, surprinzătoare în detaliu și, corespunzător ambițiilor autorului, oarecum inedită. În România își găsește un oarecare corespondent în textele mai vechi ale lui Vladimir Pasti. La fel ca Pasti, Poenaru încearcă să facă o analiză de clasă a trecutului recent pornind de la teoriile „noii clase” și, mai general, de la critica socialismului de stat ca societate de clasă din anii '70 și '80. Din moment ce mediul intelectual din România nu a produs nicio astfel de analiză empirică la vremea respectivă (și nici de atunci încolo), Poenaru e forțat să reproducă și stilul vag și destul de anecdotic al lui Pasti. Chiar dacă și-l asumă explicit, analiza lui Florin Poenaru este însă considerabil mai problematică. Acest lucru rezultă mai ales din metoda aleasă, de a merge de la biografii individuale, evenimente și fenomene de suprafață, la relații de clasă, fenomene sociale și procese politice de ansamblu. Din moment ce nu le studiază propriu-zis pe acestea din urmă, preferând mai degrabă să le deducă efectiv din primele, rezultatul este o analiză prea rigidă, care se sprijină de prea multe ori pe simpla afirmație în loc de demonstrație și care abundă în suprainterpretări, goluri și inadvertențe.

Deși dedică mai multe pagini pentru a ne convinge de particularitățile practicilor autobiografice ale lui Ion Iliescu, care chipurile reproduc un etos al birocrăției de stat din care făcea parte acesta, Poenaru pierde din vedere că aceste trăsături (căutarea continuității și a coerenței, eliminarea contradicțiilor și inadvertențelor, motivul personajului care răzbește împotriva tuturor opreliștilor, pretenția de a scrie direct istoriografic despre sine însuși ș.a.m.d.) sunt mai degrabă generale genului (auto)biografic — un fenomen descris de Pierre Bourdieu sub numele de „iluzia biografică”. Ceea ce arată Poenaru despre autobiografia lui Ion Iliescu nu este că Ion Iliescu era un membru „tipic” al birocrăției, ci că autobiografia sa e un exemplu tipic de autobiografie. La fel, argumentul cum că Victor Ponta s-a folosit de și a investit în relațiile de familie pentru a acumula diverse resurse și funcții e ceva specific „mic-burghez” este cât se poate de straniu, din moment ce relațiile de rudenie au această funcție practic indiferent de clasa socială (și burghezii, și proletarii procedează la fel, chiar dacă cu mijloace, consecințe și implicații cât se poate de diferite). Deși Poenaru insistă că modul în care utilizează noțiunea de „mic-burghez” (care, în lipsa unei

definiții minimale, rămâne cu totul opacă) nu presupune vreo judecată morală, acest lucru este practic imposibil de susținut dacă citești doar două propoziții (oricare două!) din capitolul despre Victor Ponta. E surprinzător totuși că „parvenitismul” și „micile ciupeli” „tipic” mic-burgeze nu își fac simțită prezența în cazul stângii românești, deși ni se spune insistent că nimeni nu poate scăpa acestei stigme de clasă.

Cu excepția parțială a capitolului despre Ion Iliescu, analiza de clasă e redusă deci la anecdotic și se bazează pe faptul că personajele alese sunt exemple „tipice” ale unor clase sociale, biografiile și trăsăturile personale ale acestora fiind rezultate la fel de „tipice” ale unor istorii și conflicte de clasă (cât de „tipici” pot cu adevărat să fie niște președinți și prim-miniștri, nu face, din păcate, obiectul vreunei discuții). O consecință a acestei strategii e reducerea relațiilor și trăsăturilor de clasă la relațiile și trăsăturile indivizilor supuși analizei. Aparent paradoxal, cealaltă consecință e reducerea indivizilor în cauză, a trăsăturilor și acțiunilor lor, la niște stereotipuri de clasă. Deși descrie evenimente concrete în care indivizii respectivi au jucat un rol decisiv, Poenaru nu le acordă acestora nicio posibilitate de a alege și a acționa altfel. Asta nu pentru că alegerile și acțiunile lor ar fi supradeterminate de o serie întregă de constrângeri structurale și circumstanțiale, ci pur și simplu pentru că ele trebuie să reproducă un anumit etos sau ideologie „tipice” unei anumite clase. În loc să înțelegem contextul concret în care a luat naștere „dezvoltaționismul comunist românesc”, ni se sugerează destul de explicit că acesta era consecința directă a unei proaste înțelegeri a ideii de comunism. În loc să înțelegem contextul concret al formării FSN și al evenimentelor de pe parcursul lui 1990, ni se spune că zarurile erau aruncate de la bun început, odată ce Iliescu a fost contaminat de ideologia neoliberală, pentru că credea în mecanismul „cibernet” al pieței (un argument tipic pentru „socialismul de piață” popular printre reformiștii socialiști de la vremea respectivă, care avea totuși cam puțin de-a face cu ideologia neoliberală); odată alegerea făcută, Iliescu e prezentat ca fiind complet lipsit de putere (ceea ce nu îl oprește pe Poenaru din a-i atribui o vină considerabilă pentru modul în care au decurs lucrurile în primul deceniu postdecembrist). Ceilalți nu beneficiază nici măcar de acest privilegiu al păcatului originar. Sunt pur și simplu automate de clasă.

Acest lucru nu ar fi o problemă atât de mare dacă ar reieși la finalul unei analize structurale foarte complexe. Nu este cazul, însă; ba chiar din contră. Analiza contextului în care acționează respectivii indivizi este cel puțin secundară, creându-se o circularitate implacabilă: relațiile de clasă în abstract sunt utilizate pentru a scoate indivizii concreți din analiză, iar apoi indivizii abstracți sunt folosiți pentru a scoate relațiile

de clasă concrete din analiză. Bineînțeles, lucrurile nu funcționează tocmai ca unse. Atenția cel puțin superficială acordată anilor '90 este frapantă, conflictul acerb dintre cele două aripi ale FSN, victoria CDR din 1996 și importanța acestora în trasarea liniilor directoare ale anilor 2000 fiind complet exterioare analizei. Privatizările din vremea lui Adrian Năstase nu sunt legate de imperativele aderării la Uniunea Europeană, ci sunt atribuite unor interese vădit contradictorii (și capital local, și *comprador*), fără ca această contradicție evident discutabilă din punct de vedere teoretic și empiric să suscite vreo analiză suplimentară. Victoria lui Băsescu nu e atribuită revirimentului forțelor care au dus la victoria lui Emil Constantinescu (căruia și căroră nu li se acordă nici măcar un rol de figuranți minori în această „istorie de clasă”), ci este explicată ca un rezultat paradoxal al acțiunilor lui Adrian Năstase (clasa de mijloc apare ca o creație de novo a anilor 2000, nu ca moștenitoarea „tehnocrației industriale” aflată deja în plin avânt în anii '90). Mobilizarea împotriva lui Victor Ponta din 2014 apare ca „fără precedent”, nu ca o repetiție deja obositoare a episoadelor electorale 1996 și 2004. „Comisia de tăiat hârtii” a guvernului Cioloș apare ca nici mai mult, nici mai puțin decât o tentativă de săpare a „birocrației de stat” (care include, se pare, atât aparatul serviciilor secrete, cât și personalul de la cel mai mărunț ghișeu), și nu ca o încercare ieftină de consolidare electorală a „tehnocrației”. În fine, atât succesele, cât și eșecurile stângii nu apar decât ca oglindiri ale unui etos mic-burgez și ale vreunui atavism cultural dubios, nu ca rezultate ale unor acțiuni strategice și tactice într-un context concret — importanța „gurii lumii” nu e o „moștenire culturală țărănească”, ci un efect direct al unor mecanisme psihosociologice clasice în cazul grupurilor mici care se simt atacate din exterior, un efect inerent în mecanismele de comunicare predominante (mai exact, al facebook-ului), sau al unui nivel scăzut de educație politică; până la reminiscentele rurale sau esențele comportamentale mic-burgeze, pot fi înșirate zeci de explicații mai plauzibile și mai materialiste, adică legate de structuri și procese așa cum există ele de fapt. Altfel spus, totul pare „ca și cum aici ar fi vorba de o împăcare dialectică de concepte, și nu de înțelegerea unor relații reale!”²¹

Poate cel mai ciudat lucru este însă absența practic totală a oricărei idei concrete de capitalism în toată această istorie. Din moment ce economia și instituțiile (precum și, cu excepția unor referiri vagi, capitalul și munca) lipsesc cu desăvârșire, pretenția unei analize materialiste — într-adevăr, a unei analize de clasă — este cel puțin exagerată. De altfel cartea nici nu ar trebui citită așa și, odată eliberați de această povară a „istoriei de clasă”, am putea vedea că avem de fapt de-a face cu o analiză politică și ideologică vie și perspicace. Nu e de mirare că cele mai închegate și valoroase

capitole sunt cele despre anticomunism, acestea fiind și cele mai explicit orientate spre analiza ideologică în absența pretențiilor unei analize de clasă mai mult sau mai puțin sofisticate.

Chiar și acceptând că ne aflăm în fața unui set de analize politice stilizate, și nu a unei analize de clasă în adevăratul sens al cuvântului, rămânem cu marele semn de întrebare al „tranziției”. Mai exact, este cât se poate de bizar că Florin Poenaru alege drept cheie de boltă a cărții această noțiune vetustă, de a cărei reciclare ne putem cu siguranță lipsi și care nu a fost niciodată legitimă pentru stânga. De ce? Pentru că, așa cum insistă și Poenaru, „tranziția” este un concept pur ideologic, menit să justifice transformările politico-economice dezastruoase de după 1989 prin caracterizarea lor drept tipice unei perioade intermediare, căreia urma să i se succedă raiul pe pământ al capitalismului occidental. Însă, împreună cu întregul eșafodaj terminologic și epistemologic care a însoțit-o (cunoscut și sub numele de „tranzitologie”), „tranziția” nu a spus și nu spunea nimic despre ce se întâmpla de fapt, totul fiind filtrat prin această perdea ideologică a prezentului ad interim. Deși recunoaște acest lucru, Poenaru nu vede nicio problemă în a prelua termenul tocmai pentru a scoate la iveală „partea întunecată a tranziției” (p. 9). Totodată, el se distanțează de tranzitologie, însă, inevitabil, o face într-un mod cât se poate de neconvingător, ajungând să reproducă de fapt argumentele tranzitologilor. Acest lucru este vizibil în următorul fragment:

Tranziția nu este o stare temporară, o perioadă de trecere între un trecut damnat și un viitor mereu incert și evaziv, ci o formă și o problemă politică de sine stătătoare. (...) două au fost impedimentele majore pentru care tranziția nu a putut fi recunoscută ca atare și gândită în sine ca fenomen distinct. Primul impediment a fost dificultatea de a-i trasa granițele. Dacă momentul său de debut este de regulă incontestabil și plasat simbolic în 1989, nu același lucru se poate spune despre punctul său de încheiere. Când se termină tranziția? Sau, mai bine zis, ce moment, ce eveniment sau ce semn anunță finalul tranziției? Această indeterminare, această lipsă de închidere formală și oficială a perioadei de tranziției a împiedicat transformarea ei într-o epocă de sine stătătoare și, prin urmare, într-un obiect de analiză. Or, tocmai aici este de fapt miza: tranziția nu poate avea un moment conclusiv clar delimitat, pentru că ea nu este de fapt o construcție temporală, ci una ideologică. Tranziția nu se poate termina niciodată, întotdeauna mai este ceva de făcut, astfel încât destinația întrezărită la orizont se depărtează, nu se apropie, pe măsura înaintării. Al doilea impediment, mai substanțial, pentru care tranziția nu a fost recunoscută și gândită ca atare s-a datorat faptului că ne aflăm imersați în ea, trăim în imediatul și contemporaneitatea ei. În plus, suntem mereu mai preocupăți, pe bună dreptate, să-i

facem față și să ne găsim locul în ea, decât să reflectăm de la distanță în ceea ce-o privește. Împletindu-se cu viața noastră, tranziția a devenit parte inextricabilă din aceasta, prin urmare reflecția asupra ei a semănat foarte mult cu cea pe care o avem asupra propriilor noastre vieți: extrem de fragmentară, sub impulsul momentului și de regulă sub presiuni concrete mai urgente și mai fundamentale. (p. 11)

„Tranziția” ca fenomen sau perioadă *sui generis*, care merită deci studiată ca atare. Acesta este fără doar și poate fundamentul tranzitologiei. La fel cum este și ideea „tranziției fără sfârșit”, tranzitologia căpătând importanță numai odată ce era clar că „tranziția” va dura mult mai mult decât se credea inițial, fiind de fapt prelungită la nesfârșit, drept consecință directă a tipului aparte de societate care lua naștere după 1989. Tranziția ca stare în care oamenii de rând sunt „imersați”, ca mănunchi de procese care ne sunt ascunse tocmai pentru că ne sunt prea aproape și care, așadar, necesită un efort special de cercetare și analiză, acesta deosebindu-se de reflecțiile (științifice sau nu) obișnuite, care nu reușesc să înțeleagă epoca tocmai datorită specificului ei tranzitoriu. Acestea erau părți integrante din discursul de legitimare a tranzitologiei și, implicit, a noțiunii de „tranziție”.

Bineînțeles, „tranziția” (și tranzitologia) nu suportau prea bine nici criticile de stânga, nici criticile antropologilor (ambele fiind domenii de la care Florin Poenaru se revendică). Însă abandonarea „tranziției” de către foștii tranzitologi a avut loc numai odată ce realitatea în sine nu mai părea să justifice termenul. Contrar a ceea ce spune Poenaru, „tranziția” și tranzitologia sunt clar circumscrise din punct de vedere istoric, chiar și șefii tranzitologiei autohtone recunoscând că aderarea la Uniunea Europeană din 2007 pune capăt în mod oficial „tranziției postcomuniste”. Nu era vorba doar de un moment simbolic, ci de acumularea unor transformări economice și instituționale profunde care începuseră din prima parte a anilor 2000. Altfel spus, intrarea în această perioadă pe traiectoria dezvoltării dependente, despre care vorbește Cornel Ban², a pus capăt „tranziției” nu numai în România, ci și în întreaga Europă Centrală și de Est. Din acest moment, majoritatea tranzitologilor (incluzându-i aici pe specialiștii în „postsocialism” sau „postcomunism” — în ultimă analiză, două eufemisme pentru „tranziție”) au început în sfârșit să vorbească dezinvolt despre capitalism în regiune. Cei care vorbesc despre „tranziție” la modul serios după 2007 nu sunt decât foștii tranzitologi care nu au reușit să-și reorienteze carierele și universitarii și jurnaliștii blocați în clișeele ideologice ale anilor '90.

La câteva paragrafe după ce argumentează pe larg că „tranziția” nu este de fapt tranzitorie, neavând propriu-zis un sfârșit, Poenaru susține, surprinzător,

că „secvența deschisă de momentul fondator 1989 pare că se apropie de final. La aproape trei decenii de la Revoluție, tranziția, și nu comunismul, reprezintă acum trecutul nostru recent” (p. 13). Mai târziu, aflăm despre „amurgul tranziției din 2014” (p. 36). Sfârșitul „tranziției” și, efectiv, zenitul tranzitologiei (momentul bilanțului, al „analizei critice”, al întrebărilor despre „ce va fi după?”³) sunt decalate cu șapte ani, din 2007 în 2014. De ce? Putem deduce pe parcursul cărții că 2014 marchează trecerea de la conflictul dintre tehnocrația industrială și capitaliștii locali la cel dintre birocrăția de stat și burghezia națională; trecerea de la anticomunism la anticorupție ca ideologie dominantă; și ascensiunea unei noi generații de politicieni și a provinciei (și, să nu uităm, a provincialilor) la centru. Capitalismul lipsește însă din această întreagă poveste, ceea ce nu era cazul cu tranzitologia clasică, care manifesta un interes explicit, deși distorsionat, față de economia politică a transformărilor de după 1989. Victoria piriică din 2007 a acesteia din urmă măcar se baza pe anumite evaluări economice și instituționale, nu strict pe analiză ideologică și mutații din câmpul politic. Decalarea arbitrară a „sfârșitului tranziției” până în proximitatea actului de luare a cuvântului e tipică pentru rămășițele tranzitologiei de după 2007.

Reciclând noțiunea de „tranziție”, Florin Poenaru cade și în capcanele ideologice ale acesteia. *Locuri comune* poate fi citită cu plăcere și de cei mai înfocați adepți ai ideilor de interimat nesfârșit și de luminiță de la capătul tunelului, ai capitalismului impur, ai unui excepționalism românesc și ai inferiorității inerente unei țări parazitare de „mic-burghezi” (parveniți, provinciali, nu ca în Occident — vezi atât capitolul despre Liviu Dragnea, cât și partea despre stânga românească). Cum aflăm de altfel de la bun început: „tranziția a fost o cursă măsluită, un joc trucat, un meci cu rezultatul cunoscut dinainte (...) [pentru că] distincția dintre învingătorii și învinșii tranziției nu s-a făcut la finalul acestui proces, ci chiar de la debutul său” (p. 10). „Tranziția”, deci, nu capitalismul ca atare! Un argument clasic al tranzitologiei și una dintre moștenirile sale ideologice de durată, cu care Poenaru cu siguranță nu e de acord, dar pe care ajunge să le susțină implicit, din moment ce, ca toți tranzitologii, preferă să vorbească numai despre „tranziție” și mai deloc despre capitalism.

Fără discuție, stânga ar trebui să se debaraseze complet de noțiunea de „tranziție”, așa cum ar trebui să abandoneze și analizele scolastice făcute sub pretextul „teoriei”, și culturalismul mascat ca analiză de clasă (nici ridiculizarea a priori a „mic-burghezilor”, nici „moștenirea culturală țărănească” nu au ce căuta într-o asemenea analiză). Stânga ar trebui, în schimb, să respingă obscurantismele și impresionismele de orice fel, inclusiv pe cele autoinduse, în favoarea unui raționalism fără menajamente, să îmbrățișeze acuratețea

empirică și rigoarea analitică, din care ar rezulta o politică mai puțin susceptibilă la „gura lumii” din interior și mai puțin vulnerabilă față de ostilitățile din exterior. Altfel spus, o (analiză) politică de stânga mai sinceră cu sine însăși, mai eficientă și mai adecvată contextului concret în care ne regăsim astăzi. *Locuri comune* nu face acest pas, însă ne permite să ne dăm seama că trebuie să-l facem. Altfel, stânga românească riscă să rămână, nu doar politic, ci și intelectual, pentru totdeauna o speranță în statu nascendi.

¹ Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1 (București: Editura Politică, [1857-1858] 1972), p. 23.

² Cornel Ban, *Dependență și dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc* (Cluj: Tact, 2014).

³ Vezi <http://bibliotecadesociologie.ro/download/zamfir-catalin-2004-o-analiza-critica-a-tranzitiei-ce-va-fi-dupa-iasi-polirom/>.

Vladimir PASTI

Florin Poenaru: „Locuri comune - Clasă, anticomunism, stânga”

Iată o carte care nu doar merită, dar chiar *trebuie* citită. Nu doar de specialiști, dar mai ales de nespecialiști. De orice om preocupat să înțeleagă lumea în care a trăit și trăiește și care se simte deja supra-saturat de clișeele explicative ideologico-propagandistice a căror producție de masă domină publicațiile cu pretenții eseistice și/sau științifice ale „elitei intelectuale” românești post-comuniste. Cele construite după scenariile hollywoodiene în care „băieții buni”, tineri, frumoși, inteligenți și dornici să salveze omenirea, se luptă cu „băieții răi”, bătrâni, urâți, proști, conspiratori împotriva întregii lumi și a ceea ce are ea mai sfânt, și care trag atât de prost cu armele lor încât nu-i nimeresc pe „băieții buni” niciodată. Iar aceste scenarii șablon, după care sunt construite la Hollywood filmele pentru puberi – categoria dominantă de spectatori plătitori din cinematografele din întreaga lume – sunt utilizate în România în discursuri politice, editoriale, eseuri, lucrări cu pretenții academice ale intelectualității autohtone și a unei părți semnificative chiar din lumea științifică, pentru a descrie și a explica aproape un secol de istorie națională și pentru a-i „educa”, pe cei care încă se mai uită cu respect și chiar admirație la elita intelectuală și academică a țării, cu privire la modul în care trebuie înțeleasă lumea în care trăiesc și propria lor viață.

În acest peisaj pseudo-științific național, sufocant prin șablonism, simplitate și dogmatism, o carte precum cea publicată de Florin Poenaru la editura Tact

În acest an reprezintă o adevărată gură de aer proaspăt. Înțeleg prin asta o doză zdravănă de cercetare științifică făcută fără prejudecăți, superstiții și axiome acceptate ca evident adevărate privite critic, însoțită de o doză încă și mai zdravănă de bun simț și de o excelentă capacitate de sinteză, toate îmbinate și servite cititorului printr-un stil accesibil și ingenios. O să explicitez toate aceste aparente superlative pe care le-am folosit până acum, dar mai întâi mă văd nevoit – pentru a elibera din capul locului cititorii potențiali ai cărții de orice suspiciune – să-i lămuresc pe aceștia în privința relațiilor mele cu autorul, Florin Poenaru.

Nu am și nu am avut niciun fel de relație cu Florin Poenaru, de a cărui existență nu am aflat decât în momentul în care cartea a apărut și mi-a trimis un e-mail la care anexa cartea și în care mă ruga să particip ca prezentator la lansarea ei. Am primit solicitarea d-lui Poenaru cu multe rețineri, dar am renunțat la ele imediat după ce am citit primele 50 de pagini ale cărții. După care am citit-o pe nerăsuflăte până la sfârșit. Iar urmarea directă a acestei lecturi este tocmai recenzia de față.

Despre ce este vorba, de fapt? Cartea domnului Poenaru parcurge sintetic întreaga istorie politică, socială, economică și intelectuală a României postbelice, de la instalarea comunismului la putere și până în zilele noastre și o interpretează într-o cheie unică – cea a evoluțiilor sociale ale acesteia, cu reflexele sale în economie și în politică. Nu este o lucrare analitică. Dimpotrivă, este una dintre rarele lucrări sintetice ale literaturii românești postcomuniste. Caracterul său sintetic o face deseori să fie aforistică, adică să facă afirmații fără argumentația necesară, dar acest lucru este cât se poate de firesc. O lucrare analitică de o asemenea anvergură ar fi însemnat o carte mult mai voluminoasă decât cea de față. Ar fi fost o lucrare academică stufoasă, adresată și inteligibilă unui număr mic de specialiști care ar fi apreciat-o mai mult sau mai puțin în opoziție cu propriile lor lucrări și în paradigma a ceea ce se numește *main stream* al gândirii politico-sociale dominante a României actuale.

Dar, cartea lui Poenaru are cu totul alte intenții. Ea nu se adresează lumii academice, așa cum nu se adresează elitei intelectuale în exclusivitate. Este un eseu alcătuit de un om de știință – Poenaru este antropolog, bine antrenat în observația socială și în interpretarea științifică a acesteia – care sintetizează un număr mare de observații directe, analize de caz, analize de text, observații indirecte etc. – sintetizate deseori aforistic și transcrise din insuportabilul jargon științific în buna limbă românească pentru uzul oricărui om interesat de a înțelege propria lui viață, în propria sa lume: România comunistă și post-comunistă.

Ignorați titlul. „Locuri comune”, exprimă doar faptul că autorul interpretează cu totul diferit temele clasice ale ideologiei cotidiene construită cu atâta efort

de „intelighenția” postcomunistă. Este un titlu care nu poate fi înțeles decât după lectura cărții. Conținutul este important. Iar conținutul este provocator până la a fi, pe alocuri, de-a dreptul scandalos. Căci, împotriva tezismului și a dogmatismului intelectual dominant, autorul opune observația sistematică, înțelegerea societății (ceea ce Max Weber numea „comprehensiune”, iar Mills denumea „imaginație sociologică”) și ceea ce eu numesc „bun simț”, adică prioritatea datelor empirice asupra prezumțiilor și ipotezelor.

Nu am de gând să rezum cartea, deși în multe recenzii se obișnuiește acest lucru, cu obiectivul de a scuti cititorul recenziei de a mai deveni și cititorul cărții. Cartea trebuie citită și judecată de fiecare cititor prin prisma propriei sale experiențe de viață și cu mintea cât mai eliberată de „locurile comune” ale ideologiei și mitologiei cotidiene. E un bun prilej pentru orice cititor de bună credință să afle că istoria – propria sa istorie, precum și cea a întregii societăți românești – poate fi citită și înțeleasă și altfel decât prin schemele simpliste și deformatoare ale ceea ce a devenit în toți acești ani de postcomunism o ideologie inferioară chiar celei care proclama socialismul victorios la orașe și sate pe vremea lui Ceaușescu.

Chiar dacă nu rezum cartea, nu pot să nu subliniez cel puțin două din trăsăturile sale esențiale. Prima este acea idee paradigmatică pe care o ilustrează întregul text și care afirmă că istoria ascensiunii și decăderii comunismului românesc, precum și cea a postcomunismului românesc nu este o istorie a politicilor, ideologiilor și intrigilor din interiorul elitelor, ci în primul rând o istorie a evoluțiilor sociale ale societății românești de după cel de al doilea război mondial și, apoi, de după terminarea războiului rece cu victoria capitalismului statelor alianței nord-atlantice. Autorul se străduiește să interpreteze și să sintetizeze aceste evoluții în tradiționala formulă marxistă a „luptei de clasă”, dar o asemenea formulă este, desigur, discutabilă. Cea de a doua caracteristică constă într-o altă teză paradigmatică, cea potrivit căreia politicienii, mai ales cei de la vârful structurilor de putere politică, nu sunt niciodată (prin deciziile lor) ei înșiși, ci doar reprezentanți și purtători de cuvânt ai unor mari grupuri sociale din societate aflate în competiție și chiar confruntare. Biografiile, preferințele, valorilor lor chiar sunt nesemnificative, căci în calitate de politicieni investiți în funcții, ei nu sunt decât actori care interpretează partituri prescrise și niciodată pe ei înșiși. Avem de a face cu o revigorare brutală aproape a unei abordări marxiste care pe mine mă duce cu gândul la celebrul articol al lui Marx despre „luptele de clasă în Franța”, prin care acesta explică succesul ascensiunii politice a lui Napoleon al III-lea prin caracteristicile evoluției structurii sociale a societății franceze în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Și această teză este discutabilă, dar tocmai acesta este de fapt farmecul și atracția principală a acestei cărți. Pe de o parte, te forțează să gândești liber, iar pe de altă parte,

te îndeamnă să intri în dispută cu ea. Iar, după mine, acesta este un merit excepțional. Cu cât mai mulți oameni normali, dar cu mintea deschisă la înțelegere și rațiune – căci prin limbaj și stil de expunere cartea le este dedicată acestora – vor intra în dispută cu afirmațiile categorice din această carte, cu atât mai mult societatea va fi mai liberă, mai activă și mai eficientă în desprinderea ei de carapacea constrângătoare a dogmatismului ideologic anticomunist. Cartea însăși își dedică cea de a doua parte a sa criticii ideologiei dominante a anticomunismului postcomunist, ceea ce o face încă și mai interesantă. Și aceasta este aforistică – la fel de aforistică ca și ideologia pe care o critică – și adesea cu accente polemice.

Tema principală a cărții însă este renașterea stângii politice în România. Mai exact, a nașterii stângii politice, pentru că, în concepția autorului, stânga politică românească: (1) nu s-a născut deloc după 1989, partidele politice care pretindeau că o reprezintă fiind tocmai cele ale căror guvernări au condus cele mai de dreapta programe de reformă; (2) critica stângii politice și demantelarea pretențiilor acesteia de a reprezenta interesele populației în competiția acesteia cu elitele de capital, administrative și mondene, reprezintă nucleul dur al colecției de studii cuprinse în carte și totodată un îndemn pentru construirea unei posibile stângi autentice.

O asemenea naștere a unei mișcări politice este considerată de autor imposibilă fără o alianță a claselor sărace și exploatate, cu sectoare importante din elitele mici burgheziei urbane și rurale, ale capitalului autohton și ale intelectualității. Dar tot autorul argumentează că asemenea alianțe sunt labile. Ele pot să apară în perioadele în care aceste categorii sunt afectate de politicile exclusiv dedicate susținerii intereselor marelui capital îndeosebi străin din România, cum au fost cele ale perioadei de austeritate economică și de autoritarism guvernamental, dar tind să se destrame imediat ce crizele financiar-economice interne și internaționale încep să fie depășite. Înainte ca contra-elitele establishmentului de dreapta să reușească să creeze necesitatea socială care să impună o ideologie de stânga și să convingă forțe politice semnificative să le adopte.

Întreg restul cărții este o argumentare a acestei teze principale. Argumentare organizată pe trei părți distincte ale acesteia. *Prima parte* dovedește că, de la FSN și până la PSD-ul de astăzi, nu am avut de a face nici cu o ideologie, nici cu un partid și, mai ales, nici cu vreo guvernare de stânga; dimpotrivă. Cea de a *doua parte* critică ideologia de dreapta dominantă în societate și mecanismele pe care le-a utilizat și le utilizează pentru a-și construi și menține dominația. Cea de a *treia parte* este dedicată unei critici a stângii politice actuale – și a societății românești majoritar orientată spre dreapta ideologică și politică – ca fiind incapabilă să opună ideologiei de dreapta o ideologie alternativă. Ultimul capitol al cărții, cel referitor la feminism, este arbitrar



și nepotrivit adăugat cărții. Ceea ce nu-l împiedică să fie deopotrivă interesant și provocator, măcar prin formulări de tipul „*un bărbat feminist este un bărbat mort*”. Căci eu, de exemplu, mă consider un bărbat feminist – în sensul științific al termenului – și mă simt cât se poate de viu.

Concluzia cărții nu este explicitată la sfârșit. Ea este „risipită” pe parcursul întregii cărți, un procedeu care obligă orice cititor să o citească în întregime, și nu în diagonală. În mare măsură este o carte-manifest, a cărei intenție este să reunească în jurul ei măcar un grup de intelectuali – oameni de știință, dar nu numai și nu mai ales – care, lucrând împreună sau izolat, să construiască o ideologie alternativă și eficientă la ideologia dominantă actuală a dreptei politice. Conștient că un astfel de proiect nu se construiește decât în timp, iar începutul unui astfel de proces începe întotdeauna – sau cel puțin a început până acum în istorie – prin apariția unor mișcări de gândire intelectuală care să se opună establishmentului prin elaborarea unei gândiri care să exprime un sistem de valori diferit de cel promovat de acesta, dar gândit fără a putea fi pus sistematizat și teoretizat de mari grupuri sociale din societate – rostul principal al cărții este să atragă atenția asupra unor posibile alte interpretări ale tranziției, precum și asupra micului grup de intelectuali cu astfel de preocupări grupat în jurul site-ului de internet *Critic atac* (criticatac.ro). Nu-mi dau seama ce succes va avea autorul în realizarea aceste două obiective. Nu-mi dau seama nici măcar dacă el însuși, potrivit propriei sale paradigme, este conștient de ele. Dar pe mine, oricum, m-a convins să urmăresc cu mai multă atenție activitatea acestuia.

Dincolo de toate acestea, cartea este un îndemn adresat tuturor oamenilor de a gândi liber, pe baza propriei lor experiențe și a interpretărilor întemeiate în ceea ce eu numesc „bun simț”, despre ei, despre viața lor și despre societatea românească contemporană. Iar dacă asta înseamnă ceea ce eu cred că autorul consideră o stângă „adevărată”, atunci eu sunt alături de el și ceilalți susținători ai săi. Căci, până la urmă, asta înseamnă trecerea de la mitologie la cunoaștere, și de la propagandă la gândirea liberă și rațională.

Alexandru Vasile SAVA

Lupta de clasă în „societatea fără clase”

Ruptura produsă de evenimentele revoluției din '89 pune următoarea problemă oricărei analize care ia în considerare clasa ca un vector important al fenomenelor sociale: cum anume poate o societate ce pretinde a fi lipsită de clase să producă stratificarea pe bază de clasă a corpului său social și cum s-a desfășurat acest proces, cum a fost el complicat laolaltă de către particularitățile societății românești cu mișcarea globală a capitalului și cu interesele diferitelor puteri geopolitice? Întrebarea promite mult în măsura în care propune o cheie de interpretare a evenimentului care se desfășoară prin toate aspectele istoriei noastre recente, de la antagonismele din interiorul socialismului stalinist și post-stalinist, la procesul privatizării și la complicațiile economiei românești în economia globală, atât înainte cât și după revoluție, și până la ecourile locale ale dinamicii claselor în societățile dezvoltate.

Avem în fața noastră două abordări ale problemei, din perspective și cu angajamente diferite, din partea lui Florin Poenaru¹ și a lui Ovidiu Țichindeleanu². În cazul lui Poenaru, problema este sondată prin mai multe episoade de analiză antropologică și sociologică, pornind de la portrete ale principalelor *personaje* ale politicii post-decembriste, văzute ca membri ai unor clase și totodată ca purtători ai intereselor de clasă, trecând prin fenomenul anticomunismului românesc și sfârșind cu o expunere a stângii autohtone. Cartea lui Țichindeleanu este o antologie de articole (majoritatea apărute în revista *Idea* sau pe platforma *CriticAtac*), reunite într-un parcurs personal căruia i se impune o coerență prin prefață și prin textul final, apărut în 2015.

Înainte de a trece la problema propriu-zisă, țin să notez două observații legate de construcție. În cazul lui Poenaru avem de-a face cu o carte actuală, chit că aceasta reunește preocupări mai vechi; pe cât de mult promite să se confrunte cu prezentul, anumite părți ale sale pot risca pe termen lung să devină irelevante – mă gândesc de pildă la alegerea lui Cioloș ca subiect, care pe termen lung se prea poate să rămână la fel de puțin memorabil ca premier ca și Isărescu. În ceea ce-l privește pe Țichindeleanu, nu putem să nu observăm o tensiune între dezideratul său de a se angaja într-un tip de gândire deschisă, anti-esențialistă, anti-totalizatoare și anti-teleologică, și modul în care acesta își închide parcursul intelectual de-a lungul anilor 2000 între două texte recente. Trebuie remarcat că această organizare a materialului modulează întreaga lectură, lăsându-ne să privim consternați la explorările sale timpurii ca la piese de muzeu, și să întrevădem toate drumurile conceptuale pe

care le abandonează în procesiunea către decolonialismul pe care îl va adopta în cele din urmă.

Începând din „preistoria” tranziției, trebuie să amintim că a privi socialismul real din perspectivă de clasă a pus mereu teoreticienii materialişti într-o postură incomodă, dincolo de istoria angajamentelor lor politice vizavi de modelul sovietic. Economiiilor planificate ale Blocului de Est le lipsea proprietatea privată asupra mijloacelor de producție care să opereze diviziunea obișnuită a societății în clase. Mai mult, în ciuda faptului că muncitorii nu aveau nici un control real asupra producției, partidul și structurile birocratice care dețineau această poziție nu formau o clasă separată, ci se recrutau direct din masa muncitorilor, în care se integrase atât prin funcțiile sale, cât și prin extinderea sa masivă în rândul populației (cca. 4 milioane de membri în cazul RSR). În sfârșit, aceste economii trebuiau să se confrunte cu două realități: penuria de bunuri de consum din anii lor finali, care a produs sectoare masive ale economiei informale (în special sub austeritatea ceaușistă), și contactul cu piața internațională, unde statele socialiste individuale trebuiau să joace după regulile schimbului global capitalist, comportându-se astfel ca firme capitaliste.

În această problemă, ambii autori adoptă forme diferite ale tezei „capitalismului de stat”, Poenaru oprindu-se asupra poziției suficient cât să-i recunoască tensiunile interne, fără a le considera îndeajuns de grave încât să invalideze teza. Principalul argument adus în favoarea caracterului (cvasi)capitalist al regimului este că statul socialist realizează aceeași operațiune de modernizare pe care burghezia o realizase deja în țările occidentale, aparatul de partid funcționând ca și cum ar fi o formă de burghezie națională, a cărei putere asupra economiei este însă în așa fel structurată încât nu se poate traduce în acumulare de capital, indivizii ce compun aparatul de partid rămânând în aceste condiții dependenți de restul rețelei de partid în ceea ce privește poziția lor. Limitele asupra ascensiunii acestei pături conducătoare, împreună cu alienarea și exploatarea continuă a muncitorilor, vor produce principalul antagonism social din interiorul economiei planificate, deși acest antagonism nu este, în principiu, ireconciliabil.

În jurul acestei tensiuni a gestiunii producției și muncii efective, Poenaru segmentează societatea socialistă în 3 categorii principale: birocrația de partid și stat, tehnocrația industrială și proletariatul industrial, la care se adaugă 2 categorii secundare: țărani și intelectuali. Astfel, pe lângă antagonismul dintre birocrația ce administrează și proletariatul efectiv, apare un alt conflict între birocrație și tehnocrați, care ar fi specializați în administrarea producției industriale, însă sunt lipsiți de putere politică și subordonați astfel directivelor birocratice. Toate acestea vor constitui forma embrionară a viitoarelor clase, Poenaru explicând instabilitatea politică a proiectului FSN prin moștenirea

acestei tensiuni birocrăție-tehnocrați. Privită însă mai îndeaproape, această structură nu pare a sta în picioare. Deși se pot identifica exemple de tensiune între membrii tehnocrației industriale și birocrăți, cele două categorii se suprapun parțial, eșaloanele superioare ale tehnocrațiilor făcând în fond parte din birocrăția de stat, Iliescu însuși făcând parte din această tehnocrație industrială, și în același timp conducând aripa birocrată a FSN-ului, în timp ce la nivelul eșaloanelor inferioare membrii de jos ai inteligenței tehnice reprezentau figurile cele mai familiare din cadrul administrației economice pentru muncitorii de rând.

O pistă care poate că ar merita explorată în această discuție, și care primește prea puțină atenție în text, este fenomenul economiei informale din socialism, dar și rolul țărănimii. Țărănimea este corect descrisă ca proletariat agricol, cu un statut mult mai precar decât tovarășii lor de la orașe și cu un nivel mai scăzut de conștiință politică, însă această categorie participă totuși decisiv (chiar dacă reactiv) la cursul evenimentelor – țărani sunt în fond printre primii beneficiari ai valului de privatizări, prin împrumutarea cu pământ, și vor constitui o bază electorală importantă a încarnărilor succesive ale PSD-ului, împrumutarea garantându-le adeziunea față de aripa moderată a FSN-ului, în timp ce precarizarea lor ulterioară, când noile lor proprietăți se vor dovedi „neviabile economic”, îi va lega de „baronii locali”.

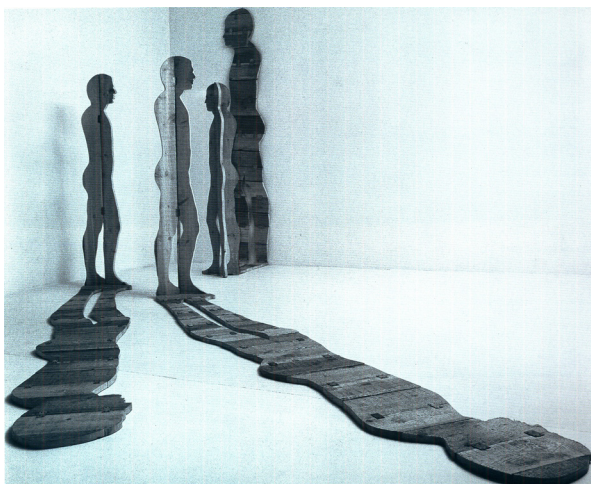
Înainte de toate acestea însă, țărani vor juca un rol important în furnizarea de mărfuri prin piața neagră pentru populația urbană, în special în anii cei mai duri ai austerității, fără a fi însă principalii beneficiari ai acestei rețele. Or, tocmai în această economie informală putem vedea forma embrionară a unui viitor conflict de clasă, între eșalonul superior al birocrăției cu planul său economic și indivizii bine-plasați în nodurile economiei informale, de unde încep, la scară mică, acumularea de mărfuri și capital social (și adesea și financiar, în lei sau valută). Aici putem vorbi despre tensiuni în jurul proprietății (chiar dacă numai a mărfurilor, nu și a mijloacelor de producție). Slaba alocare a resurselor către bunurile de consum împinge populația într-o economie paralelă, care slăbește atât legitimitatea regimului, cât și instituțiile sale moderne, în favoarea structurilor de susținere de tip familial și a rețelelor de favoruri economice. Aceste structuri sociale, împreună cu un naționalism puternic (singurul aspect al ideologiei ceaușiste care nu va fi incompatibil cu modul schizoid de subiectivare al cetățenilor), vor reprezenta principalele moșteniri în plan social ale socialismului real românesc.

În mod curios, Țichindeleanu tratează în cu totul alt mod problema economiei informale, văzând-o ca fiind una dintr-o serie de forme economice „non-capitaliste”²³ ce ar apărea ca rezistență la regimul socialist (pe care acesta îl califică, fără discuție, drept capitalism de stat). Imersat într-o analiză pur simbolică, centrată

în special pe conținutul de sens al acestor simboluri, Țichindeleanu acordă mai multă atenție fenomenelor de consum, înțelegându-le însă mai degrabă din perspectiva dimensiunii lor simbolic-discursive decât ca părți ale unui asamblaj material ce unește indivizii prin procesele de producție. De aceea, dacă deplânge fluxurile de marfă occidentală, după care masele prinse în austeritate prelungită ar fi „însetate”, dar care în același timp încep procesul de colonizare în lumea Omului Alb, el totuși nu face legăturile între participarea statului socialist la piața mondială, prin care se forjează sistemul de schimburi de unde se scurg și mărfurile pop-vestice, economia informală, care le permite difuzarea, și slaba producție de bunuri pentru consum care face această rețea economică necesară.

Tratând lucrurile doar în aspectul lor simbolic (în ciuda pretențiilor sale de materialism), Țichindeleanu pare a cădea într-o fetișizare proprie a mărfurilor, acestea reușind, prin simpla lor apariție în fața consumatorului flămând de *pop-culture*, să aducă cu ele întregul univers simbolic occidental, care îl copleșesc pe sărmanul est-european. Însă un element deteritorializat nu mai operează în același mod în care opera în spațiul din care a fost extras, iar mărfurile vestice sunt introduse în Estul Sălbatic într-un mod complet bulversat, fără instrucțiuni de folosire, și trimițând la un Occident așa cum este el imaginat de către estici în baza unei culturi a modernității comune, cultură modernă al cărei import și aclimatizare începe de secole, fiind accelerată masiv de către regimul socialist (pe alocuri, Țichindeleanu pare să uite propria remarcă, cum că grosul muncii de „modernizare/colonizare” în România a fost efortul planificării socialiste). Abia după revoluție Occidentul începe să își producă o prezentare coerentă, și să introducă populațiile est-europene în circuitele sale, iar pe măsură ce recrează spații după chipul și asemănarea sa, reușește să reproducă tiparele de socializare vestică, cu variații locale ce ar putea fi numite *colonizări*, în sensul simbolic în care îl tratează.

Între aceste fenomene însă – tensiunea între proletariat și aparatul de partid, structura economiei informale și consumul de mărfuri culturale occidentale – putem întrevedea deja principalele încastrări ale Revoluției Române, ce formează acel cadru social care împiedică ca ieșirea în stradă a proletariatului român să continue cu ocuparea fabricilor și a sediilor puterii. În ceea ce privește descrierea trecerii efective de la socialism real la capitalism, Poenaru se concentrează pe interacțiunea între germenii de clasă pe care îi identifică: eșalonul inferior al birocrăției, constituit din cadrele locale bine imersate în structurile sociale, reprezintă singura pătură socială cu capacități conducătoare care poate forja în mod credibil o alianță cu masele muncitorești, dezorganizate și fără conștiință de clasă matură. Aici din nou apare acea ambiguitate între birocrăție și tehnocrație – deși facțiunea birocratică apare ca liant al păcii între facțiuni și drept



conducătoare a maselor, primii doi ani de guvernare se fac sub conducerea și programul aripii liberale fost-tehnocrate a FSN-ului. Antagonismele din interiorul societății socialiste se reconstituie ca forme embrionare de clasă, care, pe măsură ce se desfășoară faza acumulării primitive, se vor constitui în clase antagonice propriuzise.

Interpretarea lui Țichindeleanu diferă, centrul de greutate fiind plasat în Vest, de unde are loc o „îngrădire a fostului bloc socialist în formațiuni de putere occidentale”⁴, prin structurile europene, NATO, FMI și instituțiile financiare mondiale, o societate civilă formată prin competiția pentru granturi vestice, și o industrie culturală aservită puterii. Acumularea primitivă apare așadar într-o bună măsură drept consecință a unor constrângeri externe de care fostele cadre socialiste sunt cele mai în măsură să profite. În măsura în care inserția capitalismului în spații necapitaliste se poate realiza doar prin colonizare (teza cu care lucrează Țichindeleanu), aceasta va trebui să-și subordoneze spațiul străin logicii sale de funcționare și să îl restructureze în așa fel încât acesta să poată fi integrat în lumea simbolică a capitalismului vestic; nu este însă clar cum anume se deosebește modernitatea cu care își colonizează socialismul real subiecții de cea vestică, cu atât mai mult cu cât Țichindeleanu însuși le leagă la un moment dat într-un singur proces global cu tabere complice. În sfârșit, având în vedere că el afirmă teza capitalismului de stat ca un fapt de la sine înțeles, nu este clar cum anume putem vorbi atunci despre un spațiu necapitalist care să poată fi colonizat. Extinzând sensul termenului „colonizare”, acesta ajunge să însemne orice când vine vorba de relațiile dintre Vest și restul, dar să nu mai spună efectiv nimic.

În mod paradoxal, atunci când Țichindeleanu mută discuția la relațiile de rasă între Est și Occident, el ajunge să descrie un model materialist a ceea ce ar putea însemna colonizare, plasând în mod corect românii în afara sau cel mult la limita umanității albe, un fel de sub-albi grație poziției lor în ordinea economică și geopolitică mondială.

Astfel dinamica claselor în tranziția post-socialistă este complicată de dinamica rasială Est-Vest, unde straturile succesive ale societății românești trebuie să se integreze în instituțiile și în circuitele de producție și consum ale Occidentului, în același timp delimitându-se prin practici de excludere și marginalizare, de segmentele societății care le sunt inferioare și care pot astfel să fie rasializate ca „mai puțin albi”, sau, în cazul romilor și al imigranților din Sudul Global, ca non-albi. Din păcate, această pistă este insuficient dezvoltată și adesea amestecată cu perspectiva decolonialistă asupra colonizării, astfel încât nu ajunge să trateze cum anume se mută dinamica aceasta în interiorul țărilor avansate, unde devenirea-subalb a maselor albe mic-burgheze și proletare explodează într-un val de politici identitare reacționare, în încercarea acestora de a-și reafirma umanitatea albă, sau cum anume este complicată problema rasei în contextul globalizării sau al europeanizării, de pildă.

În sfârșit, în cazul lui Poenaru, tranziția urmează după momentul său de debut stratificarea după structura marxistă a claselor, el urmărind cum anume acestea se articulează și se confruntă în spațiul politicii românești prin reprezentanții lor. Există în continuare ambiguități, în special în ceea ce privește capitaliștii autohtoni, care, în ciuda eforturilor sale taxonomice, nu par să aibă fidelități partinice pe caracteristici foarte clare, dincolo de a fi în rețeaua partidului X sau Y. Dacă în cazul PSD-ului este clar de ce ar avea partea cea mai mare a capitaliștilor autohtoni, având puterea 10 din primii 14 ani și prezidând asupra marilor privatizări, nu este la fel de clar pe ce criterii (sau dacă sunt de găsit) își adunaseră celelalte partide marii afaceriști. Tot așa, observațiile pasagere despre o „mică burghezie comunistă” care s-ar fi folosit de capitalul social de care dispunea pentru ascensiunea sa socială în haosul tranziției, ar fi meritat poate dezvoltate și puse laolaltă într-o discuție asupra antagonismelor dintre clasa de mijloc salariată-corporatistă și cea de „rit vechi”, care și-a transformat statutul în bani peșin. Aici s-ar încadra și observațiile lui Țichindeleanu asupra luptei anti-corupție, care ar fi surescitat interesul clasei de mijloc urbane abia după finalizarea fazei acumulării primitive, când resursele și funcțiile locale sunt în mare parte monopolizate, atât de burghezie cât și de această clasă de mijloc tradițională. Pe această luptă între clasele de mijloc se întâlnesc probabil interesele celor doi autori, întretându-se problema naționalității/rasei și a poziției în circuitul global, cu problema clasei și a accesului la capitalul local.

¹ Florin Poenaru - Locuri Comune. Clasă, anticomunism, stânga. Editura Tact, Cluj-Napoca, 2017

² Ovidiu Țichindeleanu – Contracultură. Rudimente de filosofie critică. Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2016.

³ Ovidiu Țichindeleanu, idem. p. 178, 304.

⁴ Ovidiu Țichindeleanu, idem. p. 178-181

Mihai-Dan CÎRJAN



O altă Europă: internaționalismul fascist al celui de-al doilea război mondial

*„Ne adresăm prietenilor noștri suprarealiști, dispersați în lumea întreagă și, ca în marile naufragii, le indicăm poziția noastră exactă: 44°5' latitudine nordică, 26° longitudine est.” (Gherasim Luca și Trost, *Dialectica Dialecticii: Mesaj adresat mișcării internaționale suprarealiste*, 1945)*

Acestea vor rămâne printre cele mai dramatice cuvinte ale mișcării suprarealiste românești. Scrise în 1945, la o primă privire ele par a anunța perioada de izolare culturală de după instalarea primului guvern comunist, ruperea legăturilor cu mediul cultural european, desprinderea de marile dezbateri europene. Naufragiul. Ar fi o perspectivă ingenuă: așa cum remarcă chiar Trost și Luca, perioada de izolare nu începuse deloc atunci, ci odată „cu războiul imperialist când, separați de prietenii noștri, nu am mai auzit nimic de ei”. Pentru cei doi, ruperea legăturilor culturale avusese loc cu mult înainte și aparent nu avusese deloc nevoie de instaurarea comunismului. La fel de important, însă, cu greu se poate găsi în acest scurt text al suprarealismului târziu vreo nostalgie europeană, vreo ambiție spre Europa ci cel mult un internaționalism acut întrerupt brutal de fascismul european: „cerem o poziție anti-naționalistă excesivă, de clasă la modul concret și scandalos de cosmopolită.” Cosmopolitismul scandalos, cu apetențe globale, venea însă și din faptul că Luca și Trost trăiseră perioada lor de izolare chiar sub semnul

Europei, o altă Europă decât cea care apare în cultura românească de azi. Nu atât Europa liberală a recentelor proteste românești, sau cea a „integrării europene”, nu Europa drepturilor omului, ci o Europă a prieteniei inter-fasciste, trâmbițată de organele de propagandă antonesciene, dar regășibilă în tot atâtea contexte, de la Lisabona la București. Și oricât de scurtă durată, această „Nouă Europă” a internaționalismului fascist, poate fi esențială în decelarea rolului social pe care acest imaginarul geopolitic european încă îl are astăzi.

Pentru mulți ani după 1989, Europa nu a mai avut nevoie de o pledoarie în România. Chiar și acei intelectuali liberali care, precum Adrian Marino, au încercat să justifice așa-numita „integrarea europeană” cu un oarecare patos argumentativ au fost încet-încet marginalizați. În fond, ce nevoie ai de un discurs intelectual pro-european când ai la îndemână atâtea fantezii geopolitice? Poate de aceea vaca sacră a culturii românești pro-occidentale, Eugen Lovinescu,¹ a fost o figură ce aparține mai degrabă sfârșitului de secol XIX, discursului său naturalist și fanteziilor sale modernizatoare. Ca și pentru acesta, imaginarul pro-european al culturii române s-a exprimat printr-o botanică a analizei culturale mai degrabă decât de o sociologie: democrația liberală, adoptarea de instituții europene, lupta anti-corupție, toate aceste plante ce încearcă să supraviețuiască în asprul sol balcanic.

Fără nici o îndoială, ar fi ușor de a acuza caracterul eurocentric al acestor fantezii ale Europei, felul în care cei aflați la marginea Europei au preluat atât de ușor chiar și imaginarul ei colonial, „poziția lor subalternă alocată pentru ei în matricea imperială a puterii.”² Nu e greu de văzut orientalism, auto-colonizare, colonialitate sau desolidarizare cu alte periferii în discursul elitelor noastre intelectuale și politice „moderne”. Mult mai dificilă ar fi ignorarea lor, poate. Și poate nu e greu de observat, astfel, cum identitatea culturală a „modernității românești” s-a dezvoltat într-un dialog cu o Europă ce nu a răspuns poate decât arareori. Însă nu aceste mize importante sau poate esențiale vor fi evocate aici: în fond, istoriografia se mișcă în ape mult mai puțin adânci și mult mai modeste. Analiza „modernității” ne este parțial interzisă: la fel și generalizările ce decurg din adoptarea acestui termen ca instrument de lucru.³

Nu de puține ori, însă, discursurile despre „modernitate” și „Europa” au jucat un rol important în structurarea de relații sociale, de alianțe sau strategii politice, în judecarea de resurse. Astfel, dincolo de marcajul unor structuri sociale „profunde” (colonialitate, dependența, auto-colonizare etc.) ele au avut și un rol diferit, înscris într-o temporalitate medie, mărunță poate, în care diferiți actori sociali

au luptat pentru resurse sociale, iar în această luptă discursul despre „Europa” s-a dovedit esențial. Acesta este cazul astăzi în contexte precum Ungaria, unde ideea de „valori europene” și de „întoarcerea la Europa” este folosită pentru a întrema o opoziție pe cât de diversă, pe atât de neputincioasă în fața forțelor de dreapta și a fascismului. Aceasta a fost cazul în Ucraina, unde referințele la „moștenirea” europeană au fost folosite pentru a justifica o alianță nefericită dintre forțele liberale și extrema dreaptă. Dar aceasta este cazul și în Franța, unde „Europa” e cuvântul de ordine pentru a reface un status-quo depășit de dezastrul sistemului post-gaullist de partide. Firește, în contextul actual referințele la „Europa” păstrează în umbră întregul șir de instituții pe care Uniunea Europeană le-a creat în ultimele decenii: angoasanta junglă instituțională prin care, fără a fi de fapt un stat, UE a reușit să „să subcontracteze” diferitele funcții de autoritate și (re)distribuție economică ale celei mai bogate regiuni economice a lumii.⁴ Alături de pattern-urile socio-culturale despre „a fi european”, a vorbi despre Europa înseamnă a invoca această stranie rețea de instituții conexe ce, în diferite feluri, structurează câmpul politic. Mai mult ca oricând, din Scoția până în Ucraina, identitățile politice se definesc în funcție de atitudinea față de „Europa”.

1. Europa Centrală ca efect al crizei

E de aceea greu de regăsit acest puternic impact semantic, structurant, în discuțiile românești despre Europa ale anilor douăzeci. Europa nu este niciodată absentă, însă nici nu organizează profilul politic al țării ca subiect de dezbateră și de definire a identităților politice. Valul de represiune anti-comunistă ce va străbate România după 1918 aduc în prim-plan un discurs civilizator ce va opune Vestul unui Est violent și instabil:⁵ la fel și proiectul mandatelor și reconfigurarea lumii coloniale, prezente, oricât de limitat, în discursul românesc. Însă ideea unei lumi multipolare în care întâietatea economică a Londrei a fost înlocuită de New York va fi din ce în ce mai prezentă, ducând chiar la un soi de *malaise* culturală a „declinului Europei”. Centralitatea Statelor Unite în politicile economice internaționale, pretențiile globaliste ale Ligii Națiunilor, fac conceptul de Europa să își piardă, cel puțin temporal, întâietatea sa anterioară. Politica internațională românească, la fel ca și imaginarul său geopolitic, e dominată de marile instituții internaționale ale perioadei: de Liga Națiunilor și încercările de reconstituire a etalonului de aur, ambele concepute ca proiecte cu pretenții globale. Atitudinile politice se definesc în funcție de acestea,

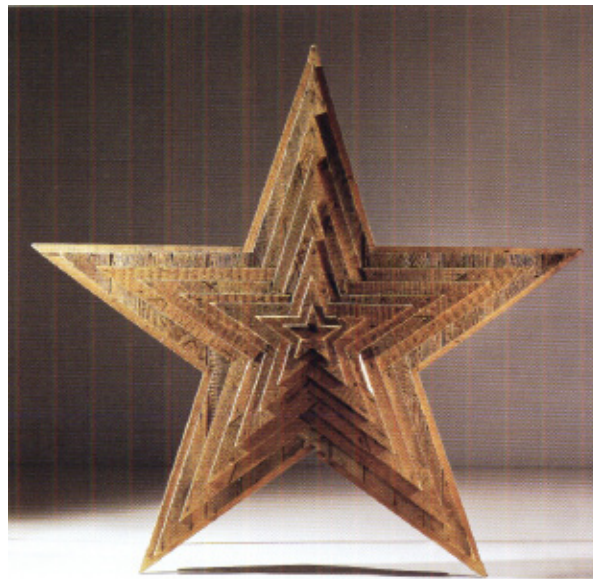
ca în marea dezbateră despre stabilizarea monedei ce a dominat a doua jumătate a anilor douăzeci.⁶ Între timp discuțiile despre raportul Europei de Est cu restul continentului au loc fie sub forma alianțelor politice precum Mica Înțelegere, fie sub forma războaielor de influență economică dintre Franța, Germania și Anglia în această parte a lumii, cu Liga Națiunilor jucând un rol central în adjudecarea acestor conflicte. Dacă lectura noastră este corectă, într-un fel abia criza capitalistă de după 1929 va duce la o discuție despre Europa ca dezbateră politică centrală.

Aceasta va fi rezultatul unei crize a statelor est-europene ce va problematiza rolul lor în configurația liberală a interbelicului. Este vorba de impactul crizei datoriilor publice,⁷ anunțată deja de problemele avute de țări ca Austria sau Ungaria în anii douăzeci. Cerințele austere ale etalonului de aur, profilul de export al Estului sau cheltuielile imense ale procesului de reconstrucție postbelică vor face țările estice să devină din nou o zonă „problemă”, o zonă a instabilității financiare. În felul acesta, „Europa Centrală și de Est” ajunge să câștige un soi de consistență semantică neașteptată, proiectând-o ca o unitate economică aparte. Departate de a fi o simplă problemă regională, instabilitatea sa economică este văzută ca afectând întregul sistem monetar internațional, cerând astfel un nou tip de intervenție economică, o regândire a politicilor ortodoxiei financiare a anilor douăzeci, a relațiilor financiare și monetare.⁸ În cadrul nenumăratelor conferințe despre „refacerea economiei mondiale” ce au loc în timpul crizei economice, „Europa Centrală” sau „Europa Dunăreană” apar ca una din piesele esențiale ale reformei sistemului liberal. Această resemantizare a Estului își găsește de multe ori expresia în diferite proiecte de colaborare internațională: Andre Tardieu sau Edvard Beneš propun ideea unei zone economice „dunărene”, bazată pe acorduri comerciale speciale. În paralel vor avea loc dezbateri interne între țările acestei regiuni precum conferința de la Varșovia din 1930 a statelor europene agrare⁹. Cei care au cea mai consistentă politică asupra acestei probleme sunt firește țărăniștii români ale căror idei despre „Europa agrară” încearcă să ofere o nouă modalitate de a regândi relațiile economice internaționale și rolul României în cadrul acestora. Ideea unei „Europe agrare”, incluzând statele est-europene era deja prezentă în cadrul Internaționalei Verzi din Praga,¹⁰ alianța partidelor țărăniște, unde Virgil Madgearu ocupa un rol central ca unul din cei mai interesați gânditori populiști al relațiilor economice. Însă după 1929, ideea unei Europe agrare devine mai radicală în propunerile sale: ea includea nu numai o anumită

atitudine față de centralitatea agriculturii ca obiect al dezvoltării economice, ci și reconfigurarea rolului băncii centrale¹¹ în noile state europene, organizarea relațiilor de schimb la nivel global și chiar un control internațional al prețurilor. Madgearu propune aceste idei în conferințele internaționale ale perioadei, însă rezultatele sunt minimale. E vorba în primul rând de opoziția marilor producători de grâne de peste ocean (Canada, Argentina) ce fac ca aceste planuri să se piardă printre nenumăratele propuneri ale epocii de reconstituire a economiei globale.

Există un soi de eleganță politică și intelectuală în aceste eforturi țărăniști eșuate, în dimensiunile lor globale și apetența lor pentru detaliile economice și legale ale pieței internaționale. „Europa agrară”, mai mult decât un proiect dedicat al burgheziei sătești, mai mult decât discursul nostalgic-pășunist al centrului politic al Partidului Țărănesc, apare dimpotrivă ca un ambițios program politic la scară internațională. E vorba de o eleganță și ambiție ce contrastează puternic cu dihotomia tot mai prezentă în sfera publică românească dintre „internaționalismul” liberului schimb al anilor douăzeci, și proiectul naționalist al „autarhiei economice”.

Intervențiile tot mai violente ale Ligii Națiunii în finanțele României după 1929, la fel ca și măsurile de austeritate luate la presiunea creditorilor externi, favorizează o lectură naționalistă a conflictelor economice internaționale. Prin ea internaționalismul entuziast al elitelor anilor douăzeci, încercările lor de reconstruire a etalonului de aur, rolul important acordat Ligii Națiunii în relațiile economice (în special în Estul Europei), încep să fie percepute nu numai ca semne ale unui proiect global politic eșuat, acela de a reconstrui *status-quo-ul* liberal pre-1914.¹² Pentru mulți actori de dreapta din marile partide, ca și pentru dreapta fascistă, ele apar ca o altă fațetă a procesului etern prin care „finanța internațională” încearcă să submineze autonomia și suveranitatea națională. E o lectură din care, firește, antisemitismul nu este deloc absent, dar care reușește în aceeași măsură să lege ideea de autonomie economică sau de măsuri anti-piață de un proiect naționalist *hard-core*. Nu e de mirare, deci, că majoritatea ideilor de planificare economică (pe cât de diverse, pe atât de vagi) ale perioadei sunt propuse de dreapta interbelică. Aceasta vede în planificare un soi de ruptură cu liberalismul haotic al anilor douăzeci, cât și o afirmare hotărâtă a spiritului național: ruperea dependenței economice a României de marile centre financiare și, în concluzie, destrămarea dominației „finanței evreiești”. E vorba de ceva mai mult decât de politica „prin noi înșine” a liberalilor români, bazată pe politici tarifare în cadrul unui sistem de



schimb ce rămânea, în linii mari, liberal și dominat de piață. Noile propuneri economice aduc cu sine și un aer modernizator, inovativ prin care „economia națională autarhică” este integrată experimentelor economice din Germania, Italia, sau SUA New-Deal-ului. Nu e vorba doar de a folosi măsuri tarifare pentru a încuraja industria internă, ci de a reconfigura în totalitate lor relațiile dintre producție, distribuție și consum. Dimensiunea socială a acestor discursuri de dreapta este idealul corporatist al colaborării interclasă: sprijinul reciproc dintre capitalul românesc și muncitori în lupta comună împotriva finanței străine sau, mai modest, împotriva „intermediarilor” locali ai pieței. Această legătură puternică dintre naționalism și un proiect economic „autarhic”, cu vagi măsuri anti-piață și un puternic discurs modernizator și anti-liberal, va fi marea moștenire a crizei economice.

2. Noua Europă și conservatorismul modernizator

Ea va fi rafinată și reformulată mai ales după 1940. Regimul Antonescu va prelua acest modernism economic anti-liberal și îi va adăuga o alură europeană, esențială în legitimarea regimului de-a lungul războiului. Discursul unei „Noii Europe”, din care România făcea parte alături de Germania nazistă și aliații săi, reușea să redea un soi de patos internaționalist diferitelor proiecte fasciste care, de la Lisabona la București, dominau continentul. Aparent era un soi de regăsire a „Europei națiunilor” pașoptistă, însă într-un registru violent de data aceasta, marcat de rasism și militarism. Era vorba de acea mirare încântată cu care vorbea și Zelea-Codreanu când regăsea în Franța, „patria iudeo-masoneriei”, un spirit francez

național, neîntinat de „străini stricați” sau de „statul masonic francez”.¹³ Dincolo de localismul tradițiilor naționale exista o Europă fascistă „profundă”, marcată de „ctitorii Noii Europe”¹⁴ și de munca depusă de organizațiile fasciste. „Noua Europă” era o Europă „tare”, civilizatoare, militaristă, ce reușea să își revină din „dominația semitică” printr-un efort colectiv al națiunilor europene. Ea se definea atât în contrast cu comunismul asiatic, cât și cu elitele liberale ce creaseră un „sistemul plutocratic imperialist” după Primul Război Mondial, demanteland proiectul național.¹⁵ Anti-liberalismul românesc era integrat astfel unei familii europene politice, dar și unei noi configurații economice.¹⁶ Firește, discursul despre noua Europă a națiunilor era o formă de legitimare a alianțelor economice și militare în care Romania era antrenată.

Însă acesta era departe de a fi singurul său aspect, era mai mult decât oportunism în acest discurs. Europa națiunilor cuprindea un complex șir de colaborări în domeniul social și al relațiilor de muncă, dar și un nou profil cultural. Vizitele constante ale ministrului german al muncii, R. Ley,¹⁷ colaborările cu organizațiile culturale italiene se adăugau la munca depusă de Ministerul Român al Propagandei pentru reimaginarea acestei noi Europe. Între timp articole despre Spania franchistă, despre Franța lui Petain, chiar despre Finlanda¹⁸ și Croația mișcării Ustașa veneau a reconfigura imaginea unui continent în care România părea a ocupa un loc central alături de marile națiuni ale Axei și aliații lor. Retic, era vorba de un spațiu al egalității fasciste, în care colaborarea politică, economică și socială ar fi asigurat infrastructura instituțională a unei noi Europe. Așa cum a arătat Benjamin Martin,¹⁹ Germania și Italia lansaseră deja serie întreagă de instituții culturale cu scopul de a promova această nouă Europă tradițională, conservativă, în opoziție cu modernismul interbelic. Reprezentanții români erau un contingent important din această nouă reconfigurare continentală a culturii promovată de instituții precum Camera Internațională de Film sau Uniunea Europeană a Scriitorilor.

Însă dacă în domeniul cultural Noua Europă era reprezentanta unui tradiționalism *Volkist*, conservator, antagonică modernismului, în domeniul economic și social ea propunea un profil cu totul diferit. De-a lungul anilor treizeci, Germania nazistă devenise simbolul unei modernități economice și tehnologice simbolizată în mare parte de Planul de Patru ani și de puternica intervenție a statului în viața economică. Alături de experimentele economice lansate de Roosevelt sau de fascismul italian, acestea făceau din Germania simbolul unei noi modernități industriale, în puternic contrast cu liberalismul etalonului de aur și al Ligii Națiunilor. În spațiul românesc această aura de

modernitate industrială, de nouă eră economică, fusese sporită de influența pe care organizațiile economice germane o aveau în spațiul economic românesc, la fel ca și de oportunitățile de studiu oferite de Germania nazistă. Încă dinainte de război ele asigurau o rețea instituțională complexă de *soft-power* care influențase puternic elitele economice ale României.²⁰

Astfel, dacă profilul cultural al Noii Europe era puternic ancorat în conservatismul unui discurs *Volkist*, profilul ei economic și social se îndrepta spre un modernism tehnologizant, influențat de discuțiile despre planificare economică și raționalizare industrială. Era vorba însă și de un modernism social, în care lipsa de interes a liberalismului față de problema socială era contrastată de corporatismul naționalist al statului. Statul antonescian asigura pacea socială printr-un pact social al cooperării naționaliste dintre clasele sociale. Muncitori, țărani și elitele românești se puteau regăsi, dincolo de diferențele lor economice, în proiectul național al unei economii moderne, autarhice. Acesta asigura atât independența de piețele financiare internaționale și imperialismul lor economic, dar și față de clasele mijlocii „alogene” ce, conform discursului naționalist, monopolizaseră capitalul intern. Nu degeaba marele proiect social al guvernării Antonescu va fi acela de a crea o „clasă de mijloc” românească, văzută ca fondul social pe care noul stat se putea baza, ca pătura socială care ar fi asigurat stabilitatea noului regim. Principalul instrument al acestui program social va fi legislația anti-semită a epocii: legile de românizare a economiei.²¹

Această viziune a României ca parte a unei Noi Europe fasciste și modernizatoare își va găsi expresia cea mai violentă în discursul ce va însoți războiul anti-sovietic. În cadrul unor reviste precum *Munca* sau *Cuvântul Mareșalului către Săteni*, campania militară devine un război pentru civilizația europeană distrusă de comunismul sovietic. Drumul armatei române prin Uniunea Sovietică devine o oportunitate pentru o antropologie aproape colonială, în care portrete dezumanizante ale cetățenilor sovietici vin să întărească caracterul sacru al misiunii naționale. Ca parte a Noii Europe, armata română este imaginată ca făcând parte dintr-o misiune civilizatoare, de răspândire a valorilor europene într-un teritoriu barbar, în același timp asiatic și evreiesc. Nici când statul român nu s-a identificat mai puternic cu ideea de erou civilizator al Europei, nici când iluzia apartenenței la „civilizația europeană” nu a dus la violențe mai tragice.

Firește, narațiunea unei Noi Europe de națiuni egale nu va fi decât o narațiune. Alianța României cu Germania nu va fi niciodată una dintre doi egali, în ciuda afirmațiilor naive ale cabinetului Antonescu. Ideea autonomiei economice atât de mult căutate

părea cel puțin iluzorie în momentul culminant al dependenței de economia Reichului. Chiar și ideea unei clase de mijloc românești va părea mai mult un eșec. În ciuda violenței legislației românizării statul român părea a nu avea capacitatea de a asigura un transfer de capital atât de extinsă. „Românizarea” proprietăților imobiliare și chiar a unităților de producție se va lovi de zidul constant al unei birocrății ineficiente și mult prea greoaie.²²

3. Mecanismele sociale al discursului european

Cu toate acestea, discursul Noii Europe va fi prezent până la sfârșitul regimului. Persistența sa nu este întâmplătoare: el asigura un minim de consens ideologic pentru grupuri sociale ce altfel păreau a avea foarte puțin în comun. În domeniul economic, alianța cu puterile Axei și economia de război asigura comenzi fructuoase din partea statului pentru un capital industrial foarte puternic politic. Aparatul represiv antonescian promitea o liniște bine-venită în fața oricăror proteste muncitorești, în timp ce sistemul de credit tot mai controlat de BNR făcea minuni pentru industrie.²³ În același timp însă, discursul despre noua clasă mijlocie românească asigura un suport major atât din partea micii burghezii orășenești de etnie românească, cât și din partea birocrăților și „profesioniștilor” români. Legile românizării ofereau avantaje imense pe piața de credit, pe cea imobiliară, la fel ca și noi poziții în administrația de stat.

La fel de important însă, noul discurs despre Europa oferea o soluție războaielor culturale ale interbelicului. Alegerea dintre o Europă liberală și o România tradițională fusese evitată prin reinventarea complexului semantic al „Europei”. Noua Europă permitea atât o cultură tradiționalistă, cu accente poporaniste și adularea „națiunii” dar și un modernism instituțional marcat de experimentele economice și sociale fasciste. România putea fi modernă și tradițională în același timp, localistă și „internațională”. Dezbaterile interbelice între moderniști și tradiționaliști puteau fi depășite printr-o nouă structură semantică în care cele două elemente își puteau regăsi cu ușurință complementaritatea. Acest colaj ideologic era mai mult însă decât o „pace culturală”, ea avea puternice efecte sociale. Ea permitea integrarea în cadrul aparatului de stat a grupuri diferite de intelectuali, care vor sprijini cu entuziasm regimul: de la sprijinul acordat de asociațiile de ingineri sau de contabili la foștii gândiriști cu accente spiritualiste. Tehnocrați fascinați de idealul modernist al României puteau să stea la aceeași masă cu idealiiști spiritualiști de ieri. Firește,

era vorba aici de o doză majoră de oportunism, însă acest oportunism era condiționat de sinteza ideologică abracadabrantă realizată de regim, de fuziunea a tipuri de discursuri ce până atunci pâruseră antagonice. Noua Europă asigura pentru acești intelectuali atât promisiunea localismului naționalist, cât și apropierea de o Europă fantomatică, civilizatoare, personificată acuma de regimurile fasciste. Însă mult mai important, pentru ei, ca și pentru mica burghezie birocratică sau pentru marele capital românesc, Noua Europă asigura accesul la diferite resurse: de la creditele oferite în cadrul campaniei de românizare, la noi oportunități pe piața imobiliară. Alături de regimul său discursiv, ambiguitatea discursurilor despre Noua Europă permitea o serie de oportunități sociale care asigurau stabilitatea regimului, oferind un orizont ideologic pentru baza sa socială.

Dincolo de diferite structuri sociale profunde (colonialitate, dependență), un astfel de discurs era integrat unei temporalități medii, „mărunte” în care era vorba de legitimarea de alianțe sociale și de strategii politice concrete. Firește, e dificil de acordat unui astfel de discurs al Noii Europe fasciste și modernizatoare un rol causal fix, bine determinat, însă importanța sa în legitimarea statului antonescian nu poate fi negată. Poate tocmai priceperea acestei funcții sociale a dus la reînvierea sa în țări precum Ungaria, Polonia de politicieni abili ca Viktor Orbán sau Jarosław Kaczyński. Cazul maghiar este poate cel mai clar, în măsura în care Europa pentru care vorbește regimul Fidesz seamănă incredibil de mult cu Noua Europă interbelică. Din nou este vorba de lupta împotriva internaționalismului liberal personificat de finanțisti evrei, din nou un puternic anti-comunism este amestecat cu lupta împotriva „forțelor globaliste” sau a dușmanilor liberali dinăuntru. Din nou ideea unei Europe a națiunilor, marcată de un discurs cultural *Volkist* este amestecată cu viziuni modernizatoare despre o economie digitalizată sub controlul statului maghiar. La fel ca în textele interbelice, care inspiră de fapt programul Fidesz, ideea unei clase de mijloc maghiare este născocită ca sarcina socială majoră a statului, organizând politici familiale și economice. Europa plăsmuită de dreapta maghiară sau poloneză este una „forte”, violentă, îmbibată de „valori creștine”, mândră de trecutul său colonial, puternic anti-comunist și conservativă în politicile sale sociale.

Analogiile se opresc aici însă: e important de trecut peste această reciclare ideologică pentru a analiza concret noile alianțe sociale și politice pe care aceste vechi discursuri le legitimează, alianțe puternic diferite de contextul interbelic. Iar aceeași muncă analitică, de sociologie empirică, atentă la

detalii trebuie să însoțească și discursurilor liberale pro-europene, anti-corupție care au stimulat protestele românești din ianuarie 2017 sau pe cele maghiare anti-Fidesz. A vedea în ele aceeași fascinație insuficient decolonizată pentru Europa nu este deloc departe de adevăr, firește. Însă asta cu greu poate oferi o strategie politică concretă, la fel cum cu mare dificultate poate deschide alianțe politice imediate.

¹ Pentru o apreciere mai elegantă a lui Lovinescu, în afara miturilor create în special în spațiul literar, vezi Teodora Dumitru, *Modernitatea Politică și Literară în Gândirea lui E. Lovinescu* (EMLR, 2016).

² Veda Popovici, Ovidiu Țichindelean, „De aici, de la margine: Pentru o metodă decolonială în discursurile culturale din România”, *Gazete pentru Artă Politică*, p. 5.

³ Pentru o critică pertinentă a inflației de analize a „modernității” și pericolele sale metodologice vezi articolul lui F. Cooper, „Modernity” în *Colonialism în Question* (University of California Press, 2005), 113-153.

⁴ Vezi József Böröcz, *The European Union and Global Social Change* (Routledge, 2010). Böröcz privește Uniunea Europeană ca un proiect politic, non-statal ce subcontractează diferitele funcții ale statului unor instituții diverse: de la Curtea Europeană de Justiție la GATT, NATO sau chiar statele naționale. În felul acesta UE devine un soi de constelație de „aranjamente hegemonice” bazată pe instituții pre-existente, supra-statale ce asigură lucruri precum politici economice sau apărarea militară.

⁵ A. Anievas identifică începutul războiului rece în această atmosferă incendiară anti-comunistă a anilor douăzeci.



Alexander Anievas, *Capital: Class Conflict and Geopolitics in the Thirty Years' Crisis, 1914-1945*. (University of Michigan Press, 2014).

⁶ Firește, nu e vorba aici de a nega felul în care aceste instituții favorizau statele capitaliste ale Europei de vest (lucru de o evidență inconturabilă în sistemul mandatelor internaționale sau în efectele economice ale etalonului-aur). Pur și simplu vreau să remarc absența unui discurs „despre Europa” ca element structurant al câmpului politic, ce ar putea determina poziția politică a unui actor. Asta nu neagă situația preferențială a statelor europene.

⁷ Pentru o perspectivă globală asupra crizei datoriilor interbelice vezi Barry Eichengreen and Richard Portes, “Debt and Default in the 1930s: Causes and Consequences,” *European Economic Review* 30, nr. 3 (1986): 599-640.

⁸ E vorba, deci, de ceva mai mult decât dezbaterele perene despre dezvoltare vs. înapoiere economică, Est vs. Vest, de industrie occidentală vs. agricultură estică, de imaginarea continentului ca rupt de stringența *path-dependency*.

⁹ D. G. H., “The European Agrarian Movement,” *Bulletin of International News* 7, nr. 19 (1931): 3-10.

¹⁰ Saturnino M. Borrás Jr, Marc Edelman, and Cristóbal Kay, “Transnational Agrarian Movements: Origins and Politics, Campaigns and Impact,” *Journal of Agrarian Change* 8, nr. 2-3 (Aprilie 1, 2008): 169-204.

¹¹ Virgil Madgearu, *La Roumanie à la Conférence de Stresa: discours prononcé à la séance du 7 septembre 1932*. (Imp.de la Tribune de Genève, 1932).

¹² Barry J. Eichengreen, *Golden Fetters: The Gold Standard and the Great Depression, 1919-1939*, NBER Series on Long-Term Factors in Economic Development (New York: Oxford University Press, 1992).

¹³ Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru Legionari*. (București, 1940).

¹⁴ Aceasta era o serie de articole publicată în *Almanahul Muncii* (1942) și dedicate „marilor personalități” ale Noii Europe: Ion Antonescu, Hitler, Mussolini, Salazar, Franco.

¹⁵ „Organizarea Economiei Viitoare” în *Revista Economică* (Feb. 1942), 1.

¹⁶ Vezi de exemplu volumul tradus în 1941 în română *Noua Organizare Economică a Europei: Văzută de personalități Germane* (București, 1941).

¹⁷ Revista *Munca* este cea care urmărește cu asiduitate aceste colaborări în domeniul social.

¹⁸ Vezi de exemplu programul de Mihai Antonescu, „Pentru Finlanda” în *Almanahul Cuvântul Mareșalului Către Săteni* (1943), p. 220.

¹⁹ Benjamin George Martin, *The Nazi-Fascist New Order for European Culture*, 2016 (Harvard University Press, 2016)

²⁰ Stephen G Gross, *Export Empire: German Soft Power in Southeastern Europe, 1890-1945*, (Cambridge University Press, 2015).

²¹ Ștefan Cristian Ionescu, *Jewish Resistance to “Romanianization”, 1940-44* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015).

²² Ibid.

²³ Simplific firește o rețea de coaliții economice și sociale mult mai complexă și care ar merita un volum individual.

Cornel BAN



New York, Bernie Bros și speranțe de mai

S-a redescoperit roata în America. De câteva zile, lumea e extaziată de cât de revoluționar e momentul. „O mișcare istorică,” glăsuiește din al său costum de lână fină guvernatorul statului New York, Andy Cuomo, care pompează retorica New Deal de rigoare. Revoluția e facultate pe gratis la universitățile statului NY (CUNY și SUNY) pentru mai toată lumea. Dacă familia nu face peste 125,000 pe an (adică clasa mai scăpată), facultatea rămâne pe bani pentru odrasle. Beneficiză aproape un milion de familii din acest stat dominat de NY City, dar care cuprinde și niște bărganuri foarte rurale și sărace, genul cu magazine care s-au închis în 1997 și în care totul se cumpără de la un fel de Lidl, dar ceva mai nesănit. Pe acolo își turna până de curând Bruce Springsteen videoclipuri la albumele lui despre clasa muncitoare industrială, cea demult trecută în legendă.

Ei bine, zic unii, e chiar un semn de rezistență la neoliberalismul pus pe turbo de Trump și compania. Până la urmă, în New York se învârt cel mai bine Bernie Bros, și e normal ca această primă salvă să fie trasă aici. Iar unii Bernie Bros sunt chiar angajați pe Wall Street (să nu uităm că însuși Keynes juca la bursă). Sunt hipsteri cu licențe în Ivy League, tobă de carte și lecturi critice, care trag acolo să își plătească datoria acumulată în patru ani de studii. La mine la universitate taxa scolară bate spre 60,000 pe an, adică cu cât rămâne în mână după impozite un medic sau un avocat. La o rată medie de economisire de 1000 de dolari pe lună pe familie, durează 15-20 de ani până să poți plăti această sumă, chiar dacă vii din clasa mijlocie superioară.

Anul trecut în noiembrie făcusem poză la un zgârie-nori din Manhattan, aproape de Wall Street, cu fața lui Bernie pe el. Era un fel de baner luminos plătit de sindicatul asistentelor medicale din NY City. De la Roosevelt încoace nu mai fusese așa un puseu al progresivismului economic american, nu doar al celui cultural. Evident că America nu e New York, dar e de remarcă că Bernie a avut un succes

nebun în America profundă care nu are nici în clin nici în manecă cu acest metropolis.

Cât de departe ar fi mers, dacă l-ar fi bătut pe Trump, sunt întrebări la care nu se poate răspunde ușor. Cert e că neglijarea progresivismului economic de către stânga centristă este ceea ce ne-a adus aici. Însă se uită prea ușor că neglijența aceasta era inevitabilă, dată fiind structura politică a democrațiilor. A se vedea eforturile pe care le fac să marginalizeze figurile politice asociate cu Bernie. Iar dacă tot e să lăsăm viermele cel neadormit să își facă de cap în biblioteca politică, ajungem într-un cul de sac și mai deprimant: Ira Katznelson ne arată în magistrala *Fear Itself* (o nouă istorie a New Deal-ului) că transformarea Americii de la liberalism la social-liberalism sub Roosevelt nu se putea face fără cooperarea activă a segregacioniștilor din Sud, până la urmă aliații săi principali în Congres. Adică politicile de clasă inspirate de solidaritate și raționalitate statistă puteau fi făcute doar la pachet cu rasismul instituționalizat, rasism invocat de politicienii din sud ca mod de apărare a unui mod de viață și a unor tradiții. O anumită parte a segregacioniștilor postmoderni încă folosesc aceste argumente.

Multe speranțe se pun în tinerii licențiați, care își pot măsura direct deziluziile, uitându-se la hăul dintre datoriile de student (concept care sună extrem de curios în context european) și salariile pe care le poți obține cu o diplomă universitară azi în America. Pentru ei opțiunea de stânga e singura cale de a evita un fel de taxare suplimentară toată viața (datoria se reține din salariul brut, precum impozitele) și, în multe cazuri (mai ales la cei cu diplome în arte, umanioare și științe sociale mai *soft*), faliment personal.

Însă celebrul pian trebuie manevrat cu atenție pe seări. Licențiații sunt tuși o minoritate și stângismul lor este unul extrem de modest. Da, în fiecare an studenții par tot mai de stânga, deci sondajele nu mint. Însă când presa anunță (oarecum panicată) că noile generații sunt în majoritate pentru „socialism” uită să menționeze că în practică aceasta înseamnă concret pentru ei învățământ și sănătate publică, și cam atât. Adică un fel de standard minimalist care nu e problematic nici pentru creștin-democrație, nici pentru liberalismul progresist. Din punctul acesta de vedere, socialismul lui Bernie e un fel de Angela Merkel, care, de altfel, este mai de stânga decât el, susținând drepturi economice chiar mai ample, sedimentate de decenii în modelul german. Toți trăim sub capitalism, dar varietățile de capitalism sunt o categorie de analiză mult mai utilă pentru realitatea imediată.

În recent apăruta *Fear City*, un tur de forță despre New York în anii șaptezeci, Kim Phillips-Fein (ale cărei cărți ne dau de bănuț că are o tastatură frecată cu geniu) ne spune că revoluția neoliberală, austeritatea și statul carceral-pietar au pornit în acest enervant și adorat Babilon. Speranța multora este că tot de aici va porni schimbarea și în sens invers, schimbare față de care declinul acestei țări este inevitabil. Sună optimist, poate, dar cinismul e luxul ieftin al celor a căror viață nu depinde de schimbare, așa că poate chiar e ceva cu redescoperirea asta a roții în New York.

Andrea MILAT: Croația, dintr-o criză în alta



Ce-i nou și relevant în politica din Croația din ultimul an?

Evenimentele care au marcat ultimul an din viața politică a Croației au început, de fapt, să se desfășoare mai devreme și continuă să se dezvolte în mod similar și astăzi. La finele anului 2015 au avut loc alegeri parlamentare, în care partidul social-democrat (SDP), aflat la putere, a pierdut scrutinul grație efortului său continuu de a atrage voturi de la dreapta (dat fiind absenteismul sistematic al alegătorilor de stânga). De atunci, Croația a trecut prin trei încercări de a governa ale HDZ, cel mai mare partid de dreapta, și ale partenerilor săi de coaliție. Nu există diferențe între SDP și HDZ atunci când vine vorba de politici economice, ambele dezindustrializează și privatizează în aceeași măsură, transformă drepturile în mărfuri și sunt la fel de anti-sociale. Dar SDP e mai sensibil la valorile liberale identitare, în timp ce HDZ le preferă pe cele tradiționaliste.

Până la alunecările sale spre extrema dreaptă de anul trecut, HDZ s-a abținut de la politizarea unor probleme care până de curând se bucurau de un larg consens social, precum avortul, drepturile minorităților sexuale, sectorul non-guvernamental, cultura independentă. Firește, toate acestea erau valori pe care HDZ trebuia se le proclame pentru a putea fi acceptați în Europa. După integrarea în UE, acest pericol a dispărut și grupurile extremiste au câștigat teren. De obicei HDZ poate câștiga alegerile, dar are probleme în a forma guverne stabile – aceasta e a treia lor încercare în numai doi ani. În acest timp, au încercat mai întâi cu un personaj de extremă dreapta, care și-a petrecut cariera în diverse instituții de poliție secretă, începând cu cea comunistă din fosta Yugoslavia – un fapt pe care individul îl respinge categoric, dar care e larg acceptat în

societate ca fapt. Nesofisticat cum era, în opinia mea, el nu a avut vreodată șanse reale, însă mandatul său a fost facilitat de un terț partid (MOST). După ce acest șef al poliției secrete a eșuat, HDZ s-a orientat spre un lider mai tehnocrat care, pe lângă faptul că este un catolic anti-avort și provine din diaspora croată din Canada, e cel care a reușit punerea pe butuci, în scopul privatizării, a celei mai mari companii farmaceutice croate (PLIVA, care e acum la pământ în ce privește medicamentele, cota de piață și numărul de angajați).

În cele din urmă au renunțat și au organizat alegeri anticipate pe care HDZ le-a câștigat din nou, cam cu aceiași parteneri de coaliție. Aceștia din urmă, în special MOST (Podul), se prezintă ca nefiind nici la dreapta, nici la stânga, ci pe o poziție morală, obiectivă și etică, și au mizat în alegeri pe o platformă anticorupție care a obținut o parte din voturile de centru-stânga și centru-dreapta de la HDZ și SDP. Cu toate acestea, ei sunt desigur de dreapta – liderul lor provine dintr-o mică mișcare de extremă dreapta *pro-choice* și naționalistă – atât în ce privește chestiunile economice, cât și în ce privește valorile sociale. Dar aceștia sunt totodată jucători noi și contradictorii pe scena politică, care abia ce învață să presteze în arena parlamentară și care provoacă astfel o criză guvernamentală după alta. În opinia mea, dată fiind coaliția lor cu HDZ, ei sunt principalii responsabili de criza politică în care se află Croația astăzi (deși s-ar putea argumenta că și SDP poartă o mare responsabilitate, din cauza alunecării lor continue la dreapta care lasă spectrul de stânga fără reprezentare în parlament). „Deviaționiștii” de extremă dreaptă au fost „epurați”, dar doar din cele mai înalte poziții în guvern, nu și din HDZ. Guvernul din acest an, deși pretinde a fi mai „civilizat” și „european”, nu a făcut nimic ca să curețe dezastrul social produs de guvernele precedente.

Ultima criză guvernamentală s-a petrecut chiar săptămâna trecută [la începutul lunii mai]: deși a fost serios zgâlțâit, HDZ a reușit să păstreze controlul printr-o lovitură de palat, îndepărtând reprezentanții MOST din toate structurile de conducere. Una din numeroasele explicații posibile ale acestei mișcări e aceea că ministrul de interne, membru al MOST, a trimis poliția să ancheteze Agrokor, cea mai mare multinațională croată – de asemenea în prag de faliment –, cu intenția de a-l aresta, în cele din urmă, pe Ivica Todoric, patronul Agrokor, care a finanțat HDZ în schimbul măsluirii rapoartelor financiare ale companiei. Dacă această explicație se dovedește adevărată, ar afecta desigur HDZ, dar e încă neclar dacă acesta a fost motivul principal al loviturii de palat. Explicația oficială trimite la gestul inacceptabil al celor de la MOST, atunci când, ca parteneri de coaliție guvernamentală, au susținut inițiativa SDP de a-l ancheta pe ministrul de finanțe HDZ, care pare să fi ascuns datoriile lui Agrokor. Oh,

am menționat oare că și el obișnuia să lucreze pentru Agrokor într-un job foarte similar cu actuala lui funcție din guvern? În orice caz, cei de la MOST au votat moral (deși neinspirat) și au fost dați afară de la guvernare.

Cu toate acestea, guvernul e în continuare la putere, chiar dacă e departe de a fi stabil – la fel și majoritatea lor parlamentară. Ea depinde de parlamentari din rândurile minorităților etnice, precum sârbii. Toți au acceptat să suporte guvernul HDZ, în numele necesității unui guvern stabil în acest context marcat de criza Agrokor. Firește că au avut loc nenumărate manevre de culise, cunoscute de publicul larg, dar nesancționate de votanți sau de „statul de drept”, acest clișeu cu care atât HDZ și SDP au candidat și câștigat alegerile precedente.

Ce este nou și relevant în economia și societatea croată din ultimul an?

Cum spuneam, anul acesta e marcat de criza Agrokor, cel mai mare producător și distribuitor de alimente din Balcani, criză care e rezultatul spectaculos al politicilor economice și tranziționale dezastruoase din ultimul timp. Simbol al corupției, clientelismului și favoritismului HDZ, problemele Agrokor-ului ne afectează și cer sacrificii de la noi toți. Compania are aproximativ 30-40 000 de angajați în Croația și aproximativ 10-20 000 în alte state ale fostei Yugoslavii. Datoriile Agrokor sunt extraordinar de mari și la fel e și probabilitatea sa de a intra în faliment. Patronul său, Ivica Todoric, cea mai bogată persoană din Croația, este unul din principalii finanțatori ai HDZ; invers, dacă n-ar fi fost primul președinte al HDZ, Franjo Tudman, Todoric n-ar fi existat. De la începutul carierei sale, circulă suspiciuni de furt (cereale din depozitele de stat), corupție, control al mass-media, favoritisme politice și așa mai departe. Dar pentru economia croată Agrokor este literalmente „too big to fail” – versiunea noastră a crizei Lehman Brothers – și această criză e abia la început. Datoriile Agrokor sunt estimate undeva la 5 sau 6 miliarde de euro, adică de șase ori mai mult decât capitalizarea firmei, care e puțin peste 1 miliard. Veniturile sale anuale sunt echivalente cu 15% din PIB-ul Croației. Cel mai mare risc e reprezentat de cele 500 de milioane de euro datorie contractată pentru a achiziționa compania Mercator, cel mai mare lanț de supermarketuri sloven, și care trebuie returnate în iunie 2018. Efectele urmează încă să apară, dar e destul de probabil să afecteze întreaga economie croată – precum și, parțial, economia Bosniei și a Serbiei: de la tineri angajați care nu au vreo legătură cu Agrokor, dar care își pot vedea pensiile diminuate (pentru că fondurile de pensii private au investit în Agrokor), până la micii furnizori din agricultură care literalmente depind de Agrokor, până la angajații săi direcți ș.a.m.d.

Ce-i nou și relevant în cultura croată din ultimul an?

Anul trecut Croația a avut cel mai de dreapta ministru de cultură (membru HDZ) de după cel deal Doilea Război Mondial, care nu a întârziat să-și îndeplinească promisiunile: a tăiat orice fel de platformă media liberală sau de stânga (focare de criticism în Croația) de la acele puține fonduri publice care mai existau. Aproape toate ONG-urile liberale de stânga au fost lipsite de finanțare și banii au fost redirecționați către organizațiile de dreapta. Aceasta a dus la un protest uriaș al lucrătorilor și artiștilor din media liberală de stânga împotriva ministrului. Dar asta nu a însemnat sfârșitul său. El nu a fost îndepărtat din funcție decât odată ce întregul guvern a căzut pentru a doua oară într-un singur an. Ministrul respectiv a reușit aproape de unul singur să pauperizeze cultura croată într-o manieră semnificativă: nici o finanțare pentru grupările LGBT sau pentru *gay pride*, nimic pentru Subversive Film Festival din Zagreb – iar acestea sunt doar câteva exemple dintr-o galerie mult mai amplă.

La ce proiecte lucrați actualmente?

Jobul meu principal e cel de redactor al platformei regionale de stânga Bilten.org, care își are sediul în Zagreb, dar care acoperă tematic întreaga zonă a Balcanilor (Albania, Bosnia și Herțegovina, Bulgaria, Croația, Kosovo, Macedonia, Muntenegru, Serbia, Slovenia și România). Până acum vreo două luni coordonam și versiunea croată a *Le Monde diplomatique*, una din platformele care a rămas fără finanțare ca urmare a epurării HDZ. În timpul meu liber lucrez cu jurnaliști pe problemele care afectează acest mediu și mă gândesc să termin odată teza de doctorat.

(Interviu realizat și tradus de Alex Cistelean)

Andrea Milat (n. 1982, Zadar, Croația), licențiată în lingvistică; publicistă, traducătoare, jurnalistă și activistă.



Conciliul Vatican II și România

*Conciliul Vatican II, desfășurat sub doi papi și în patru sesiuni, între 1962 și 1965, a fost unul din cele mai semnificative evenimente ale celei de-a doua jumătăți a secolului XX. Eveniment crucial pentru Biserica Catolică, dar și eveniment de impact pentru societate și pentru alte biserici, el încă își iradiază efectele și-și decantează semnificațiile. În România lucrările Conciliului au fost foarte puțin cunoscute (cititorii vor vedea de ce și cum în articolele primite de la colaboratorii noștri, cărora le mulțumim din toată inima) iar documentele lui traduse destul de târziu (practic, editarea lor în limba română s-a realizat abia după 1990). Chiar și în Biserica Catolică din România spiritul acestor documente a fost asimilat cu întârziere. Nici acum prea bine cunoscut la noi – în afara cercurilor catolice, firește –, Conciliul și documentele emanate din sesiunile lui de lucru ar putea, totuși, interesa întreaga societate românească, avînd în vedere propunerile și directivele de acțiune trasate. Revista **Vatra** își propune prin numărul de față (și, sperăm, prin contribuții ulterioare) să aducă mai aproape de români evenimentul care a fost – și este – Conciliul Vatican II. (Redacția)*

Alexandru BUZALIC

Conciliul Ecumenic Vatican II

Din istoria Conciliilor Ecumenice

Biserica este „una, sfântă, catolică (sobornicească) și apostolică”. Născută ca entitate istorică prin propovăduirea Apostolilor și a misionarilor din întreaga lume, Biserica creștină este o unitate în diversitate, „o Biserică a Bisericilor”, o comuniune spirituală manifestată în pluralismul neamurilor în care *Cuvântul lui Dumnezeu* a fost „inculturat”¹ și a prins rădăcini. În anul 325 d.H., la Niceea, Biserica își reunea pentru prima oară toți episcopii și reprezentanții autorităților eclesiale din întreaga *oikoumenă* creștină (gr. *oikoumenè* – „totalitatea teritoriilor locuite”) pentru a stabili reperatele ortodoxiei doctrinare, sintetizate ulterior la Constantinopol, în anul 381, prin *Crezul niceo-constantinopolitan*. Se căuta evitarea interpretărilor eretice, generatoare de mișcări sectare și sciziuni, care riscau să modifice doctrina dincolo de mesajul revelat în Sfânta Scriptură și explicat, în continuitate apostolică, de Tradiție și astfel destrămau „din interior” unitatea Bisericii.

Devenită o instituție recunoscută de puterile statale, Biserica era obligată să își formeze un corp legislativ, canonic, prin care erau normate teritorialitatea episcopiilor și ierarhizarea structurilor sufragane, practicile de cult devenite rituri, tradițiile locale, legitime, care s-au format în jurul marilor centre de difuziune a creștinismului, recunoscute drept ca Patriarhii istorice.

Reflectând conducerea colegială a Bisericii în



„catolicitatea” ei, după modelul „Colegiului Apostolilor” din Biserica primară (Apostolii reuniți în jurul Sfântului Petru), Conciliile Ecumenice au devenit instrumentul prin care toți episcopii aflați în comuniune de credință, împreună cu urmașul Sfântului Petru, garantul ultim al unității (Papa de la Roma), au stabilit principalele învățături de credință (*dogmele*) și au legiferat prin canoane ori de câte ori au existat probleme de ordin doctrinar sau administrativ care trebuiau să ajungă la un consens. Astăzi, primelor Concilii li se reproșează intervenția Împăraților în convocarea acestora, lucru necesar în epocă pentru asigurarea liniștii interne în contextul recunoașterii creștinismului ca religie tolerată (313 – Edictul de la Milano), iar apoi pentru a deveni dreptat religia oficială a Imperiului Roman (380 – Edictul de la Tesalonic). În afara Conciliilor Ecumenice, au fost convocate și Sinoade locale care au reglementat probleme punctuale din interiorul Bisericii care priveau aspecte ale unor Biserici sau structuri eclesiale locale.

Dacă în primul Mileniu Conciliile Ecumenice au fost recunoscute de toți creștinii, schisma din anul 1054 provoca o ruptură între Biserica Romană, păstorită de urmașul Sfântului Petru, și Bisericile răsăritene reunite

în jurul Bisericii Constantinopolitane; de atunci înainte, Conciliile Ecumenice au fost recunoscute de Biserica Romană și de puținele Biserici rămase în comuniune cu Scaunul Apostolic, treptat, îndreptându-se spre normarea canonică a ritului roman care evolua spre un corp legislativ adaptat condițiilor și specificului timpului, dar și spre încercările de refacere a unității cu Bisericile răsăritene, concretizate în lucrările celui de al XVII-lea Conciliu Ecumenic de la Ferrara-Florența (1438-1439).

Unitatea spirituală a Bisericii avea să fie din nou destrămată prin Reforma lui Martin Luther (1483-1546), care se îndepărta de Tradiția interpretativă a Sfintei Scripturi în continuitatea și evoluția istorică a dogmelor, punând în loc *sola Scriptura*, generând mișcările de dezintegrare a unității concretizate prin apariția Bisericilor protestante și a multitudinii de entități eclesiale care s-au desprins de-a lungul timpului în siajul Reformei. Biserica Catholică reacționa prin lucrările celui de-al XIX-lea Conciliu Ecumenic desfășurat la Trento (1545-1563), reformându-se, la rândul ei, din interior, un prim *aggiornamento* prin care se alinia la cerințele Epocii Moderne. Conciliul „Tridentin” a inițiat un curent de reînnoire cuantificat prin normele canonice actualizate, uniformizarea practicii liturgice stabilindu-se printr-un *rituale romanum* comun pentru Biserica Romano-Catholică (promulgat la 14 iunie 1614 de Papa Paul al V-lea), rămas neschimbat timp de patru secole; astfel apăreau primele catehisme și tratate de teologie sistematice, instituțiile de învățământ se adaptau condițiilor culturale specifice modernității incipente.

Secolul XIX aducea cu sine turnura pozitivistă în dezvoltarea științelor, apariția curentelor de gândire materialiste și atee, contestarea autorității Bisericii pe fondul secularizării și desacralizării treptate a culturii de tip occidental. La data de 8 decembrie 1869, Biserica a convocat cel de-al XX-lea Conciliu Ecumenic, numit și Vatican I, prin care se trasau o serie de direcții de înnoire a interpretării doctrinei, a corpului canonic și a practicii liturgice și misionar-pastorale. Declanșarea războiului franco-prusac și intrarea trupelor italiene în Vatican întrerupeau *sine die* lucrările Conciliului la data de 20 octombrie 1870, lăsând în urmă tensiuni și probleme nerezolvate. Se intra astfel în perioada pregătitoare a Conciliului Ecumenic Vatican II.

O lume în schimbare

Sfârșitul secolului XIX și prima jumătate a secolului XX este perioada în care accelerarea istoriei devine din ce în ce mai vizibilă. Distanțele dintre oameni se reduc, atât prin evoluția transporturilor, cât mai ales a telecomunicațiilor. Dezvoltarea științelor pozitive și popularizarea rezultatelor acestora, libera circulație a ideilor și deschiderea spre noile orizonturi oferite de culturile locale, secularizarea culturii europene etc., toate acestea au schimbat modul în care se raportau instituțiile tradiționale la viața socială și culturală a timpului.

Cercetările de tip pozitiv asupra textelor biblice au condus la aprofundarea cunoașterii istoricității și emergenței cărților Sfintei Scripturi, însă, scoasă din spațiul liturgic și confesional, această cunoaștere își pierde aspectul sacru; arheologia biblică aduce noi clarificări dar schimbă și unele reprezentări convenționale din tradiția culturală, astrofizica și științele naturii oferă omului credinței un alt aspect dintr-o concepție despre lume în care limbajul creației este prezentat altfel. În ambientul universitar, teologia protestantă, prin Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Adolph von Harnack (1851-1930), Rudolf Bultmann (1884-1976), Paul Tillich (1886-1965), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) sau Karl Barth (1886-1968), propuneau deja o teologie aliniată spiritului lumii moderne, în timp ce teologia catolică se afla într-un vast proces de restaurare a autorității tradiției scolastice, în vederea creării unei linii defensive împotriva pericolelor modernismului și scientismului de proveniență pozitivistă. În ambientul catolic reticent în fața schimbării, se perpetuau manualele de teologie în siajul scolasticii.

După două războaie mondiale și evenimentele sociale, politice și militare din acest interval de timp, Biserica instituțională rămânea încă ancorată într-o inerție care risca să separe din ce în ce mai mult viața de credință de formele exterioare de manifestare². Pe scurt, Biserica, pe fondul pierderii autorității în plan cultural, tindea să-și consolideze pozițiile „defensive”, ca o cetate asediată care încearcă să-și apere și să se adreseze exclusiv propriilor membri, în defavoarea dialogului cu sine, cu celelalte entități eclesiale cu care nu mai era în unitate plenară, cu lumea secularizată care are încă nevoie de reperele transcendente ale lui Dumnezeu și ale legilor universale care să dirijeze progresul istoric al omenirii.

Gândirea filosofică și teologică a pregătit fermentul actualizărilor. Reînnoirea gândirii teologice se impunea datorită schimbării atitudinii auditoriului față de credință în general, precum și din necesitatea elaborării unei critici viabile la adresa ereziilor și afirmațiilor contestatoare. Ieșind din „tranșee”, omul credinței din lumea contemporană era chemat să se manifeste în dinamismul epocii sale. Locul apologeticii este luat treptat de teologia fundamentală, care prezintă revelația și credința sub aspect multi- și interdisciplinar, în limbajul omului contemporan, conform cerințelor unei critici adecvate. Poziția unitară, monolitică și autoritară era înlocuită de pluralismul legitim al școlilor teologice ancorate fiecare în tradiția sa hermeneutică și a spiritualității proprii.

Filosoful Maurice Blondel (1861-1949) propunea o metodă a imanenței pentru a exprima prezența supranaturalului în istorie, în anul 1937 părintele dominican Marie-Dominique Chenu (1895-1990) transforma școala de la Saulchoir într-o școală teologică în adevăratul sens al cuvântului, „noua teologie” dezvoltându-se prin teologi precum Henri de Lubac (1896-1991), Jean Daniélou (1905-1974), Yves Congar (1904-1995) sau Karl Rahner (1904-1984), mulți dintre reprezentanții acestei mișcări

de reînnoire devenind ulterior *peritus* – teologi specialiști în comisiile de lucru – ai Conciliului Ecumenic Vatican II sau nume de referință în gândirea postconciliară. Alți gânditori, precum teologul și paleontologul Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), ofereau lumii moderne o modalitate de a privi evoluționismul într-o perspectivă universală în care transpune realitatea lui Dumnezeu prin care forța creatoare care dirijează lumea își actualizează planul său din veșnicie, menține totul în subzistență și conduce ființarea spre destinul său eshatologic.

Dacă greco-catolicii români aveau limba română în mod oficial ca limbă liturgică încă din anul 1700, celelalte Biserici greco-catolice rămâneau legate de limba slavonă bisericească în timp ce Biserica Romană era ancorată în ritul Tridentin și în limba latină ca unică limbă liturgică. Încercări de reînnoire erau experimentate de abațiile de la Chevetogne, Solesmes, Maredsous sau Maria Laach, pentru ritul greco-bizantin practica neîncetată a rugăciunilor cunoscând adaptări practice în mănăstirile bazilitane din Roma și din diaspora canadiană care au publicat cărți liturgice în limba ucraineană, toate acestea fiind centre active ale mișcării liturgice.

Dezvoltarea cercetării din domeniul biblicului și al patristicii oferea o altă deschidere spre înțelegerea pluralismului școlilor teologice și a evoluției spiritualității creștinilor răsăriteni sau apuseni, iar ecumenismul protestant și anglican intra treptat în critica de specialitate a eclesiologiei catolice³, în timp ce implicarea laicilor în viața activă a Bisericii era deja încurajată de Papa Pius al XI-lea (1857-1939) prin *Acțiunea Catolică* și menționată în scrisorile enciclice ale Papei Pius al XII-lea (1876-1958), *Summi pontificatus* (1939) sau *Mystici Corporis* (1943), deschizând calea spre viziunea actuală asupra Bisericii definită ca *popor al lui Dumnezeu*. Se netezeau astfel căile „actualizării” – *aggiornamento* – ca dorință de schimbare în sensul deschiderii și modernizării creștinismului în vitalitatea și continuitatea istorică a oamenilor chemați să-și trăiască credința în concretul lumii în care își desfășoară existența.

Lucrările Conciliului

La data de 11 octombrie 1962, Papa Ioan al XXIII-lea deschidea oficial lucrările celui de-al XXI-lea Conciliu Ecumenic, cunoscut sub numele de Vatican II. Erau convocați 2908 de Părinți conciliari, episcopi din toată lumea și superiori ai Ordinilor călugărești, ierarhi ai Bisericii Romane, dar și ai Bisericilor Răsăritene aflați în comuniune, însoțiți de consilieri teologi care au participat în calitate de *peritus* la desfășurarea lucrărilor pe secțiuni, precum și „observatori necatolici” și auditori laici. Anecdotic este faptul că Biserica Ortodoxă Română a fost singura instituție eclesiastică invitată care a refuzat până la sfârșit participarea.

După moartea lui Ioan al XXIII-lea (3 iunie 1963), lucrările au continuat sub papa Paul al VI-lea, în total desfășurându-se patru sesiuni, între 11 octombrie – 8 decembrie 1962, 29 septembrie – 4 decembrie 1963, 14 septembrie – 21 noiembrie 1963 și 14 septembrie – 8 decembrie 1965, data închiderii lucrărilor Conciliului. În total au fost aprobate patru constituții dogmatice, nouă decrete și trei declarații care au marcat dinamismul Bisericii postconciliare. Propun să trecem în revistă principalele documente promulgate de Conciliul Ecumenic Vatican II și să ne oprim asupra câtorva elemente și asupra însemnătății teologice a acestora.

* * *

Sacrosanctum concilium – Constituția despre sfânta liturgie (4 decembrie 1963). A fost prima constituție promulgată, generând și cele mai aprinse reacții în rândul „tradiționaliștilor”, a opozițiilor mișcării de reînnoire și a partizanilor modelului eclesiologic tridentin. Se adresează în primul rând ritului roman, care este supus unor transformări radicale, recomandările putând fi aplicate și celorlalte rituri. Încă din articolele de început se stipulează „respectul pentru toate riturile legitim recunoscute”⁴. *Fidel tradiției, Conciliul declară că sfânta Maică Biserica socotește egale în drepturi și în demnitate toate riturile legitim recunoscute și vrea ca în viitor să fie păstrate și cultivate în toate modurile și dorește ca, acolo unde este necesar, să fie revăzute cu prudență, în mod integral, în spiritul tradiției sănătoase, și reînsușite după cum cer condițiile și necesitățile timpului nostru*⁵.

Astfel, în spiritul eclesiologiei primului Mileniu creștin, toate riturile ancorate în tradiția apostolică a Bisericii sunt considerate egale în demnitate, cultivându-se unitatea în diversitate a creștinismului. Practica liturgică, rugăciunea, Sfânta Liturghie, Sfintele Sacramente, reprezintă aspectul vizibil al manifestării credinței, însă, în spiritul cultivării pietății euharistice de către ierarhia catolică la începutul sec. XX, se menționează explicit faptul că Sfânta Liturghie este *culmen et fons* – „culmea și izvorul” dinamismului tuturor acțiunilor liturgice⁶. Această Constituție, în afara introducerii limbilor naționale în liturgică și schimbarea radicală venită ulterior prin Constituția Apostolică a Papei Paul al VI-lea *Missale Romanum ex decreto Concilii Oecumenci Vaticani II instauratum promulgatur* (3 aprilie 1969), oferă o nouă deschidere eclesiologică. Departate de a fi o simplă manifestare sociologică, Biserica este un corp mistic, o unitate în diversitate, de unde și eclesiologia comuniunii, misionarismul și dimensiunea eshatologică a devenirii Bisericii.

* * *

Lumen gentium – Constituția dogmatică despre Biserica (21 noiembrie 1964). În continuarea primei Constituții, pornind de la Hristos „lumina neamurilor” – *lumen gentium* – se afirmă că Biserica este „ca un

sacrament, adică semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc, ea își propune să arate mai limpede credincioșilor și lumii întregi, continuând învățătura conciliilor anterioare, natura și misiunea sa universală. Împrejurările timpurilor noastre sporesc urgența acestei îndatoriri a Bisericii, pentru ca toți oamenii, uniți mai strâns astăzi prin diferite legături sociale, tehnice și culturale, să dobândească și deplina unitate în Hristos⁷⁷.

Biserica nu este numai o instituție sau un fenomen social marginal, arhaic, este un instrument de mântuire universal, prin care toți oamenii sunt chemați la mântuire. Realitate materială și spirituală complexă, poate fi înțeleasă numai prin aprofundarea tuturor aspectelor care o definesc. Însă cea mai importantă schimbare de nuanță se realizează prin schimbarea perspectivei din care este definită Biserica. Biserica medievală, perpetuată formal prin Tridentin și Vatican I, era definită după un model monarhic, impunându-se o viziune clerocentrică, piramidală, „o ierarhologie” a legăturilor canonice care urcă pe verticală până la Papă, urmașul Sfântului Petru la catedra Romei, semnul istoric vizibil al unității, Hristos fiind capul nevăzut al Bisericii ca trup mistic. Viața consacrată, apoi laicii, reprezentau și „trepte” în viziunea piramidală trecută. *Lumen gentium* pornește de la „poporul lui Dumnezeu”⁷⁸: „În toate neamurile pământului există un singur popor al lui Dumnezeu, pentru că el își ia cetățenii din toate neamurile, cetățeni ai unei împărății care nu este pământescă, ci de natură cerească. Toți credincioșii răspândiți pe suprafața pământului se află în comuniune unii cu alții în Spiritul Sfânt. Acest caracter de universalitate care împodobește poporul lui Dumnezeu este darul Domnului însuși, prin care Biserica catolică tinde în mod eficace și perpetuu spre adunarea întregii omeniri cu toate bunurile sale sub conducerea lui Cristos, în unitatea Spiritului său.”

Aceeași deschidere spre universalitate și recunoașterea egalității tuturor riturilor în Biserica Catolică în calitate de Biserică a Bisericilor pornește tot de la unicul „popor al lui Dumnezeu” care este fundamentul eclesiologic al unității: „poporul lui Dumnezeu nu numai că este constituit din diferite popoare, ci se dezvoltă și înlăuntrul său în varietatea funcțiilor. Într-adevăr, între membrii săi există o diversitate, unii slujind prin preoție spre binele fraților lor, mulți tinzând la sfințenie pe o cale mai strâmtă, în starea călugărească, și stimulând, prin exemplu, pe frații lor. În virtutea aceleiași catoliciități există în mod legitim în comuniunea eclesială Biserici particulare, înzestrate cu tradiții proprii, rămânând neatins primatul Catedrei lui Petru care se află în fruntea adunării universale a carității, ocrotește formele de diversitate legitime și veghează, în același timp, ca ceea ce este particular să nu aducă nici un prejudiciu unității, ci mai degrabă să o slujească.”⁷⁹.

Capitolul III, „Constituția ierarhică a Bisericii”, pornește de la modelul eclesiologic al primului mileniu creștin, pornind de la conducerea colegială a Bisericii,

după modelul „Colegiului Apostolilor”. Episcopii asigură continuitatea istorică, în lanțul apostoliciții transmierii hirotonirilor. Unitatea colegială apare de asemenea în relațiile reciproce ale fiecărui episcop cu Bisericile particulare și cu Biserica universală. Pontiful roman, ca urmaș al lui Petru, este principiul și fundamentul perpetuu și vizibil al unității, atât a episcopilor, cât și a mulțimii credincioșilor. Fiecare episcop, la rândul său, este principiul vizibil și fundamentul unității în Biserica lui particulară, formată după chipul Bisericii universale; în aceste Biserici particulare constă și din ele este constituită Biserica Catolică, una și unică. Prin urmare, fiecare episcop reprezintă Biserica sa și toți împreună cu papa reprezintă Biserica întreagă în legătura păcii, a dragostei și a unității neîntrerupte a apostoliciții, conducerea Bisericii fiind încredințată „Colegiului Episcopilor”¹⁰.

Dacă toate acestea privesc „poporul lui Dumnezeu” în universalitatea sa, capitolul IV este intitulat *Despre laici*: „Prin laici se înțeleg aici toți credincioșii, în afară de membrii ordinului sacru și ai stării călugărești recunoscute de Biserică, și anume credincioșii care, încorporați lui Hristos prin Botez, constituiți popor al lui Dumnezeu și făcuți părtași, în modul lor propriu, la funcția preoțească, profetică și împărătească a lui Hristos, își exercită partea lor din misiunea încredințată întregului popor creștin în Biserică și în lume. Laicilor le este propriu și caracteristic domeniul temporal.”¹¹.

Se recunoaște astfel că întreaga viață a Bisericii pornește de la unitatea unui singur „popor al lui Dumnezeu” în care se exercită mai multe funcții, cea mai importantă misiune având-o laicii, cei care „trăiesc” în realitatea comuniunii eclesiale, dar și a lumii concrete, istorice, în care își desfășoară activitatea. Bineînțeles că aceeași Biserică este și chipul istoric, vizibil, al Împărăției lui Dumnezeu care se construiește și care tinde spre destinul ei eshatologic. Detronarea clerocentrismului eclesial, deschiderea spre multitudinea slujirilor, spre toate Bisericile locale care încarnează Biserica lui Hristos pe pământ, egalitatea tuturor tradițiilor și unitatea în diversitate sunt reperele eclesiologiei unității, o recuperare a tradiției primare, dar și o actualizare în spiritul Istoriei. Dintr-o instituție cu o interfață medievală, Biserica redevine o instituție pe măsura omului concret trăitor în istorie, îi scotea pe membri ei laici din imobilism și îi chema la o implicare responsabilă împreună cu toți actorii care animă viața unei Biserici vii, în armonie cu structurile instituțional-sociale care o reprezintă în lume.

* * *

Dei Verbum – Constituția dogmatică despre revelația divină (18 noiembrie 1965). Prin această constituție dogmatică referitoare la Revelație și Tradiție, Conciliul „își propune să prezinte doctrina autentică asupra revelației divine și a transmierii ei”¹². Se oferă astfel o viziune clară asupra interpretării teologice a Revelației,

care este cuantificată în mesajul scris al Sfintei Scripturi, asupra istoriei și sensului istoriei mântuirii care este comun tuturor oamenilor, începând cu apariția omului, preistorie (istoria străveche a neamului omenesc), trece prin istoria poporului ales în perioada veterotestamentară, ajunge la plinătate „în” Isus Hristos, continuă apoi în „Epoca Bisericii”, care are menirea de a conduce istoria spre plinirea ei eshatologică. Printr-un proces istoric specific formării școlilor biblice, de la autorii inspirați se ajunge la o redactare a textelor concrete și, ca urmare a procesului de maturizare și discernământ, Biblia – *ta Biblia, cărțile, adică* –, o reală bibliotecă, reține din lungul șir al cărților apărute de-a lungul timpului filonul autentic ce constituie canonul Sfintei Scripturi. Dar interpretarea exegetică a textelor este transmisă la rândul ei intergenerațional prin „Sfânta Tradiție”, tradiția vie și garantul rămânerii în ortodoxia doctrinară prezentă în Biserica creștină. Se consolidează astfel poziția teologică a catolicismului, comună și teologilor ortodocși, în disjuncție cu *sola scriptura* protestantismului, interpretarea exegetică ținând cont de învățătura apostolică transmisă prin Sfinții Părinți (epoca patristică) și consolidată în tezaurul credinței încredințat Magisteriului Bisericesc: „Așadar, sfânta tradiție și Sfânta Scriptură sunt strâns legate și comunică între ele. Căci amândouă, curgând din același izvor divin, devin, într-un fel, o unitate și tind spre același scop.”¹³.

Capitolele următoare ne oferă liniile directoare ale înțelegerii procesului inspirației divine și ale interpretării scripturii. Concluziile sunt clare: „Astfel, prin citirea și prin studierea cărților sfinte «cuvântul lui Dumnezeu să alege și să fie preamărit» (2Tes 3,1) și comoara revelației încredințată Bisericii să umple tot mai mult inimile oamenilor. După cum din frecventarea asiduă a misterului euharistic sporește viața Bisericii, tot astfel se poate spera un nou impuls de viață spirituală dintr-o creștere a venerației față de cuvântul lui Dumnezeu care «rămâne în veac» (Is 40,8; cf. 1Pt 1,23-25)”¹⁴. Stabilindu-se bazele teologiei biblice și dogmatice specifice Bisericii, Conciliul stabilea cu autoritate reperele cercetării teologice viitoare și reafirma poziția apostolică a Magisterului, acest document concretizându-se ulterior în numeroase tratate teologice, iar la nivel magisterial prin promulgarea, în anul 1992, a *Catehismului Bisericii Catolice* de către Papa Ioan Paul al II-lea, urmat în anul 2005 de un *Compendiu*, „o sinteză fidelă și sigură a *Catehismului Bisericii Catolice*... care cuprinde, în mod concis, toate elementele esențiale și fundamentale ale credinței Bisericii, astfel încât constituie un fel de *vademecum*, care să permită persoanelor, credincioase sau nu, să cuprindă, într-o privire de ansamblu, întreaga panoramă a credinței catolice”¹⁵.

* * *

Gaudium et spes – Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană (7 decembrie 1965). Această constituție pastorală ne oferă în expunerea preliminară *condiția omului în lumea contemporană*, una

dintre cele mai pertinente analize asupra evoluției socio-culturale a timpului istoric în care trăim. Deschiderea este cu adevărat universală, în virtutea catolicității, adică a chemării universale a tuturor oamenilor la unica mântuire săvârșită în Isus Hristos: „nu numai către fiii Bisericii și către toți cei care invocă numele lui Hristos, ci către toți oamenii, dorind să expună tuturor în ce fel concepe prezența și activitatea Bisericii în lumea contemporană... are în fața ochilor lumea oamenilor, întreaga familie umană, cu toate realitățile în mijlocul cărora trăiește; lumea, teatrul istoriei neamului omenesc, marcată de efortul, de înfrângerile și de victoriile acestuia; lumea, care, conform credinței creștinilor, este creată și păstrată de iubirea Creatorului, și care a căzut, ce-i drept, în robia păcatului, dar a fost eliberată de Hristos răstignit și înviat care a frânt puterea celui rău pentru a fi transformată după planul lui Dumnezeu și a ajunge la desăvârșire”¹⁶.

Ca semn al unui *aggiornamento* care scoate Biserica din imobilism și o invită spre acțiune misionară în toate domeniile vieții omului, Conciliul, proclamând înalta chemare a omului și afirmând prezența seminței divine în el, „oferă neamului omenesc colaborarea sinceră a Bisericii pentru a instaura acea fraternitate universală ce răspunde acestei chemări. Biserica nu este mână de nici o ambiție pământească; ea urmărește un singur scop: sub călăuzirea Spiritului Sfântului și Mângâietor, să continue lucrarea lui Hristos, care a venit în lume pentru a da mărturie adevărului, pentru a mântui și nu pentru a judeca, pentru a sluji și nu pentru a fi slujit”¹⁷.

Se pornește de la premisa că „lumea în care trăim, precum și așteptările, aspirațiile și caracterul ei adesea dramatic trebuie cunoscute și înțelese”, se recunoaște că neamul omenesc trăiește o nouă etapă a istoriei sale, în care schimbări profunde și rapide se extind, treptat, ca proces al globalizării, cu schimbări sociale și culturale care ating viața religioasă. Sunt prevăzute și „crizele de creștere”, transformări care aduc cu sine „dificultăți deloc neglijabile”, sunt descrise procesele transformărilor sociale, mutațiile psihologice, morale și religioase, dezechilibrele lumii contemporane, căutarea sensului tuturor lucrurilor, prezentate cu o claritate care, privită prin prisma anului 1965, când a fost promulgat documentul, ne oferă o cheie interpretativă a evenimentelor pe care le-am trăit cu toții în ultimii ani.

În continuare, Constituția pastorală oferă o direcție de acțiune care reflectă umanismul și valorile universale spre care tinde întreaga omenire, Biserica propunându-și să însoțească și să se implice activ în istoria lumii. Demnitatea persoanei umane și bazele unui personalism care-și găsește transcendența în „chipul și asemănarea” lui Dumnezeu întipărită în fiecare individ, libertatea și măreția destinului fenomenului uman ar trebui să fie recunoscute de actorii care joacă pe scena puterii unei lumi în transformare, bazele unui proces care să tindă spre un „bine comun”. Solidaritate, responsabilitate, respectul reciproc, dialogul

constructiv sunt numai câteva dintre reperatele terapeuticii care poate vindeca suferința unei lumi supusă greșelilor ideologiilor și politicilor economice injuste, indiferent de orientările lor. Pornind de la demnitatea persoanei umane, de la comunitatea oamenilor, de la sensul adânc al activității umane, de la relația intrinsecă dintre Biserică și lume, sunt trasate și principalele direcții misionare.

În partea a doua sunt prezentate „problemele urgente” cu care se confruntă lumea valorilor contemporane: demnitatea familiei și a căsătoriei, resacralizarea culturii prin deschiderea spre valorile transcendente, viața economico-socială, viața politică, promovarea păcii și construirea comuniunii între neamuri, evitarea nedreptății și războiului... Astfel, aceste propuneri izvorăsc din „tezaurul învățaturii Bisericii și au drept scop să-i ajute pe toți oamenii vremurilor noastre, pe aceia care cred în Dumnezeu ca și pe aceia care nu îl recunosc în mod explicit, ca, înțelegându-și mai clar și mai integral chemarea, să construiască o lume mai conformă cu eminenta demnitate a omului, să tindă spre o fraternitate universală cu rădăcini mai adânci și, îndemnați de iubire, să răspundă printr-un efort generos și comun la apelurile cele mai presante ale epocii noastre”¹⁸. Cronologic, fiind ultimul document promulgat de Conciliu, *Gaudium et Spes* este și „testamentul” părinților conciliari încredințat actorilor vieții eclesiale, teologice, didactice și pastorale.

* * *

Aceste patru Constituții ale Vaticanului II sunt pilonii în jurul cărora se articulează toate celelalte documente și cei care dirijează întreaga activitate de reînnoire din perioada postconciliară: Biserica nu este numai o „instituție”, ci este un popor viu care se manifestă „împreună”, fiecare după vocația și chemarea sa, în epoca actuală, în timpul istoric concret în care se actualizează planul universal de mântuire a întregului neam omenesc și plinirea creației, un sens al istoriei dat de Dumnezeu din veșnicie.

Decretele și declarațiile promulgate, citate în continuare în ordine cronologică, concretizează aceste direcții „constituționale” în domeniile de competență specifice pe care le abordează. Astfel, **Inter mirifica**, Decretul asupra mijloacelor de comunicare socială (4 decembrie 1963), marchează deschiderea spre toate mijloacele moderne de comunicare ale *mass mediai*, presa, cinematografia, radioul și televiziunea, teatrul, la ora actuală internetul, ele fiind adevărate „spații publice” în care se transmit valorile autentice și care devin mijloace de pastorație adecvate lumii contemporane: „Conciliul îi îndeamnă pe toți oamenii de bunăvoință, mai ales pe aceia care dirijează aceste mijloace, să caute să le folosească numai spre binele societății umane, a cărei soartă depinde mai mult, pe zi ce trece, de dreapta lor folosire”¹⁹. **Orientalium ecclesiarum**, Decret despre Bisericile orientale catolice (21 noiembrie 1964), trasa principalele direcții de concretizare a eclesiologiei comuniunii,

așa cum va fi ulterior realizată prin *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale* promulgat în anul 1991. Se ajunge la corectarea unor acte istorice care priveau aplicarea jurisdicțiilor asupra Bisericilor răsăritene și orientale aflate în comuniune, în spiritul tradiției eclesiologice din primul mileniu creștin, recunoscându-se plenar fiecare Biserică *sui iuris* în parte. Sunt actualizate astfel bazele catolicității în unitatea în diversitate caracteristică creștinismului încă din timpurile apostolice, făcându-se încă un pas spre refacerea unității: „toate aceste dispoziții juridice sunt stabilite pentru condițiile prezente, până când Biserica Catolică și Bisericile orientale despărțite vor ajunge la plinătatea comuniunii”²⁰.

Unitatis redintegratio, Decretul despre ecumenism (21 noiembrie 1964), pornește de la promovarea refacerii unității între toți creștinii. Sunt trasate principiile catolice ale ecumenismului, recunoscându-se „grade diferite” de comuniune între creștini, de la comuniunea plenară a Bisericilor catolice, la „Bisericile surori” care împărtășesc aceeași doctrină și sacramentalitate, însă s-au despărțit prin schizme eclesiale de-a lungul timpului, apoi, după imaginea unor cercuri concentrice, se află Bisericile ieșite din siajul Reformei (1517) în funcție de cât au în comun din patrimoniul doctrinar și sacramental apostolic, până la denotațiunile creștine care păstrează Biblia, Cuvântul Domnului, fundamentul ultim al esenței creștinismului. Sunt recunoscute și limitele ecumenismului, apropierea prin dialog și rugăciune fiind numai un pas spre unitate, această unitate plenară fiind în mâinile lui Hristos și în planul lui Dumnezeu care se realizează în istorie.

Christus Dominus, Decret privind misiunea pastorală a episcopilor în Biserică (28 octombrie 1965), completează viziunea eclesiologică a Conciliului în ceea ce privește relațiile din interiorul Colegiului Episcopilor. Se păstrează tradiția primatului pontifului roman ca urmaș al lui Petru, recunoscându-se puterea supremă, deplină, nemijlocită și universală (primatul puterii legate de oficiu – *potestas ordinaria*)²¹. Toți episcopii, în virtutea moștenirii sarcinii pastorale în comuniune și continuitate apostolică, sunt beneficiarii de drept ai autorității plene în Biserica locală pe care o conduc și o reprezintă, fiind în comuniune și în lanțul ierarhic al precedentelor într-un unic *colegiu episcopal*. Se subliniază astfel conducerea colegială a Bisericii, o cale sinodală în tradiția apostolică a primului mileniu creștin, toți episcopii din întreaga lume împreună cu pontiful roman exercitându-și puterea în Biserica universală. Preluându-se formularea din *Lumen gentium*, „această putere este exercitată solemn în conciliul ecumenic. De aceea, Conciliul declară că toți episcopii în calitate de membri ai colegiului episcopal, au dreptul să participe la conciliul ecumenic.”²². Aspectele legate de raportul dintre Bisericile locale, sinodul episcopilor etc. completează decretul și se regăsesc în documentele canonice sau magisteriale ulterioare.

Perfectae caritatis, Decretul privind reînnoirea vieții călugărești (28 octombrie 1965), face referire

la „iubirea desăvârșită” manifestată prin îmbrățișarea sfaturilor evanghelice de către oamenii care aleg calea vieții consacrate. Pentru a nu rămâne instituții anacronice, ci membri vii în viața misionară, dar și contemplativă a Bisericii, se recunoaște că „reînnoirea vieții călugărești implică atât întoarcerea continuă la izvoarele oricărei vieți creștine și la inspirația originală a institutelor, cât și adaptarea lor în funcție de schimbarea condițiilor de existență”²³, fiind în responsabilitatea fiecărei instituții în parte, cu prudență și sub inspirația divină a ascultării glasului lui Dumnezeu așa cum este auzit în lumea de azi.

Optatam totius, Decret privind formația preoțească (28 octombrie 1965), privește modul concret în care preoții, cei mai importanți actori ai vieții Bisericii prin apropierea lor față de comunitățile parohiale, sunt pregătiți să concretizeze viața de credință într-o lume dinamică, în continuă schimbare. Normele concrete sunt lăsate în grija conferințelor episcopale din fiecare națiune, oferindu-se principalele direcții în cultivarea vocațiilor preoțești, predarea-învățarea filosofiei și teologiei și a formării pastorale.

Gravissimum educationis, Declarația despre educația creștină (28 octombrie 1965), ne oferă direcțiile conciliare din perspectiva deosebitei importanțe a educației. Sunt prezentate principiile care au călăuzit educația în școli și au fost experimentate pe parcursul unei tradiții multisekulare, mai ales că învățământul catolic propune o educație integrală care privește atât formarea personalităților, cât și pregătirea pentru viața a noilor generații în respectarea valorilor comune, universal acceptate de toți oamenii. Acest fapt explică succesul instituțiilor de învățământ catolic chiar și în ambiente culturale marcate de buddhism, hinduism sau islam, existând școli catolice de toate nivelurile atât mixte, cât și școli cu 100% elevi din alte Biserici necatolice sau chiar necreștini, ei formându-se în libertatea păstrării propriilor convingeri religioase. De la dreptul universal la educație, trecând prin diferitele aspecte instituționale și de coordonare, este promovată educația în spiritul valorilor universale, a libertății și respectului reciproc.

Nostra aetate, Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine (28 octombrie 1965), extinde, din necesitate, discursul despre dialog la scara întregului neam omenesc. În sialul globalizării, contactul dintre culturi și religii diferite este inevitabil. Catolicitatea este rezultatul planului universal de mântuire, iar monogenetismul speciei umane descris de științele umaniste revelează din nou unitatea fenomenului uman și istoria comună a umanității. De aceea, introducându-se realitatea pluralismului cultural-religios al lumii în discuție, dialogul interreligios este extins la religiile necreștine, un rol important avându-l relațiile față de celelalte religii monoteiste, iudaismul și islamul, recunoscându-se demnitatea fiecărui om: „Nu-l putem invoca pe Dumnezeu, Tatăl tuturor oamenilor, dacă refuzăm să ne purtăm frățește față de vreunii dintre

oameni, care sunt creați după chipul lui Dumnezeu. Atitudinea omului față de Dumnezeu Tatăl și atitudinea omului față de oameni, frații săi, sunt atât de legate între ele, încât Scriptura spune: „Cel ce nu iubește nu-l cunoaște pe Dumnezeu” (1In 4,8). Dispare astfel baza oricărei teorii sau practici care introduce o discriminare între un om și alt om, între un popor și alt popor în privința demnității umane și a drepturilor care decurg din ea.”²⁴

Apostolicam actuositatem, Decretul despre apostolatul laicilor (18 noiembrie 1965), completează Constituția *Lumen gentium* în ceea ce privește pastorația laicilor, în spiritul noii deschideri eclesiologice, stipulând mijloacele concrete de implicare în viața activă a Bisericii.

Dignitatis humanae, Declarația privind libertatea religioasă (7 decembrie 1965), pornind de la demnitatea persoanei umane promovează „dreptul persoanei umane la libertatea religioasă care trebuie în așa fel recunoscut în organizarea juridică a societății, încât să devină un drept civil”²⁵.

Ad gentes, Decretul privind activitatea misionară a Bisericii (7 decembrie 1965), pornind de la definirea Bisericii ca „sacrament universal al mântuirii”, subliniază misiunea tuturor creștinilor de a se implica în viața Bisericii, de la trăirea valorilor și reînnoirea în spiritul evoluției lumii în direcția planului lui Dumnezeu, trecând prin toate slujirile poporului lui Dumnezeu: episcopi, preoți, viața consacrată și laici.

Presbyterorum ordinis este ultimul Decret promulgat de Conciliu, privind din nou slujirea și viața preoțească (7 decembrie 1965). Dacă în *Optatam totius* se pune accentul pe formarea preoțească, în prezentul Decret se recunoaște că „preoții au un rol esențial și tot mai dificil în reînnoirea Bisericii lui Hristos”, tratându-se pe larg despre specificul și provocările slujirii lui Dumnezeu în lumea contemporană.

* * *

Acestea sunt documentele magisteriale promulgate de Conciliul Ecumenic Vatican II. O reală actualizare – *aggiornamento* – a vieții Bisericii și a poziției oficiale în fața provocărilor concrete ale lumii, dar și o atenție deosebită asupra unor subiecte precum relațiile și rolul episcopilor în cadrul poporului lui Dumnezeu, a preoților și mai ales rolul important al laicilor, poziția față de ecumenism, libertatea religioasă, dialogul cu religiile necreștine, iudaismul și islamul, toate acestea constituind subiecte originale în istoria Conciliilor Ecumenice.

Dinamismul Vaticanului II este dat de deschidere: nu se limitează la problemele strict eclesiale, ci se adresează „oamenilor de bunăvoie”, resituează credința și realitatea Bisericii în lume, după adevărata semnificație, propune o adevărată revigorare pastorală, spirituală și intelectuală care marchează cursul schimbărilor lumii.

Epoca post-conciliară și românii

Primele reacții, „omenești”, erau rezultatul tensiunilor dintre „tradiționaliști” și „moderniști”, tensiuni care ajunseră la paroxism. Schimbarea formelor exterioare ale liturgicii și mai ales promulgarea noului *Missale Romanul* (3 aprilie 1969), introducerea treptată a limbilor naționale care luau locul limbii latine, pentru ritul roman, modernizarea vieții monastice prin reguli și uneori prin vestimentație impunea un travaliu de adaptare, bulversând viața spirituală a personalităților fragile, ancorate mai degrabă în structurile exterioare ale formelor de manifestare a credinței decât în esența generatoare a acestor forme. Au fost preoți, călugări și călugărițe care au preferat să treacă în statutul laical decât să îmbrățișeze efortul readaptării, laici care au aderat la diferite fracțiuni contestatatoare, teologi tradiționaliști care publicau critici apocaliptice etc. Însă cea mai radicală mișcare de contestare a apărut în Ecône, Elveția, în jurul Arhiepiscopului Marcel Lefebvre. Fost arhiepiscop de Dakar, Lefebvre fonda în anul 1970 fraternitatea sacerdotală Sfântul Pius al X-lea, care, în afara pozițiilor teologice anteconciliare, rămânea ancorată în forma tridentină a ritului roman și în limba latină pentru toate celebrările, mai ales messa tridentină (sau messa Sfântului Pius al V-lea, din anul 1570, de fapt aceeași structură neschimbată în uz din 1474). În anul 1976, Fraternitatea Pius al X-lea ieșea în afara jurisdicției canonice catolice, iar în anul 1988, Arhiepiscopul Marcel Lefebvre hirotonea patru episcopi din mișcarea lefebvristă, act schismatic care marca radical sciziunea tradiționalistă. Chiar dacă spre sfârșitul pontificatului lui Ioan Paul al II-lea și sub Benedict al XVI-lea s-au făcut pași importanți în vederea reconcilierii (ridicarea excomunicării celor patru episcopi lefebvrști – 21 ianuarie 2009), mișcarea integristă și tradiționalismul se manifestă încă într-un anumit ambient socio-cultural specific, alte forme de rezistență stingându-se de la sine de-a lungul timpului.

Însă rezultatele pozitive nu au întârziat să apară: „trezirea” Bisericilor locale care au început să-și cultive cu mai mare atenție spiritualitatea vernaculară (comunitățile din America Latină, tradițiile locale din spațiul germanofon, anglofon, italoфон etc.), dinamismul comunităților africane sau asiatic, creștinismul fiind trăit în expresia firească a culturilor locale. Bisericile construite în perioada imediat următoare exprimau prin formele arhitectonice un „modernism în stil industrial”, cu spații mari, ornamentație minimalistă, artă sacră abstractă, tendință temperată ulterior de pragmatismul și *feedbackul* poporului lui Dumnezeu care a început să se manifeste activ. Liturgia, exprimată în limbajul viu al poporului, a fost prielnică pentru viața spirituală, dezvoltarea metodelor pregătirii catehetice, practica pastorației în diferite ambiente sociale specifice (școlari, studenți, muncitori, agricultori, grupuri socio-profesionale și categorii de vârstă), toate acestea marchează „trezirea” creștinismului care este chemat să-și

exercite în mod activ contribuția în configurarea culturii și spiritualității lumii contemporane.

Romano-catolicii din România, atât cei de limbă română, cât și cei de limbă maghiară, germană, polonă sau slovacă s-au aliniat mișcărilor postconciliare; de exemplu, publicarea edițiilor în limba română a Liturghierului Roman (1977, 1978, 1979, 1980, 1988, 2009) și editarea treptată a tuturor cărților necesare cultului, în ciuda restricțiilor politice impuse de regimul comunist, viața spirituală dezvoltându-se în siajul deschiderii dată de Conciliu.

Cu totul altfel era situația Bisericii Române unite cu Roma, a greco-catolicilor. Scoasă în afara legii prin Decretul nr. 358/1948 după modelul suprimării Bisericii greco-catolice ucrainene din ordinul lui Stalin în 1946, Biserica greco-catolică română funcționa în catacombe, fiind chemată să-și exercite în primul rând *martyria* – mărturisirea de credință în condițiile clandestinității. Episcopii erau întemnițați și exterminați în lagărele comuniste, noua conducere nerecunoscută de stat, clerul rămas fidel și laicii practicându-și credința prin forme diferite de rezistență. Doar clericii din diaspora română au continuat funcționarea în libertate în mod activ.

Participarea observatorilor ne-catolici la lucrările Conciliului a fost pregătită și de demersuri diplomatice, Biserica Moscovită trimițând în ultimul moment doi observatori prin protopopul Vitalie Borovoi și arhimandritul Vladimir Cotliarov. Acest demers era însoțit și de o relaxare a persecuției îndreptate împotriva greco-catolicilor ucraineni, la insistențele papei Ioan al XXIII-lea și a medierii lui John Kennedy, Arhiepiscopul primat Cardinal (*in pectore*) Iosif Slypiy fiind eliberat din gulag, apoi „expulzat” din URSS pentru a participa la lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II, fiind recunoscut oficial ca Arhiepiscop major și îndeplinind prerogativele canonice de Patriarh pentru Biserica Catolică Ucraineană. Din păcate, în România, Patriarhul ortodox Iustinian Marina decidea neparticiparea observatorilor români ca protest împotriva hirotonirii în diaspora a Episcopului greco-catolic Vasile Cristea (1906-2000), Ceaușescu refuza orice relaxare a persecuțiilor asupra greco-catolicilor, în consecință, Cardinalul (*in pectore* din 1969) Iuliu Hossu, un patriot român care citise la Alba Iulia proclamația de Unire a Transilvaniei cu Regatul României, își sfârșea viața în anul 1970, după ce trecuse prin „domicilierea forțată” de la Dragoslavele și Mănăstirea Căldărușani, detenția în penitenciarul din Sighet, singurele „relaxări” fiind domiciliile forțate de la Curtea de Argeș și Mănăstirea Ciorogârla...

Dacă pentru Biserica Catolică Ucraineană diaspora a jucat un rol covârșitor prin numărul credincioșilor de pe Continentul Nord și Sud American sau din Europa și roadele Vaticanului II s-au materializat înainte de perioada căderii „cortinei de fier”, pentru România doar rezistența activă a Bisericii greco-catolice din catacombe a permis, mai întâi, subzistența, apoi ieșirea la lumină și recuperarea

spiritului deschiderii postconciliare. Formarea clerului în clandestinitate și apoi în libertate după 1990, a fost asigurată de preoți și profesori teologi formați înainte de 1948, marea majoritate a acestora fiind la curent cu deschiderea postconciliară, mai ales datorită colaborării cu clerul romano-catolic.

Ajutorul profesorilor invitați din străinătate, formarea unor teologi în centre de învățământ superior care s-au dezvoltat în continuitate și în mod liber, trecând prin perioada Vaticanului II, tipărirea în limba română a textelor magisteriale și popularizarea acestora, editarea Catehismului Bisericii Catolice, a Codului Canoanelor Bisericii Răsăritene, a Compendiului Catehismului, precum și a numeroaselor tratate de teologie care a urmat anului 1990 au recuperat deficitul creat de perioada persecuțiilor, la ora actuală teologia catolică română situându-se în siazul cercetărilor de actualitate din domeniu.

Este demnă de remarcat și percepția critică a anumitor aspecte legate de Conciliul Ecumenic Vatican II din partea unor teologi ortodocși sau protestanți, cunoașterea și reflecția pertinentă asupra orientărilor din teologia catolică contemporană, fie favorabilă sau contestată, conducând la progresul organic al creștinismului în ansamblul său.

În loc de concluzii

Omul, *homo religiosus* în esența ființării sale, se va manifesta cultural și spiritual indiferent de tendințele „la modă” sau contextul istorico-politic în care trăiește. Ceea ce a declanșat deschiderea spre un *aggiornamento* în a doua jumătate a sec. XX a fost necesitatea adaptării, creșterii, evoluției aspectelor instituțional-organizatorice care cuantifică cultura și spiritualitatea unei civilizații. Provocările lumii contemporane și dinamismul accelerării istoriei care accentuează schimbările din lumile societăților puternic tehnologizate, dar mai ales fluxul migrațiilor, globalizarea culturii și mondializarea mecanismelor socio-economice, induc necesitatea unor noi reflecții asupra statutului persoanei umane, a libertății, spiritualității și identității individuale și de grup. Europa și mediile culturale creștine de pe întregul glob sunt din nou supuse unor travalii de readaptare la noi și noi situații.

Biserica, o încarnare istorico-instituțională a prezenței creștinismului în corpul social al umanității, este chemată să însoțească în mod real și eficient comunitățile pe care le păstorește. Conciliul Ecumenic Vatican II a fost un eveniment istoric marcant care a scos „instituțiile” din imobilismul lor și le-a pus în fața conștientizării dinamismului lumii de astăzi. Progresul dar și necesitatea unor noi măsuri se vor concretiza în viitor prin intervențiile magisteriale, corpul eclezial va evolua în virtutea consolidării unității de credință și a manifestării identității cultural-religioase ca reacție a schimbării structurii etnice și confesionale a Europei și a altor teritorii „civilizate” după modelul european, iar religia și spiritualitatea vor

juca un rol din ce în ce mai important în reconfigurarea civilizației lumii de mâine.

Deschiderea dată de lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II prevede amploarea modificărilor culturale și religioase specifice sfârșitului Mileniului II și începutului unui nou Mileniu creștin, este o chemare spre exercitarea conștiinței unității în diversitate („pentru ca toți să fie una” Ioan 17, 21). Creștinismul, în ansamblul său, este chemat să-și exercite rolul de ferment spiritual al unei noi epoci istorice în care se lansează omenirea. Depinde de noi să ne ridicăm la înălțimea aspirațiilor...

¹ *Inculturația* – termen teologic introdus în misiologie de pp. Ioan Paul al II-lea, definește procesul pătrunderii valorilor Evangheliei într-o cultură specifică și modul concret în care se materializează și generează spiritualitatea proprie unui popor.

² Cf. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Les Editions du Cerf, Paris 1994, p. 174.

³ Yves Congar, *Chrétiens désunis: Principes d'un „oecuménisme” catholique*, Les Editions du Cerf, 1937.

⁴ „Ritul este patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici *sui iuris*. Riturile își au originea în tradițiile Alexandrină, Antiohiană, Armeană, Caldeeană și Constantinopolitană”, la care se adaugă, bineînțeles, și ritul Roman, reglementat de un alt corp de drept canonic, specific. cf. *CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS*, can. 28 - §§ 1, 2.

⁵ *Sacrosanctum Concilium* n. 4.

⁶ *Ibidem*, 9-12.

⁷ *Lumen Gentium* nr. 1.

⁸ *Ibidem*, cap. II, n.9.

⁹ *Ibidem* n.13.

¹⁰ *Ibidem*, n.23.

¹¹ *Ibidem*, n. 31.

¹² *Dei Verbum*, n. 1.

¹³ *Dei Verbum* n. 9.

¹⁴ *Ibidem*, încheierea.

¹⁵ Papa Benedict al XVI-lea, *Motu proprio pentru aprobarea și publicarea Compendiului Catehismului Bisericii Catolice*, 28 iunie, 2005.

¹⁶ *Gaudium et Spes* n.2.

¹⁷ *ibidem* n.3.

¹⁸ *ibidem*, încheiere.

¹⁹ *Inter mirifica*, n. 24.

²⁰ *Orientalium ecclesiarum*, n. 30.

²¹ *Christus Domini*, n. 2.

²² *Ibidem*, n. 4.

²³ *Perfecae caritatis*, n. 2.

²⁴ *Nostra aetate*, n. 5.

²⁵ *Dignitatis humane*, n.2.

conf. univ. dr. pr. Ștefan LUPU
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din
Iași

LUMEN GENTIUM ȘI VIZIUNEA
ECLEZIOLGICĂ
A CONCILIULUI AL II-LEA DIN
VATICAN



Conciliul Vatican al II-lea a fost agentul principal – dar nu singurul – care a contribuit la reînnoirea profundă a ecleziologiei în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Contribuția lui constă, mai întâi, în faptul că a trasat o imagine reînnoită a Bisericii, o imagine fidelă bogăției imense a misterului ei și eliberată de corsetul juridic în care fusese închisă de către scolastica pre- și post-tridentină; în al doilea rând, în faptul că i-a îndemnat pe teologi să-și aducă la zi știința lor, și prin urmare, și știința Bisericii, ecleziologia.

Nu trebuie însă să uităm că o acțiune de reînnoire a ecleziologiei în lumea catolică începuse deja în prima jumătate a secolului al XX-lea, când unii autori introduseră, în locul tradiționalului model socio-juridic, fie modelul „somatic” (al trupului mistic), fie modelul sacramental (Biserica sacrament universal de mântuire). În acest sens, consider că pentru o mai bună înțelegere a noutății aduse de Conciliul al II-lea din Vatican în domeniul ecleziologiei, ar fi util să facem mai întâi o incursiune în operele autorilor care s-au remarcat în arcul de timp ce merge de la Conciliul I din Vatican la Conciliul al II-lea din Vatican.

1. Ecleziologia catolică între Conciliul Vatican I și Conciliul al II-lea din Vatican

Conciliul Vatican I, în pofida meritelor sale ecleziologice, nu a reușit să deschidă calea unei reînnoiri în ecleziologia catolică. Prețioasele semințe aruncate de Möhler și de Newman au rămas pentru mult timp în stadiu germinal. În plus, Conciliul a baricadat și mai mult porțile atât prin atitudinea sa negativă față de cultura modernă, cât și prin definirea primatului pontifului roman. Cu această definiție, Vatican I a confirmat pe mai departe acea perspectivă socio-juridică a ecleziologiei care se instalase în lumea catolică după Conciliul din Trento.

Despre lucrările ecleziologice scrise după Vatican I până prin anii '30, Y. Congar a exprimat o părere negativă:

Tratatele apologetice prevalează asupra tratatelor dogmatice și chiar în acestea din urmă nu se vorbește despre altceva decât despre puterile autorității (în special magisteriul) și despre drepturile Bisericii. Aspectele interioare și cu adevărat teologice sunt trecute sub

tăcere sau reduse la o scurtă mențiune. Biserica nu este prezentată ca o extensiune a misterului lui Cristos, ci ca fondată și condusă de el. Este o societate ierarhizată, piramidală (...) Lipsesc unele dimensiuni: astfel într-o epocă misionară foarte activă, lipsește dinamismul misiunii. În general, dimensiunea escatologică și chiar cea istorică este slabă (...) Nu se ocupă de credincioși decât pentru a afirma situația lor subordonată și datorită lor de a asculta¹.

Autorul cel mai reprezentativ din această perioadă, cel care reușește să dea perspectivei socio-juridice expresia cea mai solidă și mai viguroasă este cardinalul Louis Billot, un teolog dotat cu un extraordinar talent speculativ, care a predat la Universitatea Gregoriană din Roma fără întrerupere din 1885 până în 1911. Perspectiva socio-juridică a speculației sale ecleziologice este afirmată cu claritate în tratatul său *De ecclesia*: „Prezentul tratat are ca obiect societatea eclezială sub acel aspect pentru care este societate”².

Coerent cu o asemenea perspectivă, atenția lui Billot se îndreaptă spre structurile obiective ale Bisericii și spre elementele sale instituționale, aspecte care pentru el sunt decisive în diferențierea clară a Bisericii de celelalte tipuri de societate. „*Communio sanctorum*”, redusă la o pură realitate spirituală, este considerată ca irelevantă pentru înțelegerea Bisericii. Prin urmare, interesul său se limitează la componentele societare și instituționale ale comunității fondate de Cristos.

După Billot, Biserica se deosebește de celelalte societăți naturale prin originea și scopul ei supranatural, și nu prin structura ei internă. Aspectul intern se referă la credincioșii luați individual (*afficit membra*) și nu la Biserica, adică la corpul social ca atare. Însă chiar și în dimensiunea socio-juridică există elemente suficiente care să distingă Biserica de alte societăți. Într-adevăr:

societatea eclezială are un scop care depășește cunoștințele naturale și puterile naturale ale omului și, prin urmare, atingerea lui nu poate fi încredințată numai direcțiunii și conducerii forțelor sociale (...) Acesta este motivul pentru care în împărăția lui Cristos, pe lângă

puterea de a conduce cu autoritate actele supușilor, trebuie să existe o altă autoritate specială pentru administrarea acelor realități care au venit de sus, de la Dumnezeu, autorul lor supranatural³.

Începutul reînnoirii ecleziologiei, ca de altfel a întregii teologii (atât în lumea catolică cât și în cea protestantă) are loc în perioada interbelică. În acei ani, după amara experiență a unui conflict ce semănase masacre și ruine aproape în toată lumea, filozofii și teologii și-au dat seama că o epocă era pe punctul de a se încheia în timp ce răsărea aurora unei noi epoci. Această schimbare culturală a provocat o reînnoire profundă atât în Biserică cât și în ecleziologie. Componentele care au avut o incidență majoră asupra reînnoirii au fost dezvoltarea studiilor biblice și patristice și mișcarea liturgică. O viață eclezială mai intensă și o mai bună cunoaștere a originilor, unite cu exigența de a oferi o imagine a Bisericii cât mai adecvată exigențelor și mentalității timpului, sunt cauzele care au determinat și reînnoirea ecleziologiei.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, trezirea simțului eclezial în întreaga viață a credincioșilor duce pe plan teologic la „o reînnoire ecleziologică ce determină traiectoria ascendentă a dezvoltării ecleziologiei în timpul acestor două decenii”⁴.

Biserica a început să nu mai fie considerată din punct de vedere juridic și social, ci cristicentric și sacramental. Principalii artizani ai acestei linii de reînnoire au fost Emil Mersch și Sebastian Tromp.

E. Mersch vede Biserica drept o continuare a lui Cristos și ca trup mistic al lui Cristos. La începutul tratatului său de cristologie, el afirmă cu claritate:

Biserica poate fi studiată considerând-o în ea însăși, și așa este studiată în mod normal. Dar poate fi studiată și considerându-l pe Cristos și așa o vom studia noi în aceste pagini. Nu o vom vedea în ea însăși, ci în principiul ei interior și în cauza ei. Nu este oare ea continuarea lui Cristos și trupul lui mistic?⁵

Mersch recunoaște însă că între Biserică și trupul mistic nu există o identitate perfectă:

Cele două realități sunt extrem de apropiate (...) Dar pe acest pământ ele nu coincid perfect. E posibil să fii membru al Bisericii, societate vizibilă, fără să fii actualmente un membru viu al vieții lui Cristos și în mod perfect un membru al trupului mistic, cum ar fi, de exemplu, cazul unui catolic ce perseverează în păcat. În mod analog, e posibil să trăiești în mod autentic viața lui Cristos, fără să fii legat efectiv de societatea vizibilă care este Biserica sa, cum ar fi, de exemplu, cazul unui păgân care primește iubirea și harul fără să cunoască Biserica⁶.

Coerent cu perspectiva cristicentrică adoptată în studierea Bisericii, Mersch interpretează notele Bisericii ca o prelungire a notelor lui Cristos și ca o manifestare a prezenței sale în Biserică și, în același timp, ca note care arată caracteristicile umanității din care este compusă Biserica⁷.

Și după Sebastian Tromp, Biserica nu poate fi înțeleasă și definită decât la lumina figurii lui Cristos, fiind ea prelungirea și continuarea operei sale salvifice.

Cristos a fost trimis la întregul neam omenesc drept unicul Învățător suprem care învață cu autoritate ceea ce a auzit de la Tatăl; drept unicul Legislator absolut care promulgă legile poruncite de Tatăl; drept unicul mare Preot, mijlocitor între Tatăl și oameni⁸.

Iată așadar că în Biserică există aceste trei funcții fundamentale, precum și structurile capabile să le îndeplinească. Mai întâi, sfântul „magisterium”, prin care Biserica devine depozitul și organul de interpretare și transmitere a Revelației; apoi, sfântul „imperium”, care conferă Bisericii puterea de a face legi și de a comanda; și sfântul „ministerium”, care face ca Biserica să fie locul tuturor sacramentelor. Și pentru Tromp, conceptul care definește mai bine Biserica este acela de trup mistic al lui Cristos, însă el interpretează această definiție într-un mod mult mai restrictiv decât Mersch. În opinia sa, trupul mistic nu este altceva decât Biserica Catolică romană.

Aceasta este numită „Trup” al lui Cristos pentru că este un organism vizibil, instituit de Cristos și condus în mod vizibil de el prin vicarul său vizibil; este numită trup „mistic” pentru că acest organism, în el însuși, în membrele și organele sale, este unificat, consolidat și unit cu Cristos și transformat în imagine perfectă a acestuia, cu ajutorul unui principiu invizibil conferit de Cristos, adică Duhul Sfânt⁹.

Eforturile lui Mersch, ale lui Tromp și ale atâtor alți ecleziologi care au lucrat în perioada interbelică la elaborarea unei noi imagini a Bisericii au cunoscut o justă apreciere și o încoronare în celebra enciclică *Mystici Corporis* (1943). Această enciclică a lui Pius al XII-lea nu ezită să proclame că definiția Bisericii ca „trup mistic” este cea mai adecvată. Iată cuvintele enciclicei:

De aceea, în definirea și descrierea adevăratei Biserici a lui Cristos, care este Biserica sfântă, catolică, apostolică, romană, nu se găsește nimic mai nobil, mai măreț, mai divin decât acea expresie prin care este numită „trupul mistic al lui Isus Cristos”, expresie care izvorăște și încolțește din ceea ce în mod frecvent este expus în Sfânta Scriptură și în scrierile sfinților Părinți¹⁰.

2. Ecleziologia catolică la Conciliul al II-lea din Vatican

Ultimul, dar și cel mai hotărâtor și puternic imbold pentru reînnoirea ecleziologiei catolice a venit din partea Conciliului Vatican al II-lea, un Conciliu ecleziologic prin excelență, pentru că, de fapt, unicul său obiectiv a fost acela de a aprofunda misterul Bisericii în natura sa intimă și în raportul ei cu lumea. La încheierea Conciliului, unul dintre cunosătorii lui cei mai eminenți scria: „Acest Conciliu a fost un Conciliu al Bisericii despre Biserică. Un Conciliu ecleziologic cu o concentrare de teme cum n-a mai fost până acum în nici un alt Conciliu, poate nici măcar la Vatican I”¹¹.

Ecleziologic în obiectivele sale și, de fapt, în toate conținuturile sale, Conciliul Vatican al II-lea a voit să traseze mai ales prin Constituția dogmatică *Lumen Gentium* un cadru organic și esențial al complexului dar și fascinantului mister al Bisericii. *Lumen Gentium* este fără îndoială perla cea mai strălucitoare de pe coroana de constituții și decrete discutate și aprobate de ultimul Conciliu.

Conciliul a început să se ocupe de tema ecleziologică în prima săptămână din decembrie 1962, pe baza schemei împărțită în aula conciliară pe 23 noiembrie, având titlul *Aeterni Unigeniti Patris*. Discuția din aula conciliară s-a dovedit foarte critică față de această schemă, încât organismele responsabile s-au simțit obligate să o retragă și să treacă la o nouă formulare. Între decembrie 1962 și ianuarie 1963 circulau diferite scheme *De ecclesia*: una de proveniență germană, una romană, una ciliană și una franceză. Încă din octombrie 1962 circula o schemă atribuită teologului din Louvain, Gérard Philips, numită *Concilium duce Spiritu*. Subcomisia *De ecclesia*, constituită în februarie 1963, decide să ia drept bază a lucrărilor sale tocmai această schemă. Pe 6 martie, comisia doctrinală ratifică decizia subcomisiei și la fel vor proceda comisia de coordonare și papa. Noul text este trimis părinților conciliari. El cuprindea patru capitole: I. Misterul Bisericii; II. Structura ierarhică a Bisericii și, în special, episcopatul; III. Poporul lui Dumnezeu și, în special, laicii; IV. Chemarea la sfințenie în Biserică.

Textul începe cu cuvintele „*Lumen gentium cum sit Christus*”. Chiar mai înainte de a fi trimis părinților conciliari, începe să se contureze o modificare fundamentală. Este vorba de unificarea într-un singur capitol, ce trebuie pus imediat după misterul Bisericii, a noțiunilor referitoare la poporul lui Dumnezeu din primul capitol și la laici din capitolul III. În acest fel va reieși cu mai multă claritate că poporul lui Dumnezeu este constituit din păstori și laici, și doar în interiorul acestuia se poate vorbi de carisme și ministere diferite. În afară de aceasta, dat fiind că abordarea temei de

„popor al lui Dumnezeu” se află în partea generală, ceea ce se spune despre Biserică în acest capitol este valabil pentru toți membrii Bisericii, fie că sunt păstori, laici sau religioși. Ulterior, se simte necesitatea de a dedica un capitol aparte și călugărilor. Astfel, din patru, capitolele au devenit șase. La acestea se vor mai adăuga încă două: unul referitor la caracterul escatologic și la comuniunea Bisericii peregrine cu cea cerească și altul despre Sfânta Fecioară Maria, Maica lui Dumnezeu, și raportul ei cu Cristos și cu Biserica. Introducerea acestui ultim capitol în *Lumen Gentium* a fost aprobată cu o majoritate la limită: 1114 voturi pro și 1074 contra.

Foarte tulburi au fost apele în care a navigat capitolul al III-lea, despre episcopi. Mari dificultăți au întâlnit mai ales definirea sacramentalității gradului episcopal și colegialitatea episcopilor. Conciliul Vatican al II-lea dorea să adauge la doctrina despre primatul și infailibilitatea pontifului roman, definite de Vatican I, o completare necesară, și anume doctrina despre puterile, la fel de universale și infailibile, ale colegiului episcopilor. Această doctrină era exprimată în mod sintetic în fraza centrală de la nr. 22:

Ordinul episcopilor, care succede colegiului apostolilor în magisteriu și în conducerea pastorală, sau în care continuă fără întrerupere corpul apostolic, este și el, împreună cu capul său, pontiful roman, și niciodată fără el, subiect de putere supremă și deplină asupra întregii Biserici, putere care nu poate fi exercitată decât cu consensul pontifului.

Pentru a ajunge la acest text au fost necesare voturile explicite ale adunării, pentru că unii considerau că doctrina colegialității episcopale ar fi un atentat la dogma primatului pontifului roman. La întrebarea „dacă corpul sau colegiul episcopilor are putere deplină și supremă asupra Bisericii universale”, un număr considerabil dintre părinții conciliari (336) a răspuns negativ. În fața acestei puternice opoziții, Conciliul a trebuit să facă corecturi și precizări menite să salveze primatul papei, acceptând în ajunul ultimei votări a constituției și *Nota explicativa praevia* adăugată la capitolul al III-lea ca ghid pentru interpretarea acestuia, cu scopul de a îndepărta reținerile referitoare la natura doctrinei colegialității episcopilor.

Pe 19 noiembrie 1964 a fost votată schema în ansamblul ei, obținând 2134 *placet* și numai 10 *non placet*. Două zile mai târziu, constituția *Lumen gentium* a fost aprobată și promulgată în mod solemn și oficial de Paul al VI-lea care urmărise îndeaproape și cu un aport personal extrem de competent lungă și dificilă elaborare a textului.

Nu este cazul să facem aici o sinteză detaliată a marelui document conciliar, lucru de altfel destul de greu, datorită caracterului compact și concis al textului.

Pentru moment, considerăm mai folositor să aruncăm o privire asupra structurii generale a textului, aducând unele mici explicații referitoare la conținutul fiecărui capitol.

I. *Misterul Bisericii*. Biserica este văzută la lumina lui Cristos (*Lumen gentium*: lumina popoarelor, adică a tuturor popoarelor) și a misterului său, ca realizare deplină a planului de mântuire al Sfintei Treimi (conceput de Tatăl și împlinit de Fiul întrupat și de Duhul Sfânt) ca alianță definitivă cu omenirea, ca primă a împărăției lui Dumnezeu, ca trup al lui Cristos, ca realitate complexă, teandrică, vizibilă și invizibilă în același timp.

II. *Poporul lui Dumnezeu*. Biserica este noul popor al lui Dumnezeu. Ea cuprinde toate categoriile de credincioși: papa, episcopii, preoții, laicii. Acest popor, prefigurat în vechiul Israel, se realizează prin noua Alianță inaugurată de Cristos, care nu o anulează pe cea precedentă, ci o reînnoiește și o continuă într-un mod mai universal și mai profund. Fiul lui Dumnezeu transmite poporului său oficiile sale mesianice: preoția (preoția universală a credincioșilor), profeția și regalitatea, iar Duhul Sfânt îl asistă cu carismele sale speciale (ministeriale și libere). Este sacrament universal de mântuire (destinat să primească toate popoarele pământului) și are o puternică și inepuizabilă chemare misionară.

III. *Constituția ierarhică și episcopatul*. Ca popor al lui Dumnezeu, Biserica primește structurile sale esențiale de la fondatorul ei. El a încredințat apostolilor și succesorilor lor misiunea de a conduce Biserica. Aceasta are în fruntea ei două autorități supreme: suveranul pontif și colegiul episcopal. Colegiul episcopilor împreună cu capul său, pontiful roman - și niciodată fără acest cap, este și el subiect de putere supremă și deplină asupra întregii Biserici, chiar dacă această putere nu poate fi exercitată fără consimțământul pontifului roman. Fiecărui episcop îi revine oficiul de a învăța, de a sfinți și de a conduce Biserica sa locală, asistat în acest triplu oficiu de preoți și de diaconi.

IV. *Laicii*. Deși se bucură de o egalitate substanțială cu ceilalți membri ai poporului lui Dumnezeu în ceea ce privește demnitatea și harul, laicii împlinesc funcții speciale. De aceea, triplul oficiu mesianic care este și al laicilor (nu numai al episcopilor și al preoților) are ca obiectiv nu numai poporul lui Dumnezeu, ci și lumea întregă: sfințirea, conducerea și ridicarea culturală a lumii, atât prin mărturie cât și prin cuvânt (funcția profetică). Relația dintre laici și ierarhie trebuie să se inspire din umilința filială, dar și din

sinceritate. Păstorii pot primi de la laici sugestii utile și cunoștințe necesare pentru a aprecia mai bine aspectele temporale. Cu alte cuvinte, o înțelegere reciprocă bazată pe ascultare și respect, dar mai ales pe iubire.

V. *Chemarea universală la sfințenie în Biserică*. O asemenea chemare este adresată întregului popor al lui Dumnezeu luat în ansamblul său, dar și fiecărui membru în parte. Îndatorirea de a se sfinți, conform voinței explicitate a lui Dumnezeu, este comună tuturor credincioșilor, de la suveranul pontif la episcopi, la preoți, la simplitii clerici, la laici în toate stările de viață și pozițiile sociale. Sfințenia este posibilă tuturor pentru că Dumnezeu dăruiește tuturor lumină și har. Cei căsătoriți se sfințesc trăind viața conjugală la lumina misterului lui Cristos unit cu mireasa sa, Biserica. Cei care au îmbrățișat castitatea pot să tindă spre culmile castității integrale și ale carității eroice. Viața întregului trup mistic este o continuă tensiune spre perfecțiune.

VI. *Călugării*. Toți membrii Bisericii sunt chemați de Dumnezeu la sfințenie (așa cum se spune în capitolul V), dar această chemare se poate realiza în diferite moduri și pe diferite căi. Călugării aleg calea așa zisă a sfaturilor evanghelice (sărăcie, castitate, ascultare) pe care se obligă să le observe prin voturile care sunt recunoscute de sacra ierarhie, astfel încât starea călugărească dobândește un caracter de stabilitate și de oficialitate. Ei însă rămân tot în domeniul instituțiilor ecleziastice și nu ocupă un grad distinct în cadrul ierarhiei, intermediar între ierarhie și laici, având cu toții posibilitatea (consacrați sau nu) de a participa la starea călugărească constituită.

VII. *Caracterul escatologic al Bisericii peregrine și unirea ei cu Biserica cerească*. Două sunt adevărurile clarificate în acest capitol: relația Bisericii cu împărăția lui Dumnezeu și cu Biserica cerească. Biserica peregrină se deosebește de împărăția lui Dumnezeu și de Biserica cerească, fără să fie însă separată de acestea. De fapt, Biserica este împărăția lui Dumnezeu în curs de desfășurare, însă împlinirea împărăției se va realiza dincolo de timp. Și Biserica peregrină și cea cerească se deosebesc între ele, dar nu sunt separate ca două realități de sine stătătoare, ci ca două faze, două etape, două momente ale aceleiași realități. Împărtășirea sfinților se fundamentează pe unirea vitală dintre cele două Biserici, care, de fapt, sunt una în Cristos, totalitatea trupului său mistic. Biserica pământească continuă viața și pătimirea lui Cristos răscumpărătorul, iar cea cerească se bucură de triumful lui Cristos glorificat.

VIII. *Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, în misterul lui Cristos și al Bisericii*. Misterul inefabil al Mariei, mamă și fiică a Bisericii

în același timp, este ilustrat prin determinarea rolului ei în economia mântuirii și prin definirea locului ei în noul popor al lui Dumnezeu. În primul rând, este subliniată legătura dintre Maria și întruparea Cuvântului pentru mântuirea oamenilor. După aceea, se afirmă legătura dintre Maria și Biserică, figura ei excelentă, pentru că, așa cum Maria a cooperat cu atotputernicia divină concepând și născând în mod unic pe Cristos, tot la fel și Biserica cooperează cu Cristos la nașterea credincioșilor care formează trupul său mistic. Desigur, opera răscumpărătoare este în întregime bazată pe Cristos, singurul mijlocitor între Dumnezeu și oameni; însă Sfânta Fecioară, care l-a dat lumii pe Cristos și a participat la evenimentele vieții lui, nu poate să rămână străină. Ea a cooperat într-adevăr cu Fiul ei la mântuirea noastră. Maria este și modelul Bisericii, pentru că realizează în ea însăși acea perfecțiune spre care tinde Biserica în fiii ei. La sfârșit, Conciliul afirmă legitimitatea și utilitatea cultului marial, care, desigur, nu poate fi de aceeași natură cu adorația ce se cuvine numai lui Dumnezeu, dar este un cult deosebit, superior celui adus sfinților.

Deși nu a proclamat noi definiții dogmatice și nici nu a recurs la formule teologice tehnice și riguroase, ci a folosit un limbaj simplu în stil biblic, Conciliul Vatican al II-lea a reușit să traseze un cadru substanțial complet și fascinant al Bisericii, dând fiecărei părți importanța, rolul, semnificația ce i se cuvine.

În noua imagine a Bisericii delinată de Vatican al II-lea, primesc o nouă expresie acele aspecte pe care ecleziologia post-tridentină le lăsase deoparte sau le neglijase complet, cum ar fi aspectul comunional, carismatic, cultural, ecumenic, aspecte de mare importanță, unele semnificative pentru dimensiunea divină, altele pentru dimensiunea umană și istorică a Bisericii. De aceea se poate spune cu Georges Dejaifve că:

În istoria Bisericii, ziua care a marcat promulgarea constituției *Lumen gentium* reprezintă fără îndoială începutul unei noi ere (...) Constituția *Lumen gentium*, constituie, după părerea mea, un punct de cotitură în ecleziologia romano-catolică (...) Se poate spune că am trecut de la o Biserică-instituție la o Biserică-comunitate, de la o Biserică-putere la o Biserică săracă și peregrină¹².

Același Dejaifve, încercând să rezume în câteva puncte caracteristicile originale ale ecleziologiei Conciliului Vatican al II-lea, le reduce la cinci:

1. *deosebirea dintre împărăția lui Dumnezeu și Biserică*: Biserica este doar începutul, „germenul”, și nu încă deplina actualizare a împărăției;

2. *dimensiunea comunională*: există o paritate esențială între toți membrii Bisericii, pentru că toți se bucură de aceleași haruri fundamentale și de aceleași îndatoriri și, în acest sens, „nu este temerar să vorbim de o autentică «democrație supranaturală», în care Duhul Sfânt este garantul prezent în fiecare, în pofida diversității sarcinilor fiecăruia”¹³;

3. *sacramentalitatea*: aceasta învăluie nu numai câteva semne particulare ci Biserica însăși în natura ei profundă, și de aceea „aspectul sacramental va caracteriza toate elementele comuniunii ecleziale și îi va da structura sa ontologică, mai înainte de orice considerație juridică predominantă”¹⁴;

4. *catolicitatea*: aceasta este înțeleasă nu atât în sens cantitativ cât calitativ, adică drept o atitudine ce tinde să îmbrățișeze multiplicitatea și să facă loc diversității: „pentru a fi cu adevărat semn de mântuire în univers, conform diversității popoarelor”¹⁵;

5. *politicitatea*: este vorba de atenția dată problemelor socio-politice cu care se confruntă: „Biserica ia cunoștință de propria ei misiune temporală în lume, ca o condiție a mântuirii totale și a unității întregului neam omenesc”¹⁶.

Un alt mare cunoscător al Conciliului Vatican al II-lea, mons. Gérard Philips, care a fost unul dintre cei care au conceput și promovat constituția *Lumen gentium* și care a publicat un foarte bun comentariu al acesteia, a rezumat în șapte puncte caracteristicile ecleziologiei Conciliului, o ecleziologie care cât privește esența a rămas aceeași, însă modurile de exprimare nu mai sunt aceleași. A avut loc o răsturnare, sau mai bine zis o întoarcere la gândirea istorică și biblică în detrimentul schemelor conceptuale statice. Prin aceasta, respectul față de adevărul revelat nu numai că nu are de suferit, ci apare mai pregnant, iar forța salvifică a cuvântului dumnezeiesc este exaltată (...) Dacă vechea Biserică ne arată azi un chip nou, aceasta se datorează cu siguranță unei duble fidelități: față de originea sa și față de axa imutabilă a evoluției sale¹⁷.

Pe lângă cele două caracteristici subliniate și de Dejaifve: 1. *dimensiunea comunională* (= comunitate) și 2. *deschiderea față de ceilalți* (= catolicitate), Philips subliniază următoarele puncte ca aspecte caracteristice ale viziunii despre Biserică prezente în *Lumen gentium*:

3. *reîntoarcerea la izvoarele biblice și patristice*;

4. *personalismul*, atât în înțelegerea Bisericii (care nu mai este considerată ca un „lucru”), cât și în atenția față de toți membrii Bisericii, inclusiv cei mai umili;

5. *dinamismul*: „Biserica nu poate fi statică, ea nu acceptă niciodată să ne vadă inactivi, ci ne lansează fără încetare pe toate străzile lumii”¹⁸;

6. *dimensiunea istorică*: „Acum vedem misterul Bisericii în dimensiunea sa istorică. Credința noastră nu se bazează pe axiome înțelepte și abstracte. Noi credem în intervenția concretă a lui Dumnezeu cel viu în istoria vie a omenirii”¹⁹. După Philips, ceea ce i-a determinat pe Părinții conciliari să privilegieze modelul de „popor al lui Dumnezeu” și mai puțin pe cel de „trup mistic” a fost tocmai luarea în considerație a dimensiunii istorice a mântuirii și a Bisericii.

În imaginea unui popor în călătorie descoperim mai mult dinamism, mai ales dacă este vorba de un trib nomad în căutarea locului său definitiv, traversând stepe și deșerturi, îndreptat către Țara promisă. Și noi mășăluim în aceste grupuri, mai mult sau mai puțin entuziaști, mai mult sau mai puțin obosiți, mai mult sau mai puțin vinovați, însă mereu plini de speranță, datorită puterii Duhului Sfânt care se manifestă în neputința noastră²⁰.

7. *O sinteză centrată pe misterul mântuirii* înfăptuite de Cristos și destinate de Dumnezeu oricui va crede. Centrând totul în jurul acestui mister, doctrina revelată referitoare la Biserică dobândește formă și unitate: Sfânta Treime, creația, căderea, întruparea Fiului răscumpărător, răspândirea mesajului și convocarea poporului ales prin mijlocirea Duhului Sfânt, izvor de har și de viață veșnică prin mijloacele de mântuire care sunt sacramentele, virtuțile și viața conformă poruncilor lui Cristos, și toate acestea datorită puterii Pâinii euharistice²¹.

Desigur, reînnoirea ecleziologică a Conciliului Vatican al II-lea nu se reduce la *Lumen Gentium*. Multe aspecte importante ale Bisericii au fost reluate și aprofundate în alte documente, în special în *Ad gentes*, *Gaudium et spes* și *Unitatis Redintegratio*.

Pentru dezvoltarea conștiinței de sine a Bisericii, Conciliul al II-lea din Vatican, Conciliu prin excelență ecleziologic, a fost un eveniment de o importanță capitală. Grație acțiunii puternice și dătătoare de viață a unor noi Rusalii, el a ajutat Biserica să facă un salt de calitate în ceea ce privește conștiința de sine, salt ce poate fi comparat cu trecerea de la tinerețe la maturitate. Textele Conciliului trasează o panoramă mai vastă, completă și profundă a conștiinței de sine a Bisericii: ele dovedesc o înțelegere mai deplină a ființei Bisericii, misterioase și sacramentale, a misiunii sale salvifice și a vocației sale misionare, a rolurilor și a sarcinilor ce revin membrilor ei (laici și ierarhi), a relațiilor sale cu credincioșii altor religii și cu lumea.

¹ Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 456-457.

² L. BILLOT, *De ecclesia*, Roma 1903, 280.

³ L. BILLOT, *De ecclesia*, 338-341.

⁴ U. VALESKE, *Votum ecclesiae*, München 1962, 262.

⁵ E. MERSCH, *La théologie du corp mystique*, Louvain 1954⁴, 195.

⁶ E. MERSCH, *La théologie du corp mystique*, 196.

⁷ E. MERSCH, *La théologie du corp mystique*, 203-221.

⁸ S. TROMP, *Corpus Christi quod est ecclesia*, Roma 1946. Această operă monumentală constă din trei volume intitulate, respectiv, *Introductio generalis*; *De Christo capite mystici corporis*; *De Spiritu Christi anima*. Opera a fost tradusă și în limba engleză de Vantage Press (New York 1960), și la această traducere fac referință citatele mele. Textul la care face referință această notă se află la pag. 23.

⁹ S. TROMP, *Corpus Christi quod est ecclesia*, 196.

¹⁰ PIUS XII, *Mystici corporis*, 13.

¹¹ K. RAHNER, „Das neue Bild der Kirche”, *GeLe* 19 (1966) 4.

¹² G. DEJAIFVE, „L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II”, în *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 87-88.

¹³ G. DEJAIFVE, „L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II”, 91.

¹⁴ G. DEJAIFVE, „L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II”, 92.

¹⁵ G. DEJAIFVE, „L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II”, 93.

¹⁶ G. DEJAIFVE, „L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II”, 94.

¹⁷ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Milano 1982, 619.

¹⁸ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 634.

¹⁹ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 625.

²⁰ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 626.

²¹ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 624.



Marius TALOȘ SJ



Dei Verbum, o „aplicație” pentru Cuvântul lui Dumnezeu

Însuflețită de același spirit înnoitor ca și celelalte constituții conciliare, deși incomparabil mai mică decât acestea, *Dei Verbum* are dimensiunea unei „iote” din Conciliul Vatican II și reprezentativitatea unei metonimii, ilustrând în domeniul exegetic o „ruptură în continuitate” – ca să folosim expresia lui Michel de Certeau referitoare la evenimentul pascal - manifestată de documentele conciliare în întreaga viață a Bisericii. Practic, prin această expresie magisterială, primim o „aplicație” menită să ne deschidă accesul personal și comunitar spre Cuvântul lui Dumnezeu, dar nu numai, așa cum putem vedea în rândurile următoare.

Noutatea și deschiderea reprezentate de *Dei Verbum* pot fi intuite fie și numai din sumarul acestei constituții despre Cuvântul lui Dumnezeu: dintre cele șase capitole, doar ultimele trei sunt dedicate explicit Bibliei în viața Bisericii, în timp ce primele scot în evidență trei concepte cheie pentru o apropiere corectă și integrală de aceasta din urmă: Revelația, Tradiția și Scriptura.

Revelația

Referitor la cea dintâi, se poate spune că Revelația constituie de fapt obiectul formal al întregului document, întrucât desemnează în totalitate procesul prin care Dumnezeu se comunică lumii. Această abordare holistică atrage atenția asupra unei limitări în înțelegerea curentă a „auto-comunicării” lui Dumnezeu: ca atare, ea nu se poate reduce la redactarea Sfintei Scripturi, întrucât creștinismul nu este o „religie a cărții”. De asemenea, Revelația înseamnă că Dumnezeu nu se limitează în a trimite mesaje verbale omenirii. Revelația înseamnă un proces dinamic și interactiv:

„De aceea, mergând pe urmele conciliului Tridentin și ale conciliului Vatican I, el își propune să prezinte doctrina autentică asupra revelației divine și a transmiterii ei, pentru ca, prin vestirea mântuirii, lumea întreagă auzind să creadă, crezând să sper și sperând să iubească” (DV 1)

Și cum oricărui proces îi sunt inerente dinamicile temporale, putem distinge și în cazul Revelației patru mari etape sau faze istorice: 1) Dumnezeu se comunică în creație, în tot ceea ce există în univers, de la materia neînsuflețită la plante și animale, așadar în ceea ce numim „natură”; 2) Însă aceeași comunicare de sine se realizează și în omenire, aceasta devenind un interlocutor al celei dintâi, fiind creată „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (cf. Gen 1,26-27), astfel încât suntem înzestrați cu capacitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu; 3) în continuitate cu modalitățile precedente, comunicarea de sine a lui Dumnezeu cunoaște o formă cu totul specială prin revelația adresată poporului lui Israel, „poporul ales”, acestuia acordându-i-se o cunoaștere mai explicită despre felul în care Dumnezeu lucrează în lume și de-a lungul istoriei, cunoaștere transmisă mai întâi oral și ulterior consemnată în Biblia ebraică (Vechiul Testament); 4) culminarea acestei comunicări de sine a lui Dumnezeu se împlinește în Isus Cristos, Cuvântul întrupat (In 1,14), „trimis de Tatăl” (Cf. In 5,17-37; 14,6-28), care ne dezvăluie într-un mod cu neputință de depășit tot ce trebuie să știm despre Dumnezeu și lumea cu care s-a legat prin Noul Legământ, despre viață și iubire, despre iertare și mântuire:

Tradiția

Deja prin prezentarea inițială a conceptului de Revelație, care nu poate fi limitat ca întindere la acela al Scripturii, s-a pregătit locul pentru a se aborda „Transmiterea Dumnezeieștii Revelații”, cu alte cuvinte a procesului prin care auto-comunicarea lui Dumnezeu este „transmisă” oamenilor de-a lungul veacurilor. Și în acest caz avem de-a face cu un proces istoric, ale cărui momente trebuie distinse cu grijă atât pentru Vechiul cât și pentru Noul Testament: 1) evenimentele istorice: faptele patriarhilor, profeților, regilor și ale întregului popor al lui Israel în VT; lucrările lui Isus, ale ucenicilor și apostolilor săi în NT; 2) tradițiile orale: istorisirile despre cele petrecute, învățăturile diferitelor popoare, transmise din generație în generație; 3) documentele scrise: diferitele cărți atribuite lui Moise, profeților și învățătorilor lui Israel în VT; precum și redactările Evangheliilor, ale scrisorilor și ale celorlalte scrieri timpurii ale primilor conducători creștini în NT; 4) Canonizarea și interpretarea: „transmiterea” Revelației continuă în lucrarea Bisericii, care adună și „canonizează” scripturile cunoscute de noi ca Vechiul și Noul Testament, pentru ca în același timp să le proclame,

să le interpreteze și să le aplice, prin contextualizare, destinelor concrete și comunităților umane de-a lungul istoriei.

Odată prezentată în ce constă Sfânta Tradiție, documentul conciliar afirmă că trebuie primită cu „egală iubire și considerație”, asemenea Sfintei Scripturi (DV 9), întrucât amândouă „constituie tezaurul unic al cuvântului lui Dumnezeu încredințat Bisericii (DV 10).”

Scriptura

Abia după ce s-a afirmat primatul Revelației ca ansamblu al comunicării de sine a lui Dumnezeu, precum și centralitatea Cuvântului întrupat în inima Revelației și a Bisericii, se poate aprecia și înțelege cum se cuvine Sfânta Scriptură: în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu, ea nu mai poate fi depășită, nici nu i se mai poate adăuga ceva Revelației conținute în Biblie (DV 4). În schimb, interpretarea ei inspirată de același Duh cu care a fost scrisă rămâne deschisă unor înțelegeri mereu aprofundate.

Impresionează în acest sens menționarea de 31 ori a Sfântului Duh în *Dei Verbum*, ca semn al recunoașterii importanței Paracletului în procesul Revelației. Fără să adopte o anumită doctrină a inspirației divine, documentul conciliar insistă asupra faptului că Duhul Sfânt este cel care-i călăuzește pe autorii sacri astfel încât scrierile lor să ne împărtășească ce avem nevoie pentru mântuire. Printr-o exprimare care amintește de faimoasa definiție cristologică de la Calcedon, constituția dogmatică despre Cuvântul lui Dumnezeu afirmă că acesta are deopotrivă și „autori” umani în persoana scriitorilor sacri. De aici reiese caracterul paradoxal al venerării și interpretării Sfintei Scripturi: deși mesajul ei dumnezeiesc este scutit de eroare, redactarea ei este supusă limitărilor inerente limbajului omenesc corespunzător unei pluralități de culturi circumscrise spațio-temporal, și de aici importanța exegezei și a hermeneuticii biblice (DV 11-13). Totuși, misiunea interpretării autentice a Scripturii a fost încredințată magisteriului viu al Bisericii (DV 10).

Alături de cele două paradoxuri care definesc Scripturile creștine și anume concomitența auctorială divino-umană și, respectiv, unitatea Bibliei în ciuda multiplicității ireductibile a cărților care o compun, părinții conciliari se opresc și asupra convergenței celor două Testamente în persoana Cuvântului Întrupat: Vechiul Testament este considerat în dimensiunea sa proleptică de pregătire a lui Isus Cristos (DV 14-16), pe care Noul Testament și în special Evangheliile ni-l prezintă ca izvor și culme a Revelației. (DV 17-20).

Biblia în viața Bisericii

Pentru o constituție dogmatică precum *Dei Verbum*, poate surprinde pareneza finală atât de insistentă cu privire la importanța Cuvântului lui Dumnezeu în rândul celor care cred:

„Biserica a venerat întotdeauna dumnezeieștile Scripturi, după cum a venerat și însuși trupul Domnului, neîncetând, mai ales în liturgia sacră, să primească pâinea vieții atât de la masa cuvântului lui Dumnezeu cât și de la aceea a trupului lui Cristos și să o dea credincioșilor” (DV 21).

Iar din această recunoaștere a Bibliei pentru viața Bisericii rezultă atât necesitatea unui acces cât mai larg al credincioșilor la Sfânta Scriptură (DV 22), cât și imperativul de a transforma studiul textelor sacre în „sufletul teologiei” (DV 24) într-o climă de rugăciune (DV 25).

În loc de încheiere, câteva deschideri

Deși prima schiță a acestui document anunța o abordare conservatoare a izvoarelor Revelației, *Dei Verbum* a sfârșit devenind cu adevărat revoluționar. Încetând să mai separe Tradiția de Scriptură și s-o subordoneze pe ultima celei dintâi într-un spirit vădit marcat de controversele Contrareforme, constituția dogmatică despre Cuvântul lui Dumnezeu le contopește într-un singur tezaur încredințat Bisericii (DV10). Astfel, depărtându-se de clasicele abordări filosofice și apologetice, Conciliul Vatican II a înaintat cu curaj într-o perspectivă pastorală, explicându-le creștinilor ce înseamnă Biblia pentru viața lor și făcându-i astfel pe oameni să țină la Cuvânt, ținându-se de Cuvânt. Din abstract, documentul devine istoric, iar tonul apologetic devine parenetic. Scopul documentului magisterial nu mai este orientat cu precădere împotriva erorilor, ci spre venerarea misterului Revelației. Prin aceasta, tradiția nu este abandonată ci repropusă într-un mod nou, cu fidelitate și deschidere în același timp: deschidere față de un Dumnezeu care se comunică pe Sine și nu doar niște adevăruri imutabile, deschidere interconfesională și interreligioasă, deschidere față de toți cei care vor să se apropie cu onestitate intelectuală de Biblie ca de un cuvânt dumnezeiesc consemnat în limbaj omenesc, deschidere față de traducerea și studiul cărților biblice...

Însă pentru o astfel de „aplicație” merită să ne deschidă Cuvântul lui Dumnezeu și pe noi în fața acestui Cuvânt, poate cea mai importantă deschidere rămâne, pur și simplu, aceea a Bibliei: într-adevăr, cu ajutorul ei putem răspunde recent formulatei întrebări a papei Francisc: „oare ce s-ar întâmpla dacă am deschide Biblia la fel de des precum telefonul mobil?”

Pr. William A. BLEIZIFFER¹



Bisericile Orientale Catolice în eclesiologia Conciliului Vatican II

Rezumat

Conciliul Vatican II dedică Bisericilor Orientale Catolice un document întreg, *Orientalium Ecclesiarum*, și își exprimă dorința, încă din preambulul acestuia, ca ele să înflorească și să-și împlinească misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică (OE 1). Alături de acest decret care se referă exclusiv la credincioșii orientali catolici, alte documente conciliare, în special Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, și Decretul despre ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, se referă în repetate rânduri la aceste Biserici.

Făcând o analiză a acestor documente, studiul de față dorește să evidențieze caracterul particular și demnitatea pe care o au aceste Biserici, dar și misiunea pe care acestea trebuie să o asume în Biserica Universală.

Cuvinte cheie:

Eclesiologie; catolici orientali; Conciliul Vatican II; autonomie; ecumenism; discipline particulare; demnitate egală; activitate misionară; sacramente.

Premisă

Decretul Conciliului Vatican II referitor la Bisericile Orientale Catolice, *Orientalium Ecclesiarum*, promulgat împreună cu alte două documente, *Lumen Gentium* (LG) și *Unitatis Redintegratio* (UR)², în cea de-a treia sesiune a lucrărilor (1964), definește și evidențiază eclesiologia conciliară. În ciuda faptului că decretul *Orientalium Ecclesiarum* (OE) pare limitat în sfera aplicativă, avându-i ca destinatari pe orientali catolici, el conține totuși o serie de declarații eclesiologice pe care Conciliul Vatican II le clarifică cu scopul corectării unor concepții comune eronate. Conciliul s-a referit la Bisericile Orientale Catolice, folosind diferite formule care surprindeau aceeași realitate, văzută însă din perspective diferite; astfel, chiar prima formulă a decretului referitor la aceste Biserici folosește sintagma *Orientalium Ecclesiarum*. În special două documente conciliare se referă la aceste Biserici (OE și LG), la felul în care sunt organizate și guvernate, evidențiind în mare măsură eclesiologia conciliară.

Conciliul nu folosește termenul de Biserică *sui iuris*³ așa cum el se regăsește mai apoi în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), dar exprimă bine această realitate printr-o serie de alți termeni, care - chiar dacă nu reușesc să definească în totalitate realitatea istorică, teologică, culturală, rituală sau spirituală a acestor Biserici - reprezintă totuși o tentativă de clarificare a situației: „Biserică sfântă și catolică, Trupul mistic al lui Cristos, este alcătuită din credincioși uniți organic în Spiritul Sfânt prin aceeași credință, aceleași sacramente și aceeași conducere și care, unindu-se în diferite comunități, formează *Biserici particulare* sau *Rituri*” (OE 2).

Data fiind importanța pe care o au și rolul pe care Bisericile Orientale Catolice îl joacă în realizarea unității creștine, scopul acestui decret este bine pus în relief încă din primele sale cuvinte: „acest sfânt conciliu ecumenic dorește ca ele să înflorească și să-și împlinească misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică” (OE 1). Tocmai plecând de la această realitate ne propunem în prezentul studiu o trecere în revistă a principalelor elemente eclesiologice pe care Documentele Conciliului Vatican II le subliniază în raport cu aceste Biserici.

Bisericile Orientale Catolice în documentele Conciliului Vatican II

Multitudinea Bisericilor din Orient⁴ poate reprezenta o dificultate chiar și pentru specialiști, întrucât, în cunoașterea lor totală, se includ și comunitățile eclesiastice născute în Occident ca urmare a Reformei. Referindu-se la principalele rupturi petrecute în Biserică, decretul conciliar *Unitatis Redintegratio* afirmă că “cele dintâi (rupturi) s-au petrecut în Orient, fie prin contestarea formulilor dogmatice ale Conciliilor din Efes și Calcedonia, fie, mai târziu, prin ruperea comuniunii bisericești dintre Patriarhatele orientale și Scaunul roman” (UR 13).

Este bine știut că din punct de vedere istoric toate Bisericile Orientale Catolice, care păstrează comuniunea cu Scaunul apostolic, provin din acele Biserici orientale care, în epoci diverse, au rupt comuniunea cu Roma. Unele încercări de unire⁵ din mileniul II au dus la obținerea unor rezultate care pot fi definite ca fiind modeste: în timp ce doar o mică parte dintre aceste Biserici au restabilit unitatea, partea cea mai relevantă din punct de vedere numeric a rămas totuși în afara comuniunii cu Roma. Biserica Catholică recunoaște însă fără nicio rezervă că aceste Biserici aparțin Bisericii unice a lui Cristos și dorește ca tot ceea ce face parte din patrimoniul Bisericii Universale, catolică sau nu, să fie păstrat și trăit „într-o mai mare puritate și plinătate”, cerând de altfel propriilor fii orientali să conserve acest patrimoniu și să trăiască în deplină comuniune cu frații din Occident, și „declară că tot acest patrimoniu *spiritual și liturgic, disciplinar și teologic*, în diferitele lui tradiții, aparține deplinei catoliciități și apostoliciități a Bisericii” (UR 17). De altfel, Conciliul recunoaște Bisericilor Ortodoxe „facultatea de a se conduce fiecare după disciplina proprie, ca fiind mai adecvată firii credincioșilor și mai aptă să favorizeze binele sufletelor” (UR 16).

Bisericele Orientale Catolice, - chiar dacă inițial erau parte integrantă a diverselor Biserici Ortodoxe și au fost ulterior recunoscute ca Biserici autentice de către Biserica Catholică, cu care ele au realizat în diferite epoci unitatea în credință, sacrameinte și ierarhie -, își datorează întreg patrimoniul liturgic, teologic, disciplinar și spiritual acelei Biserici originare din care au odrăslit. Acest patrimoniu este identic în ceea ce privește împărtășirea din aceeași tradiție, respectiv tradiția constantinopolitană pentru Biserica Greco-Catholică Română și Biserica Ortodoxă Română, iar această explicitare exclude în manieră clară confuzia dintre termenii *tradiție constantinopolitană* și *rit ortodox*.

Decretele conciliare numesc aceste Biserici Orientale Catolice *Biserici particulare sau Rituri*, terminologie corectă și incorectă în același timp. Corectă pentru că într-adevăr Bisericele Orientale Catolice se mai numesc și *Biserici particulare*, dar incorectă pentru că această denumire nu reușește să definească în întregime caracterul și rolul pe care aceste Biserici le dețin în cadrul Bisericii Catolice, și/sau Universale. Atât *Codex Iuris Canonici* (can. 368 CIC), cât și *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (can. 177 § 1 CCEO) definesc dieceza sau eparhia ca fiind *Biserică particulară*. Conciliul definește însă *Bisericele particulare sau Riturile* ca fiind un grup stabil de credincioși, în mod organic unit cu propria ierarhie, care-și trăiește propriul patrimoniu liturgic, teologic, disciplinar și spiritual, în unitatea Bisericii Catolice (OE 2). Identificarea riturilor orientale ca „Biserici” nu este nouă de altfel. Un exemplu îl putem găsi în scrisoarea apostolică *Orientalium Dignitas* (1894) a Papei Leon al XIII-lea care evidențiază demnitatea Bisericilor Orientale și ia măsuri pentru a se asigura că clerul latin nu împiedică conducerea și creșterea acestor Biserici. Termenul „Biserică” asumă astfel un rol mai adecvat decât „Ritul” în definirea realității la care se referă deoarece o Biserică poate avea mai mult de un rit, așa cum este cazul Bisericii Latine (roman, mozarabic, ambrozian...).

Constituția dogmatică *Lumen gentium*

Biserica Universală, după cum subliniază decretul conciliar *Lumen gentium*, „orânduită și organizată în această lume ca societate, *subzistă* în Biserica Catholică...” (LG 8). Biserica Universală, în conformitate cu eclezioologia lansată și susținută de Conciliu, nu este o realitate diversă, distinctă sau paralelă Bisericilor particulare, ci este o unică realitate, pentru că, din și în Bisericile particulare, Biserica Universală subzistă. Biserica Universală nu este de altfel nici suma sau confederația Bisericilor particulare (a eparhiilor sau diecezelor cf. can. 177 CCEO și 368 CIC): acestea formează împreună un organism unitar și vital „în care este într-adevăr prezentă și operează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică” (can. 177 § 1 CCEO). Deși canonul identifică aceste Biserici particulare cu *partea poporului lui Dumnezeu, încredințată păstoririi Episcopului eparhial*, sau mai precis cu eparhia, trebuie îndepărtată orice urmă de eroare care ne-ar duce la identificarea eparhiei cu Biserica particulară

înțeleasă ca *sui iuris*.⁶ Trebuie însă bine subliniat faptul că Biserica Catholică, conform aceluiași document conciliar LG 8, formată deci din unitatea sacramentală, disciplinară și ierarhică a credincioșilor catolici, nu se identifică nici cu Biserica Universală, nici cu Biserica Latină. Biserica Catholică se compune din aceste *diverse Biserici particulare sau Rituri*, adică din Bisericile din Occident și cele din Orient, sau mai precis din Bisericile *sui iuris*.⁷ Se poate astfel afirma fără riscul de a greși că, în conformitate cu eclezioologia propusă de Conciliul Vatican II și cu normele stabilite de CCEO, și Biserica Latină se poate bucura de titulatura de Biserică *sui iuris*.⁸

Reflectând asupra propriei sale naturi, constituția LG expune în cel de-al treilea capitol doctrina referitoare la episcopat și organizarea ierarhică a Bisericii, afirmând că Episcopul reprezintă „principiul vizibil și fundamentul unității în Biserica lui particulară, formată după chipul Bisericii Universale; în aceste Biserici particulare constă și din ele este constituită Biserica Catholică, una și unică” (LG 23).

Din această realitate rezultă și definiția diecezei, respectiv a eparhiei, ca și *pars populorum Dei*, biserică locală, particulară, condusă de episcopi „ca vicari și delegați ai lui Cristos” (LG 27), definiție considerată de unii canoniști ca fiind deosebită⁹. Textul conciliar care definește această realitate, ulterior folosit și în textele canoanelor *Codului Canoanelor Bisericilor Orientale* (îndeosebi can. 179), este prezent însă în decretul *Christus Dominus* 11: „Dieceza este o parte din poporul lui Dumnezeu, încredințată păstoririi unui episcop ajutat de preoții săi, astfel încât, adunată în jurul păstorului ei și unită de el prin Evanghelie și Euharistie în Duhul Sfânt, constituie o Biserică particulară în care este realmente prezentă și acționează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică”.

Comunitatea eparhială, adică acea parte a poporului lui Dumnezeu reunită în jurul episcopului, - ajutat de propriul cler, prin predicarea Cuvântului lui Dumnezeu, celebrarea Euharistiei și a celorlalte sacrameinte, precum și în subordonarea ierarhică față de acesta -, reprezintă Biserica. Locul pe care îl ocupă aceste comunități catolice orientale (*coetus*), unitatea internă a acestora, dar și acea unitate care le leagă de alte comunități particulare aparținătoare aceleiași tradiții liturgice și care se pot constitui ierarhic în patriarhate, arhiepiscopii majore sau alte provincii autonome, subordonate respectivelor autorități, sunt clar exprimate în LG 23: „Prin providența divină, diferite Biserici, întemeiate în diferite locuri de către apostoli și urmașii lor, s-au constituit în decursul timpurilor în mai multe grupuri legate în mod organic, care, păstrând unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii Universale, au o disciplină proprie, o uzanță liturgică proprie, un patrimoniu teologic și spiritual propriu”.

Datorită strânselor relații realizate între aceste comunități – care au păstrat unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii Universale prin trăirea propriei liturgii, a propriului patrimoniu teologic și spiritual dar și a disciplinei proprii -, s-au constituit de-a lungul istoriei mai multe grupuri (*coetus*) legate în mod organic între ele.

Documentul conciliar, care atribuie acest proces acțiunii apostolilor și a urmașilor acestora „prin providență divină”, amintește că acest proces istoric are la bază un raport filial: „unele dintre ele, mai ales vechile Biserici patriarhale, au odrăslit ca niște trunchiuri alte vlăstare ale credinței cu care au rămas unite până astăzi printr-o legătură mai strânsă de iubire în viața sacramentală și în respectul reciproc al drepturilor și îndatoririlor. Această varietate de Biserici locale care converg în unitate demonstrează și mai limpede catolicitatea Bisericii nedespărțite”¹⁰.

Se poate observa, așadar, din partea finală a acestui paragraf 23, că între aceste Biserici locale, pe care documentul le definește ca „grupuri de Biserici particulare”, se realizează o anumită stimă și un respect reciproc, care oferă un larg spațiu afecțiunii colegiale.

Conciliul subliniază în repetate rânduri onoarea și valoarea acestor Biserici Catolice Orientale în cadrul Bisericii Catolice. Rămânând stabil primatul Papei în calitate de cap văzut al Bisericii Catolice, în calitate de garant al legitimei varietăți rituale care nu dăunează, ci, dimpotrivă, folosește, în această Biserică „...între membri săi există o diversitate, fie în ceea ce privește funcțiunile – unii slujind prin preoție spre binele fraților lor –, fie în ceea ce privește condiția și orânduirea vieții – mulți tinzând la sfințenie pe o cale mai strămtă, în starea călugărească, și stimulând, prin exemplu, pe frații lor. În virtutea aceleiași catolicități, există în mod legitim în comuniunea eclezială Biserici particulare, înzestrate cu tradiții proprii [...] Tot de acolo provin, în sfârșit, legăturile de comuniune intimă dintre diferitele părți ale Bisericii, în ce privește bogățiile spirituale...” (LG 13).

Decretul despre Bisericile Orientale Catolice *Orientalium Ecclesiarum*

Întreg conținutul decretului OE este important pentru Bisericile Orientale deoarece poate fi considerat o formă de pre-Cod. Chiar fără pretenția de a încadra întreaga disciplină referitoare la aceste Biserici - limitându-se doar la unele aspecte disciplinare și lăsând la latitudinea diferitelor autorități superioare (Romanul Pontif, Sinoadele respectivelor Biserici sau Ierarhii acestora) ulterioare aprofundări – decretul conține o serie de afirmații disciplinare care trasează elementele ecleziologice pe care Conciliul le evidențiază.

Conținutul acestuia este deopotrivă important și fundamental pentru înțelegerea ulterioarelor dezvoltări și interpretări ale ecleziologiei conciliare. După o scurtă introducere (nr. 1), decretul este structurat astfel în capitolele sale:

Bisericile particulare sau Riturile (nr. 2-4): varietatea riturilor nu dăunează unității Bisericii; diferitele rituri se bucură de aceeași egală demnitate; diferitele rituri trebuie studiate cu mare grijă.

Patrimoniul spiritual al acestor Biserici trebuie conservat (nr. 5-6): meritele deosebite ale Bisericilor orientale; în disciplina acestora nu trebuie introduse schimbări arbitrare.

Patriarhii orientali (nr. 7-11): instituția patriarhală în Orient; patriarhii orientali; onoarea specială de care se bucură Patriarhii orientali; Înființarea unor noi Patriarhate.

Disciplina sacramentelor (nr. 12-18): Restabilirea vechii discipline a sacramentelor; administrarea sfântului mir; Oficiul liturgic și Euharistia; extinderea facultății pentru celebrarea sacramentului pocăinței; cultul divin; forma canonică de celebrare a căsătoriilor mixte.

Cutul divin (nr. 19-23): Zilele de sărbătoare; Sărbătoarea Paștelui; limba liturgică.

Relațiile cu frații din Bisericile despărțite (nr. 24-29): promovarea unității Bisericii; Principiile pentru „*comunicatio in sacris*”; aplicarea pastorală a principiilor „*comunicatio in sacris*”.

Textul se încheie cu o concluzie care laudă activa și rodnică colaborare dintre Bisericile Catolice Orientale și Occidentale și în același timp precizează care sunt limitele de aplicabilitate ale decretului, adică „până când Biserica Catholică și Bisericile Orientale despărțite vor ajunge la plinătatea comuniunii”.

Decretul subliniază că Bisericile Orientale Catolice sunt prețuite ca fiind ilustre prin venerabila lor antichitate și continuatoare ale acelor tradiții antice care derivă de la apostoli prin sfinții părinți. De aceea, tocmai datorită caracterului lor venerabil, instituțiile, riturile liturgice, tradițiile bisericesti și disciplina vieții creștine ale acestora sunt foarte mult prețuite în Biserica Catholică; drept mărturii vii ale acestei tradiții, conciliul ecumenic dorește „ca ele să înflorească și să-și împlinescă misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică” (OE 1). Unitatea între aceste Biserici, dar și unitatea vizibilă pe care o manifestă față de Scaunul lui Petru, demonstrează varietatea Bisericii: această varietate care nu dăunează, ci mai degrabă manifestă unitatea Bisericii, impune ca tradițiile fiecăreia dintre aceste Biserici să fie păstrate în integritatea lor și în același timp vrea să-și adapteze modul de viață la diferitele necesități ale timpurilor actuale (OE 2).

Dreptul și îndatorirea de a se conduce după propriile discipline particulare

Dreptul Bisericilor Orientale catolice de a se conduce după propriile discipline particulare este clar pus în evidență de decretul *Orientalium Ecclesiarum* printr-o declarație cu caracter disciplinar: Conciliul „declară, așadar, în mod solemn că Bisericile din Orient, ca și cele din Occident, au dreptul și datoria de a se conduce după propriile discipline particulare (*se regendi*) de vreme ce acestea se ilustrează prin venerabila lor antichitate, sunt mai conforme cu obiceiurile credincioșilor lor și par mai capabile să asigure binele sufletelor” (OE 5). Acest drept și această îndatorire presupun necesitatea existenței unei normative canonice comune, concretizată actualmente în Codul Canoanelor Bisericilor Orientale, dar și a unei discipline particulare, pe care fiecare Biserică trebuie să o stabilească prin propriul drept particular. În plus, îndeplinirea acestui drept/obligație presupune existența unei proprii autorități superioare și a unei autonomii interne

a fiecărei Biserici *iuris sui*, adică o putere legislativă, administrativă și judiciară, fără a aduce atingere autorității supreme a Pontifului Roman și Conciliului Ecumenic. Drept consecință a exercitării acestor puteri rezultă dreptul de a avea propria lor normativă canonică, adică un drept particular propriu¹¹. Această capacitate de a se conduce după propriile discipline particulare implică o autonomie proprie care nu este absolută, ci relativă. Relativă în sensul pe care îl oferă dezvoltarea ierarhică a acestor Biserici și necesara ascultare pe care ele trebuie să o aibă față de Romanul Pontif în calitate de cap văzut al Bisericii Catolice¹².

Toate aceste Biserici locale sunt în același fel încredințate grijii pastorale a Pontifului Roman: astfel, este recunoscut primatul Pontifului Roman asupra Bisericii universale și asupra tuturor Bisericilor particulare. În virtutea acestui principiu, toate Bisericile particulare sunt în același fel încredințate guvernului pastoral al Romanului Pontif în calitate de părinte și cap al întregii Biserici Universale. Aceste Biserici sunt încredințate guvernului pastoral și nu doar *solicitudinii* Romanului Pontif, deoarece *solicitudinea* nu cere exercitarea jurisdicției, chiar dacă în ultimă instanță chiar și episcopii, în calitate de conducători ai propriilor eparhii sau dieceze, trebuie să aibă aceeași *solicitudine* față de Biserica Universală, nu în sensul unei jurisdicții, ci mai ales cu rugăciunea, buna cooperare, cu distribuirea clerului și cu apărarea unității credinței și a disciplinei comune a Bisericii¹³.

Bisericile Orientale Catolice și Biserica Latină au egală demnitate și paritate de drepturi și obligații

Multe dintre Bisericile Orientale Catolice au fost, până la Conciliul Vatican II, supuse principiului *praestantia ritus latini*. Conform acestui principiu confirmat de Papa Benedict XIV în Constituția Apostolică *Etsi pastoralis* (26 mai 1742) și prin scrisoarea enciclică *Allatae sunt* (26 iunie 1755), *praestantia ritus latini* însemna preeminența, superioritatea Bisericii Latine față de celelalte Biserici Orientale; cu alte cuvinte doar ritul liturgic latin ar garanta și ar exprima pe deplin catolicitatea, adevărata credință catolică¹⁴.

Diferența numerică atât de însemnată dintre Biserica Latină și celelalte Biserici Orientale Catolice a dus nu de puține ori la interpretarea eronată a rolului și a demnității acestor Biserici, inferioare, e drept, din punct de vedere numeric, dar la fel de catolice¹⁵. De altfel principiul egalei demnități dintre diferitele Biserici Catolice este subliniat și de existența celor două coduri de legi, distincte și separate, care se referă la două realități ecleziastice diverse: una orientală (CCEO) și una latină (CIC).

Decretul OE la nr. 3 și 5 afirmă *demnitatea egală* dintre Biserica Latină și Bisericile orientale în ceea ce privește autonomia acestora în aria disciplinară. Este subliniat în primul rând principiul ecleziologic al unității, care prevede că „aceste Biserici particulare, atât din Orient, cât și din Occident, deși diferă parțial între ele prin așa-numitele rituri, și anume în privința liturgiei, a disciplinei

bisericești și a patrimoniului spiritual, sunt supuse în egală măsură cârmuirii pastorale a pontifului roman, care, prin hotărâre divină, este urmașul sfântului Petru în primatul asupra Bisericii Universale”. Ulterior textul este completat cu această deosebit de importantă și clară afirmație: „De aceea, ele se bucură de o demnitate egală, astfel încât niciuna dintre ele nu se află deasupra celorlalte în privința ritului, se bucură de aceleași drepturi și sunt supuse aceluiași obligații, chiar referitor la vestirea evangheliei în lumea întreagă (cf. Mc 16,15), sub conducerea pontifului roman” (OE 3).

Datorită acestui principiu de egalitate și având în vedere că „mulți orientali, fii ai Bisericii Catolice, care păstrează acest patrimoniu și doresc să-l trăiască într-o mare puritate și plinătate, trăiesc deja în deplină comuniune cu frații care cultivă tradiția occidentală, sfântul Conciliu declară că tot acest patrimoniu spiritual și liturgic, disciplinar și teologic, în diferitele lui tradiții, aparține deplinei catolicități și apostolicității a Bisericii” (UR 17). Catolicitatea și apostolicitatea acestor Biserici sunt susținute și confirmate de conținutul can. 39 CCEO care transpune în termeni juridici această realitate: „Can. 39 - Riturile Bisericilor orientale, ca patrimoniu al Bisericii universale a lui Hristos în care strălucește tradiția care derivă de la Apostoli, prin intermediul Părinților, și care afirmă divină unitate în varietate a credinței catolice, trebuie să fie respectate și promovate cu religiozitate”.

Dacă decretul OE declară că toate Bisericile particulare „se bucură de o demnitate egală, astfel încât niciuna dintre ele nu se află deasupra celorlalte în privința ritului”, această realitate trebuie interpretată în sens strict juridic. Demnitatea egală a acestor Biserici nu decurge din elemente exterioare ale acestora, cum ar fi apartenența la o anumită tradiție rituală, tipul de organizare ierarhică sau numărul de credincioși care o formează, ci rezultă din însăși funcția pe care fiecare dintre aceste Biserici în parte o are ca parte integrantă din comuniunea Bisericii Catolice și Universale. Din punctul de vedere al elementelor exterioare care o definesc, o anumită Biserică poate fi superioară celeilalte, dar numai din acest punct de vedere; istoria a demonstrat că anumite diferențieri în ceea ce privește demnitatea sau prestanța anumitor Biserici în raport cu altele au existat încă din momentul nașterii acestor Biserici, disciplină stabilită de-a lungul secolelor în ceea ce dreptul numește „precedență de onoare” și concretizată azi în formularea can. 59 CCEO – „§ 1. Patriarhii Bisericilor orientale, chiar dacă în timp urmează unii altora, sunt egali în demnitatea patriarhală, rămânând neschimbată între ei precedența de onoare; § 2. Ordinea precedenței Sediilor patriarhale ale Bisericilor orientale este: primul loc îl deține Sediul Constantinopolitan, după care cel Alexandrin, apoi cel Antiohian și în final cel Ierusalimitan”. Această demnitate este însă pur extrinsecă și nu oferă nici un drept de prevalență asupra altor Biserici¹⁶.

Principiul *egalei demnități* susținut de Conciliul Vatican II abrogă, așadar, principiul preconciliar *praestantia ritus latini* și subliniază faptul că „Biserica Universală este compusă din acea comuniune a diferitelor Biserici din

Orient și Occident, în special din acele matrici de credință fondate de Apostoli și succesorii lor, care sunt guvernate de propria legislație, fără a aduce atingere principiului conform căruia comuniunea universală a Bisericilor este prezidată prin voința lui Dumnezeu de Episcopul Romei, urmașul lui Petru¹⁷.

În ceea ce privește *activitatea misionară*, adică activitatea de evanghelizare a popoarelor necreștine, Conciliul afirmă că Bisericile Orientale „se bucură de aceleași drepturi și sunt supuse acelorași obligații, chiar referitor la vestirea Evangheliei în lumea întreagă (cf. *Mc* 16,15), sub conducerea Pontifului roman” (OE 3).

Acest principiu subliniază că egalitatea dintre toate Bisericile particulare, așa cum rezultă ea din obligațiile stabilite de legile universale, legile promulgate de Pontifi Romani și conciliile ecumenice, este o realitate comună tuturor acestor Biserici fără nici o distincție deoarece ele sunt parte integrantă a Bisericii Catolice. Așadar, nu este dreptul particular cel care reglementează activitatea misionară, chiar dacă acest drept particular poate fi în ultimă instanță stabilit sau aprobat de Romanul Pontif. Cu toate acestea, OE menționează explicit dreptul și obligația tuturor Bisericilor particulare de a predica Evanghelia în întreaga lume, prin trimiterea de misionari în lumea întreagă, chiar și acolo unde activează deja misionari latini. Interdicția, existentă până la Conciliu, de a avea proprii misionari, era justificată fie de „necesitatea de se îngriji de proprii lor credincioși care nu aveau un cler propriu, fie de preocuparea de a nu crea confuzii”¹⁸.

Deși recunoscut și subliniat, acest principiu pare să nu fie în totalitate respectat și aplicat astăzi, în special în țările din India și Orientul apropiat, unde, „deși s-au înființat comunitățile catolice orientale emigrante, activitatea misionară este realizată aproape exclusiv de Biserica Latină”¹⁹. Cu siguranță această carență poate fi justificată pe de o parte de numărul relativ scăzut de preoți misionari sau ordine călugărești misionare prezente în Bisericile Orientale Catolice, iar pe de altă parte de necesitatea ce rezultă din exercitarea dreptului și obligației de a constitui noi comunități creștine, noi circumscripții ecleziastice. Acest din urmă demers impune extinderea efectivă a limitelor teritoriale ale Bisericilor respective cu colaborarea evidentă și necesară între diferitele autorități ierarhice prezente în locul respectiv, cu scopul evitării confuziei și conflictului dintre misionari. Tocmai de aceea este necesar, așa cum subliniază de fapt și *Decretul privind activitatea misionară a Bisericii, Ad Gentes* (AG), ca întreaga activitate misionară să se desfășoare sub coordonarea Romanului Pontif, care este sprijinit în această misiune de Congregația pentru evanghelizarea popoarelor²⁰: „Pentru toate misiunile și pentru întreaga activitate misionară trebuie să existe o singură Congregație competentă, și anume aceea, *pentru răspândirea credinței*’, de care trebuie să fie dirijate și coordonate pe tot pământul atât activitatea, cât și colaborarea misionară, *rămânând însă neatins dreptul Bisericilor orientale*” (AG 29).

Implicarea și responsabilitatea ecumenică

Implicarea ecumenică este, de asemenea, o temă pe care decretul OE o abordează cu atenție, atunci când evidențiază rolul pe care Bisericile Orientale Catolice îl au în restabilirea unității între creștini.

Misiunea tuturor catolicilor de a-și aduce aportul la realizarea deplinei comuniuni a Bisericii Catolice cu toți creștinii separați, în special cu cei orientali, trebuie să se desfășoare sub directă subordonare față de prevederile conciliare: este necesar, așadar, ca orientalii catolici să dovedească în activitatea ecumenică o cunoaștere adecvată a legislației canonice a Bisericilor separate, a disciplinei și a instituțiilor lor, a obiceiurilor și a tradițiilor lor, realități care în cea mai mare parte nu se opun unității ecleziale, deoarece Cristos a înființat o singură Biserică, în care se aduce cult lui Dumnezeu în special prin celebrarea Euharistiei.

Participanții la lucrările Conciliului au evidențiat importanța Bisericilor Orientale Catolice în eforturile de realizare a unității considerând aceste Biserici ca fiind puncte de legătură cu creștinii ortodocși. Acest lucru se concretizează în precizarea pe care concluzia decretului o prezintă referitor la limitele aplicative ale acestuia: „toate aceste dispoziții juridice sunt stabilite pentru condițiile prezente, până când Biserica Catholică și Bisericile orientale despărțite vor ajunge la plinătatea comuniunii” (OE 30). De altfel, implicarea ecumenică a orientalilor catolici trebuie înțeleasă în perspectiva largă, și în același timp concretă, pe care o oferă mai detaliat decretul despre ecumenism *Unitatis Redintegratio*: „Bisericile orientale aflate în comuniune cu Scaunul Apostolic roman au îndatorirea deosebită de a promova unitatea tuturor creștinilor, mai ales orientali, după principiile Decretului „Despre ecumenism” promulgat de acest sfânt Conciliu, în primul rând prin rugăciune, prin exemplul vieții, prin fidelitatea plină de respect față de vechile tradiții orientale, printr-o mai profundă cunoaștere reciprocă, prin colaborare și stimă frățească față de lucruri și oameni” (OE 24). De altfel, ideea de unitate implică recunoașterea validității sacramentelor și aprecierea valorii credinței comune în același Dumnezeu pe care creștinii o profesază. De la orientalii despărțiți care revin la unitatea catolică „nu se va cere mai mult decât pretinde simpla profesiune a credinței catolice. Și deoarece la ei a fost păstrată preoția validă, clericii orientali care vin la unitatea catolică au facultatea de a-și exercita puterea conferită de ordinele primite, după normele stabilite de autoritatea competentă” (OE 25).

Recunoașterea validității sacramentelor orientalilor despărțiți, și în parte și a altor comunități creștine occidentale născute în urma Reformei și a separării unor comunități creștine de Biserica Latină, implică și existența unei clare discipline pentru realizarea comuniunii în cele sfinte (*communicatio in sacris*) cu necatolicii. De altfel, în ceea ce privește *communicatio in sacris* ecleziologia Conciliului, ulterior dezvoltată și aprofundată, se regăsește azi concretizată în norme clare și lipsite de echivoc²¹. Codul Canoanelor Bisericilor Orientale dedică temei un întreg Titlu, al XVIII-lea, „despre ecumenism, adică despre promovarea unității creștinilor”.

În loc de concluzii

O analiză detaliată a documentului *Orientalium Ecclesiarum* scoate în evidență eclesiologia pe care Conciliul Vatican II a propus-o referitor la Bisericile Orientale Catolice²². Este ușor de înțeles faptul că acest decret a modificat profund concepția despre Bisericile Orientale Catolice, concepție care se va regăsi ulterior pe deplin în formularea canoanelor CCEO. Iată în mod sintetic punctele esențiale ale documentului:

- Bisericile Orientale Catolice sunt parte din Biserica Catholică, iar patrimoniul lor eclesiastic și spiritual este considerat patrimoniu al Bisericii lui Cristos (nr. 1 și 5);

- sinoadele Bisericilor Orientale Catolice constituie instanța legislativă superioară pentru respectivele Biserici (nr. 9)²³;

- varietatea acestor Biserici nu dăunează unității, ci - dimpotrivă - o manifestă mai deplin (nr. 2);

- toate Bisericile, atât cele din Occident, cât și din Orient, sunt încredințate în egală măsură guvernării Romanului Pontif și se bucură de *pari dignitas*, adică de aceleași drepturi și obligații referitoare la propovăduirea Evangheliei în lume (nr. 3)²⁴;

- grija față de toate Bisericile și atenția care trebuie acordată creșterii lor: această creștere poate fi văzută numai în perspectiva unei reale colaborări a tuturor acestor Biserici (nr. 4);

- orientalilor li se cere să păstreze cu maximă fidelitate patrimoniul tradițiilor strămoșești, să-l cunoască cât mai în profunzime și să facă tot ce le stă în putință pentru a recupera patrimoniul abandonat pe nedrept (nr. 6);

- Conciliul invită la considerarea posibilității de a înființa parohii sau, acolo unde se consideră oportun, chiar a unor ierarhii proprii orientalilor (nr. 4), Institutele religioase sau asociațiile de rit latin care își desfășoară activitatea în teritorii orientale sau printre orientali sunt invitate să fondeze case sau chiar provincii de rit oriental (nr. 6);

- Bisericilor Patriarhale, și implicit celor Arhiepiscopale Majore, le este recunoscut dreptul ca în conformitate cu disciplina în vigoare să poată constitui ierarhi în afara limitelor teritoriale ale Bisericii; aceștia sunt direct legați de ierarhia patriarhatului (nr. 7)²⁵;

- toți orientalii, în orice parte a lumii s-ar găsi, trebuie să-și păstreze propriul rit (nr. 4); același lucru îl solicită decretul și orientalilor acatolici, cărora, în cazul în care sunt mișcați de Spiritul Sfânt și revin la comuniunea cu Biserica Catholică, nu li se va cere decât simpla profesie de credință catolică; clerul care revine la unitate are de asemenea facultatea de a exercita propriul minister (n. 25);

- Bisericilor care sunt în deplină comuniune cu Scaunul Romei le revine sarcina specială de a promova unitatea între toți creștinii, mai ales între orientali, conform principiilor decretului despre ecumenism (n. 24);

- prescripțiile juridice enumerate în decretul conciliar „sunt stabilite pentru condițiile prezente, până când Biserica Catholică și Bisericile Orientale despărțite vor ajunge la deplină comuniune” (n. 30). Expresia „pentru

condițiile prezente” dorește să pună în evidență stabilitatea prescripțiilor juridice ale decretului: acestea au vigoare până în momentul în care sunt abrogate de legislator, însă, în situația actuală, sunt proiectate spre unitatea deplină dorită între Biserica Catholică și Bisericile Ortodoxe²⁶.

La distanță de mai bine de cincizeci de ani de la publicarea documentelor Conciliului Vatican II, și după o atentă lectură a Actelor conciliului și a unor scrieri referitoare la bilanțul dezbaterilor în aula conciliară, se poate deduce că eclesiologia conciliară a fost determinantă în a pune în evidență importanța și caracterul unic și particular al Bisericilor Orientale Catolice în sânul Bisericii Universale.

¹ Pr. conf. univ. dr., Univ. „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.

² Cel de-al doilea document conciliar adresat orientalilor, *Unitatis redintegratio*, trasează în linii mari doctrina catolică referitoare la raporturile ecumenice. Fără a ne propune o analiză a acestui document trebuie subliniat totuși faptul că el inspiră în mare măsură cele 7 canoane (902-908) ale Titlului XVIII CCEO, *De oecumenismo seu de christianorum unitate fovenda*.

³ Pentru mai multe clarificări asupra acestei realități vezi studiul nostru intitulat *Termenul eclesiastic de Biserică „sui iuris”*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, an XLVI, nr. 2, Cluj-Napoca, 2001, p. 63 - 72.

⁴ Nu mai puțin de 57 de denominațiuni există semnalate în lucrarea E. SAÏD, *Les Églises Orientales et leurs droits hier, aujourd'hui... demain*, Paris, 1989; același număr îl precizează și R. ROBERSON, *Bisericile Creștine Răsăritene. O scurtă prezentare*, Sapientia, Iași 2004.

⁵ Îndeosebi la Conciliul Basilea-Ferrara-Firenze-Roma, în G. ALBERIGO - G. DOSSETTI - P.P. IOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, consultanță H. JEDIN (sub îngrijire), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediție bilingvă, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991⁴, pp. 453-592. Tentativele de unire s-au îndreptat mai ales spre Armeni (Sessio VIII), Copti (Sessio XI), Siri (Sessio XIII), Caldei și Maroniți (Sessio XIV).

⁶ G. NEDUNGATT, „Ecclesia universalis, particularis, singularis”, în *Nuntia* 2, pp. 75-87.

⁷ Asupra acestor principii fundamentale teologice, vezi CHIAPETTA L., *Prontuario di Diritto canonico e concordatario*, Roma, 1994, pp. 215-216.

⁸ Într-o recentă notă asupra acestui argument, Consiliul Pontifical pentru Interpretarea Textelor Legislative justifică folosirea acestei sintagme cu referire la Biserica Latină: „Trebuie să presupunem că Biserica Latină este inclusă implicit, prin analogie, ori de câte ori CCEO folosește în mod expres termenul de *Biserică sui iuris* în contextul relațiilor interecleziale”, Cf. *Communicationes* XLIII, Nr. 2, [2011], 315-316.

⁹ M. BROGI, „Le Chiese *sui iuris* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*” în BHARANIKULANGARA K. (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, «Studi Giuridici» XXXIV, Città del Vaticano 1995, 49-75, 50.

¹⁰ LG 23. Atragem atenția asupra traducerii neconforme pe care o prezintă textul român în diferitele sale ediții. În această traducere, unitatea dintre Bisericile patriarhale și cele odrăslite de acestea este exemplificată prin termenii *trunchi-vlăstare*, pe când textul original, punând mai bine în evidență legătura naturală care s-a realizat între aceste Biserici, folosește un exemplu mai concret referitor la generare, (*matrice*) *mamă-ficică*: „*Inter quas aliquae, notatim antiquae patriarcales ecclesiae, veluti matricēs fidei, alias pepererunt filias, quibuscum arctiore*

vinculo caritatis in viata sacramentali atque in mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur”; *LG*, § 23, *EV* 1, 341.

¹¹ D. SALACHAS, „Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione”, în *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 16, 161-183. În ceea ce privește conceptul de autonomie ale Bisericilor Orientale Catolice, vezi SALACHAS D., „Le «status» ecclésiologique et canonique des Églises catholiques orientales «sui iuris» et des Église orthodoxe autocéphales”, în *L'année Canonique* 33 (1990), Paris, 29-56, îndeosebi 33-36.

¹² O serie de canoane CCEO evidențiază în conținutul lor acest lucru: 43, 54, 58, 78 § 2, 85 § 1, 156, 162, 167 § 2.

¹³ N. EDELBY – I. DICK, „Les Églises orientales catholiques. Décret “Orientalium Ecclesiarum”, în *Unam Sanctam* 76, Paris 1970, 316-317. L. LORUSSO, “Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto *Orientalium Ecclesiarum* e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali”, în *Angelicum* 83 (2006) 451-473.

¹⁴ Conform acestui principiu, „ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris et Magistrae, sic supra Graecum ritum praevalet...” și „...latinus ritus...reliquis omnibus ritibus praeferi debet...”; Cf. I. ZUZEK, „Incidenza del “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” nella storia moderna della Chiesa universale”, în *Ius in vita et in missione Ecclesiae, Acta Symposii internationalis iuris canonici*, Edit. Vaticana 1994, 676-735.

¹⁵ Annuario pontificio 2015 estimează că numărul credincioșilor catolici este de peste 1.254.000.000 din care aproximativ 10% aparțin Bisericilor Orientale Catolice.

http://it.radiovaticana.va/news/2015/04/16/crescono_i_cattolici_nel_mondo/1137202 (consultat 8. 02. 2017).

¹⁶ Cf. M. PAL, „Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici sulle chiese orientali cattoliche”, în *Dialog Teologic* 33 (2014), 34-47, 39.

¹⁷ D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale ... op. cit.*, 162-163.

¹⁸ M. PAL, *Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici... op. cit.*, 39.

¹⁹ D. SALACHAS, Il contributo dei padri conciliari orientali nelle deliberazioni del Vaticano II (applicazione dopo 50 anni), incontro con il clero dell'eparchia di Lungro 18 aprile 2013, material publicat on-line http://www.genova.org.ua/?page_id=1119 (consultat 11. 02. 2017). Conferința a fost prezentată și în România cu ocazia unei mese rotunde organizate de Arhiepiscopia Majoră la Blaj, 15.06.2013.

²⁰ Constituția apostolică *Pastor Bonus*, publicată la 28 iunie 1988, în *AAS* 80 [1988], 841-912; *EV* 11/1988-1989, 787-1070, prezintă competențele acestei congregații la art. 85-92. Misiunea principală a acestei Congregații este „să conducă și să coordoneze în lumea întreagă opera de evanghelizare a popoarelor și cooperarea misionară, rămânând intactă competența Congregației pentru Bisericile Orientale” (art. 85).

²¹ Regulile care trebuie respectate pentru realizarea *communicatio in sacris* sunt cuprinse în Decretul *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 26-29, în Directorul pentru aplicarea principiilor și normelor asupra ecumenismului (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'Oecuménisme*, în *AAS*, 85 (1993), p. 1039-1119); în SECRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios Christianos ad Communionem Eucharisticam*, în *EV* 4, 1626-1652; SECRETARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ

DEI CRISTIANI (SPUC), *Direttorio Ecumenico*. I. “*Ad Totam Ecclesiam*”. II. “*Spiritus Domini*”, în *AAS*, 59 (1967), p. 574-592; *AAS*, 62 (1970), p. 705-724. Un amplu articol asupra acestei teme, a se vedea W. A. BLEIZIFFER, *Amministrazione dei sacramenti secondo il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali: una possibile dimensione ecumenica*, în „*Eastern Theological Journal*” 2/2 2016, 315-340.

²² V. J. POSPISHIL (by), *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical-Pastoral Commentary*, Bronx – New York, 1965.

²³ În cazul specific al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, CCEO reglementează acest lucru în can. 167, §2.

²⁴ Can. 585 CCEO. Ample studii asupra conținutului OE 3 la P. VALDRINI, L’“*aegualis dignitas*” des Église d’Orient et d’Occident, în A. AL-AHMAR - A. KHALIFÉ - D. LE TOURNEAU (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, Kaslik, Liban, 1996, 51-68; L. LORUSSO, „Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto “Orientalium Ecclesiarum” e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali”, în *Angelicum*, 83 (2006), 451-473; N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese sui iuris*, în L. OKULIK (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità dei fedeli orientali in diaspora*, Venezia 2008, 37-79.

²⁵ O. CONDORELLI, „Giurisdizione universale delle Chiese Sui iuris? Tra passato e presente”, în P. GEFAELL (ed), *Cristiani Orientali e pastori latini*, PUSC Monografie giuridiche 42, Giuffrè Editore, Milano 2012, 33-106, aici 53-55; N. EDELBY, „Les Église orientale catholiques. Décret *Orientalium Ecclesiarum*”. Texte latin et traduction française. Commentaire par N. EDELBY, Métropolitte d’Alep et I. DICK du clergé d’Alep (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 267-376.

²⁶ *Sacri canones*, *EV* 12/1990, 507-530, aici 512. Eid E., „Le droit latin et les droits orientaux” în *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1-35, 26-28.



Mihai VLAD
preot romano-catolic



De populo Dei, despre poporul lui Dumnezeu, în constituția *Lumen gentium*

Unul din documentele centrale ale Conciliului Vatican II este constituția despre Biserică, document intitulat *Lumen gentium*, lumina popoarelor, cu referire la Cristos. Acest document renunță la perspectiva juridică-scolastică asupra Bisericii, văzută în evul mediu ca *societas perfecta*. Documentul modern folosește pentru descrierea Bisericii diferite metafore, cum ar fi aceea inspirată din viața nomazilor, care vede Biserica drept cortul lui Dumnezeu între oameni – *tabernaculum Dei cum hominibus*. Biserica însăși este văzută ca popor al lui Dumnezeu sau popor mesianic al lui Dumnezeu. Imaginea propusă este una dinamică, în contrast cu definiția statică preferată de teologia neoscolastică din secolul al XIX-lea.

Din punct de vedere sintactic apare evident faptul că Biserica este subiectul care acționează în istorie. *Lumen gentium* face trimitere explicită la I Petr 2,9 și urm., text novotestamentar în care toți cei care cred în Cristos sunt declarați „popor ales, preoție împărătească, trunchi sfânt”. Terminologia preoției comune a tuturor botezaților, pe care se bazează viziunea Bisericii ca popor mesianic, este una deocamdată puțin receptată în plan teologic.

Chiar dacă poporul mesianic care este Biserica nu cuprinde întreaga omenire, ba care uneori apare doar ca o turmă minusculă (*pussilus grex*), totuși acest popor reprezintă pentru întreaga omenire celula indestructibilă a unității, a speranței și a salvării (*germen unitatis, spei et salutis*). Biserica este denumită, cu trimitere la Ciprian de Cartagina, drept „taină vizibilă”, pentru toți și pentru fiecare. Chiar dacă drumul Bisericii trece prin „încercări și tulburări”, el este însoțit de harul lui Dumnezeu, căruia i se datorează faptul că poporul acesta mesianic rămâne fidel Domnului. Din această observație decurge nevoia permanentă de înnoire a Bisericii, de a se pune în acord cu harul divin.

Prin simțul său al credinței, întregul popor al lui Dumnezeu este infailibil (*mediante supernaturali sensu fidei totius populi*), căci Duhul Sfânt lucrează în întreg poporul său (*inter omnis ordinis fideles*), nu doar în ierarhia bisericească.

Toți oamenii sunt chemați să facă parte din poporul lui Dumnezeu. Garantul unității acestui popor este Cristos însuși, ca învățător, rege și preot al tuturor (*Magister; Rex et Sacerdos omnium*). Poporul lui Dumnezeu nu alcătuiește un stat lumesc, ci unul ceresc (*Regni ... non terrestris, sed caelestis*). Caracterul ceresc al Bisericii devine concret în momentul în care creștinii se simt și se manifestă ca aparținând aceleiași „împărății”, depășind în mod profetic granițele etnice, politice sau sociale din această lume – ca realizare anticipativă a rugăminții „vie împărăția ta”.¹

¹ Vezi articolul despre Pactul din catacombe, din actualul număr al prezentei reviste.

Pr. Lect. univ. dr. Eduard GIURGI



**Conciliul Vatican II:
Punte între Biserica Catolică și religiile necreștine**

Când discutăm despre istoria dialogului interreligios dintre Biserica Catolică și religiile necreștine, în mod inevitabil se ajunge la locul de unde trebuie începută această discuție, și anume „Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine (*Nostra Aetate*)”. Această declarație este un document al Conciliului Vatican al II-lea și a fost promulgată pe data de 28 octombrie 1965.

Istoria acestui document este legată în primul rând de relația cu evreii și, conform unor specialiști în istoria conciliului, își are origine în întâlnirea privată pe care Sfântul Papă Ioan al XXIII-lea a avut-o cu savantul evreu Jules Isaac în anul 1960. Acesta din urmă l-a rugat, cu această ocazie, pe papă să facă ceva la conciliu pentru îmbunătățirea relației cu evreii¹. Mai târziu, în același an, Papa Ioan al XXIII-lea i-a încredințat Cardinalului Augustin Bea misiunea de a pregăti un document despre

relația Bisericii cu evreii². De asemenea, experiența ca diplomat al Vaticanului în țări precum Turcia, Bulgaria și Franța l-a făcut pe Sfântul Papă Ioan al XXIII-lea să reflecteze profund asupra importanței unui document al conciliului cu privire la relația cu evreii și musulmanii.

Tot referitor la istoria acestui document se leagă și vizita pe care Fericitul Papă Paul al VI-lea a făcut-o în Țara Sfântă, în luna ianuarie a anului 1964, dar și cea din decembrie, din același an, pe care a făcut-o în India. Aceste vizite l-au făcut pe papă să reflecteze la importanța dialogului cu oamenii ce aparțin religiilor necreștine. De anul 1964, se leagă și înființarea, la Roma, a „Secretariatului pentru Necreștini”, un oficiu din cadrul Curiei Romane înființat de Papa Paul al VI-lea în Sărbătoarea de Rusalii, care a avut loc la 17 mai a aceluși an³. Cu această ocazie papa a spus: „Niciun pelerin, oricât de departe ar fi țara de unde provine, din punct de vedere religios și geografic, nu va fi în întregime străin în această Romă, credincioasă și astăzi programului istoric pe care credința catolică îl păstrează ca *patria communis*”⁴. Misiunea acestui secretariat, numit din 1988 „Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios”, este de a promova dialogul interreligios cu religiile necreștine și de a-i ajuta pe credincioșii acestor religii să găsească la Roma această *patria communis*.

La aceste date cu privire la împrejurările care au condus la apariția documentului despre dialogul interreligios trebuie adăugată și munca misionarilor din secolele precedente în țările unde sunt prezenți credincioșii necreștini, cum ar fi munca misionarilor iezuiți: Roberto de Nobili în India, Matteo Ricci în China, Alexandre de Rhodes în Vietnam, dar și munca unor teologi precum Toma de Aquino și Nicholas de Cusa, care prin cercetarea lor teologică au ajutat la promovarea acestui dialog⁵. Toate aceste date, ca de altfel și discuțiile din timpul muncii de pregătire și redactare a documentului⁶, ne arată că apariția documentului *Nostra Aetate*, despre dialogul interreligios, este rodul unui drum lung de pregătire.

Având toate aceste date, putem să ne oprim acum la documentul *Nostra Aetate* în sine, pentru a-l analiza mai îndeaproape. Titlul *Nostra Aetate* este dat de primele două cuvinte cu care începe documentul Conciliului Vatican al II-lea, și anume „Epoca Noastră”, și ne propune, în prima secțiune din cele cinci ale documentului, o privire antropologică pozitivă asupra neamului omenesc care se află din ce în ce mai unit, în timp ce interdependența dintre popoare este în creștere⁷. În acest context, „Biserica își examinează cu mai multă atenție relațiile cu religiile necreștine. În îndatorirea ei de a promova unitatea și iubirea dintre oameni și chiar între popoare, ea examinează în primul rând aici ceea ce oamenii au în comun și ceea ce îi îndeamnă să-și trăiască împreună menirea”⁸. Biserica învață cu privire

la ceea ce au oamenii în comun, că aceștia, deși aparțin diferitelor popoare, formează împreună o singură comunitate, au o origine comună, un singur scop final, pe Dumnezeu, iar ceea ce așteaptă oamenii de la religii este să ofere răspunsuri cu privire la marile frământări ale omului cu privire la viață, la sensul și scopul ei, dar și la problema suferinței, la înțelesul binelui, al frumosului, cu privire la moarte și la ce se întâmplă după moarte⁹.

În cea de a doua secțiune, Biserica, privind în istorie, învață că: „Din cele mai vechi timpuri și până astăzi, există la diferitele popoare o anumită percepere a puterii tainice care este prezentă în mersul lucrurilor și în evenimentele vieții omenești, ba, mai mult, există uneori o recunoaștere a Divinității supreme sau chiar a Tatălui. Această percepere și recunoaștere le pătrunde viața de un adânc sentiment religios”¹⁰.

De aici Biserica își îndreaptă privirea spre hinduism și observă că această religie îi propune omului să scruteze misterul divin printr-o bogăție de mituri, prin eforturi filozofice, prin meditații profunde, prin iubire, încredere și refugiere în Dumnezeu, și, astfel, se străduiește să-l elibereze pe om de neliniște și de limitele condiției sale¹¹.

La rândul său, budismul prezintă învățături cu privire la eliberarea perfectă și iluminarea supremă la care omul poate ajunge prin eforturi proprii, dar și cu un ajutor venit de sus¹².

Referitor la celelalte religii, Biserica vede că au această preocupare pentru a oferi răspunsuri omului la întrebările fundamentale și la neliniștile sale și îi propun acestuia căi, reguli de viață și rituri sacre¹³. De aceea, Biserica nu respinge ceea ce este adevărat și sfânt în aceste religii, ba chiar privește cu respect la ele deoarece, „deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea însăși crede și povățuiește, reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii. Ea îl vestește însă și este datoare să-l vestească neconținut pe Cristos, care este *Calea, Adevărul și Viața*”¹⁴, în care oamenii își găsesc plinătatea vieții religioase și în care Dumnezeu a împăcat toate cu sine”¹⁵. Totuși, cunoscându-și propria misiune și identitate, Biserica îi cheamă pe fiii săi la dialog interreligios cu celelalte religii, „să recunoască, să păstreze și să promoveze bunurile spirituale și morale precum și valorile socio-culturale aflate aici”¹⁶.

În secțiunile trei și patru din documentul *Nostra Aetate*, Biserica vorbește despre religiile monoteiste necreștine. Mai exact, în secțiunea a treia, Biserica vorbește despre musulmani și evidențiază de la început legătura dintre creștini și musulmani, și anume, musulmanii „îl adoră pe Dumnezeul cel unic, viu și existent în sine, îndurător și atotputernic, Creatorul cerului și al pământului, care a vorbit oamenilor. Ei caută să se supună din tot sufletul hotărârilor lui tainice, așa cum s-a supus lui Dumnezeu Abraham, la care credința islamică se referă cu bucurie”¹⁷. De asemenea,

musulmanii îl venerază pe Isus ca profet, o cinstesc pe Maria, mama lui Isus, așteaptă ziua judecării când Dumnezeu va răsplăti pe toți oamenii în viață, și îi aduc cult lui Dumnezeu prin rugăciune, post și pomană¹⁸. În ciuda neînțelegerilor și dușmăniei din trecut dintre creștini și musulmani, Biserica „îi îndeamnă pe toți ca, uitând trecutul, să se străduiască sincer pentru înțelegere reciprocă și să apere și să promoveze împreună dreptatea socială, valorile morale, pacea și libertatea, spre binele tuturor oamenilor”¹⁹.

În cea de-a cincea secțiune din *Nostra Aetate*, Biserica ne învață despre legătura dintre creștini și evrei, neamul lui Abraham. Încă de la începutul secțiunii, conciliul evidențiază acest aspect: „Biserica lui Cristos recunoaște că începuturile credinței și alegerii sale se află la patriarhi, la Moise și la profeți, după misterul divin al mântuirii. Ea mărturisește că toți creștinii, fiii lui Abraham după credință, sunt incluși în chemarea acestui patriarh și că mântuirea Bisericii este, în mod tainic, prefigurată în ieșirea poporului ales din pământul robiei”²⁰.

Privitor la moartea lui Isus, Biserica învață că, deși „autoritățile iudeilor și adepții lor l-au dus pe Cristos la moarte, totuși cele săvârșite în timpul Patimii lui nu pot fi imputate nici tuturor evreilor care trăiau atunci, fără deosebire, nici evreilor de astăzi”²¹. Isus, după cum învață Biserica, s-a supus de bunăvoie pătimirii și morții pentru iertarea păcatelor oamenilor, din iubire față de oameni, pentru ca toți să ajungă la mântuire²². Mai mult, documentul conciliar reliefează faptul că Biserica este noul Popor al lui Dumnezeu, dar acest lucru nu înseamnă că evreii sunt respinși de Dumnezeu și nici blestemați. Biblia nu ne spune că evreii sunt respinși de Dumnezeu și nici blestemați și, prin urmare, în predică și cateheză trebuie să se prezinte adevărul evanghelic așa cum apare el în Sfânta Scriptură²³. De asemenea, Biserica nu doar condamnă orice fel de prigoană împotriva omului, dar amintind de patrimoniul comun pe care îl are cu evreii, „deplânge urile, prigonirile și toate manifestările de antisemitism, îndreptate în orice vremuri și de către oricine, împotriva evreilor”²⁴.

În ultima secțiune a documentului *Nostra Aetate*, cea de-a cincea, se observă o schimbare: de la dialogul cu diferite religii necreștine, Biserica îi cheamă pe credincioșii săi la deschidere și dialog cu orice om și orice popor. Catolicii, cum învață conciliul, nu îl pot invoca pe Dumnezeu ca Tată al tuturor oamenilor dacă refuză să-și arate iubirea fraternală față de vreun om sau de unii oameni, deoarece toți oamenii sunt creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu²⁵. Când vorbim despre demnitatea umană nu există loc nici în teorie și nici în practică pentru discriminare între oameni. Tocmai de aceea, Biserica Catolică învață că trebuie condamnată „ca fiind contrară spiritului lui Cristos orice discriminare sau silnicie făptuită împotriva vreunui

om din motive de rasă, culoare, condiție socială sau religie”²⁶. În încheierea documentului *Nostra Aetate*, găsim un apel pe care Biserica îl face fiilor săi de a trăi în pace cu toți oamenii, arătând prin acest comportament că sunt fiii lui Dumnezeu²⁷.

În concluzie, putem spune că „Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine (*Nostra Aetate*)” nu numai că prezintă în mod oficial învățătura Bisericii Catolice cu privire la dialogul interreligios cu religiile necreștine, dar oferă și baza pentru dezvoltarea acestui dialog, pe care îl vedem continuat în mod rodnic astăzi de către Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios, acest oficiu din cadrul Curiei Romane care acționează în numele Sfântului Scaun în această privință.

¹ cf. Borelli John, „The Church and Interreligious Dialogue”, în *Cenera, Vatican II: The Continuing Agenda*, Cenera Antony J. (ed.), (1997), 90-91.

² cf. Cassidy Edward Idris, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, (Paulist Press: New York/Mahwah, NJ, 2005), 125.

³ cf. Nicholl Donald, „Other Religions (*Nostra Aetate*)” în *Modern Catholicism: Vatican II and After*, Adrian Hastings (ed.), (1991), 127.

⁴ Paul VI, *Festività di Pentecoste*, disponibil la: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1964/documents/hf_p-vi_hom_19640517_pentecoste.html, accesat în data de 9.03.2017.

⁵ cf. Nicholl Donald, „Other Religions (*Nostra Aetate*)” 126.

⁶ Burigana Ricardo și Turbanti Giovanni, „The Intersession: Preparing the Conclusion of the council”, în *Historz of Vatican II*, vol. IV, Joseph A. Komonchak (ed.), (2003) 546-559.

⁷ cf. Conciliul Vatican II, *Nostra Aetate*, nr. 1.

Traducere Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 221. Traducerea textului conciliar în continuarea articolului este luată de aici.

⁸ Ibid., nr. 1.

⁹ Ibid., nr. 1.

¹⁰ Ibid., nr. 2.

¹¹ Ibid., nr. 2.

¹² Ibid., nr. 2.

¹³ Ibid., nr. 2.

¹⁴ In. 14, 6.

¹⁵ Ibid., nr. 2.

¹⁶ Ibid., nr. 2.

¹⁷ Ibid., nr. 3.

¹⁸ Ibid., nr. 3.

¹⁹ Ibid., nr. 3.

²⁰ Ibid., nr. 4.

²¹ Ibid., nr. 4.

²² Ibid., nr. 4.

²³ Ibid., nr. 4.

²⁴ Ibid., nr. 4.

²⁵ Ibid., nr. 5.

²⁶ Ibid., nr. 5.

²⁷ Ibid., nr. 5.

Maximilian PAL, OFMConv.



Unele principii teologice și canonice cu privire la Bisericile catolice orientale în Decretul Conciliului al II-lea din Vatican: *Orientalium Ecclesiarum*

Introducere

Conciliul al II-lea din Vatican dedică două documente Bisericilor orientale catolice: primul tratează o problemă arzătoare pentru epoca pe care o trăim, ecumenismul, în Decretul *Unitatis redintegratio*; iar al doilea document se referă la Bisericile orientale catolice, Decretul *Orientalium Ecclesiarum*.

Dată fiind importanța și rolul pe care Bisericile orientale catolice îl joacă în realizarea unității, scopul acestui decret este bine pus în evidență încă din primele sale cuvinte: „acest sfânt conciliu ecumenic dorește ca ele să înflorească și să-și împlinească misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică”¹.

Textul a fost votat de 2149 de părinți conciliari: 2110 au fost pentru promulgarea textului, și 39 împotriva, urmând ca el să fie promulgat la 21 noiembrie 1964 de către fericitul papă Paul al VI. Decretul se încheie cu aceste cuvinte: *Toate cele stabilite în acest Decret și fiecare în parte au plăcut Părinților conciliari. Iar noi cu puterea apostolică acordată nouă de Cristos, le aprobăm, împreună cu venerabilii părinți, în Duhul Sfânt, le decretăm și le stabilim și dispunem ca cele hotărâte astfel în Conciliu să fie promulgate spre slava lui Dumnezeu.*

Decretul *Orientalium Ecclesiarum* are o structură simplă ce conține 30 de numere. După o scurtă introducere (nr. 1), Decretul tratează despre Bisericile particulare sau Rituri (nr. 2-4), păstrarea patrimoniului spiritual al Bisericilor Orientale (nr. 5-6), Patriarhii orientali (nr. 7-11), Diciplina sacramentelor (nr. 12-18), Cultul divin (nr. 19-23), Relațiile cu frații din Bisericile despărțite (nr. 24-29) și o Încheiere (nr. 30).

Textul este concis, bogat în conținut și face referință atât la Constituția despre Biserică *Lumen gentium*, cât și la Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, promulgate în aceeași sesiune plenară, din 21 noiembrie 1964.

Pentru o viziune globală, primul lucru care trebuie făcut, după mai bine de 50 de ani de la Conciliu, este ca aceste documente să fie citite împreună. Toate aceste trei documente, chiar dacă din punct de vedere al Magisterului Bisericii sunt diferite, o Constituție și două Decrete, se îmbogățesc reciproc și ilustrează cel mai bine intenția exprimată a Părinților conciliari.

Decretul *Orientalium ecclesiarum* interpretează și actualizează inovațiile aduse de constituția *Lumen gentium* și în mod deosebit propune reflecției teologice patrimoniul enorm pe care Bisericile Orientale îl dețin. Un patrimoniu păstrat de veacuri, alcătuit din rituri și tradiții diferite care devin o bogăție pentru biserica universală. Unitatea în diversitate între biserica apuseană și răsăriteană stă la baza Decretului și astfel completează conținutul constituției *Lumen gentium* nr. 23: „Prin providență divină, diferite Biserici, întemeiate în diferite locuri de către apostoli și urmașii lor, s-au constituit în decursul timpurilor în mai multe grupuri legate în mod organic, care, păstrând unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii Universale, au o disciplină proprie, un patrimoniu teologic și spiritual propriu. Unele dintre ele, mai ales vechile Biserici patriarhale, au odrăslit ca niște trunchi, alte vlăstare ale credinței, cu care au rămas unite până astăzi printr-o legătură mai strânsă de iubire în viața sacramentală și în respectul reciproc al drepturilor și îndatoririlor. Această varietate de Biserici locale care converg în unitate, demonstrează și mai limpede catolicitatea Bisericii nedespărțite”².

Chiar la începutul Documentului găsim scrise aceste cuvinte: *Biserica Catolică prețuiește foarte mult tradițiile bisericești și disciplina vieții creștine din Bisericile Orientale. De ce? Pentru două motive:*

- **primul.** Ele provin de la apostoli, prin munca destoinică și activitatea pastorală și teologico-canonice a sfinților părinți care sunt martorii vii ai predicării evangheliei;

- **al doilea.** Întrucât aceste biserici posedă un vast patrimoniu religios, Conciliul dorește ca ele să înflorească și să dobândească o nouă vigoare apostolică în misiunea ce le-a fost încredințată³.

Principii teologice și canonice cu privire la Bisericile catolice orientale

În acest Decret găsim câteva principii ecleziologice și canonice deopotrivă, de mare importanță.

a) *Varietatea Riturilor* nu dăunează unității Bisericii, dar scoate în evidență unitatea ei. De fapt, toate Riturile se bucură de o demnitate egală, astfel încât nici una dintre ele nu se află deasupra celeilalte în privința Riturii. Fiecare și toți orientalii, în orice parte a lumii s-ar găsi, să-și păstreze propriul rit (4)⁴; același lucru îl solicită decretul și orientalilor necatolici, cărora, în cazul în care sunt mișcați de Duhul Sfânt și revin la comuniune cu Biserica Catolică, nu li se va cere decât simpla profesiune de credință catolică⁵; clerul care revine la unitate are de asemenea facultatea de a exercita propriul ordin (n. 25)⁶. Conciliul invită la considerarea posibilității de a înființa

parohii sau, acolo unde se consideră oportun, chiar a unor ierarhii proprii orientaliilor (nr. 4)⁷, Institutele religioase sau asociațiile de rit latin care își desfășoară activitatea în teritoriile orientale sau printre orientali, sunt invitate să fondeze case sau chiar provincii de rit oriental (nr. 6)⁸.

Constituția despre sfânta Liturgie afirmă că Fidelității tradiției, Conciliul declară că sfânta Maică Biserica socotește egale în drepturi și în demnitate toate riturile legitime recunoscute și vrea ca în viitor să fie păstrate și cultivate în toate modurile, (SC, 4).

b) *Păstrarea patrimoniului spiritual*. Istoria, tradițiile și nenumărate instituții bisericesti dau strălucită mărturie despre meritele deosebite ale Bisericilor orientale în Biserica universală. Și aici textul face trimitere la Scrisoarea Apostolică a Papei Leon al XIII-lea *Orientalium dignitas*, din 30 noiembrie 1894, după Congresul Euharistic de la Ierusalim care a avut loc în anul 1893 și care arată stima de care se bucură bisericile catolice din Orient, text preluat de sfântul papă Ioan Paul al II-lea în Scrisoarea Apostolică *Orientalium Lumen*, din anul 1995. Un patrimoniu care și în zilele noastre este pus la grea încercare din cauza războaielor, a devastărilor, represaliilor. Să ne gândim numai la ceea ce se întâmplă în Siria și Irak și la intervenția papei Francisc pe care a făcut-o trimițând o Scrisoare Secretarului general la ONU: *Cu tulburare în suflet am urmărit evenimentele dramatice care s-au petrecut în aceste zile în Nordul Irakului, unde creștinii și alte minorități religioase au fost constrânse să fugă din casele lor și să asiste la distrugerea lăcașurilor de cult și al patrimoniului religios*⁹.

c) Conciliul consideră acest patrimoniu ecleziastic și spiritual al Bisericilor orientale ca fiind patrimoniul întregii Biserici și prin urmare o specială onoare trebuie acordată Patriarhilor din Orient; chiar dacă unii sunt mai recent decît alții sunt totuși egali în privința demnității patriarhale, rămânând neatinsă între ei precedența de onoare stabilită în mod legitim. Bisericile Orientale Catolice sunt parte din Biserica Catholică, iar patrimoniul lor ecleziastic și spiritual este considerat patrimoniu al Bisericii lui Cristos (nr. 1 și 5)¹⁰. Sinoadele Bisericilor Orientale Catolice constituie instanța legislativă supremă pentru respectivele Biserici (nr. 9)¹¹. Orientalilor li se cere să păstreze cu maximă fidelitate patrimoniul tradițiilor strămoșești, să-l cunoască cât mai în profunzime și să facă tot ce le stă în putință pentru a recupera patrimoniul abandonat pe nedrept (nr. 6).

Notele 11 și 8 ale textului fac referință la primele concilii ecumenice de la Conciliul din Niceea (325) până la Conciliul din Florența (1439) pentru a întări că din cele mai vechi timpuri există în Biserică instituția patriarhală recunoscută de primele concilii ecumenice. Părinții conciliari vor să valorifice figura Patriarhului care dintotdeauna a avut un rol deosebit în Biserică: sub numele de patriarh oriental se înțelege un episcop care are jurisdicție asupra tuturor episcopilor, inclusiv mitropoliților, asupra clerului și poporului din propriul teritoriu sau Rit, după normele dreptului și rămânând neatins primatul Pontifului Roman.

d) *Disciplina sacramentelor*. De la numărul 12 până la 18 inclusiv, Decretul tratează viața sacramentală

a bisericilor de la Botez până la Mir-ungere, de la sacramentul Spovezii până la sacramentul sfintei preoții. Suntem în partea centrală a Documentului. Înainte de toate Conciliul confirmă și laudă vechea disciplină în vigoare în Bisericile Orientale în privința sacramentelor, precum și practica celebrării lor și dacă este cazul dorește să fie restabilită. Prin urmare, Părinții conciliari doresc să nu se piardă vechea disciplină sacramentală. Iată că sacramentul Mir-ungerii sau al Mirului poate să fie administrat inclusiv de preoți. Mirul poate fi conferit fie separat, fie împreună cu sfântul Botez tuturor credincioșilor de orice Rit, inclusiv latin, păstrând pentru liceitate prescripțiile dreptului atât comun cât și particular. De asemenea și preoții de Rit latin îl pot administra credincioșilor din Bisericile orientale. Același lucru este valabil și pentru sacramentul Penitenței. În ceea ce privește celebrarea căsătoriei, Decretul preia un motu proprio al Papei Pius al XII-lea din 22 februarie 1949, *Crebrae allatae*, care este citat la notă. Conciliul, pentru a asigura trăinicia și sfințenia căsătoriei, precum și pacea căminului hotărăște ca la aceste căsătorii forma canonică a celebrării obligă numai pentru liceitate, pentru validitate însă este suficientă prezența unui slujitor al altarului, rămânând neatins celelalte prescripții ale dreptului.

Norme simple, cu un bogat conținut pastoral pentru a-i ajuta pe creștinii de rit oriental să-și trăiască zilnic credința conform tradiției proprii, simplificând foarte mult eventualele dificultăți. Pe de altă parte, această secțiune se deschide cu o invitație făcută credincioșilor de a participa la Liturgia duminicală și în sărbătorile de poruncă, să intensifice rugăciunea cu laudele matutine, să primească sfânta Împărtășanie cât mai des, deci o invitație de a trăi credința, de a se atașa cu mai multă vigoare de propriile tradiții.

e) *Cultul divin*. Acest capitol alcătuit din 5 numere se oglindește în capitolul precedent. După ce a reglementat disciplina sacramentelor, aici se examinează cultul, sărbătorile de poruncă, Sărbătoarea Paștelui, limba folosită în celebrarea liturgică. Interesant aici, la numărul 20, data celebrării Paștelui: *până se va ajunge la doritul consens între toți creștinii în privința fixării unei zile unice în care toți să celebreze sărbătoarea Paștelui, între timp, pentru a promova unitatea dintre creștinii aflați în aceeași regiune sau națiune, Patriarhii sau autoritățile locale bisericesti supreme au dreptul de a conveni prin consens unanim și ascultând părerile celor interesați, asupra celebrării Paștelui în aceeași Duminică*.

Această decizie conciliară este în sintonie cu *Sacrosanctum concilium* care subliniază încă o dată autonomia Bisericilor orientale, posibilitatea stabilirii, de comun acord, unei date a Paștelui și acest lucru pentru a favoriza dialogul cu alte biserici sau comunități creștine prezente în teritoriu.

De la acest Decret au trecut mai bine de 50 de ani, dar în anul 2013 Patriarhatul Latin al Ierusalimului a decis ca Paștele să fie celebrat pe data de 5 mai conform calendarului iulian, împreună cu celelalte biserici orientale și nu pe 31 martie, așa cum au făcut catolicii din lumea întreagă. Această decizie a fost luată numai pentru

parohiile din Israel, Palestina, Iordania și Cipru, care sunt sub jurisdicția Patriarhului latin de Ierusalim, cu două excepții: Ierusalimul și Betlehemul, unde Paștele s-a celebrat pe 31 martie, conform calendarului gregorian. De fapt bazilica Sfântului Mormânt și Bazilica Nașterii Domnului de la Betlehem se bucură de un statut special. Această hotărâre a Patriarhului latin a fost adoptată *ad experimentum* pentru anul 2013, dar trebuie să ținem cont că în anul 2014 în ambele calendare Paștele s-a celebrat pe 20 aprilie și pentru 2015 această decizie poate fi definitivă.

f) Chemați să promoveze *unitatea Bisericii*. Aceasta este ultima parte a Decretului. Bisericele orientale care sunt în comuniune cu Sfântul Scaun au datorita de a promova dialogul ecumenic și unitatea tuturor creștinilor, mai ales a creștinilor orientali care nu sunt în comuniune deplină cu Biserica catolică, așa cum afirmă Decretul *Unitatis redintegratio* promulgat în aceeași zi de 21 noiembrie 1964, în primul rând prin rugăciune, prin exemplul vieții, prin fidelitatea plină de respect față de vechile tradiții orientale, printr-o mai profundă recunoaștere reciprocă, prin colaborare și stimă frățească față de lucruri și oameni.

Normele juridice enumerate în decretul conciliar „sunt stabilite pentru condițiile prezente, până când Biserica Catolică și Bisericele Orientale despărțite vor ajunge la deplină comuniune” (nr. 30). Expresia „pentru condițiile prezente” dorește să pună în evidență stabilitatea prescripțiilor juridice ale decretului: acestea au vigoare până în momentul în care sunt abrogate de legislator, însă, în situația actuală, sunt proiectate spre dorita deplină unitate între Biserica Catolică și Bisericele Ortodoxe¹².

Concluzii

Decretul se încheie cu un citat luat din Epistola sfântului Apostol Paul către Romani *să ne iubim unii pe alții cu dragoste frățească, dându-ne cu cinste întâietate unii altora* (Rom. 12,10). Pe această dragoste frățească s-a fondat acest drum parcurs timp de 50 de ani între bisericile catolice din Răsărit și Apus, un parcurs care a produs relații mai strânse între biserici care au contribuit în egală măsură la promovarea dialogului ecumenic cu bisericile ortodoxe. Importanța pe care Decretul o acordă Patriarhilor a făcut în așa fel încât să fie recuperată figura și rolul pe care îl au în Biserica Catolică. Întreaga Biserică a trăit ultimul sinod al Bisericilor din Orientul Mijlociu ca pe un eveniment ce îl privește pe fiecare creștin în parte. Voința papei Benedict de a vizita Libanul și a merge la Beirut pentru a consemna Documentul Sinodului este un gest de comuniune apreciat de întreaga Biserică, de bisericile orientale și comunitățile creștine necatolice prezente în acel teritoriu. În exortația postsinodală citim: Papa nu uită că Biserica, cetatea sfântă, Ierusalimul ceresc a cărui piatră unghiulară este Cristos este construită pe temelia unor pietre diferite, colorate și prețioase. Bisericele orientale și Biserica de Rit latin sunt aceste perle prețioase care se fac mici și se prostern în adorație

în fața fluviului de apă vie, limpede precum cristalul care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și a Mielului. Aceste pietre diferite, colorate și prețioase au crescut în ciuda miilor de dificultăți. Este suficient să ne gândim la ceea ce se întâmplă în Siria, Irak, dar Biserica întregă are conștiința cât de vitale sunt aceste biserici pentru noi toți. Evidențiind bine valoarea pe care trebuie să o aibă Bisericele Orientale Catolice, documentul *Orientalium Ecclesiarum* este probabil cel mai prezent în corpul codului, dar nu putem neglija nici prezența celorlalte documente în cod.

Spunea papa Ioan Paul II de fericită memorie: „*Codul canoanelor bisericilor orientale care vede acum lumina, trebuie considerat ca o completare a magisterului propus de Conciliul Vatican II, prin care se duce în sfârșit la îndeplinire organizarea canonică a Bisericii universale...*”¹³, iar timpul a demonstrat și va continua să demonstreze că aceste cuvinte nu sunt doar simple afirmații.

¹ OE, § 1.

² LG, § 23. Atragem atenția asupra traducerii defectuoase pe care o prezintă textul în limba română. În această traducere, unitatea dintre Bisericele patriarhale și cele odrăslite de acestea este exemplificată prin termenii *trunchi-vlăstare*, pe când textul original, punând mai bine în evidență legătura naturală care s-a realizat între aceste Biserici, folosește un exemplu mai concret referitor la generare, (*matrice*) *mamă-fică*: „*Inter quas aliquae, notatim antiquae patriarcales ecclesiae, veluti matricae fidei, alias pepererunt filias, quibuscum arctiore vinculo caritatis in viata sacramentali atque in mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur*”; LG, § 23, EV 1, 341.

³ R. BURIGANA, *Una «perla» nascosta. Note di commento al decreto Orientalium ecclesiarum in Un ponte dall'Oriente. Passato, presente e futuro del decreto Orientalium Ecclesiarum nel 50° anniversario della sua promulgazione*. Ed. Fondazione Giovanni Paolo II, Firenze 2014, 22.

⁴ Can. 35.

⁵ Can. 896.

⁶ Can. 899.

⁷ Cf. *Nuntia* 6 (1978), 17.

⁸ Can. 432.

⁹ P. TOCĂNEL, *Il diritto canonico orientale*, Pontificia Università Lateranense – Institutum Utriusque Juris, Roma 1978, 1-4.

¹⁰ Can. 39 CCEO.

¹¹ În cazul specific al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, CCEO reglementează acest lucru în can. 167, §2.

¹² Cf. Papa Ioan Paul II, Constituția apostolică *Sacri canones*, AAS 82 (1990), 1036; EV 12/512.

¹³ Cf. Papa Ioan Paul II, *Sacri canones...*, cit.; EV 12/1990, 520.

Wilhelm DANCĂ



Ecumenism în România: miracol sau erezie?

În seara zilei de 13 octombrie 1962, Papa Ioan al XXIII-lea i-a primit pe cei treizeci și nouă de observatori necatolici (ortodocși și protestanți) participanți la prima sesiune a Conciliului Vatican II (la a doua sesiune vor fi 59, la a treia 62, iar la a patra 80), așezat pe un fotoliu simplu, nu pe tronul pontifical. Le-a vorbit în franceză, comentând Psalmul 68, 20: „Binecuvântat să fie Domnul zi de zi, Dumnezeuul mântuirii noastre ne poartă de grijă”. Făcând referire la contactele pe care le-a avut cu ortodocșii la Sofia, în Bulgaria, dar și în alte locuri, ca nunțiu apostolic, Ioan al XXIII-lea a subliniat că a colaborat foarte bine cu ortodocșii, fără să lase loc vreodată la confuzii cu privire la principiile doctrinale și fără să fie refuzat de careva pentru caritatea împărtășită în lucrarea comună de ajutor pentru cei nevoiași: „Nu am *parlamentat*, ci vorbit; nu am discutat, ci ne-am iubit”. Ieșind de la această întâlnire, pastorul Hebert Roux, delegatul Alianței reformate mondiale, i-a mărturisit unui coleg că a avut impresia că a ascultat o predică despre Cuvântul lui Dumnezeu, dar trebuia să facă un efort special ca să înțeleagă, pentru că predica o ținea chiar Papa. Două luni de zile mai târziu, pastorul Roux a fost invitat de Mons. Zoa, arhiepiscop de Yaounde, pentru a ține o conferință despre raportul dintre misiune și ecumenism în fața episcopilor africani francofoni prezenți la Conciliu. A observat că încă de la început a intrat în sală și părintele H. de Lubac, sj. După ce a terminat conferința, H. de Lubac l-a luat de braț și i-a șoptit la ureche: „Având probleme cu auzul, v-am urmărit mai greu discursul. Dar ce spectacol! Un pastor protestant, la Roma, vorbind în fața a vreo șizeci de episcopi africani! Cine ar fi putut să-și imagineze așa ceva? Nu voiam să pierd acest spectacol!”. Minune la Roma! Auroră nesperată după noaptea rupturilor! – au titrat unii jurnaliști și scriitori din vremea respectivă¹.

Acest spirit de bucurie a întâlnirii creștinilor între ei a pătruns și în decretul despre ecumenism², care a fost promulgat în 21 noiembrie 1964. Hotărârile luate atunci cu 2 137 de voturi pentru și 11 împotriva au fost transmise la toate Bisericile catolice locale în vederea aplicării lor. Dar receptarea decretului nu a mai fost la fel de entuziastă, aplicarea principiilor ecumenice depinzând în primul rând de orizontul de așteptare creat în Bisericile din Occident de școlile de gândire teologică și de mass-media sau în țările de misiune de către misionari și, apoi, în general, de contextul social și cultural în care se afla fiecare Biserică catolică particulară.

Ecumenism – miracol

Datorită statutului de „tolerată” (Biserica romano-catolică) sau de „ilegală” (Biserica greco-catolică) la care o redusese regimul comunist din România, Biserica catolică din țara noastră nu a reușit să participe la lucrările Conciliului, decât de două ori: o dată cu mons. Francisc Augustin, de la București, însoțit de pr. Kișiu, la sesiunea a III-a, și altă dată cu mons. Petru Pleșca, de la Iași, însoțit de alți doi preoți, la sesiunea a IV-a. Pe cale de consecință, catolicii din România n-au avut nici un orizont de așteptare în privința reformei voite de Conciliu și, mai ales, a schimbării de paradigmă în privința ecumenismului; școlile de teologie au preluat târziu spiritul de reînnoire a Bisericii – liturgia în limba română s-a introdus cam la zece după terminarea Conciliului – iar textele Conciliului au fost traduse prin 1989 și publicate în 1990; mijloacele de comunicare nu erau favorabile Bisericii; contextul social era paralizat de frica de partidul stat; Biserica Ortodoxă Română nu a trimis nici un observator la Conciliu, din cauza diferendului cu Biserica Greco-Catolică și, ori de câte ori avea ocazia, critica documentele promulgate de Papa și de părinții conciliari.

A început să se vorbească despre dorința de refacere a unității creștine pe la începutul anilor 1990-1991, când episcopul Petru Gherghel de Iași și-a luat ca moto pastoral: „ca toți să fie una!” (In 17, 21). Această dorință nu cădea în gol, pentru că multe familii mixte, catolico-ortodoxe, mulți intelectuali ortodocși, dar și unii dintre clericii ortodocși vedeau în unirea creștinilor de diferite confesiuni un lucru bun pentru Bisericile din țara noastră. După refacerea ierarhiei și a structurilor vieții Bisericii, tot la începutul anilor 1990, ecumenismul a fost introdus în viața liturgică, în programul orelor de cateheză și de religie, în studiile teologice și în activitățile pastorale. Drumul formării unei mentalități ecumenice la creștinii catolici din România s-a deschis atunci și continuă și astăzi. Privind retrospectiv putem spune că drumul nu este ușor; uneori sensul de mers urcă pante grele, alteori coboară prin văi abrupte. Două momente de urcare pe vârf de munte ale acestui parcurs trebuie amintite aici: vizita Sfântului Papă Ioan Paul al II-lea în România între 7 și 9 mai 1999 și Adunarea Ecumenică Europeană de la Sibiu din 2007. Multe ziare se întreceau în a sublinia evenimentul istoric: *Prima vizită a unui Papă în România! Trei zile de har! O adevărată minune!*

O experiență de neuitat! La fel spuneau ziarele în 2007 cu referire la prezența la Sibiu a unor înalte autorități ecleziastice, ortodoxe, catolice și protestante, dar și a unor însemnați demnitari politici europeni: *Câtă lume bună la Sibiu! Cardinali, Mitropoliți, Episcopi protestanți din toată Europa! Manuel Barosso la Sibiu! Extraordinar! Ce lucruri minunate poate să facă ecumenismul!*

Accentul pus pe aspectul miraculos al roadelor ecumenismului este explicabil până la un anumit punct, pentru a justifica emoția personală sau colectivă, dar nu trebuie să devină o formă de promovare a ecumenismului, fiindcă poate hrăni entuziasmul simplist potrivit căruia întâlnirile cu frații despărțiți nu sunt o problemă și nu comportă nici un fel de pericol. Acest fel de entuziasm poate să-i facă pe unii să creadă că trebuie lăsate deoparte chestiunile doctrinare și disciplinare pentru a ajunge cât mai repede la înțelegere și colaborare. Totuși această atitudine este greșită, pentru că poate deveni sursă de iluzii și deziluzii, de slăbiciuni și conformisme facile care, în cele din urmă, dăunează ecumenismului așa cum îl înțelege și propune Biserica catolică³.

Ecumenism – erezie

Dar au venit și momentele de încercare. Văile abrupte par să fie mai multe. Pentru a păstra simetria cu momentele înălțătoare, iată două văi periculoase. Procesul alert de corupere și de discreditare a realității activităților ecumenice de către grupările fundamentaliste din Biserica Ortodoxă Română, grupări care confundă ecumenismul cu sincretismul religios și îl califică drept erezia ereziilor. A doua vale a început recent printr-o interdicție venită din partea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române cu privire la participarea preoților și credincioșilor ortodocși la rugăciunile publice pentru unitate creștină și pentru orice alt fel de rugăciune împreună cu reprezentanții și membrii celorlalte culte creștine din România. Nu analizez aici cauzele ce au dus la adoptarea acestor măsuri restrictive – pași înapoi pe care i-a făcut Biserica Ortodoxă Română în relațiile cu Bisericile surori, în special după intrarea României în Uniunea Europeană din 2007, dar constat că în momentul de față contextul creștin românesc nu mai are apetit pentru susținerea ecumenismului cu „Bisericile surori” de acasă, deși rămâne deschis la ecumenismul cu „Bisericile surori” din străinătate. De la ecumenismul ca izvor de miracole s-a trecut la ecumenismul ca sursă de erezii. În ciuda acestor condiții catolicii din România continuă să se întâlnească pentru rugăciuni publice cu ceilalți creștini minoritari din țară sau singuri în bisericile lor, în vreme ce Biserica ortodoxă majoritară, de frica unor amenințări cu schisma în interiorul său, s-a retras într-o solemnă autoizolare.

Pornind de la ecumenismul considerat erezia modernității, unii creștini pot deveni sceptici sau neîncredători. Unii dintre aceștia se tem că practicarea ecumenismului va duce la revizuirea adevărilor de credință, la pierderea încrederii în tradiția catolică și în învățătura magisteriului ecleziastic, la adoptarea unor concepții religioase altele decât cele catolice; alții spun că speranța în refacerea efectivă a unei singure credințe

religioase și a unei singure comuniuni adevărate este zadarnică. Aceștia consideră că sunt prea multe lucrurile ce ne separă de frații despărțiți, că au trecut prea mulți ani de la ruptură, iar vindecarea rănilor pricinuite reciproc în acest interval de timp necesită intervenția unei minuni. Dar nici această atitudine nu corespunde învățăturii decretului despre ecumenism, pentru că nu reflectă semnele timpului și, mai ales, nu este în acord cu voința lui Isus Cristos muribund: „ca toți să fie una!” (In 17, 21)⁴.

Având în vedere răcirea relațiilor instituționale dintre ortodocși și catolici în societatea românească din zilele noastre, care poate să mai fie valoarea învățăturii catolice despre mișcare ecumenică? Ce ar trebui să rețină din decretul despre refacerea unității creștine creștinul catolic care îl citește astăzi, când aude la radio, vede la televizor sau citește în ziare că ecumenismul este utopia utopiilor, o iluzie, ba mai mult, catolicismul este o erezie? Ce atitudine ar trebui să adopte creștinul catolic în raport cu ecumenismul? Să fie entuziast, sceptic sau încredător realist?

Ecumenism – unitate creștină

Din experiența participării la întrunirile ecumenice din ultimii ani, am observat că mulți creștini catolici, dar și de alte confesiuni, sunt indiferenți sau sceptici față de mișcare ecumenică. Prima cauză este faptul că nu o cunosc sau o cunosc destul de puțin. Această atitudine nu poate fi contracarată decât prin educație, prin formare. Într-adevăr, creștinilor catolici nu le este permis din punct de vedere moral să ignore o chestiune atât de importantă și de actuală. Astfel, primul lucru pe care ar trebui să-l știe despre ecumenism este că prin „*mișcarea ecumenică* se înțeleg activitățile și inițiativele suscitade și organizate, în funcție de diferitele necesități ale Bisericii și după împrejurări, în favoarea unității creștinilor”⁵. În lumina acestei definiții, pe primul loc se află ecumenismul carității, care se adresează tuturor, apoi urmează cel de natură teologică, la care sunt invitați să participe teologii de profesie. Ecumenismul nu înseamnă confuzie doctrinară, ci inimă și minte deschise spre frații despărțiți. Mai mult decât atât, în cazul catolicilor, creștinul ecumenic face primul pas spre credincioșii despărțiți, caută să elimine „cuvintele, judecățile și actele care nu se potrivesc, după adevăr și dreptate, situației fraților despărțiți”⁶, apoi promovează rugăciuni în comun, colaborează cu ei pentru binele comun și se examinează pe sine asupra fidelității față de voința lui Cristos privitor la Biserică. Dar toate aceste activități trebuie îndeplinite de credincioșii Bisericii catolice cu prudență și răbdare sub privegherea Păstorilor. Convinși fiind că „Biserica catolică este înzestrată cu tot adevărul revelat de Dumnezeu și cu toate mijloacele harului”⁷, credincioșii catolici sunt invitați să facă o deosebire clară între mișcarea ecumenică și lucrarea individuală de împăcare cu Biserica catolică; între ele nu există nici un fel de opoziție, pentru că ambele provin de la Dumnezeu. Asumarea convingerii că „numai prin Biserica catolică a lui Cristos, care este instrumentul general de mântuire, poate fi dobândită toată plinătatea mijloacelor de mântuire”⁸ depinde de harul lui Dumnezeu, dar și de răvna catolicilor în trăirea lor.

Ecumenism – dialog interconfesional

Al doilea lucru pe care trebuie să-l știe creștinul catolic, dar și ceilalți creștini, este că ecumenismul se practică între Bisericile și confesiunile creștine; nu înseamnă dialogul cu atei, cu iudeii, cu budiștii, cu hinduiștii sau cu musulmanii. Participă la lucrarea de restabilire a unității tuturor creștinilor „aceia care Îl invocă pe Dumnezeu Întreit și Îl mărturisesc pe Isus – Domn și Mântuitor”⁹. Asta înseamnă că la mișcarea ecumenică participă doar creștinii, oricare ar fi confesiunea lor, de aceea mișcarea se mai poate numi interconfesională. Dacă ținem cont de această condiție, atunci putem face deosebire între dialogul ecumenic, intercreștin sau interconfesional (dialogul creștinilor cu alți creștini) și dialogul interreligios (dialogul creștinilor cu reprezentanții sau membrii religiilor necreștine). Dialogul ecumenic urmărește convertirea inimii, schimbarea mentalităților și crearea condițiilor de posibilitate pentru refacerea unității Bisericii, pe când dialogul interreligios promovează instaurarea păcii în lume, buna conviețuire între toți oamenii, eliminarea discriminării religioase. Dacă luăm în considerare cele de mai sus, atunci catolicii vor continua drumul ecumenismului, chiar și fără ortodocși, deși nu vor avea inițiative în privința lor fără un acord comun. Pentru creștinii catolici, drumul refacerii unității creștine este fără întoarcere și fără oprire. Numai înainte! Catolicii sunt chemați să aibă încredere nu atât în psihologia și disponibilitatea umană, cât mai ales în rugăciunea lui Isus, care se roagă neîncetat ca toți discipolii săi să fie una. Așadar ecumenismul nu-și propune să schimbe geografia religioasă a lumii sau a României, ci psihologia creștinilor, iar lucrul acesta necesită ajutorul harului divin.

Ecumenism – reînnoire spirituală

În fine, al treilea lucru care merită știut, mai ales astăzi, este că ecumenismul înseamnă lucrare continuă de reînnoire (*aggiornamento*) a vieții Bisericii întru fidelitatea fiecăruia față de vocația proprie. Din acest punct de vedere, „mișcarea biblică și liturgică, vestirea Cuvântului lui Dumnezeu și cateheza, apostolatul laicilor, noile forme de viață călugărească, spiritualitatea căsătoriei, învățătura și activitatea Bisericii în domeniul social – trebuie socotite tot atâtea semne și cheazășii pentru progresele viitoare ale ecumenismului”¹⁰. Dar dacă aceste forme de reînnoire a vieții Bisericii nu sunt propuse deloc, sau doar în mod sporadic, sau sunt slab dezvoltate, absența și fragilitatea lor nu ar trebui considerate ca fiind unele dintre cauzele lipsei de atracție față de acțiunea ecumenică în propria noastră Biserică? Trebuie să recunoaștem că la celebrările ecumenice participă procentual mai mulți preoți și episcopi decât credincioși laici. Referitor la cauzele aș putea să adaug aici încă una, și anume, faptul că sentimentul de siguranță care derivă din apartenența la o Biserică de anvergură mondială hrănește în creștinii catolici o anumită autosuficiență sau chiar indiferență față de creștinii ortodocși majoritari din țara noastră pe care, în perspectivă globală, îi consideră drept provinciali

sau minoritari. Ecumenismul trebuie să răspundă și la această provocare și să înmoaie inimile atât ale catolicilor minoritari în România, dar cu mentalitate mondială, cât și ale ortodocșilor majoritari în țară, dar cu mentalitate minoritară. Impasul ecumenic în care au ajuns catolicii și ortodocșii în zilele noastre, în pofda globalizării sau datorită acestui proces ireversibil, este cauzat cel puțin parțial de neasumarea asimilării într-o singură persoană a două moduri a fi creștin: și universal și particular, și mondial și național. Într-adevăr, unde este Petru acolo este Biserica, însă Petru este sigur de sine câtă vreme se bazează pe Cristos; tot la fel și creștinii catolici, sau ortodocși, ar trebui să fie siguri de ei înșiși câtă vreme se bazează pe credința în Cristos, de aceea la sentimentul de siguranță trebuie să adauge nu orgoliul, ci umilința, pas necesar spre încrederea în Cristos și în Biserică.

Ecumenism – dar cu cine?

Este dureros să constatăm, dar așa este realitatea, după 50 de ani de la promulgarea decretului despre ecumenism, mișcarea de refacere a unității creștinilor nu mai este atractivă. Privind la creștinii catolici, recunoaștem că uneori nu s-a știut a se evita entuziasmele superficiale sau zelul imprudent, iar acțiunile ecumenice nu au fost pe deplin și sincere catolice, adică nu au fost fidele adevărului primit de la apostoli și de la sfinții părinți și conforme credinței pe care Biserica catolică a mărturisit-o întotdeauna¹¹. Nu servesc cauza unității, spunea deseori Papa Paul al VI-lea, cei care vor să lase deoparte sau să mascheze afirmațiile pe care magisteriul Bisericii le consideră angajante și definitive, pentru că „îi fac pe frații despărțiți să fie neîncredători, să creadă că sunt înșelați sau dau naștere la opinii înșelătoare. De asemenea, pentru că face să apară în Biserică teama că se caută unirea cu prețul adevărilor ce nu sunt discutabile și ridică suspiciuni că dialogul se rezolvă în dauna sincerității, a fidelității și a adevărului”¹². Cu alte cuvinte, cauza unității este servită mult mai bine dacă se bazează pe adevăr și nu pe compromisuri, nu pe false atitudini ironice, nu pe critica lucrurilor bune din propria Biserică și nu pe mimetismul facil al lucrurilor celui alt, chiar dacă sunt frumoase și respectabile. Ecumenismul sincer nu înseamnă dogmatism aprioric, ci supunere totală față de adevărul întreg, care vine de la Cristos.

În 2 noiembrie 1993, am participat, însoțindu-l pe P.S. Petru Gherghel, episcop romano-catolic de Iași, la un requiem solemn prezidat de Papa Ioan Paul al II-lea la cimitirul Campo Verano, la Roma. Biserica sf. Laurențiu în Campo Verano este administrată de călugării capucini. Printre ei se afla și Padre Mario, care activa la Onești, în România. Mons. Gherghel îi prezintă Papei pe călugări și spune despre Padre Mario: „acest părinte face ecumenism în România”. Papa s-a oprit o clipă și, privindu-ne pe toți cu o privire șugubeață, a întregat: „ah, da, ecumenism, dar cu cine?”. Întrebarea nu era pur retorică. Ecumenismul înțeles ca dialog între creștini presupune existența a cel puțin doi parteneri, în cazul de față, era vorba de creștinii catolici și cei ortodocși. Acel „cine” din întrebarea Papei Ioan Paul al II-lea are și o conotație morală, spirituală, și îi

vizează pe ambii participanți la dialog. Dacă lucrurile sunt văzute în felul acesta, atunci trebuie să ținem cont de ceea ce spune decretul despre ecumenism la final: „Conciliul dorește stăruitor ca inițiativele Bisericii catolice să meargă mână în mână cu inițiativele fraților despărțiți”¹³. Așadar trebuie să ținem cont de caracterul dual-spiritual al ecumenismului și să acceptăm pașii înainte și pașii înapoi ca parte din planul Providenței. Pașii înapoi s-ar putea să aibă vreo legătură cu implicarea mai redusă în efortul de reînnoire morală și spirituală a tuturor sectoarelor de viață ale Bisericii, interioare și exterioare. Sunt o invitație la reflecție și la mai multă rugăciune și convertire. Pașii înainte se datorează nu atât străduinței noastre, cât mai ales lucrării tainice în noi a Duhului Sfânt și a lui Cristos care se roagă neîncetat pentru unitatea discipolilor săi și le-a dăruit gloria sa. Gloria lui Isus Cristos este unitatea lui cu Dumnezeu Tatăl: „Iar eu le-am dat gloria pe care mi-ai dat-o, ca ei să fie una, după cum noi suntem una” (In 17, 22). Discipolii sunt chemați să facă să strălucească gloria lui Isus în lume prin promovarea unității dintre ei. Lucrare grea! Pașii înainte pe drumul unității nu trebuie să-i conducă la un entuziasm facil, pașii înapoi nu trebuie să le insufle comportamente de scepticism sau indiferență față de ecumenism. Atitudinea bună, echilibrată este caracterizată de încredere realistă în criteriile elaborate de Biserică pentru aplicarea normelor ecumenice sau, în termeni biblici, de iubire sinceră față de cauza unității propusă de Biserică. Pentru unitatea discipolilor Isus Cristos a murit, a înviat și ni l-a dăruit pe Duhul Sfânt; doar primindu-l pe Duhul Sfânt, creștinii pot deveni ziditori de unitate.

¹ Th. Rey-Mermet, *Croire. Vivre la foi avec le concile Vatican II*, Droguet & Ardant, Limoges 1979, pp. 345-346.

² Cf. Decret despre ecumenism (*Unitatis redintegratio*), în: *Conciliul Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, ARCB, București 1999, pp. 133-150.

³ Cf. Paul VI, *Discurs* din 19 ianuarie 1966, în: Ulderico Gamba, *Pensieri di Paolo VI. Autobiografia spirituale*, Edizioni A.E.P.C., Vigodarzere (PD) 2014, pp. 131-132.

⁴ Ibidem.

⁵ Decretul despre ecumenism, în: *Conciliul Vatican II, op.cit.*, nr. 4, p. 139.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Decretul despre ecumenism, în: *Conciliul Vatican II, op.cit.*, nr. 3, pp. 138.

⁹ Decretul despre ecumenism, în: *Conciliul Vatican II, op.cit.*, nr. 1, p. 135.

¹⁰ Decretul despre ecumenism, în: *Conciliul Vatican II, op.cit.*, nr. 6, p. 141.

¹¹ Cf. Decretul despre ecumenism, în: *Conciliul Vatican II, op.cit.*, nr. 24, p. 150.

¹² Paul VI, *Discurs* din 20 ianuarie 1965, în: Ulderico Gamba, *Pensieri di Paolo VI, op.cit.*, p. 133.

¹³ Decretul despre ecumenism, în: *Conciliul Vatican II, op.cit.*, nr. 24, p. 150.

Mihai VLAD

Pactul din catacombe

La 16 noiembrie 1965, cu puține săptămâni înainte de sfârșitul Conciliului Vatican II, patruzeci și doi de arhiepiscopi și episcopi s-au întrunit în Catacombele Flaviei Domitilla de pe Via Ardeatina, la marginea Romei. Acolo au semnat un pact necunoscut în mediile românești, încă dominate de imaginea unui catolicism preconiliar.

De ce în catacombe? În primii ani ai creștinismului se rugau acolo împreună bogații și săracii. Acolo erau botezați, acolo se adunau pentru a se cumineca și tot acolo erau înmormântați, fără deosebire de origine și de rang social. Întâistătătorii acelor sărbători, prezbiteri și episcopi, o făceau cu riscul vieții, căci încă nu deveniseră funcționari de stat - câtă vreme creștinismul nu fusese declarat religie imperială sub Teodosie cel Mare.

Grupul de episcopi care au celebrat pe 16 noiembrie 1965 sfânta Liturghie în bazilica din catacombele de pe Via Ardeatina s-a constituit ca atare în urma a trei impulsuri: o declarație radiofonică a papei Ioan al XXIII-lea, în care acesta a spus că Biserica trebuie să se dedice națiunilor subdezvoltate, să fie „o Biserică a săracilor”; așa-numitul „apel din Nazaret”, o intervenție a episcopului melkit de Nazaret, Maximos Hakim (viitor patriarh al Bisericii Greco-Catolice Melkite), și, în al treilea rând, studiul călugărului dominican Yves Congar, studiu intitulat „*Pour une Église servante et pauvre*” din 1963, volum considerat drept carte-program a papei Francisc.

Acestui grup i se datorează un pasaj al articolului 8 din Lumen Gentium, constituția dogmatică despre Biserică, unde este precizat că „Biserica, chiar dacă are nevoie pentru îndeplinirea misiunii ei de mijloace omenești, nu a fost creată pentru a căuta onoruri lumești, ci trebuie să fie ea însăși în misiunea ei exemplu de modestie și depășire de sine.”¹

În data de 16 noiembrie 1965 episcopii întruniți în catacombele de pe Via Ardeatina au semnat pactul prin care s-au obligat să respecte următoarele:

- Ne vom strădui să trăim, cu privire la locuință, mâncare și transport, ca oamenii din jurul nostru, cu tot ceea ce decurge din aceasta;

- Renunțăm, o dată pentru totdeauna, să ne prezentăm ca bogați și chiar să fim bogați, în special cu privire la îmbrăcăminte oficială (stofe scumpe, culori care să atragă atenția). De asemenea, cu privire la însemnele oficiale, ele să nu fie făcute din metale prețioase, ci să corespundă cu adevărat Evangheliei;

- Respingem obiceiul ca lumea să ni se adreseze, scris și oral, cu titluri sau denumiri în care transpar puterea sau influența lumească (Eminentă, Excelență, Monsignore...). În loc de aceasta, dorim ca lumea să ne apeleze cu cuvântul „padre”;

- Vrem să evităm impresia că i-am favoriza pe puternici și pe bogați;

- Vrem să ne concentrăm atenția asupra celor discriminați și marginalizați;

- Vrem să avem în vedere deopotrivă bărbații și femeile;
- Ne implicăm ca și guvernele din țările noastre să facă la fel.

Semnatarii pactului au fost arhiepiscopi și episcopi de pe toate continentele și din diferite rituri. Între semnatarii s-au remarcat episcopii greco-catolici Maximos Hakim de Nazaret și Grigore Haddad de Beirut. Traectoria acestuia din urmă este reprezentativă pentru modul în care semnatarii pactului au fost marginalizați în anii următori Conciliului. Defăimat drept „episcopul roșu din Beirut”, supus la presiuni din partea aparatului Curiei Romane, arhiepiscopul Haddad și-a dat la mijlocul anilor 1970 demisia din funcție și s-a retras într-o mănăstire.

Figura cea mai emblematică a pactului, episcopul brazilian Hélder Camara, nu a avut nici el un drum ușor. În timpul dictaturii militare din anii 1970 a fost terorizat ca „episcop roșu”. Împotriva lui au fost puse la cale mai multe atentate, iar secretarul său personal, părinte Antonio Peirera Neto, a fost asasinat. În anul 1985 s-a retras din funcție la împlinirea vârstei de pensionare, iar în locul său a fost numit un om al celor puternici, care a oprit proiectele sale sociale. Hélder Camara a murit în 1999, iar mormântul său este loc de pelerinaj pentru săraci, care îl venerază ca pe sfântul lor. În timpul pontificatului papei Francisc a început procesul său de canonizare.

În țările din estul Europei ideile Conciliului Vatican II sunt percepute mai degrabă drept idei subversive, care subminează Biserica. Aceasta deoarece în confruntarea cu comunismul, o Biserică de forță seculară, autoritară și ierarhică, cu însemne clare de putere și de statut privilegiat, apărea cu mai multe șanse de a se impune, decât o Biserică a săracilor, a Evangheliei, a lui Isus Cristos. Forța Bisericii rămâne însă un paradox, în sens paulin: acolo unde este „slabă”, tocmai acolo este „puternică”.

Privind de departe, cred că viitorul Bisericii din România nu se poate baza pe privilegiu și pe conservarea unui status quo anteconciliar. Evanghelia poate fi dusă mai departe numai prin intermediul noilor generații, iar acestea sunt din ce în ce mai sensibile la dimensiunea socială, la înlăturarea privilegiilor și nedreptăților din trecut. Nu putem fi creștini doar din nostalgie muzeală. Am sesizat cu simpatie faptul că publicul tânăr, urban și performativ din România ironizează mașinile luxoase, podoabele și stilul de viață afișat de clerul autohton, la fel cum ironizează, de altfel, și parvenitismul neclerical. Cu atât mai mult îmi doresc ca pactul din catacombe, semnat între timp de peste 500 de episcopi din întreaga lume, să ajungă și la cunoștința publicului românesc.

Pentru a deschide o perspectivă pozitivă, episcopul Luigi Bettazzi, ultimul semnatar din data de 16 noiembrie 1965 care încă mai trăiește, a declarat într-un interviu recent că pentru el „pactul din catacombă este papa Francisc.”

¹Ita Ecclesia, licet ad missionem suam exsequendam humanis opibus indigeat, non ad gloriam terrestrem quaerendam erigitur, sed ad humilitatem et abnegationem etiam exemplo suo divulgandas.

Cristian-Florin SABĂU



Revelație publică și revelații private în doctrina Conciliului Vatican al II-lea și în gândirea teologică a Bisericii

Întrucât anul 2017 marchează Centenarul aparițiilor Fecioarei Maria în satul portughez Fatima, considerăm a fi un prilej potrivit pentru a reflecta asupra semnificației teologice a acestor evenimente, precum și asupra modului în care trebuie recepționate pornind de la documentele Conciliului Vatican al II-lea și a luărilor teologice de poziție de-a lungul secolelor. Având în vedere urgența chemărilor exprimate în apariții, apoi importanța ce se dă acestora în viața spirituală a persoanelor individuale, precum și poziția celebrativă în viața Bisericii, mariefanii – precum cea de la Fatima - solicită cu putere o poziționare și un răspuns.

În anul 1917, la Fatima, în Portugalia, trei copii – Lucia, de zece ani, Francisc, de opt, și, respectiv, Iacinta, de șapte, au avut de șase ori viziunea unei misterioase și strălucitoare „Doamne” care afirma că vine din Cer, dezvăluindu-și doar la ultima apariție numele, „*Eu sunt Fecioara Sfântului Rozar*” și lăsând un semn pentru ca oamenii să creadă că Ea le apăruse, într-adevăr, copiilor. „Miracolul de la Fatima”, care a constat într-o triplă rotire a soarelui ce s-a învârtit în mod neobișnuit pe cer, a fost cea mai mare minune publică din istoria Bisericii, la care au luat parte aproape 70.000 de persoane de diferite apartenențe culturale, sociale și religioase. În mesajul dat în aceste apariții portugheze, desfășurate în timpul Primului Război Mondial, Maica Domnului a chemat la pocăință, la rugăciune și la întoarcerea oamenilor spre Dumnezeu, prevestind – în cazul în care cererile Ei nu ar fi fost ascultate - un nou conflict mondial mult mai distrugător, persecutarea gravă a creștinilor și a Bisericii, precum și existența Iadului, ca realitate escatologică. Cei trei copii vizionari nu știau să scrie și să citească, pregătirea lor intelectuală fiind limitată strict la cunoștințele vieții câmpenești și păstorești ale satului

lor. Cu toate acestea, în virtutea arățărilor, ei au ajuns să cunoască realități care-i depășeau cu mult: existența Papei de la Roma, a Rusiei, a ideologiei comuniste, și chiar persoane ori evenimente din viitor: moartea prematură a celor doi vizionari mai mici, persoana Papei Pius al XI-lea, care urma să își înceapă pontificatul abia în 1922, aureola boreală care avea să se arate peste Europa în 1938, cel de-al Doilea Război Mondial și persecuția Bisericii din secolul XX. În anul 1939, după cercetări, interogatorii și evaluări minuțioase, Biserica a confirmat că aparițiile de la Fatima sunt demne de crezare.

1. Revelația publică

Așadar care este poziția pe care teologia Conciliului Vatican al II-lea o conferă acestor evenimente?

Cu autoritatea pontificală a Papei Paul al VI-lea, Conciliul a emanat în 1965 Constituția dogmatică „*Dei Verbum*” (vom abrevia DV), prin care exprima convingerea Bisericii asupra modului în care Dumnezeu s-a revelat. În doctrina exprimată în acest document, Dumnezeu s-a comunicat pe sine nu pentru a aduce creaturii umane cunoștințe superioare sau legi și decrete, așa cum afirma *Dei Filius*, constituția emanată în 1870 de către Conciliul precedent, Vatican I, ci pentru a-i conduce pe oameni la mântuire, făcându-i capabili, în condescendența Lui, să converseze cu El, „asemenea unor prieteni” (DV 2). În *fapte* și *cuvinte* care au însoțit întreaga istorie omenească, Dumnezeu a început de la actul creației, și mai apoi prin părinți, patriarhi și profeți, a încercat în permanență să se dezvăluie oamenilor și să stabilească legături cu ei (DV 3). Prin Întruparea Fiului, Revelația a ajuns la punctul ei cel mai înalt: Hristos, ne spune DV, a fost trimis ca să-i lumineze pe oameni, să locuiască între ei și să le descopere tainele lui Dumnezeu. „Prin toată prezența și manifestarea Sa, prin cuvinte și fapte, prin semne și minuni, dar mai ales prin moartea Sa și prin glorioasa înviere din morți și, în sfârșit, prin trimiterea Spiritului adevărului, El împlinește și desăvârșește Revelația și o întărește cu mărturia divină: Dumnezeu este cu noi pentru a ne elibera de întunericul păcatului și al morții și a ne învia spre viața veșnică” (DV 4). Astfel, „Conciliul contemplă Revelația în totalitatea istoriei mântuirii: o vede nu ca pe un complex de adevăruri, ci ca automanifestarea lui Dumnezeu, adică, ca un act prin care Dumnezeu se lasă cunoscut personal prin intermediul acțiunii sale mântuitoare istorice, al cărui centru și vârful este Hristos”¹.

Ne întrebăm ce anume învață Constituția dogmatică DV că Revelația ar fi adus omului, dacă nu un complex de legi, de norme și de cunoștințe intelectuale? DV precizează finalitatea actului revelator atunci când afirmă că „prin această revelație, Dumnezeu cel nevăzut, în belșugul iubirii sale, se adresează oamenilor ca unor prieteni și intră în relație cu ei pentru a-i chema și a-i primi la împărtășire cu El” (DV 2), unde „părtășia cu El” aduce în minte ideea de *îndumnezeire*, concept drag teologiei răsăritene. Ceva mai încolo, la nr. 4, DV

afirmă că „Dumnezeu este cu noi pentru a ne elibera de întunericul păcatului și al morții și a ne învia spre viața veșnică”. Așadar finalitatea Revelației lui Dumnezeu este mântuirea și îndumnezeirea creaturilor. Arătându-se omului prin Fiul său Isus Hristos, DV precizează așadar că Dumnezeu a descoperit oamenilor toate cele de care au nevoie pentru a se mântui. El a făcut-o din condescendență, întrucât revelarea își are originea într-un „act liber și gratuit – care constituie esența însăși a naturii divine – prin care Treimea se revelează în însăși natura ei ca ființă personală într-o relație interpersonală”².

Cum anume poate să ajungă Revelația la fiecare om? „Canalul” transmiterii ei este cel apostolic. Dacă aceasta a fost dată în viața lui Hristos, primii „receptori” și „distribuitori” ai ei au fost apostolii, care au trăit alături de El, ascultându-i cuvintele și fiind martori ai gesturilor și ai faptelor pe care le-a săvârșit. „Cu toate acestea, apostolii nu au primit întreaga plenitudine a acestei Revelații, înainte de Înălțarea la Ceruri a lui Isus. De altfel, Domnul le spusese: «Mai am multe să vă spun, dar acum nu le puteți purta. Însă, când va veni El, Spiritul Adevărului, vă va călăuzi în tot adevărul» (*In* 16,12-13) (...). Prin urmare, Revelația a continuat după Înălțare până la moartea Apostolilor, fără ca acest lucru să atingă în vreun fel adevărul că plinătatea Revelației este Hristos”³. În acest sens, J. Wicks sublinia faptul că lucrurile transmise nu pot să substituie persoana efectivă a lui Hristos, ca plinătate a dezvăluirii și centru al credinței⁴; de unde derivă nu doar faptul că nicio revelație ulterioară nu va putea adăuga ceva în plus ca și conținut, dar și că orice cunoaștere a lui Dumnezeu poate avea loc, de-a lungul secolelor, doar în cadrul unei relații personale cu El, Cel mort și înviat.

Folosind un limbaj bogat în imagini, Sf. Ioan al Crucii exprima aceste lucruri, precedând Conciliul cu mai bine de patru veacuri: „Din moment ce ni l-a dăruit pe Fiul său, care este Cuvântul unic și definitiv, ne-a spus totul într-o singură dată în acest singur Cuvânt și nu mai are nimic de spus... De altfel, ceea ce odinioară le spunea profeților în mod parțial, a rostio pe de-a-ntregul în Fiul său, dăruindu-ne acest «tot» care este Fiul său. Prin urmare, cel care ar dori să-L mai întrebe încă pe Domnul și să-i ceară viziuni ori revelații, nu doar ar face o nebunie, ci L-ar ofensa pe Dumnezeu, pentru că nu își fixează privirea doar pe Hristos și pleacă în căutarea unor lucruri diferite și a unor noutăți”⁵.

Odată afirmată centralitatea, definitivitatea și supremația Revelației care a avut loc în Isus Hristos, Conciliul trage o concluzie care ne interesează în mod deosebit, în subiectul pe care l-am ales: „Așadar, fiind legământ nou și definitiv, economia creștină a mântuirii nu va trece niciodată și nu mai este de așteptat nici o nouă revelație publică înainte de arătarea în glorie a Domnului nostru Isus Hristos” (DV 4).

Această afirmație trebuie să fie bine situată, tocmai pentru a evita interpretări distorsionate și parțiale. Teologia catolică susține că Dumnezeu a spus tot ceea ce era necesar pentru mântuirea oamenilor, motiv pentru care Revelația este perfectă și pe deplin realizată. Acest

grad înalt și suprem fi conferă definitivitate, motiv pentru care ar deveni inutilă și superfluă orice revelație ce ar pretinde să aducă ceva nou despre Dumnezeu. Prin expresia „nu mai este de așteptat nicio nouă revelație publică” nu se vrea sustragerea legitimității aparițiilor private, cât redimensionarea lor în raport cu Revelația definitivă făcută de către Hristos.

De-a lungul istoriei Bisericii au tot existat multiple fenomene de revelații private sau apariții. Aproape în fiecare veac creștin, mistici sau persoane simple au dat mărturie despre faptul că Isus ori anumiți sfinți, dar îndeosebi Fecioara Maria le-au apărut și le-au vorbit, dându-le indicații despre modul cel mai potrivit pentru a-L căuta și a-L întâlni pe Dumnezeu, precum și cereri concrete, acte și gesturi, alegeri de făcut, secrete și profeții despre viața lor personală sau a comunității creștine din care făceau parte, ori chiar a întregii Biserici sau omeniri. Pentru multe dintre acestea, episcopii locului au deschis procese canonice de evaluare, care s-au încheiat cu recunoașterea autenticității respectivei revelații private; în altele însă, s-a decretat „lipsa supranaturalității”, respectiva apariție fiind considerată mincinoasă și neautentică, nefiind indicată pentru viața de credință nici ascultarea îndemnurilor ce se pretinde că ar fi fost exprimate și nici conferarea asentimentului personal.

Dincolo de cazuri singulare, acceptate sau neacceptate de către Biserică, ne propunem mai degrabă o reflecție cu caracter preliminar, teologic și global asupra acestor fenomene. Având în vedere raportul indicat de către DV dintre Revelație publică – revelații private, se naște întrebarea cum au fost primite și interpretate acestea din urmă în secolele în care au avut loc și care a fost atitudinea Magisteriului față de ele? După o trecere în revistă a atitudinii Bisericii față de apariții, vom încerca mai apoi să analizăm semnificația cuvintelor conciliare referitor la revelațiile particulare, precum și anumite aspecte practice care derivă din acestea, criteriile de discernământ și evaluarea lor teologică.

2. Reflecția teologică a Bisericii ce s-a derulat de-a lungul istoriei cu privire la revelațiile private

Afirmația Conciliului Vatican II despre subordonarea revelațiilor private nu este inedită, întrucât presupune o reflecție prealabilă și se bazează pe o întregă tradiție de gândire și de teologhisire a Bisericii.

Așa cum precizează René Latourelle, tema aparițiilor a fost prezentă deja în vechime, între etapele realizării Revelației, care se găsesc atestate de către Sf. Scriptură: „Povestirile biblice descriu realități diferite și aparțin unor genuri literare cu caracteristici suficiente de constante pentru a autoriza o clasificare”⁶. Astfel, autorul individualizează trei categorii diferite de revelații biblice: 1) *teofaniile*, cu referire la evenimentele vetero și neotestamentare de „apariții” ale lui Dumnezeu; 2) *hristofaniile*, în care intră arătările lui Isus după înviere; și 3) *epifaniile*, categorie ce cuprinde manifestările trăsăturilor divine în timpul vieții pământești a lui Isus. Toate acestea au fost prezente dintotdeauna în reflecția

teologică. Cât despre aparițiile care au avut loc după încheierea Revelației publice cuprinsă în Scripturi, teologia a cunoscut diferite etape.

În *perioada patristică*, „Sf. Ciprian acordă o mare importanță revelațiilor particulare (...). Sf. Augustin se arată mai rezervat. Crede, cu siguranță, în existența revelațiilor private, însă afirmă că este foarte greu de făcut distincția între cele adevărate și cele false”⁷.

În *Evul Mediu* au avut loc felurite experiențe mistice, care au interpelat Magisteriul și reflecția teologică. În opera *De probatione spiritum*, Jean Gerson (†1429) recomandă îndeosebi prudență, pe când Ioan de Torquemada (†1468), în *Defensorium super revelationes S. Brigittae*, formulează anumite criterii de discernământ, care vor fi reluate de-a lungul veacurilor de anumiți teologi.

În *perioada modernă*, îndeosebi școala spaniolă, din care s-a distins Sf. Ioan al Crucii, susținea că „față de revelațiile private trebuie cultivată o atitudine de totală lipsă de interes și de detașare deplină. (...) Dacă sunt cu adevărat supranaturale vor avea oricum efect de har, iar dacă sunt numai iluzii, sufletul nu va avea parte de nici o daună rezistându-le”⁸. Sf. Tereza de Avila se exprimă într-un mod mai nuanțat, arătând, pe lângă riscurile și pericolele ce există în fenomenul aparițiilor, posibilele roade care trebuie prețuite. Conciliul Lateran al V-lea (1516) publică prevederi destul de restrictive, care subordonează Sf. Scaun discernământul asupra autenticității unor astfel de „inspirații”, chemând episcopii la „rezervă, la simț critic și la rigoare, (...) interzicând răspândirea mesajelor cărora le lipsește autorizația romană (...), acceptând doar pentru cazuri urgente gestionarea acestora, caz în care episcopii își asumă o responsabilitate gravă față de Roma”⁹. Conciliul de la Trento (1563) recunoaște dreptul la discernământ al episcopului locului, care va trebui să evalueze autenticitatea revelațiilor și a miracolelor. În cazul în care există dubii ori abuzuri, episcopii se vor consulta cu mitropoliții și, succesiv, cu Sf. Scaun. Oricum, ca linie generală, Conciliul tridentin stabilește că „nici un nou miracol nu trebuie să fie admis în lipsa recunoașterii și a autorizației episcopului, care, de îndată ce va fi informat, se va consulta cu teologi și cu oameni de credință, acționând mai apoi în funcție de adevăr și în funcție de evlavie”¹⁰.

În sec. al XVIII-lea, Papa Benedict al XIV-lea definește statutul acestor revelații private, le relativizează importanța și stabilește rolul magisteriului în discernerea lor: „Autorizația dată de către Biserică în favoarea unei revelații reprezintă un consimțământ acordat în urma unui examen atent, pentru ca această revelație să fie cunoscută în vederea edificării și a binelui credincioșilor. Față de aceste revelații, chiar și atunci când sunt aprobate de Biserică (...) este necesar, urmând regulile prudenței, să se dea doar un asentiment omenesc, întrucât astfel de revelații sunt probabile și pe deplin credibile. Se poate refuza propriul asentiment în favoarea acestor revelații fără a le lua în considerare, atâta vreme cât se face acest lucru dintr-o rezervă oportună, în virtutea unor rațiuni valide și fără sentimente de dispreț”¹¹. Amănunt extrem de important, Benedict al XIV-lea clarifică faptul că nu e

obligatoriu să se creadă într-o apariție privată, nici măcar atunci când este recunoscută de către autoritatea Bisericii.

Sintetizând, către sfârșitul perioadei moderne, „revelațiile particulare erau clasificate ca epifenomene, adică între faptele accesorii și marginale ale experienței mistice, care constă în principal în contemplarea dăruită, și în diferitele ei grade”¹².

Amurgul modernității și începutul erei *post-moderne* sînt precedate și însoțite de astfel de fenomene, întrucât cazurile de revelații private par să se fi multiplicat. Aparițiile de la Paris Rue-du-Bac, La Salette, Lourdes, Fatima, Banneux, pentru a aminti numai câteva, însoțesc viața Bisericii, îi impulsionează viața de rugăciune și se propun ca un deget indicator spre realitățile transcendente și spre destinul final al omului.

Se simte tot mai puternic necesitatea fixării unor criterii de discernământ, pentru a nu lăsa totul în bătaia sentimentalismului și a fluctuațiilor pur umane, și pentru a evalua în ce direcție merge acțiunea lui Dumnezeu. Astfel, se cercetează întâi „aspectul doctrinal, și anume obiectul revelației particulare, ortodoxia ei. Este exclus ca Dumnezeu să își contrazică Cuvântul, al cărui tîlmăcitor calificat este Biserica. Se consideră așadar falsă orice revelație care se găsește în contradicție cu un adevăr de credință sau de morală”¹³. Mai apoi se analizează subiectul uman, care a primit respectiva revelație, asupra echilibrului uman și psihologic. În al treilea rând se analizează efectele și roadele obținute de către respectiva manifestare, atât în subiectul însuși, cât și în ambientul înconjurător. Criteriile de discernământ au fost dobândite în timp, în trăirea și provocarea rezultată din fapte concrete. Vom reveni mai pe larg asupra chestiunii criteriilor.

3. Revelațiile private în reflecția teologică actuală

Revelație publică și revelații private

Succintă dar clară, afirmația din *DV* asupra revelațiilor private le conferă o poziție de subordonare față de Revelația publică. Aceasta este un „legământ nou și definitiv, nu va trece niciodată”, iar faptul că are o consistență deplină și veșnică, ancorează după sine și se propune ca prim criteriu de discernământ pentru orice altă manifestare care pretinde că vine din partea lui Dumnezeu. În optica deschisă de către *DV*, revelațiile particulare nu pot avea o consistență originală și inedită, decât în măsura în care se leagă și o confirmă pe aceea a Revelației publice.

Dincolo de orice formulare negativă, care ar dori să precizeze ce anume aparițiile *nu* sunt, ne întrebăm, totuși, care este rolul lor și cum pot fi ele catalogate? Dacă *DV* afirmă că Revelația s-a încheiat odată cu cel din urmă apostol, ea poate fi aprofundată ulterior, adâncită și contextualizată. Credința este un fenomen viu, precum este vie persoana chemată să o profeseze. Aprofundarea de care aminteam nu aduce un aport de elemente noi, ci individualizează între temele deja prezente *adâncimi*, sensuri și înțelesuri reînnoite, în funcție de diferitele situații și modele culturale. Explicând declarațiile

conciliare, Catehismul Bisericii Catolice (CBC) afirmă: „chiar dacă Revelația este încheiată, nu este însă în întregime explicitată; credinței creștine îi va rămâne să-i descopere treptat întreaga adâncime de-a lungul veacurilor” (nr. 66). Tocmai pentru a explica spațiul ce rămâne înțelegerii și pătrunderii a ceea ce a fost revelat, R. Fisichella precizează că „Revelația lui Isus din Nazaret rămâne întotdeauna mai mare decât orice posibilă înțelegere a ei din partea noastră”¹⁴.

Aici se inserează rostul aparițiilor, numite așadar „revelații particulare sau private” (scris cu „r” mic, pentru a le deosebi de „Revelația publică”, ce a avut loc în Hristos Isus). Pornind de la textul din *DV*, dar și de la tradiția de gândire a Bisericii pe care am prezentat-o deja, același Catehism explică: „Pe parcursul istoriei au existat revelații, zise «private», dintre care unele au fost recunoscute de autoritatea Bisericii. Ele nu fac parte însă din tezaurul credinței. Rolul lor nu este de a «îmbunătăți» sau de a «completa» Revelația definitivă a lui Hristos, ci de a-i ajuta pe oameni să o trăiască mai viu într-o anumită perioadă a istoriei. Călăuzit de Magisteriul Bisericii, simțul credincioșilor știe să discearnă și să primească ceea ce, în aceste revelații, constituie o chemare autentică a lui Hristos sau a sfinților Lui adresată Bisericii. Credința creștină nu poate accepta «revelații» care pretind să depășească sau să corecteze Revelația, a cărei împlinire este Hristos. Este cazul anumitor religii necreștine, precum și al anumitor secte recente care se bazează pe astfel de «revelații»” (CBC, nr. 67).

În documentul „*Mesajul de la Fatima*” emanat de către Congregația pentru Doctrina Credinței, în anul 2000, cu scopul de a însoți revelarea celebrului secret articulat în trei părți, Cardinalul J. Ratzinger scria: „nu (se) exclude faptul că o revelație particulară pune noi accente, face să apară noi forme de pietate sau le aprofundează și le extinde pe cele vechi. [...] Putem să adăugăm că revelațiile particulare provin mai ales din pietatea populară și se reflectă în ea, îi dau noi impulsuri și adesea generează pentru ea noi forme”¹⁵. Teologul elvețian Hans Urs von Balthasar reflecta cu privire la acest tip de fenomene: „Expresia «revelație privată» nu este foarte fericită. Aceasta este justificată dacă se consideră că, dincolo de Cuvântul lui Dumnezeu din Noul Testament, nu trebuie să se mai aștepte nici o revelație a Dumnezeului unul și întreit. Dar oare am înțeles (Cuvântul) în toată profunzimea și plenitudinea? Oare nu avem permanent nevoie de noi tîlmăciri, pentru a înțelege ceea ce este cuprins în el în profunzimea harului, ci și în vederea implorării harului? Și cine anume ar fi mai capabilă să ne ofere această nicidecum încheiată tîlmăcire, dacă nu *Ecclesia immaculata*?”¹⁶ Atunci când vorbește despre „Biserica neprihănită”, Balthasar face referire la persoana și la aparițiile Maicii Domnului, care este Ea însăși prototip și imagine a Bisericii, în forma ei cea mai pură, așa cum aceasta ar trebui să fie.

Referindu-ne la „cazul Fatima” de la care am pornit, aparițiile portugheze nu au adus cunoștințe noi despre Dumnezeu și despre Fecioara Maria, nu au propus elemente inedite care să se adauge celor prezente deja în Noul Testament. Din contră, așa cum se verifică

în cazul analizei și a discernerii pe care Biserica o face asupra fiecărei apariții mariane, dar nu numai, și în „cazul Fatima” evaluarea pozitivă a fost dată, printre altele, pe baza faptului că mesajul lăsat aici de Maica Domnului nu aducea elemente noi, paralele cu Revelația înfăptuită în Isus, ci întărea Evanghelia. Acesta este marele și singurul rost al aparițiilor private: acela de-a aminti oamenilor dintr-un anumit context istoric și cultural Evanghelia lui Isus. Prin chemarea la rugăciune și la convertire, aparițiile de la Fatima s-au propus ca un far de lumină, ca un ajutor al trăirii Evangheliei în secolul al XX-lea, ca un *deget indicator* spre revenirea la Dumnezeu, scopul și absolutul fiecărei persoane umane.

Pentru că nu fac parte din Revelație, aparițiile în general și cele mariane în special nu constituie materie de credință. Trebuie totuși ținut echilibrul și evitate două extreme: *prima* este prezentă în convingerile aceluia pentru care, dacă nu accepți aparițiile, nu te poți numi creștin; *a doua* ar porni de la evaluarea că, nefiind parte integrantă și deci obligatorie a credinței creștine, se poate crede și fără a ține seama de aceste fenomene. Spunea Cardinalul J. Ratzinger în comentariul ce a însoțit publicarea celei de-a treia părți a Secretului: „Un asemenea mesaj poate fi un ajutor valid pentru a înțelege și a trăi mai bine Evanghelia la ora actuală; de aceea nu trebuie neglijat. Este un ajutor, care este oferit, dar care nu este obligatoriu să fie folosit”¹⁷.

Dimensiunea antropologică a revelațiilor particulare

În *Comentariul Teologic* prezent în documentul *Mesajul de la Fatima*, pe atunci Cardinalul Joseph Ratzinger a propus o inedită și foarte interesantă reflecție asupra structurii antropologice a revelațiilor particulare. În contextul dat, viitorul Pontif afirma că „Antropologia teologică deosebește în acest cadru trei forme de percepție sau „viziune”: viziunea cu simțurile, deci percepția extracorporală, percepția interioară și viziunea spirituală (visio sensibilis – imaginativă – intelectuală)”¹⁸. În general, aparițiile prezente în istoria Bisericii sunt încadrate în categoria a doua, de *percepție interioară*, întrucât nu este vorba de viziuni intelectuale lipsite de imagini (precum în viziunea spirituală-imaginativă) și nici nu sunt văzute de către toți cei prezenți (cum s-ar întâmpla în cazul vederii cu simțurile externe), ci doar de vizionari.

În apărarea veridicității unor astfel de comunicări, Cardinalul Ratzinger explicitează „că sufletul este impresionat de ceva real, chiar dacă suprasensibil, și devine capabil să vadă ceea ce nu este sensibil, ceea ce nu este vizibil pentru simțuri, o viziune cu «simțurile interne». Este vorba de adevărate «obiecte», care impresionează sufletul, deși ele nu aparțin lumii noastre sensibile obișnuite. (...) Persoana este condusă dincolo de pura exterioritate și dimensiunile cele mai profunde ale realității o impresionează, devin vizibile pentru ea”¹⁹.

Totuși, există o largă înrâurire a factorului personal, a culturii și a fondului arhetipal prezent în persoana care recepționează revelația privată, ale cărei simțuri trebuie să „filtreze” și să „traducă”, pe baza

capacităților proprii de reprezentare și de cunoaștere. „În viziunea interioară, scrie Cardinalul, este vorba într-un mod și mai amplu decât în cea exterioară de un proces de traducere, astfel încât subiectul este în mod esențial coparticipant la formarea, ca imagine, a ceea ce apare. Imaginea poate să ajungă doar în funcție de posibilitățile și capacitățile sale. Asemenea viziuni însă nu sunt niciodată simple «fotografii» ale lumii de dincolo, ci poartă în sine și posibilitățile și limitele subiectului care le percepe”²⁰. Fără a fi produsul fanteziei vizionarilor, imaginile sunt o sinteză a impulsului care le este dat și a posibilităților subiective care există în respectivul moment, limbajul imaginativ al viziunii fiind, de fapt, un limbaj simbolic.

Vorbind despre posibilul sens istoric al anumitor viziuni, viitorul Papă subliniază că, în acestea, cel mai adesea, spațiul și timpul sunt condensate, descifrarea corectă și completă a vedeniei fiind posibilă îndeosebi *a posteriori*. Din acest motiv, autorul recomandă evaluarea viziunii ca întreg.

Criterii de discernământ

În anul 2011, „având în vedere actualitatea problematicii experiențelor legate de fenomene supranaturale”, Prefectul Congregației pentru Doctrina Credinței, Card. W. Levada a făcut public textul *Norme pentru înaintarea în discernământul pretinselor apariții și revelații*²¹, care fusese deja aprobat de către Papa Paul al VI-lea și expediat în formă privată tuturor episcopilor catolici. După o introducere care expune originea și caracterul Normelor, Documentul statutează în patru puncte practica ce trebuie urmată în discernerea acestor fenomene. *Primul* punct oferă criterii pentru analiza fenomenelor aparițiilor și revelațiilor, care sunt împărțite în *pozitive* (certitudine morală a faptelor, echilibrul și calitățile personale ale vizionarilor, ortodoxia revelațiilor și a devoțiunii care a rezultat, roade spirituale constante și abundente) și *negative* (contraziceri în fapte, greșeli doctrinale în revelație, căutare de îmbogățire, dezechilibru psihic al vizionarilor). Al *doilea* punct stabilește câțiva pași care trebuie urmați în evaluarea fenomenelor (evaluarea calității devoțiunii care se naște în urma revelațiilor, intervenția Autorității bisericești pentru oprirea și corectarea formelor eronate, tactul și prudența în a nu se da de înțeles evaluări pozitive înainte de vreme).

Al *treilea* punct stabilește Autoritatea căreia îi revine obligația și dreptul să intervină (Episcopul locului, ori Conferința Episcopală, dacă primul o solicită ori dacă îi revine acesteia oficiul, pe baza încadrării teritoriale a respectivului fenomen și, respectiv, Scaunul Apostolic, atunci când este solicitat de către Ordinarius). Al *patrulea* punct dezvoltă ultima parte a secțiunii precedente, stipulând condițiile și modalitățile intervenției Congregației pentru Doctrina Credinței în astfel de cazuri (atunci când o solicită Episcopul locului, după ce și-a îndeplinit obligațiile, sau când este sesizată de un grup de credincioși, cu atenție ca aceștia să nu fie mânați de dorința de a-l obliga pe Episcop să își schimbe opiniile; atunci când este implicată o parte consistentă a Bisericii).

Deriva postmodernă și Frumusețea

Existența unor astfel de Norme este salutară și benefică. Astăzi, o oarecare tendință cu marcate coloraturi emoționale poate să absolutizeze astfel de fenomene, care să fie smulse din contextul lor teologic, dând neesențialului un rang de primă importanță și făcând să decadă esențialul pe locuri secundare. A fost subliniat adesea faptul că, în perioada Postmodernă, omul care aspira în Modernitate la idealul înalt al ‚marilor povestiri’ și la rațiunea pură, se lasă acum în voia apetitului pentru ‚povestiri mărunte’, edulcorat emoționale și adesea lipsite de o rațiune trainică²².

Totuși, în măsura în care sunt reale, aceste revelații pot să retrezească în persoana umană dorința și nostalgia după estetic și după frumos. Hans Urs von Balthasar pune în lumină centralitatea *frumuseții*, ca și cale pentru a-L ajunge și pentru a-L recepționa pe Dumnezeu: „Cuvântul nostru inițial se cheamă *frumusețe*. Frumusețea este ultimul cuvânt pe care intelectul gânditor poate să îndrăznească să o pronunțe, pentru că acesta nu face altceva decât să încoroneze, ca auroră cu o splendoare care scapă din mâini, steaua dublă a adevărului și a binelui, precum și relația lor indisolubilă. Ea este frumusețea neinteresată fără de care vechea lume era incapabilă să se înțeleagă, dar care a salutat în vârful picioarelor lumea modernă a intereselor, pentru a o lăsa în voia lăcomiei și a tristeții ei”²³. Teologul italian Bruno Forte afirma că reamintirea categoriei de *pulchrum* este o misiune a întregii credințe creștine. „Este o urgență nevoie – la plinirea parabolei epocii moderne - de un creștinism care să recupereze cu rigoare centralitatea și relevanța frumosului: nu mai este destul să dăm mărturie despre alteritatea lui Dumnezeu față de lume, datoric oricum necesară și prețioasă foarte adesea, nici simpla Sa congruență în interesele lumești (...). Este necesar – mai mult ca niciodată - să fie propus Dumnezeu în forma umană, scandalul atrăgător și deopotrivă neliniștitor al umanității lui Dumnezeu, cu condiția ca aceasta să nu aibă loc în detrimentul adevărului său, care este mereu mai mare. În căutarea acestui echilibru dificil, trebuie să redescoperim cheia estetică a mesajului creștin”²⁴.

Tocmai pentru că martorii acestor experiențe mistice se arată cel mai adesea stânjeniți de sărăcia limbajului și a imaginilor omenești, când trebuie să descrie frumosul absolut pe care l-au experimentat, întrevăd și în revelațiile particulare misiunea de a reaminti lumii minunăția transcendenței lui Dumnezeu.

Fecioara Maria adesea subiect al revelațiilor private

La o simplă evaluare a fenomenului aparițiilor, se poate lesne constata că, în majoritatea cazurilor, figura mesagerului este cea a Fecioarei Maria. Dacă fenomenul este acceptat cu simplitate și ușurință în anumite ambiente, există altele, mai critice și mai atente la cadrul întreg al Revelației, care privesc înspre aceste feluri de manifestări cu scepticism și cu atitudine critică. Pentru mulți se ridică întrebarea *de ce tocmai Maria apare în mod preponderent?*, în vreme ce ar putea continua să fie Isus însuși, sau orice

alt sfânt pentru a revela voința lui Dumnezeu. Același Hans Urs von Balthasar, teologul care vedea în Fecioara Mamă icoana ideală și neprihănită a Bisericii, încearcă să propună un răspuns: „în calitatea Ei de Roabă a Domnului ce poate fi utilă în toate, Ea este acum disponibilă pentru Fiul Ei, pentru a le arăta creștinilor ceea ce Biserica este în realitate – și ar trebui să fie. Tocmai pentru că Ea este Cea-deplin-smerită, nu se teme să arate înspre sine, să apară cu un rozar, să fie intermediară către Fiul. Totul în Ea este har, așadar de ce ar trebui să ezite să prezinte lumii acest miracol al lui Dumnezeu, să atragă admirația tocmai spre Ea însăși, pentru a arăta puterea lui Dumnezeu și a propriului Ei Fiu?”²⁵

Tocmai ideea de „gesturi și cuvinte” cu care DV explica săvârșirea Revelației, conferă mariofaniilor legitimitate și actualitate ca semne dăruite de către Dumnezeu, care se interesează de mersul situației lumii, care vrea să trezească omenirea și să-i reamintească primatul valorilor și al mântuirii, care binevoiește să îi mângâie și să îi întărească pe oameni prin gingășia Mamei Mântuitorului, în anumite momente ale istoriei.

Așa cum afirma Stefano de Fiores, „mariofaniile nu pot fi înțelese în afara perspectivei viitorului Bisericii și a lumii. Repetatele chemări la convertire, ca și condiție de bază pentru pacea în lume (...), o indică pe Fecioară ca fiind femeia din Apocalipsă (12,1), care se coboară în câmpul de luptă al Bisericii împotriva «balaurlui», simbolul forțelor actuale de nimicire a societății și a cosmosului. Maria devine încercarea extremă – întrețesută cu sentimente materne - pe care Dumnezeu o înfăptuiește pentru a provoca revenirea la evanghelia mântuirii, pentru a împiedica nebunescul cataclism nuclear și pentru a inspira încredere în promisiunile Lui”²⁶.

4. Concluzii

Scurta precizare a Conciliului Vatican II asupra faptului că, primind Revelația publică, nu mai sunt de așteptat alte revelații, poate să deschidă ample reflecții și dezbateri. Este foarte pozitiv faptul că, prin Constituția DV, părinții sinodali au oferit în mod sintetic o prezentare a credinței și au formulat ierarhia valorilor ce trebuie să servească pentru discernerea următorilor pași ai lui Dumnezeu în istorie.

Așa cum am avut ocazia să observăm, declarația conciliară presupune o istorie alcătuită din fapte concrete (apariții, semne miraculoase), înaintea cărora, de-a lungul secolelor, Biserica a trebuit să își clarifice ideile și să individualizeze felurite criterii, prin care să își manifeste înțelepciunea și prudența. Foarte adesea în istorie, formulările de credință s-au născut din provocări ori din situații tensionate, în fața cărora comunitatea tuturor credincioșilor creștini a trebuit să găsească un răspuns.

Nu sunt doar instanțele negative și crizele cele care solicită luarea unei poziții, ci și binele impune adesea un discernământ. Precum s-a specificat, revelațiile private, cele autentice, nu completează cu nimic tezaurul credinței exprimat deja în marea Revelație, ci îi ajută pe credincioșii aflați într-o determinată falie a istoriei să îl trăiască mai bine și să-l aprofundeze.

În ciuda faptului că aparițiile pot să sprijine în acest sens, mulți teologi sau gânditori rămân rezervați, uneori din teama ca revelațiile private să nu declaseze ori să răpească centralitatea Revelației publice; sau se arată sceptici pe baza considerentului că în dinamica arărilor private ar fi ceva prea edulcorat, prea sentimental. Dar precum se verifică în creierul omenesc, la fel există și în cunoașterea umană două (emi-)sfere: un spațiu rațional, cel al științei și al verificării intelectuale, care permite dezvoltarea, și un spațiu al intuiției și al valorilor, care se găsește dincolo și deasupra cunoașterii științifico-raționale. Acest al doilea domeniu nu este mai puțin real, întrucât poartă în sine universul frumuseții, al dreptății, al adevărului. Acest al doilea tip de sferă este necesară în orientarea cercetării științifice și raționale a omului. Aparițiile în general se constituie, chiar și prin abordarea lor emoțională și devoțională, repere în viața de credință, în întâlnirea cu sfera transcendentă, de care are nevoie viața fiecărui om.

Bibliografie

Surse magisteriale

1. *Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. ARCB, București 1993
 2. *Conciliul Vatican II*, Ed. ARCB, București 1999
 3. Congregația pentru Doctrina Credinței, *Mesajul de la Fatima*, Ed. Presa Bună, Iași 2000
 4. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, de pe: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19780225_norme-apparizioni_it.html
 5. Levada William Card., *Prefazione. Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, de pe: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20111214_prefazione-levada_it.html
- ##### Lucrări de teologie
6. Arenas O. R., *Teologia della Rivelazione*, Piemme, Casale Monferrato 1989
 7. Balthasar H. U. Von, *Gloria I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971
 8. Dotolo C., *La Teologia Fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Las-Roma 1999
 9. Fiore de, S., Meo S. (îngrijit de), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986
 10. Fiore de, S., *Mariologia nella Teologia contemporanea*³, Centro di cultura mariana "Madre della Chiesa", Roma 1991
 11. Fisichella R., *Introduzione alla Teologia Fondamentale*⁴, Piemme, Casale Monferrato 1992
 12. Forte B., *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000
 13. Latourelle R., Fisichella R. (îngrijit de), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Ed, Assisi 1990
 14. *Mariologia e devozione mariana*, număr al revistei „Credere Oggi”, 142, nr 4 iulie-august, Ed. Messagero, Padova 2004
 15. Ocariz F., Blanco A., *Rivelazione, fede e credibilità*, Ed. Università S. Croce, Roma 2001
 16. Patapievic H.R., *Omni recent*, Humanitas, București 2001
 17. Wicks J., *La divina Rivelazione e la sua trasmissione*³, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002

Note:

- ¹ Octavio R. Arenas, *Teologia della Rivelazione*, Piemme, Casale Monferrato 1989, p. 63
- ² R. Fisichella, *Introduzione alla Teologia Fondamentale*⁴, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 89
- ³ F. Ocariz, A. Blanco, *Rivelazione, fede e credibilità*, Ed. Università S. Croce, Roma 2001, p. 70.
- ⁴ Zezi J. Wicks, *La divina Rivelazione e la sua trasmissione*³, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, p. 74
- ⁵ S. Giovanni della Croce, *Salita al Monte Carmelo*, II, 22, apud William Card. Levada, *Prefazione. Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, de pe: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20111214_prefazione-levada_it.html
- ⁶ R. Latourelle, *Apparizioni*, în R. Latourelle, R. Fisichella (îngrijit de), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Ed, Assisi 1990, p. 82.
- ⁷ Pierre Adnès, *Rivelazioni private*, în *Dizionario di Teologia Fondamentale*, cit, pp. 1066-1067.
- ⁸ *Idem*, p. 1067
- ⁹ R. Laurentin, *Apparizioni*, în S. de Fiore, S. Meo (îngrijit de), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986, p. 118.
- ¹⁰ *Idem*, p. 119.
- ¹¹ *Ibidem*.
- ¹² Pierre Adnès, *Rivelazioni...*, cit, p. 1067.
- ¹³ *Ibidem*.
- ¹⁴ R. Fisichella, *Introduzione...*, cit, p. 89.
- ¹⁵ J. Ratzinger, *Comentariu teologic*, în Congregația pentru Doctrina Credinței, *Mesajul de la Fatima*, Ed. Presa Bună, Iași 2000, p. 49.
- ¹⁶ H.U. von Balthasar, *Aprite i cuori all'Immacolata, ecco che appare la Madre di Dio*, în „Il Sabato”, 3-9 decembrie 1983, p. 19, apud S. de Fiore, *Mariologia nella Teologia contemporanea*³, Centro di cultura mariana „Madre della Chiesa”, Roma 1991, pp. 589-590.
- ¹⁷ J. Ratzinger, *Comentariu...*, cit, p. 48.
- ¹⁸ *Idem*, p. 51.
- ¹⁹ *Idem*, pp. 52-53.
- ²⁰ *Idem*, pp. 53-54.
- ²¹ Congregația pentru Doctrina della Fede, *Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, de pe: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19780225_norme-apparizioni_it.html
- ²² Zezi, în acest sens, reflecțiile prezentate în H.R. Patapievic, *Omni recent*, Humanitas, București 2001; C. Dotolo, *La Teologia Fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Las-Roma 1999.
- ²³ H. U. Von Balthasar, *Gloria I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, p. 10.
- ²⁴ B. Forte, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 80-81.
- ²⁵ H.U. von Balthasar, *Aprite i cuori...*, cit, p. 589.
- ²⁶ S. de Fiore, *Mariologia nella Teologia contemporanea*³, cit, pp. 590-591.

Alin TAT



Jean Guitton, un filosof la Conciliu

Motto: “Le mystère du Concile n’est pas autre chose que le mystère de l’Eglise, c’est-à-dire de l’éternité présente dans le temps.”

(J. Guitton, *Regard sur le Concile*, p. 87)

Prezentul articol este o contribuție oarecum marginală și indirectă la perspectiva asupra Conciliului Vatican II. Nefiind vorba de studierea vreunei constituții sau decret din cadrul lucrărilor conciliare, analiza propusă atinge, totuși, un aspect important al acestor dezbateri, și anume ecumenismul. Textul pe care îl vom comenta aparține filosofului francez Jean Guitton (1901-1999), primul observator laic delegat oficial la Conciliu, text ce reproduce conferința pe care el a susținut-o în biserica Saint-Germain-des-Prés în 14 ianuarie 1963, în prezența nunțului apostolic, Mons. Bertoldi și publicată în volumul *Regard sur le Concile*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1963¹.

Dincolo de necesarele precauții de lectură, textul propus ne oferă, într-o cheie accesibilă, reflecțiile profunde ale unui gânditor care a consacrat temei numeroase pagini pe parcursul vastei sale producții literare și filosofice². De remarcat că în același an, 1963, el publică nu mai puțin de patru cărți având subiecte de inspirație ecumenică, dar și faptul că această preocupare l-a purtat de la primele scrieri (1928) și până la meditațiile adânci ale senectuții (1986), pe o perioadă de aproape 60 de ani. Editorul operelor sale complete nu a greșit atunci când, clasificându-i cărțile după un criteriu tematic, a consacrat volumul VI ecumenismului³.

Trebuie notat încă de la început că această conferință, care se desfășura în ianuarie 1963, așadar cu aproape trei ani înainte de închiderea lucrărilor Conciliului, este marcată de speranțe și de idealuri înalte, de un optimism care nu se va mai regăsi în toate situațiile complicate ale dialogului ecumenic din deceniile următoare.

De asemenea, așa cum afirmă autorul, „pour un laïque, *vir laicus*, parler du Concile œcuménique dans son moment d’inachèvement et de suspens est une tâche délicate.”(p. 17) Pentru a depăși acest obstacol, Guitton utilizează o hermeneutică spirituală, de extracție biblică:

“Mais comment dire le mystère de ce qui n’est pas encore entré dans le révolu, de ce qui se *passé*? Je fais appel à des amis, les douze petits prophètes de l’Ancien Testament (...) Il s’agissait de faire comprendre au peuple d’Israël *le mystère du moment présent*, qui est toujours si obscur pour nous, puisque le présent demeure voilé: c’est dans le souvenir seulement qu’on perçoit la divine image.”(pp. 20-21)

Este interesant de remarcat modul în care Guitton reia aici teme ale meditației sale filosofice tratate în teza principală de doctorat⁴ și reluate pe parcursul reflecțiilor sale despre timp și eternitate⁵. Savoarea augustiniană a gândului este clar perceptibilă în fraza următoare: „Ainsi, pour comprendre le Concile, je vais tenter de le situer dans l’histoire totale, ce courant qui pour nous se divise (il faudrait pouvoir dire *se trivise*) en passé, présent, avenir, alors que Dieu le voit dans un moment éternel. Je voudrait tenter de découvrir le mystère du Concile qui est en train de s’écouler dans une durée plus contractée et plus dense.”(p. 21) Tripartita temporală împrumutată din cartea a XI-a a *Confesiunilor* este cea care furnizează și structura acestui discurs.

I.

După introducere, Guitton tratează în prima parte a conferinței o idee generală: ce este un conciliu? Pentru a răspunde la întrebare el trimite din nou la fundamentul acesteia: „Comment vaincre le temps? La solution est divinement simple: Jésus-Christ choisit douze bateliers au bord d’un lac. Il leur donne pour tête un „leader”, un homme de confiance, un responsable en qui les Douze puissent, au besoin, se résumer. Pierre uni aux Douze, dont il est une part vivante et les Douze unis à Pierre, qui exprime leur pensée. Telle est l’Eglise dans son noyau vital.” (pp. 22-23) Pentru Guitton, problema discutată pare să fie o particularizare a raportului filosofic dintre unu și multiplu: „Vingt siècles ont passé, et quels siècles ! Les Douze sont maintenant presque trois mille. Pierre demeure dans son unité. Mais, malgré les apparences qui se sont tant modifiées, le *rapport des douze* et de *l’un* n’est pas changé.”(p. 23) Concluzia intermediară integrează problema conciliului în tema eclesiologică de ansamblu: “L’Eglise catholique a toujours été en état de communauté collégiale, de concile distendu et virtuel.”(p. 23)

Conciliile au loc în istorie, însă din punct de vedere dogmatic ele sunt „accidente” care nu derivă direct din esența Bisericii, deoarece la acestea contribuie în bună măsură și „contingențele” istorice: căderea Imperiului Roman de Apus și dezvoltarea, în contrapondere, a instituției papalității, exprimă o logică eclesială care a condus la Conciliul Vatican I (1870), „dont on disait qu’il serait le dernier des Conciles, puisqu’il avait défini que l’infaillibilité de l’Eglise pouvait se récapituler dans l’infaillibilité du chef de cette Eglise parlant en son nom.”(p. 24) Conciliul Vatican II își are și el partea sa de contingență istorică, însă nu este din această cauză mai puțin inserat într-un plan providențial: „dans cet univers en partie occupé par l’incroyance, la foi est mise en question d’une manière plus scientifique, plus critique, plus réfléchie que jamais. En même temps la justice sociale est bafouée dans la distribution des ressources

planétaires. La nature humaine elle-même est menacée par les découvertes. L'homme enfin a puissance sur la matière et sur la vie ! *Vraiment on ne sait où on va...*"(p. 28) Acesta este contextul în care Ioan al XXIII-lea anunță convocarea unui conciliu, în ianuarie 1959, la sfârșitul octavei de rugăciune pentru unitatea creștinilor, stabilindu-i cele două obiective prioritare: „Le premier est un but lointain, et que l'on pourrait dire eschatologique: préparer l'union de tous les chrétiens en un seul corps, afin de réaliser la volonté du Christ qui s'est offert en sacrifice pour l'unité de ses disciples.”(p. 31) Pentru a atinge acest scop fundamental, papa propune un mijloc eficace, care este în același timp și un scop intermediar: „Le but proche sera une mise à jour universelle de toutes les pensées, de toutes les activités de l'Eglise, afin de lui procurer un rajeunissement, de lui enlever les traces d'usure et d'accoutumance, ses rides, de rendre ainsi son visage éternel plus pur, plus aimable et plus attrayant aux frères séparés et, à la limite, au monde.”(p. 31)

Elucidarea prealabilă a realității conciliare în general, precum și aplicarea sa în cazul particular al Conciliului Vatican II, simbolizează elementul trecut din cadrul schemei augustiniene a timpului.

II.

Acest *magnum carmen ineffabilis modulatoris* (Augustin), cu care Conciliul Vatican II este comparat, comportă trei teme aflate în dialog: „Il y a en effet trois dialogues. D'abord, comme dans tous les conciles, le dialogue de l'Eglise avec elle-même. A ce dialogue traditionnel s'ajoutent deux autres dialogues, qu'on n'avait point encore entendus, qui se font en sourdine et dans un certain silence: le dialogue de l'Eglise catholique avec les Eglises disjointes, le dialogue de l'Eglise catholique avec les hommes de bonne volonté.”(p. 34)

Din punct vedere catolic, dialogul ecumenic are două direcții clar distincte, deși poate nu separate: „L'une est une cicatrice qui semble guérissable: celle qui sépare les Eglises d'Orient de l'Eglise romaine. C'est plutôt une différence d'atmosphère qu'une divergence de foi. Les Eglises orientales remontent directement aux Apôtres, aux Pères grecs.”(pp. 37-38) Ne putem întreba dacă nu cumva autorul minimalizează aici anumite aspecte care se vor dovedi, totuși, ulterior a fi diferențe semnificative și nu doar legitime complementarități, pe care un simbolism spiritual temperat le-ar explica fără greutate: „Elles (les Eglises orientales) se rattachent, pourrait-t-on dire, à saint Jean plus qu'à saint Paul: car elles voient dans l'Eglise moins un organisme destiné à occuper le temps, qu'un commencement d'éternité sur la terre. Ces Eglises reproduisent l'Eglise mystique de l'*Apocalypse* dans la vie de sa gloire. La Vierge “mère de Dieu”, la *Theotokos*, est particulièrement honorée dans ces Eglises d'assomption.”(p. 38)

Soluția ecumenică nu poate fi reducerea la un numitor comun, ci descoperirea unui *semper maior*: „Un esprit synthétique et prospectif ne peut pas ne pas penser que ce rapprochement de l'Occident et de l'Orient se fera au sein de l'Eglise de plénitude. Il n'est pas impossible;

il n'est pas improbable; il est proche – si, du moins, l'esprit d'amour peut surmonter le ressentiment.”(p. 38) În raportul dintre cunoaștere și iubire sau, altfel spus, între dogmă și practica eclesială, în comunicarea ecumenică dintre catolici și ortodocși pare să fie deficitară cea de a doua: iubirea concretă este singura care poate depăși resentimentele acumulate de-a lungul unei istorii adesea contraproductive.

Dialogul cu protestanții se situează, în schimb, la nivelul mai acut al divergențelor teologice, revizitate, însă, și ele în timpurile din urmă: „Au contraire, nos frères protestants représentent une blessure plus intérieure du corps de l'Eglise. Jusqu'ici, la différence était immense entre la conception qu'on eue de l'Eglise les Réformateurs du XVIe siècle, et la conception catholique définie au Concile de Trente.”(pp. 38-39)

Pentru Guitton, caracterul de observator la Conciliu reprezintă o șansă și, în același timp, o exigență la adresa construcției eclesiale pe care o implicau dezbaterile: „Le groupe des observateurs était au Concile l'obscur figure d'un avenir possible. Leur tribune était vraiment tribune œcuménique, puisqu'elle rassemblait des chrétiens extrêmement différents.”(p. 40) Dealtfel, subtitlul cărții care prezintă această conferință, *prophéties d'un observateur*, alternează, pe parcursul volumului, cu formula mai neutră: *le Concile – pensées d'un laïc*, plasată în partea superioară a paginilor. Dimensiunea profetică angajată este deseori subliniată. De pildă, atunci când autorul evaluează situația ecumenică în așteptarea momentului crucial al refacerii unității. Vorbind despre diversitatea creștină, încă neunificată, el notează: “Il existe entre toutes ces consciences tendues l'une vers l'autre, tendues vers le Christ, un dénominateur commun, un ressort fondamental, une convergence secrète et sacrée. Les uns et les autres ont obéi dans la nuit de la foi et de l'exigence: ils attendent que le Seigneur rassemble son Eglise à son heure, sans que nous puissions savoir cette heure.” Dedramatizând situația *de facto* a separărilor eclesiale, Guitton propune o strategie de depășire a unor situații de blocaj și de autorepliere, fără să cedeze, pe de altă parte, soluției facile a relativismului eclesiologic. Această speranță se întrezărește și în simbolismul prezenței divine: “Le Christ, me semble-t-il, était présent en ce Concile par trois fois. Une première fois, par sa présence eucharistique (...) Une deuxième fois, par l'Ecriture, exposée au centre du Concile, sur l'autel (...) Mais il y avait une troisième présence du Christ qui était cette synergie des prières, cette convergence tacite, cette impossible communion visible, ce désir qu'elle soit.”(p. 43) La această fenomenologie a prezenței se adaugă un alt caz, cel al *prezenței absente*, întrucât tacite, dar cât de semnificative, a observatorilor. Distincțiile folosite în analiză nu trebuie transformate în disjunctii și nici pozițiile complementare în dihotomii. Astfel, devine inoperantă utilizarea unor expresii precum *tendințe de dreapta versus tendințe de stânga, tradiție versus progres*, deoarece: “Il n'y a pas de pensée catholique sans un effort de synthèse entre des éléments qui semblent contraires, comme saint Paul, ce grand dialecticien, en donne un si notable exemple.”(p. 47) sau “Etre catholique, c'est avoir le sens de l'unité. Mais c'est aussi penser que

cette *unité* ne sera accomplie que lorsque *toutes* les formes de la *diversité* humaine pourront librement se retrouver dans son sein, quand toutes les variétés de l'expérience humaine seront recueillies."(p. 48)

Această perspectivă deschisă asupra ecumenismului, de sorginte filosofică și „laică”, riscă să rămână cantonată în domeniul vagului și al bunelor intenții, care nu afectează însă dialogul real. Totuși, poziția propusă ni se pare în mod funciar justă, chiar dacă nu oferă decât o formă prealabilă a unui acord ulterior: „Les „théologiens” sont au fond „œcuménistes” de désir; les „œcuménistes” au fond n’oublent pas la „théologie” et ils ne veulent rien abandonner qui soit essentiel, comme on les accuse à tort. Ce qui reste à inventer c’est la forme, la structure de l’accord (...) Travail qui n’est pas un travail de compromis comme dans les assemblées, mais un travail d’architecture spirituelle – et moins une œuvre de *conciliation* qu’un acte de *concile*.”(pp. 52-53)

III.

În partea prospectivă a conferinței sale, Guitton definește scopul fazei a doua a Conciliului (1963-1965) în termenii unui ax care-i obiectivează inspirația: „Si l’on voulait préciser encore la nature de cet élan (irréversible) qui s’est manifesté dans le Concile, on pourrait dire qu’il est, plus qu’un élan, la découverte d’un *axe*.”(pp. 59-60) În ce constă această orientare axială? „A divers signes, il peut apparaître que le Concile s’oriente vers une définition de l’Église, aperçue dans son mystère éternel d’amour divin communiqué à l’humanité.”(pp. 63-64) Miza eclesiologică se combină în mod fericit și chiar mai mult decât atât, ea este singura în măsură să dea greutate preocupării ecumenice. Istoria ulterioară a teologiei și a dialogului ecumenic confirmă această prioritate a „inventării” unei soluții, a apelului la „imaginație” și în materie teologică⁶. Pentru ca Biserica să rămână credibilă, Guitton formulează cinci deziderate care sunt și ale Conciliului: „Il semble à plusieurs spirituels que se dessine l’image d’une Église plus simple dans ses formes extérieures, plus proche des temps de son origine, plus décentralisée et, par conséquent plus épiscopale, afin d’être plus apostolique; plus ouvert à ceux du dehors, à qui elle expose ses titres, s’adressant à leur libre intelligence; plus accueillante aux Églises disjointes, cherchant davantage ce qui est commun que ce qui sépare, afin de préparer l’heure voulue par Dieu de la récapitulation de tous les chrétiens dans l’unité; une Église plus servante que reine, plus occupée à atténuer en elle les différences (ainsi celles des fidèles et des pasteurs), afin qu’il soit tous un seul peuple-prêtre offrant le sacrifice de l’amour; une Église tendue comme un coureur vers l’avenir, mobilisant tout son être pour un effort suprême, afin de faire franchir à l’humanité un terrible passage.”(pp. 81-82) Aceste cinci orientări constituie un întreg program nu doar pastoral, ci și de reflecție eclesiologică și, implicit, ecumenică, fără a se substitui, însă, misterului ireductibil pe care Biserica îl reprezintă.

În finalul conferinței, Guitton rezumă mesajul conciliar pornind de la o posibilă lectură etajată a acestuia: „Une première lecture me tient sur le plan du visible,

dans les aspects que les caméras pourraient rendre et les magnétophones. Le Concile est une assemblée délibérante où des orateurs se succèdent (...) La seconde lecture est celle que j’ai tenté de faire dans cette étude: effort de pensée, d’ouverture à l’autre, de réflexion sur la Tradition antécédente, sur les adaptations pastorales, sur les développements possibles et nécessaires. Il y a une troisième lecture, encore plus délicate, plus profonde, qui ne peut se faire que par un regard intérieur et mystique.”(pp. 84-86) Dialectica literiei și a spiritului nu se aplică doar în hermeneutica textului biblic, ci și în interpretarea evenimentelor istoriei, printre care se numără și conciliile. O analiză a non aparentului nu neglijează, însă, partea manifestă a unui fenomen care, pentru a fi înțeles în profunzime, necesită lecturi încrucișate între vizibil și invizibil: „Pour l’œil du corps qui voit le spectacle, il n’y a pour ainsi dire que les „*conciliabules*”; pour l’œil de l’esprit qui voit l’effort des intelligences, il y a une *conciliation*; pour l’œil de l’âme qui s’élève au mystère, il y a le Concile.”(p. 87)

Guitton își încheie conferința sa menționând numele precursorilor, a celor care i-au inspirat elanul ecumenic, printre care se numără și câțiva pionieri ai domeniului: Portal, Pouget, Halifax, Martel, Carlhian, Chevalier, Couturier, urmate de o litanie *ad hoc* a Spiritului Sfânt, adevăratul exeget al Conciliului și principiu al unității:

„Donnez à ce Concile une postérité. *Veni Sancte Spiritus*.”(p. 93)

Bibliografie

- Guitton, J., *Regard sur le Concile*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1963.
Guitton, J., *Œuvres complètes*, Desclée de Brouwer, Paris, vol. 1-6, 1972-1988.
Antier, J.-J., *La vie de Jean Guitton*, Perrin, Paris, 1999.
Calmels, N., *Rencontre avec Jean Guitton*, Fayard, Paris, 1976.

¹ Textul propriu-zis al conferinței se găsește la pp. 17-93. În continuare, vom menționa între paranteze paginile din această ediție la care se face referire.

² Bibliografia lui Jean Guitton numără aproape 100 de cărți, dintre care următoarele pe tema ecumenismului: *La charité au service de la vérité* (1928), *Trois serviteurs de l’unité chrétienne: Portal, Halifax et Mercier* (1938), *Dialogue avec les précurseurs* (1962), *Le Christ écartelé* (1963), *L’Église et les laïcs* (1963), *Regard sur le Concile* (1963), *Vers l’unité dans l’amour* (1963), *Œcuménisme* (1986), *Prière au Saint-Esprit* (inedit, publicat în Opere complete).

³ *Œuvres complètes*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972-1988.

⁴ Publicată sub titlul *Le temps et l’éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, 1933; Aubier, 1955², Vrin, 1959³, *Œuvres complètes IV* etc.

⁵ Cf. *Justification du temps* (1941), *L’existence temporelle* (1949).

⁶ Cf., de exemplu, G. Lafont, *Imaginer l’Église Catholique*, Cerf, Paris, 1995.#

Interviu cu



Excelența Sa, Rino FISICHELLA, Arhiepiscop de Vicohabentia

„Prin Puterea Evangheliei, răul va fi învins prin bine, in justiția va fi învinsă prin justiție și ura va fi învinsă prin iubire”

Excelența Sa, Rino Fisichella (născut în 25 august, anul 1951) e arhiepiscop titular de Vicohabentia începând cu 30 iunie 2010. De formație intelectuală, filozof creștin, e o voce puternică a Statului Vatican. Printre alte numeroase atribuții avute în funcționarea STATULUI, Excelența Sa, ca ministru în relația cu Parlamentul Italian, a promovat interesele Vaticanului în acest for politic, ca rector magnific al Universității Pontificale Laterane, are o prodigioasă activitate didactică, ca episcop auxiliar al Romei e înlocuitorul PAPEI, care e EPISCOPUL ROMEI conform tradiției creștine romano-catolice, ca președinte al Academiei Pontificale pe Viața a desfășurat o activitate amplă în continuitatea Conciliului 2 Vatican, de asemenea a fost numit, din anul 2010, Președinte al Consiliului Pontifical Planificat Pentru Promovarea Noii Evanghelizări cu misiunea de a relua credința în părțile creștine tradiționale ale LUMII precum Europa sau America de Nord etc. etc.

Excelența Sa ne-a acordat acest interviu în biroul rectoratului Universității Pontificale Laterane din Roma.

Marian Ilea: Excelența Voastră... prima întrebare e, de fapt, o constatare, o axiomă a creștinismului, veche de peste două mii de ani care zice că, atât în ansamblu cât și luată cu amănuntul, credința aparține oamenilor săraci, cei bogați uită de ea, o abandonează sau n-au auzit de credință, sau se prefac a nu fi auzit.

Excelența Sa Arhiepiscop de Vicohabentia Rino Fisichella: Cred că acesta e un rău care, e adevărat,

s-a-ntâmplat și-n trecut, se întâmplă și astăzi. Doar că astăzi e extrem de vizibil, e o evidență a lumii noastre moderne. Biserica a condamnat mereu această situație în care bogații devin și mai bogați și săracii sărăcesc și mai mult. Asta se-ntâmplă din cauza unui profund egoism care intră în interiorul spiritului uman și duce apoi la forme de injustiție regăsite ca evidențe în viața omului de zi cu zi. Cred că ar trebui să facem un efort uriaș, trecând prin diferitele componente ale societății, și să reintroducem anumite forme ale justiției care să ne permită tuturor să trăim o viață demnă.

Marian Ilea: *În politica Vaticanului, a Statului Vatican, unde e vorba de STAT e vorba și de politică, există sau nu PUTEREA EXEMPLULUI? Spiritualitatea creștină conduce și dirijează, până la urmă, această politică a STATULUI VATICAN, și cum se împletește ea cu mercantilismul acestor ani? Ce face VATICANUL în acest sens?*

Excelența Sa Arhiepiscop de Vicohabentia Rino Fisichella: Cred că trebuie să fim capabili să facem diferența între două lucruri: primul ar fi organizarea Vaticanului, care înseamnă acordarea unei imense atenții situațiilor de sărăcie din lume. În Vatican există o instituție care se cheamă „Justiție și Pace” care are rolul de a cerceta, de a aprecia și de a promova justiția și pacea în lume. Există apoi o a doua organizație care se numește „O inimă” și are sarcina de a scoate în evidență CALITATEA PAPEI. Pe urmă, o a treia organizație „MIGRANTES” care urmărește migrația popoarelor dintr-o parte în alta. Deci, prin aceste instituții, biserica catolică și Sfântul Scaun încearcă să-și arate solidaritatea și POLITICA în modul propriu de a vedea și soluționa problemele cu care se confruntă.

Marian Ilea: *A fost, în Italia, cazul Mailat (NOTA 1), un caz celebru prin urâtenia lui, o crimă abominabilă a unui rrom din România care a dus la o reacție dură împotriva românilor din Italia. Un act individual care, apoi, condamnă o masă de oameni pe principiul: criminalul e din zona de unde vin români așa că toți trebuie să plătească un preț. Asta arată că până și democrația e o spoială, superficialitatea ei e o evidență în momentul în care se apasă pe un buton aflat în legătură cu naționalismul extremist. Termenii general folosiți în Italia oamenilor simpli ori extremiștilor au fost de tipul „nostro territorio”, e o stare fluidă a acestor sentimente care duc la revanșă absurdă?*

Excelența Sa Arhiepiscop de Vicohabentia Rino Fisichella: Am scris un articol în acest sens într-un cotidian important din Roma în care mi-am manifestat opinia personală legată de această temă. Sunt convins că trebuie să conservăm vocația acestui oraș, Roma. Dintotdeauna Roma a fost numită, definită „Patria Communis”, patria comună, a tuturor, și sunt convins

că asta e chemarea noastră. Dar această chemare se află în legătură cu două componente importante. Primul este acela ca fiecare popor să-și conserve propria identitate, propria tradiție culturală. A doua componentă ar fi ca începând cu „Primul Cetățean” și până la ultimul emigrant să se supună, cu toții, legii. Nimeni, nici un italian, nici un român, nici un tunisian sau francez etc., care trăiesc în țara noastră, nu pot fi superiori legii, dar toți, pentru a trăi într-o societate a ordinii, și mai ales pentru a trăi în pace și respect reciproc, trebuie să trăiască în legalitate.

Marian Ilea: *În lumea asta există comunități uriașe de oameni săraci și printre ei oameni bogați, există acum în Uniunea Europeană țări bogate și foarte bogate, alături de țări sărace. Uzual, țările sărace, nou-venitele, printre care și România, au identitate culturală și spirituală puternică, în țările acestea creștinismul nu și-a pierdut forța... Cum vedeți Transilvania în contextul creștin rămas nealterat?*

Excelența Sa Arhiepiscop de Vicohabentia Rino Fisichella: Mesajul meu pe care pot să-l transmit creștinilor din Transilvania, care sunt frații mei, este același pe care-l avem de 2000 de ani, adică BISERICA NU CUNOAȘTE FRONTIERE, biserica cunoaște numai iubirea care există între frați și surori, care trăiesc în aceeași credință. În același timp, știm că există păcatul în oameni, și păcatul duce la consecințe, desparte destine, iar scopul nostru este de a uni și nu de a despărți destine.

Aș mai vrea să spun că în Italia... italienii știu să distingă destul de bine oamenii buni, care vor să vină să muncească aici, indiferent de țara de proveniență, de persoanele care pot fi periculoase și care nu se adaptează comunității... Răi și buni... sunt prezenți în toate popoarele. Ceea ce trebuie să facem noi... este să contribuim la ceea ce înseamnă pacea socială, să cultivăm respectul pentru toți și posibilitatea unei solidarități foarte puternice care să permită celor care au puțin, să poată avea mai mult pentru a trăi o viață mai bună.

Marian Ilea: *Să încheiem acest interviu gândindu-ne la Transilvania, la oamenii ei simpli, la preoții ei de țară care trăiesc frumos în spiritul unui creștinism al începutului!*

Excelența Sa Arhiepiscop de Vicohabentia Rino Fisichella: Înainte de toate, aș vrea ca prin acest interviu să-i salut pe toți studenții mei din Transilvania cărora le-am fost profesor în cei peste 20 de ani de carieră. Aș vrea să-i salut pe toți cei care se pregătesc pentru preoție, care sunt în seminariile românești pe care le-am vizitat și sunt legați spiritual de această universitate unde ne aflăm azi. Gândul meu se-ndreaptă către toți, îmi amintesc de ei cu mare simpatie și mă

bucur că învățătura pe care au primit-o poate să-i ajute în drumul lor pastoral. Vreau, de asemenea, să transmit salutări preoților de la țară, care trăiesc în satele mici de la munte, să le spun să nu se simtă singuri, pentru că primesc sprijinul întregii biserici și a întregii comunități, noi toți, fie că trăim într-un mic sat, la țară sau într-un oraș mare, fie că suntem preoți sau episcopi, fie că suntem într-o comunitate mică sau în preajma unei frumoase universități, toți suntem chemați să trăim în simplitate, și mai presus de toate, toți suntem chemați să devenim sfinți și aceasta este chemarea noastră în lume. Prin chemarea noastră la sfințenie, lumea poate fi transformată. Noi trebuie să avem această credință că, prin Puterea Evangheliei, răul va fi învins prin bine și injustiția va fi învinsă prin justiție, și ura va fi învinsă prin iubire.

(NOTA 1: Nicolae Romulus Mailat, acuzat de uciderea, tâlhăria și agresarea sexuală a italienei Giovanna Reggiani (30 octombrie 2007). Reacția unei părți a societății civile, a cetățenilor italieni la această crimă abominabilă, a fost paradoxală, aceștia agresând români aflați la muncă în Italia. Mailat a fost condamnat în anul 2008 la 29 de ani de închisoare, în 2009 sentința fiind transformată în închisoare pe viață.)

Interviu realizat de Marian ILEA



Daniel ILEA



La ce bun poezii ?

(variațiune pe o temă de Marian Ilea)

Doamna Mac Varvara a telefonat la SMURD, de vreo săptămână poetul din Târgu-Lăpuș-Nagylápos, domnul Eremia Dragomir-Domokos András, nu i-a mai băut cafeleuța. Vecina de ușă a zis pompierilor: „Nu-mi miroase a bine”.

Pompierii au chemat doi polițiști. Au bătut în zadar la ușa garsonierei poetului situată la parterul blocului. Constatând și ei că un miros dulceag-înțepător se strecura pe sub ușă, au spart-o. Eremia Dragomir-Domokos András, în pielea goală, stătea în capul oaselor pe pat, într-o poziție studiată: ținea în mâna dreaptă un cubuleț de zahăr iar în stânga un carnețel jerpelit și un pix. Doamna Mac i-a rugat să deschidă larg ferestrele deoarece ea nu suportă mirosul ăla, altfel nu va intra în ruptul capului pentru a-l identifica.

Inima poetului orașului Târgu-Lăpuș-Nagylápos a bătut până la patruzeci și șapte de ani trecuți. Măine la ora optsprezece va avea loc înmormântarea cu fanfară.

* * *

Pentru Târgu-Lăpuș-Nagylápos este o pierdere imposibil de compensat! Generația mea a crescut odată cu versurile sale. Cu ele cuceream fetele orașului sau scăpam de vreo boală urâtă, unii le foloseau cu succes la divorțuri. Ni le vindea destul de ieftin.

Am acum doi copii și armonie în casă. Dar la început am pornit-o cu stângul, anii nouăzeci, am crezut că nu voi avea nici o șansă cu viitoarea-actuala mea soțioară. Eram considerat un nime-n lume. Soțioara se trăgea dintr-o familie înstărită. Refuz categoric. Atunci, disperat, m-am așezat pe băncuța din fața blocului unde locuia poetul Eremia Dragomir-Domokos András. A ieșit, s-a așezat lângă mine și nu m-a întrebat nimic. Mulți din oraș au trăit astfel de întâlniri miraculoase. „Începem cu următorul vers. Îl spui cu lacrimi în ochi iubitei: «Fără tine, e mai rău decât fără mine însumi»”. M-am ridicat spontan de pe băncuța poetului și m-am dus imediat să-i

aduc o sticlă de bere, de la gheață. În următoarele zile am primit zeci de asemenea versuri: „Mă îmbăiez în surâsul tău verde ca-n Lacul Albastru”, sau: „Te-mpresur mai dulce decât razele soarelui după ploaie”, sau: „Trupul tău naște șoapte și mirosuri ademenitoare”.

Și atunci când i-am spus soțioarei versul: „Sub raza lunii nici o fată nu poate spune nu”, mi-a pus mâna ei dreaptă pe buze și mi s-a dat.

Dimineața următoare mi s-a părut că sunt în orașul Târgu-Lăpuș-Nagylápos ceresc. Eram așezat iar pe banca din fața blocului domnului poet Eremia Dragomir-Domokos András, ca dinaintea altarului cu poezii, cu o ladă de sticle de bere, de la gheață.

* * *

La priveghi, în capela din cimitirul orașului. L-am privit îndelung. Era același. Parcă îmi zâmbea și mie și vecinei lui, doamna Mac Varvara. Am avut brusc poftă să beau o bere de la gheață, pentru sufletul răposatului. La trei dimineața l-am părăsit, însoțit de doamna Mac care m-a invitat amabil la ea: „Domnule Liviu, haideți la mine la o cafeleuță. I-am fost ca o mamă. În fiecare dimineață îl invitam la cafeleuță. Și îi găteam puțin la prânz și seara. A fost un domn foarte timid și tare singurel. Asta i-a fost felul și asta i-a fost soarta. Dar știți bine și dumneavoastră că a avut și satisfacții. Era cineva în orașul nostru, conducea viața oamenilor. Dădea sfaturi în versuri, găsea soluții în iubiri, în boli și în divorțuri. Mereu ale altora, iubirile și divorțurile, niciodată ale lui. Bolile, da. Haideți, poftiți înăuntru și luați loc. A plecat și a lăsat plin de hârtoage în sertar. Numai asta făcea! Scria! Le puteți lua, ca să fie în siguranță”.

O cafeleuță bună și un fursec în memoria poetului. Doamna Mac Varvara mi-a dat manuscrisele din sertar, mi-a arătat și un inedit autobiografic: „M-a rugat să le păstrez și să vi le dau. De-acuma e treaba dumneavoastră. Eu m-am scăpat. Să-l mai văd și în groapă, liniștit, și sunt împăcat”.

Mă simt onorat și puțin înfricoșat, sunt legatarul testamentar al poetului. Știu ce am de făcut: voi pregăti operele sale complete și le voi oferi celei mai bune edituri din țară. La licitație. Ajuns acasă, m-am pus imediat pe citit.

* * *

Operele complete ale poetului orașului nostru însumează următoarele volume: *Săptămâna ar fi putut să aibă opt zile; Curcubeul ar fi putut să aibă opt culori; Sistemul solar chiar are opt planete; Antichitatea a avut doar șapte minuni ale lumii, oricând poate surveni o a opta; Alfabetul român conține doar șapte vocale și ultimul său volum, rămas în manuscris, ce poartă titlul semnificativ: Această carte a fost scrisă doar în șapte zile.*

* * *

Autobiografie de poet

Diabetul, apărând, nu a făcut decât să se adauge celorlalte boli. Doar că din pricina lui m-am simțit brusc

bătrân. A început să mi se împuțineze carnea de pe oasele de la mâini și de la picioare. Mi-a rămas doar grăsimea de pe burtă, ca un fugui. Tot mestecam mâncarea dar ea nu dorea să intre în stomac. Doamna Mac s-a îngrijorat și a tot tras de mine până ce am ajuns la spital. Cui îi plac spitalele?! Nici un spital nu vindecă. Fiecare spital aduce câte o boală suplimentară. Diabet, domnule! Și a început tratamentul. Hipoglicemiile și hiperglicemiile. Fără doamna Mac Varvara, fără cafeluța ei și mâncarea gătită, n-aș fi ținut atâta amar de vreme.

Umblu cu pungulițe de zahăr prin buzunare. Hipoglicemia aduce, de fiecare dată, în mintea mea, doi infanteriști care mășăluiesc înspre prima linie a frontului. Sunt bunicii mei, soldați. Uite-i cum trec, prin fața băncuței unde mă așez să-mi trag sufletul, și se tot duc înspre pădure. Bag repede mâna în buzunar, scot zahărul, îl plimb prin gură, până se topește dispar și infanteriștii.

Când vine hiperglicemia, mai rar, apar fetețele care înoată prin aer. Trebuie să-mi injectez insulina în țuguilul burții. După dispariția fetețelor la orizont, mă uit la pielea din jurul buricului: o sită de cernut faină cu puncte învinețite printre punctulețe roșietice.

A trecut un deceniu, tocmai am ieșit dintr-o catatonie, de fapt nu s-a întâmplat nimic, nu era nimic de notat, nu am luat psihotrope, poeziile ne-au fost de ajuns. Ne reluăm autobiografia.

Am înțeles în sfârșit de ce a trebuit noi să facem o școală militară. Tata era maistru miner iar mama casnică. Bunicii noștri, soldații din prima linie, fără s-o știe, au cântărit greu în decizia noastră, altfel n-am fi poposit la Liceul Militar „Ștefan cel Mare”, nici măcar o oră. Media de absolvire a fost 8,88. Dar nu ne-am oprit aici. Tot din pricină de bunici, am urmat Școala Militară de ofițeri din Sibiu și am terminat ca locotenenți experți mecanici, cu 9,99 media de absolvire. Bunicii noștri au luptat pentru țară în cel de-al doilea război mondial, și au supraviețuit. Și noi am dorit să luptăm pentru țară.

Și noi, Eremia Dragomir-Domokos András, infanteriști, suntem patrioți și, ca experți mecanici, știm pe de rost cele zece mii de piese ale Transportorului Amfibiu Blindat Invizibil (TABI), precum și numărul de defecțiuni care pot apărea în anumite circumstanțe. În teorie. În practică nu am avut ocazia să verificăm. Din cauza crizei petroliere din Golf, așa ni s-a spus, nu am fost autorizați să pornim TABI-ul.

Ca ofițeri experți mecanici am fost repartizați într-o garnizoană ultrasecretă, la regimentul de infanterie „Voievodul Bogdan-Vodă” de la Șomcuta-Mare, Maramureș. Eram foarte aproape de casă. Criza petrolieră din Golf continua. Unica noastră misiune: prezentam zilnic ofițerilor superiori și cadrelor superioare de Partid Transportorul Amfibiu Blindat Invizibil. Îl demontam, piesă cu piesă, sub ochii lor, le explicam tot, firește, cu excepția secretului: de unde îi vine invizibilitatea. Îl remontam. Totul mergea strună. Teoretic. Criza petrolieră din Golf continua.

Din pricina crizei petroliere din Golf, deci, a apărut

și a crescut în noi frustrarea, revolta mocnită, nerăbdarea, tentația. Am redactat un raport ultrasecret în care rugam să ni se dea voie să facem o unică tură invizibilă cu TABI-ul în jurul unității noastre. Am propus ca demonstrația practică, practică-invizibilă, să se facă în prezența Comandantului Suprem al Armatei, ca invitat de onoare. Ofițerul politic de la Șomcuta-Mare a făcut un raport Sus și a doua zi ne-a trimis sub escortă la Spitalul Militar din București, la secția de psihiatrie. Diagnosticul era împărțit între dedublare de personalitate, schizofrenie, masochism și sadism; s-a optat pentru toate patru, simultan. Caz unic în România socialistă, așa ni s-a spus. Ne-au făcut și un examen cu bari. Ne-am ales atunci și cu o altă boală: ulcerul. În 1985 nu se anunța nici o bătălie în Europa. După externare, noi, Eremia Dragomir-Domokos András, locotenenți, foști experți mecanici, am fost trimiși la reeducare prin muncă, sub supravegherea aceluiași ofițer politic, 24 de ore din 24. Într-o dimineață, fără instructaj, am fost puși în fruntea unui pluton de soldați ai punctului de lucru Cernavodă. La munca de jos, de dimineață până seara. Nici o posibilitate de experiență nouă. Atunci ne-a vizitat inspirația: am început să demontăm și să remontăm TABI-ul în capul nostru și în versuri. A fost și prima noastră poezie invizibilă: PI. O Armă Revoluționară.

Locotenenții Dragomir-Domokos demontau și remontau noaptea în imaginație TABI-ul. Ziua, în ședințele de reeducare prin muncă, li se explica că fac un pas uriaș pe șantierele patriei întru sprijinul nobilei lupte pentru pace. Țara lupta eroic pentru dezarmare, în frunte cu Președintele României Socialiste, Comandantul Suprem al Armatei, Secretarul General al Partidului, Minerul de Frunte al Patriei, Oțelarul de Onoare al Patriei, Soarele Carpaților, viitorul Nobel pentru Pace... În Golf criza petrolieră continua. Ofițerul politic ne supraveghea, amenințându-ne zilnic cu executarea sumară.

De la fereastra bucătăriei din garsoniera în care locuim se vede perfect băncuța din fața blocului. Nici nu trebuie să coborâm ca să-i vedem pe cei doi infanteriști care se îndreaptă iar către pădure. Scoatem zahărul.

Bunicii Dragomir și Domokos erau vecini cu grădinile, despărțiți de un gard. După ce-am crescut, am dărâmat gardul ca să ne putem juca în voie. Bunicul Dragomir povestea prin gard cu bunicul Domokos despre un strămoș de-al lui ajuns general de divizie în armata română. Bunicul Domokos asculta concentrat:

„Era un bun strateg generalul român pe câmpul de luptă, dar a crezut în cuvântul ungarilor, a crezut că vor respecta tratatul de pace. Și-a dat până și fiica unui ungar. Tratatul n-a fost respectat și ginerele l-a silit să-și tragă un glonte în cap”.

Bunicul Domokos, infanteristul, îi spunea bunicului Dragomir, infanteristul:

„La vremea aia libertatea noastră, a soldaților unguri, era doar supunerea”.

„Iar a noastră era numai amăgirea și trădarea”, replica Dragomir.

Bunicul Domokos, ungarul. Bunicul Dragomir, românul.

Ne gândeam la strămoșul general, la lupta pentru patrie. Pentru ea a pierit. A vrut cu orice preț pacea între români și unguri. Câtă tristețe s-a adunat între noi, în noi.

Noi, locotenentul Dragomir-Domokos, conduceam ziua plutonul la muncă. Noaptea venea aburul poeziei, scriam într-un carnețel versurile plachetei *Curcubeul ar fi putut să aibă opt culori*. Și medităm, medităm profund la faptul că Nietzsche vedea nebunia ca pe o „soluție comică” și își semna scrisorile „Nietzsche-Cezar”; și noi ne semnăm plachetele tot dublu!

Și ofițerul politic ne-a confiscat versurile. În 7 aprilie 1987, ne-a convocat la el în birou. Avea în față carnețelul nostru, ni l-a fluturat pe la nas: „Adică, orânduirea asta unde-ți câștigi tu pita e «mașină de făcut nimic», locotenent Dragomir-Domokos?! Adică, singura noastră definiție e «mămăliga care nu explodează»?! Adică, pentru tine «și râul și ramul sunt în descompunere», măi? Că așa scrii tu aici! Și ce-i și cu porcăria asta, «Curcubeul ar fi putut să aibă opt culori»?! Cum adică mă?! Ce cod se ascunde aici?! Drapelul nostru are trei culori și atât. Pentru cine lucrezi, trădător de neam?”.

„Pentru poezie”, am șoptit. Scârbit, a dat cu carnețelul de podele. Ne-a dat afară din birou. În aceeași zi am primit telegramă din Târgu-Lăpuș-Nagylápos: „A murit tata”.

Congestie cerebrală, în tura de noapte la mină. În cimitir, eram ca absenți. De parcă noi eram mortul. Mama ne privea cu reproș. Pentru noi, în ziua aceea, armata română a intrat în pământ, odată cu tata.

Infanteriștii o iau iar către pădure, luăm zahărul din buzunar. Citim un vers dublu. Ne e gura plină. Începe să se topească. Vedem lumina curcubeului, ca prin ceață, cele opt culori! Gata. Am scăpat.

În 1987, deci, ofițerul politic ne-a trimis iar la Spitalul Militar din București. Au început dialogurile nocturne cu psihiatrul-șef din comisia de pensionare. Îi citeam din Hölderlin, Nietzsche, Artaud și din noi. „O să te ajut, tovarășe locotenent Dragomir-Domokos. Armata asta nu e pentru un poet.” „Nici pentru doi poeți, nu e, domnule”, i-am răspuns, râzând.

Psihiatrul ne-a inventat o boală cu o denumire greacă și am trecut de la salariul de 3200 de lei la o pensie de 800 de lei. Ne-am întors liniștiți acasă, în Târgu-Lăpuș-Nagylápos. Am început imediat cu poemele din placheta caldă *Sunt 8 note muzicale colorate*. Scriam noaptea, când ne vizita aburul. Ziua dormeam. Totuși, o duceam greu cu cei 800 de lei. Abia când am început să vindem poezii de dragoste, de divorț și de exorcizat boli, ne-am ameliorat puțin traiul. De atunci am început să ne trădăm patria, patriile, sistematic. Pentru poezie.

În primăvara lui 1989 am scris și un pamflet în versuri despre comunism, pe care l-am numit: „Trecutul unei iluzii incolore și inodore”. Nici o dactilografă din oraș n-a avut curajul să ni-l bată la mașină. Nouă ne-a fost dintotdeauna frică de mașinile de scris. Ne scriem poemele cu pixul.

În anul 2000 a venit la noi în garsonieră fostul ofițer politic de la Unitatea Militară din Șomcuta-Mare. S-a pus

în genunchi, și-a împreunat mâinile, ne-a rugat să dăm o declarație din care să reiasă că el nu ne-a terorizat, că ne-a apreciat foarte mult poeziile și că avusese chiar intenția curajoasă să le recomande Editurii Militare. Ne-a jurat că ne va sponsoriza în străinătate o antologie de poeme. Era candidat la primăria municipiului Baia-Mare și avea nevoie de certificatul nostru de bună purtare. Devenisem cunoscuți, editura Humanitas tocmai ne scosese un volum de poezie, prezentat elogios de Mircea Cărtărescu. I-am scris certificatul de bună purtare, l-am autentificat la notarul din oraș și doar i l-am fluturat pe la nas. I-am spus să mai treacă pe la noi.

Din 1200 de lei, la cât ni s-a urcat pensia în perioada asta albastră a tranziției, azi știm ce vom mânca, dar nu și mâine. Doamna Mac Varvara se dovedește de mare sprijin pentru noi. Cafeluța dimineața, puțina mâncare gătită la amiază și seara. Regim epicurian. Regimul alimentar pentru diabetici nu e pentru buzunarul nostru. Deși luăm medicamentele pentru diabet, există pericolul real să orbim dacă nu respectăm regimul alimentar. Oricum, o să murim înainte. Oricum, și fără diabet, am fi trăit tot ca un mort, pardon, ca doi morți, cum bine ziceau frații Goncourt, că „Geniul e talentul unui mort”. (Adică „Geniile sunt talentele unor morți!”) Doamna Mac spune că are obligații față de copilul ei. Spune că datoria față de copil e morală și materială. Poate că așa o fi. Noi suntem fără obligații materiale. Cele morale sunt legate de tipărirea cărților noastre de poeme. Valoarea ridicată a acestora la Bursa din capitală ne-a atras invidia și până la urmă ura unor creatori din comunele și orașele învecinate. Primarul din Târgu-Lăpuș-Nagylápos a propus în Consiliu să ni se facă o statuie, la egală distanță între biserica ortodoxă și cea romano-catolică.

Ulcerul căpătat la Spitalul Militar din București s-a metamorfozat în ulcer perforat. Am vomitat într-o noapte doi litri de lichid roșiatic, am sunat la SMURD și am ajuns iar în spital. Cu voia lui Apollo, am fost operați și am scăpat iar.

„N-o să mai ai o a doua șansă, Dragomir-Domokos. Te-am operat gratuit, pentru versurile tale care mi-au fost de mare folos cândva”, mi-a spus doctorul.

Am răcit în primăvară, acum suntem în toamnă și tot răciți. Din vară stomacurile n-au mai suportat lămâile din ceaiurile de mușetel. Ne simțim ca o cârțiță siameză pusă la soare.

Volumul *Această carte a fost scrisă doar în șapte zile* e gata. N-are cine să-i sponsorizeze apariția. Dioptriile ne-au crescut cu două unități, orbirea ne este lentă dar sigură. Dacă nu cumva, cum spuneam, ha, ha!

Ne-am gândit o clipă să mergem în fața primăriei și să ne dăm foc poeziilor. După pilda lui Gogol. Dar noi nu suntem nici mistici și nici nebuni, versurile noastre n-au nici o vină. Vina e a vremurilor de restriște. Și apoi e unica moștenire pe care o lăsăm orașului nostru Târgu-Lăpuș-Nagylápos.

*Eremia Dragomir-Domokos András – poeți
Târgu-Lăpuș-Nagylápos, decembrie 2007*

Ion Negoïtescu despre un poet și un prozator

[titlu redacțional]

La 17 februarie 1973 am scris, sub dictarea autorului, criticul literar Ion Negoïtescu, la o masă din Restaurantul Scriitorilor, răspunsul său la o anchetă pe care revista Vatra (adică, în speță, în acest caz, Mihai Sin și Dan Culcer) o organizase cu prilejul aniversării a 40 de viață a doi scriitori care se aflau atunci în plină ascensiune pe scara valorilor literare, poetul Nichita Stănescu și prozatorul Al. Ivăsiuc. Toate răspunsurile, cu excepția celui de față, au fost publicate în revistă, poate cu mici retușuri cenzoriale. Dar opinia lui Ion Negoïtescu era atât de non-conformist critică, în vreme ce rari erau comentarii care formulau deja rezerve față de opera acestor autori în marș, încât în contextul dat, cenzura (suntem, înainte de „desființarea” oficială a DGPT, din 1977), nu redacția, a eliminat integral textul. De fapt, inițial, Ion Negoïtescu nu voia să răspundă la întrebările noastre. A trebuit să insist și de aceea, ca să fiu sigur că voi dobândi un text, după acceptarea formulării unei opinii, acceptare o leacă forțată de mine, am propus să transcriu pe loc spusele sale.

Ion Negoïtescu mi-a dictat lent și clar răspunsul, a cărui transcriere conformă a fost verificată pe loc. Frazele sunt rotunde și ferme. Am introdus de la mine semnul ă în interiorul cuvintelor și câteva virgule. Originalul transcrierii va intra în fondul Culcer de la BCU „Lucian Blaga” din Cluj. Dacă există undeva o arhivă Ion Negoïtescu, o copie dactilografiată a acestui text, trimisă de mine autorului, se va fi păstrat.

Pentru conformitate, după paginile dintr-o agendă date 15-26 iulie, Dan Culcer

* * *

Am dedicat operei poetice a lui Nichita Stănescu, încă acum câțiva ani, un eseu de proporții destul de considerabile în care m-am străduit să pun în lumină realizările lui cele mai personale în cadrul lirismului nostru actual. Talentul lui excepțional și abundența sa lirică îl îndreptătesc de altfel în permanență la o astfel de atenție: poetul însuși nu se poate plânge că, în general, critica noastră nu i-a recunoscut meritele și nu s-a oprit în detaliu asupra lor. El a devenit, de altfel, și un reprezentant tipic în cel mai înalt grad al generației sale glorioase. Și se poate spune despre dânsul că, dacă alți colegi ai săi de generație, întâmpinați de critică și public sub acest semn glorios al împăspătului lirism românesc, n-au izbutit să-și onoreze pe deplin, până la capăt, promisiunile majore (am semnalat aceasta într-o anchetă a revistei *Ateneu*), autorul *Laudei lui Ptolomeu* a reușit, prin forța și abundența artei sale, să-și mențină locul de frunte.

Ca să explic mai bine ceea ce susțineam mai sus, s-a schimbat în jurul lui Nichita Stănescu, garnitura. Astăzi stau alături de el, mai puțin decât colegii începuturilor, un Leonid Dimov, un Mircea Ivănescu, un Mircea Ciobanu, ca să amintesc doar câteva nume mai apropiate ca vârstă de cei 40 de ani ai lui Nichita. Dar ceea ce mă îngrijorează și nu mi convine în evoluția actuală a operei lui Nichita Stănescu

ține, pe de o parte, de o oarecare degingoladă a mijloacelor literare de care el abuzează atât prin repetiție cât și prin o tot mai marcată neglijență față de împlinirea poemului ca atare; chiar cu riscul de a apare mai puțin în sfera publicistică, artiștii trebuie să caute să-și mențină prestigiul și „rangul”; iar pe de altă parte această îngrijorare se leagă de însăși ideea pe care eu o am despre obligațiile generale pe plan social și estetic ale artistului și poetului. Un artist nu trebuie să uite niciodată, și mai cu seamă în cazul în care se bucură de o audiență deosebită, că fiecare manifestare a lui are un ecou și o influență care poate fi hotărâtoare asupra mentalității spirituale generale, atât în lumea colegilor de meserie, cât și în public. Prin aceasta înțeleg că toate manifestările artistului și poetului trebuie să emane dintr-o înaltă conștiință a culturii. (Conștiința culturii care constituie patriotismul însuși al celor în cauză.)

Din păcate Nichita Stănescu a început să se obișnuiască, cam demult, cu o prezență a sa destul de neserioasă în paginile revistelor. Scrie cam ce-i vine la îndemână și ce-i trece prin cap, coborând astfel nivelul publicațiilor care-l găzduiesc și împiedecându-l să sesizeze momentele în care cuvântul său ar avea un înalt rost și ar trebui să fie rostit.

Și despre Al. Ivăsiuc am avut prilejul să mă exprim publicistic, dar în condiții mult reduse și neînsemnate. Nu întâmplător. În afară de capacitatea stilistică de a-și turna rândurile într-o formă clară și uneori chiar nu lipsită de oarecare eleganță, n-am reușit aproape niciodată să descopăr în proza acestui romancier, un artist, un creator. Îmi repugnă în romanele lui Ivăsiuc tendința. Să fim bineînțeleși, în secolul nostru, în care problema artei cu tendință sau fără tendință a căzut complet în desuetudine, pentru că mari scriitori și mari curente literare s-au realizat tocmai sub semnul explicit al „tendinței”, nu numai că nu poți să o respingi ca atare, dar ai datoria să-i acorzi cel mai mare interes estetic.

Ca să restrâng observațiile mele, voi constata că două romane complet diferite ca modalitate, publicate la noi în epoca postbelică și impunându-se ca realizări de primă importanță, *Moromeții* de Marin Preda și *Princepele* de Eugen Barbu, sunt opere artistice cu tendință. Atât însă în romanul social actual al lui Marin Preda cât și în cel istoric al lui Eugen Barbu, tendința este creator întrupată artistic; aici tendința nu copleșește opera, în sensul de a-i stânjeni validitatea estetică; dimpotrivă, esteticul este îmbogățit cu noi adiacențe valorice tocmai prin această tendință.

Altul e însă cazul lui Ivăsiuc. La el tendința e descărnată și înșelătoare artistic. Dovadă a lipsei lui de forță creatoare, el e întotdeauna copleșit de tendință. Iată de ce nu cred nici în viabilitatea scrisului lui Alexandru Ivăsiuc și nici în posibilitatea ca prin opere viitoare aprecierile mele asupra lui să fie dezmințite. Aș vrea totuși de dragul literaturii române ca acest scepticism al meu, în ce privește surprizele pe care ni le-ar mai putea oferi Ivăsiuc, să fie dezmințit.

P.S. După ce mi-a citit răspunsurile mele la această anchetă, colegul meu Dan Culcer mi-a atras atenția asupra celor două nuvele din volumul *Corn de vânătoare*, care ar veni în contradicție cu observațiile mele asupra tendinței în opera lui Ivăsiuc. Mărturisesc că nu le-am citit încă și că, deci, mă poate aștepta plăcerea de a nu avea totdeauna dreptate.

Ion Negoïtescu

Anton COSMA



Între tradiție și modernitate¹

Propoziția „românul e conservator” era, pînă acum vreo trei decenii, aproape un postulat. Inteligența României „eminamente agricole” ajungea adesea, conștient sau inconștient, să convertească un păcat învechit demult în merit, fălindu-se cu capacitatea poporului nostru de a-și păstra neștirbite tradițiile de veacuri, dar refuzînd să vadă rămînerea în urmă în economie și cultură față de alte popoare. Ba, fiindcă falsificarea, chiar fără voie, are dialectica ei, se ajungea la o stranie respingere a conservatorismului nostru, la condamnarea lui pe considerente cu totul neașteptate. Vai, poporul nostru e prea conservator, păstrează prea încăpățînat elementele religiei arhaice, precreștine, clama Nichifor Crainic.

Desigur, orbirea era numai parțială, conservatorismul poporului nostru e o realitate, ține de specificul nostru național cel mai adînc, fiind un dat al psihologiei noastre etnice. Într-adevăr, literatura, oglinda cea mai fidelă a existenței noastre naționale, a înfățișat adesea această latură a sufletului românesc nu în paginile unor scribi interesați sau orbi, ci în operele celor mai mari genii ale neamului, Eminescu, Sadoveanu, Creangă etc. Mai mult, fără prezența fondului de posibilități latente transmis peste secole cum s-ar putea explica uimitorul salt realizat de cultura noastră în ultima sută de ani, în care, pe planul existenței spirituale, am reușit într-o extraordinară cursă contra cronometru să ajungem din urmă cultura și arta europeană, să intrăm în ritmul ei de evoluție și să participăm cu șanse egale la crearea culturii moderne a prezentului și viitorului omenirii? Mimetismul n-ar fi furnizat niciodată un Eminescu, un Creangă, un Caragiale, un Sadoveanu, modelul străin n-ar fi rodit nicicînd un Blaga, Brîncuși și Enescu, Arghezi, Bacovia, Barbu sau Camil Petrescu.

Poate că ar trebui, pentru a explica intrarea noastră atît de bruscă în plină contemporaneitate și modernitate, să admitem nu numai păstrarea unui fond de virtuți spirituale în stare latentă, ci și în planul subconștientului, [precum] și evoluția lui, în latența sa, într-un ritm mai susținut decît ni-l sugerează manifestările noastre în cultură sau în economie, politică etc. Numai concepînd o evoluție interioară, exprimată printr-o rafinare continuă a valorilor noastre spirituale sau printr-o acumulare continuă de potențial creator, putem înțelege amplul efort creator de valori la dimensiunile universalității, început în domeniul spiritual la sfîrșitul secolului trecut și continuat în cel al producției materiale, industriale, în anii de

după 1944. Fără îndoială, efortul nostru spre universalitate nu e singular, în lumea modernă. Dar reușita lui, care a făcut să se vorbească de un „miracol românesc”², este remarcabilă și se explică precum am văzut. De altfel, însuși faptul că intrarea poporului român în concertul civilizației moderne s-a făcut mai întîi prin creații spirituale și abia apoi prin cele materiale, contrazicîndu-se dialectica obișnuită a evoluției social-culturale, cu alte cuvinte, că spiritualitatea românească n-a avut nevoie pentru a produce valori la nivelul țărilor avansate de un suport corespunzător economic și social politic, constituie un argument în sprijinul existenței unei filiere ascunse, neexprimate, de dezvoltare a spiritualității românești peste veacuri.

Românul e conservator, dar propoziția trebuie luată în alt înțeles decît cel la care ne-am referit. Există un conservatorism care nu e al indisponibilității pentru progres și nici al „boicotului istoriei”, despre care vorbea Blaga în *Spațiul mioritic*, ci al înțelepciunii și al unui excepțional simț al măsurii și al proporțiilor. Este un conservatorism care nu întoarce spatele înnoirii, ci se constituie doar ca un criteriu și o cenzură dreaptă a perfecționării. Aruncînd o privire asupra principalelor momente ale istoriei noastre, descoperim cu surprindere că de-a lungul acestei istorii este respectată fără greș o dialectică a devenirii cu enjambamente uimitor de limpezi, firești și trainice. Respectat întîi instinctiv, apoi conștient, s-a păstrat întotdeauna un echilibru stabil între conservare și modernizare, între vechi și nou, între tradiție și modernitate.

A fost mai întîi păstrarea teritoriului și a naționalității. Două milenii de lupte de apărare, cu replieri și reveniri ca ale unui arc de oțel la forma veche de viață și la „țara” din bătrîni. „Este, fără îndoială, o minune cum a rezistat și a persistat aici poporul nostru, în mijlocul tuturor uraganelor”, spunea Rebreanu în *Lauda țaranului român*. Pînă în secolele 13-16 nu s-a putut vorbi despre o conștiință a naționalității noastre, dar a funcționat în orice caz o subconștiință, un fel de instinct al ei, în care se întîlneau cele două tendințe, conservatoare și modernizatoare. Într-adevăr: dacii, romanizîndu-se, au luat de la romani limba, cea mai perfecționată în epocă, prin care s-a creat deschiderea spre viitor, păstrînd însă portul, obiceiurile.

Geografia literară³

S-a întîmplat că, la modul explicit sau implicit, revistele noastre să dea, în ultima vreme, atenție ideii de *geografie literară*: „Orizontul” timișorean, mai întîi, prin ancheta *Există o geografie literară?*, „Argeș”, printr-o dezbatere despre „spiritul local”, „Secolul XX”, prin numărul său recent dedicat profilului cultural al Elveției.⁴ S-ar părea că destul de adesea ne întîlnim în presa scrisă și vorbită cu chestiuni de geografia literaturii, discutate însă sub alte auspicii, căci continuă să planeze asupra sintagmei cu pricina diverse suspiciuni și scepticisme. Acum vreo cincisprezece ani, cînd am oferit unei reviste un articol pe această temă, noțiunea a părut probabil rebarbativă și articolul a rămas uitat în vreun sertar.

Există o rețineră, explicabilă poate, deși neîntemeiată, înaintea acestei idei: a studia literatura în relație cu criteriul geografic pare, la o privire grăbită, a ascunde primejdii pentru unitatea culturii române prin implicarea principiului regionalist (ca și cînd unitatea acestei culturi, de atîtea ori verificată în circumstanțe istorice vitrege odinioară, ar putea fi periclitată de... o metodă sau o disciplină literară!).

Dar poate că neîncrederea în geografia literară se hrănește și din statutul obscur al preocupărilor de acest gen din culturile occidentale, unde ele au fost cu totul resorbite în studiul sociologic al literaturii (putându-se totuși cita, de exemplu, măcar a lui Ernest Dupouy, *Géographie des lettres françaises*, 1951).

La noi, unde lucrurile stau în multe privințe altfel decât acolo, alta este și îndreptățirea de a fi a geografiei literare și apare greu de înțeles că, de atîția ani, doar [puțini] i-au rămas credincioși (prin cîteva referiri sporadice, în presă, prin cartea *În imediata noastră apropiere* de Cornel Ungureanu⁵ sau prin ancheta amintită).

Ce ar putea fi și ce funcționalitate ar putea avea geografia literară? Încercînd a-i aproxima contururile, Eugen Todoran⁶ o pune, în răspunsul său („Orizont”, nr. 15), în relație cu geografia lingvistică, istoria literaturii, istoria și filozofia culturii. Universitarul timișorean face două trimiteri profitabile: la teoria mentalităților, în speță la cartea lui Fernand Braudel dedicată lumii mediteraneene⁷ (unde se avansează noțiunea de „timp geografic”, ca stratul cel mai profund al timpului istoric) și la filozofia culturii (cu referire concretă la „spațiul mioritic” blagian).

Într-adevăr, dacă invocarea geografiei lingvistice poate mai degrabă deruta (sugerînd restrîngerea geografiei literare la studiul literaturii regionale) și dacă e discutabil a vedea în noua disciplină doar o metodă a istoriei literare (geografia fiind, ne instruiește Hegel, nu un apendice, ci chiar „fundamentul istoriei”), în schimb, pare foarte ademenitoare o lărgire a granițelor acestui domeniu spre istoria mentalităților și filozofia culturii (fără a le confunda, firește). Pe asemenea baze ar deveni posibilă o funcționalitate reală a geografiei literare ca metodă și disciplină de cercetare a literaturii și culturii contemporane (temă asupra căreia se opresc aproape toți preopinienții anchetei din „Orizont”, unii anunțînd chiar inițiative concrete în această direcție).

Desigur, geografia literară nu „există” încă. Mi se pare însă că ea poate *exista*, cu alte cuvinte, că ea poate deveni dintr-o intuiție difuză și dintr-o prezență implicită, o metodă și o disciplină de cercetare literară articulate teoretic și operative practic. În întîmpinarea acestei șanse de a fi a geografiei literare și sub semnul așteptării/căutării viitoarelor clarificări, formulez întrebările și delimitările preliminare care urmează.

1. În literatura română, unde marca provinciei natale este adesea și azi atît de pregnantă în opera scriitorilor, inclusiv a celor mari (vezi Marin Preda, Augustin Buzura, D.R. Popescu, Fănuș Neagu etc.), metoda geografiei literare e inevitabilă pentru critic, cel puțin pe anume porțiuni ale discursului său. Nu e oare mai firesc, în acest caz, ca o atare metodă să fie tratată cu seriozitate și să i se studieze (exploateze) corect și la obiect virtuțile, indiferent de stîmă de care se bucură sau nu ea în culturi mai „sincronizate” decât a noastră?

2. Dacă geografia literară începe, s-ar părea, cu observarea „imediatei noastre apropieri” [(Cornel Ungureanu)], care este limita spre care poate ea tinde? Desigur că ea nu-și va putea da măsura în simpla inventariere a literaturii „regionale”, va trebui să aspire la decantarea aceluși *genius loci*, care transpare nu numai la acest nivel, ci și la cel major, chiar și în capodopere. Geograficul fiind temelia obiectivă, „fundament” pentru istoric și social, elementul geografic ce intră în actul spiritual (literar) nu conferă acestuia valoare spirituală, ci numai o marcă de diferențiere stilistică.

E diferențierea care, la diferite nivele concentrice, se numește *spiritul locului*, *specific național* și *spirit european*. Poate geografia literară să-și refuze aceste nivele? Cred că mai degrabă ea va avea să întemeieze științific și să extrapoleze aceea intuiție a lui Garabet Ibrăileanu, după care Creangă, bunăoară, „este un reprezentant perfect al sufletului moldovenesc între români”... Principiul ei de bază va fi al concentricității, animat de o tendință centripetă în plan valoric/substanțial/stilistic. Astfel, indiferent dacă îi atribuim ca gen proxim sociologia culturii sau filozofia culturii, geografia literară nu poate fi decît o *geografie spirituală* prin literatură.

3. Pe de altă parte, dacă geograficul este un prim argument al rigorii, geografia literară se vede obligată să-și caute și alte argumente de autogaranție, în domenii conexe – etnografia și istoria culturii, etnopsihologia etc. Condiția interdisciplinară apare astfel ca obligatorie și ea va fi ilustrată și de tehnicile de lucru, împrumutate de la sociologie, semiotică etc., ca și de noțiunile cu care va opera, de asemenea preluate, în parte, din alte domenii („provincie”, „centru”, circulația bunurilor simbolice, spațiu spiritual „sud-est european”, „mediteranean”).

4. O geografie literară românească, o panoramă a literaturii contemporane în relația ei cu tradiția spirituală vie și cu marca stilistică a „provinciilor”, demonstrație implicită a originalității și unității culturii române, e perfect posibilă și dezirabilă. Cu condiția, cum se vede, a necesarului efort teoretic prealabil. S-o așeptăm.⁸

Note:

Fișa de mână, redactată de Anton Cosma, care detaliază subiectul eseului, dovedește că avem de-a face cu un material inedit.

² Vezi: G.I. Brătianu, *Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain*, ediția a doua, București, 1942. Idem, *O enigmă și un miracol istoric: poporul român*, ediție îngrijită de Stelian Brezeanu, traducere de Marina Rădulescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

³ Acest text urma să facă parte dintr-un volum intitulat *Cronotopii romanului românesc*, pe care Anton Cosma îl angajase la Editura Dacia din Cluj, în anul 1992. Totuși, probabil eseu al apărut în „Vatra”, avînd în vedere antetul autorului pe textul dactilografat: „Feed-back”, numele unei rubrici a amintitei reviste târgu-mureșene.

⁴ Anton Cosma nu pomenește cartea lui Gheorghe Macarie, *Geografie literară – Orizonturi spirituale în proza românească*, Editura Albatros, București, 1980.

⁵ Cornel Ungureanu (n. 1943), scriitor, critic și istoric literar, profesor universitar la Timișoara, redactor-șef adjunct al revistei „Orizont” (1963-1990), apoi redactor-șef. Cartea *În imediata noastră apropiere* a fost publicată la Timișoara, primul volum apărînd în 1980, volumul II în 1990.

⁶ Eugen Todoran (1918-1997), filolog, istoric literar, eminescolog și profesor universitar român din Timișoara. Vezi: Aurel Sasu (coord.), *Dicționarul biografic al literaturii române*, vol. II, Editura Paralela 45, Pitești, 2004, p. 716-717.

⁷ Fernand Braudel, *Mediterranean și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, traducere de Mircea Gheorghe, Editura Meridiane, București, 1985-1986.

⁸ Pentru Anton Cosma, „timpul n-a mai avut răbdare”. Geografia literară constituie proiectul reușit de o viață, în jurul căruia Cornel Ungureanu și-a grupat mare parte din operă. După *În imediata noastră apropiere* (vol. I 1980, vol. II 1990), subiectul a fost reluat și dezvoltat în: *La vest de Eden. O introducere în literatura exilului* (vol. I 1995, vol. II 2001), *Mittleuropa periferiilor* (2002), *Geografie literară* (2002), *Geografia literaturii române, azi*, vol. I *Muntenia* (2003), *Geografia literaturii române, azi*, vol. IV *Banatul* (2005).

Iulian BOLDEA



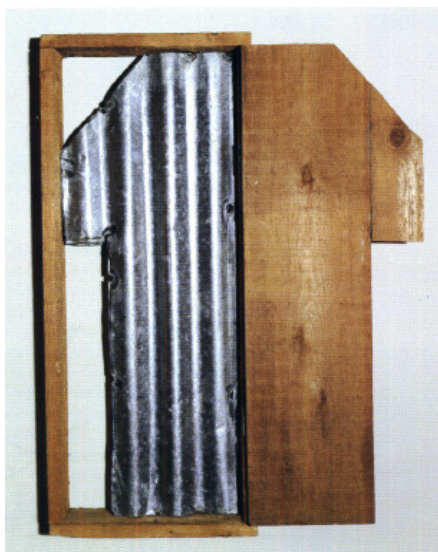
Metamorfozele comparativismului

Obiectul de studiu privilegiat al cărților lui Vasile Voia, comparatismul, este perceput într-o accepțiune modernă, prin prisma achizițiilor celor mai noi metode de investigare a relațiilor și filiațiilor dintre curente, orientări literare și scriitori. De altfel, într-un text cu aspect programatic, profesorul Vasile Voia subliniază raporturile multiple, nuanțate și fructuoase care se stabilesc între imagologie și literatura comparată, delimitându-se, în acest fel, un spațiu al „interrelațiilor literare”, în măsura în care operele literare și scriitorii sunt examinați dintr-un unghi „transnațional sau transfrontalier”: „Obiectul de studiu al literaturii comparate l-a constituit dintotdeauna cercetarea relațiilor literar-spirituale internaționale. Trebuie să avem în vedere diferența dintre perspectiva «națională» a filologilor tradiționale și perspectiva «supranațională» reclamată imperios de comparatismul actual. Opera sau autorul sunt studiați ca fenomen transnațional sau transfrontalier. Interesul literaturii comparate se centrează nu pe literatura unei singure ambianțe lingvistice, ci pe o macrostructură multinațională și multilinguală. În cazul acesta, s-a vorbit de poziția unei «neutralități culturale». Ceea ce presupune nu a ignora particularitățile literaturii proprii, ci a nu le exacerba și privi unilateral. Literatura comparată nu se opune disciplinelor filologice, în general, și filologiilor naționale, în special, ci se disociază de acestea prin crearea unor metode și principii proprii. Adoptarea punctului de vedere supranațional reprezintă condiția sine qua non a existenței literaturii comparate, a perenității

ei în timp și a formării spiritului european, a transformării ei, pe o anumită direcție, într-o disciplină specifică de cercetare a continentului pe care-l locuim. Relativizarea gândirii naționale, afirmă Hugo Dyserinck în studiile sale, creează conștiința europeană, «întoarcerea» la sentimentul unității literaturii europene și al vieții spiritului european. Cercetarea raporturilor existente între literaturile individuale constituie baza înțelegerii atât a deosebirilor cât și a concordanțelor, posibilitatea de a acționa împreună în vederea creării unei doctrine proprii cu privire la construcția unei noi gândiri europene”. Dintr-o astfel de perspectivă, „sarcina majoră a literaturii comparate în momentul de față este participarea la ceea ce se numește «Europa-forschung», la cercetarea unei Europe definite ca «laborator spiritual» sau cultural. Acest «Laboratorium Europa» devine, îndeosebi în optica comparatismului german și francez actual, un spațiu al interrelațiilor literare care face posibilă analiza ideologiilor din perspectivă istorică, se substituie ideii de națiune și se transformă într-o știință numită imagologie. Această disciplină, ca cercetare a imaginii pe care popoarele și-o fac unele despre altele, este în așa fel gândită, încât să nu regreseze către spiritul naționalismului secolului trecut și nici să nu se afirme în formele noi ale gândirii naționaliste actuale”.

Tentația limitei și limita tentației. Glose la mitul faustic (1997), *Literatură comparată. Principii teoretice și studii aplicate* (1998), și *Aspecte ale comparatismului românesc* (2002) sunt cărți ce sintetizează concepte fundamentale ale comparatismului, relevând totodată dificultățile unei armonizări totale a principiilor și teoriilor cu relieful concret al operei literare. În acest context, „idealul poeticianului comparatist” este figurat ca „dialectică a convergenței și divergenței, a similitudinii și diferenței”, comparatistul căutând să statueze, totodată, „un sens comun și o metodologie unitară”.

În *Invalizii zeului Apollo. Introducere în poezia modernă. Partea I: Novalis și Hölderlin* (2005), Vasile Voia pornește de la premisa că poezia modernă își are originea în poezia romantică, elementul de continuitate constituindu-l evoluția permanentă și fructuoasă a liricii spre purificare de sens și expresie și spre esențializare. Miturile fundamentale și fondatoare ale romantismului (mitul sufletului, mitul inconștientului și al poeziei) reconfigurează un univers ficțional ce se impune mai ales prin originalitate, printr-o singularitate evidentă. Căutând să-și explice și să detalieze



propriul său efort hermeneutic, Vasile Voia observă că „nevoia de clarificare a unor aspecte ale poeziei moderne, utilitatea stabilirii unui consens în privința găsirii unor categorii și criterii adecvate pentru explicarea și înțelegerea fenomenelor de structură impunea actualizarea nu atât a poeziei, cât a teoriei poetice a romantismului. Nu rămân fără semnificații unele concordanțe, uimitoare, de teze exprimate de F. Schlegel, Novalis sau Holderlin și, să zicem, la rândul lor, de Paul Valery, Saint-John Perse sau Gottfried Benn, ca să nu mai amintim de Breton și gruparea suprarealistă sau de Al. Philippide și Ion Barbu la noi. Evident, un semn de continuitate există, determinat de efortul constant al poeziei spre purificare. Ceea ce poetica romantică prezenta ca intuiții sau virtualități, în epoca experimentelor poetice moderne și contemporane deveneau realități”. Elementul coagulant, regenerator al acestei viziuni critice asupra devenirii arhitecturii poetice moderne este Novalis, poet al interiorității și al „lumii nevăzute”, al inițierii în metafizica visului și a nopții. Novalis e cel care trasează orizontul ideal, magic, suprafiresc al romantismului, prin recursul la absolutizare și la universalizare, legitimând afilierea unei astfel de poetici la conceptualul de „artă totală”. Capitolul despre timpul și destinul lui Novalis stabilește filiații și analogii între Novalis și alți poeți, contemporani sau descendenți.

În mod semnificativ, Vasile Voia consideră că mitul lui Novalis și-a conturat în mod decis reperele abia în spațiul modernității, pentru că „modernul însuși, căutător de senzație se definește pornind de la romantismul care a descoperit inconștientul și iraționalul”. Elementele poeticii lui Novalis care îl înscriu pe acesta în perimetrul esteticii moderne

sunt, între altele, recursul la sugestie, simbol și mit, poetica fragmentarității, universalismul etc. Influența lui Novalis asupra unor poeți precum Baudelaire, Mallarmé sau Breton este indiscutabilă. Ultima parte a cărții e dedicată lui Hölderlin și unor poeți afini, precum Trakl, Rilke sau Celan. Este subliniat, cu îndreptățire, efortul lui Hölderlin de a depăși orice convenție, prin anularea dialecticii subiect-obiect și de rezolvare a crizei existențiale prin recursul la beneficiile poeticității. „Devenirea în tăcere” e sintagma care tutelează lirica lui Hölderlin, dezvoltând o nouă relaționare a eului cu lumea, o re poziționare a conștiinței umane în fața universului, marcată de reducția la solitudine și de retragere în spațiul tăcerii, paradigmă ontică ce resemantizează asumarea gnoseologică a existenței.

Volumul *Comparatism și germanistică* (2008) reunește studii și eseuri care circumscriu relația dintre cele două concepte, plasându-se un accent apăsător asupra noii paradigme unificatoare intitulată semnificativ „germanistica interculturală”. Sunt așezate în prim-plan analize dense, nuanțate, consacrate scriitorilor germani mai vechi și mai noi sau unor probleme de estetică a creației și receptării. Demne de interes sunt perspectivele deschise de investigarea fenomenologiei faustice în hermeneutica lui Ernst Bloch și Constantin Noica, precum și explorările subtile ale operei lui Lucian Blaga, în context german, ca și cele consacrate lui Heidegger și avatarurilor biografiei sale politice. Cartea este, în fapt, întâlnirea fericită a comparatismului ideilor cu estetica și filosofia, dimensiuni unificate de un stil critic riguros, lipsit însă de pedanterie, erudit și atent la nuanțele textului, dar și la amplitudinea unor teme majore ale culturii și literaturii universale.

O carte remarcabilă, densă, cu ilustrări și argumente convingătoare și cu o armătură teoretică redevabilă este *Literatura comparată la turnanta ultimului secol. Anxietăți, paradigme, metode* (Editura Univers, 2016). Autorul rezumă, aici, dificultățile, aporiile și ambiguitățile pe care literatura comparată, ca disciplină autonomă, le-a suferit de-a lungul unei perioade din care nu au lipsit incriminările, polemicile sau impreciziile metodologice, care au marcat această știință „anxiogenică” (Charles Bernheimer). Capitolele cărții (*Conceptul goethean de „Weltliteratur” și evoluția sa în modernitate, Comparația, un excurs metodologic, Imagologia comparată și studiile europene. Orientări actuale, Teoria receptării și a influenței, Traducerea literară*) demonstrează din plin substanța conceptuală,

relevanța sintetică, dar și deschiderea metodologică sau vocația aplicativă a comparatistului Vasile Voia, care militează cu fermitate, pe urmele unor teoreticieni ca Wellek, Etiemble, Harold Bloom sau Peter Brooks pentru „menținerea canonului tradițional occidental și a esteticului ca valoare primordială a operei literare”. Desigur, cartea profesorului Vasile Voia înregistrează, pe de o parte, fluiditatea, limitările, tendințele și metamorfozele comparatismului contemporan și, pe de altă parte, sugerează capacitatea disciplinei de a-și regândi și refuncționaliza fizionomia conceptuală, de a se reinventa din perspectiva dimensiunii lingvistice, prin apelul la mecanismele scriiturii și ale *literarității*: „Literatura comparată nu este un obiect de studiu reificabil decât prin afilierea ei la alte discipline, antropologia sau studiile culturale, științe care nu dispun de instrumentarul adecvat analizei specificului literaturii ca eveniment al limbajului. Literatura comparată se definește din interiorul științei literaturii”. Exigența transgresării frontierelor mai mult sau mai puțin arbitrare ale fenomenelor literare, amplitudinea relațiilor, glisărilor și mutațiilor canonice, într-o cultură supusă tot mai mult exigențelor globalizării fac parte, în fond, din arealul redefinirii statutului literaturii comparate, cu toate reverberațiile, articulările și dezvoltările sale.

Avatarurile literaturii comparate, articulările conceptului de Weltliteratur, cu zvonul polemic ce a însoțit-o, racordurile diacronice și evoluția sa în contextul modernității, toate acestea articulează o bună parte din demersul lui Vasile Voia, cercetător atent și al resurselor comparatismului românesc (de la Ion Heliade-Rădulescu, la Tudor Vianu și Adrian Marino), dar și al deschiderilor novatoare din perimetrul postmodernismului (Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak). Foarte consistent este capitolul consacrat imagologiei, unde se reface demersul lui Hugo Dyserinck, în viziunea căruia literatura comparată și studiile imagologice au menirea de a contribui la elaborarea unei cercetări europene de autentic suflu unificator (Europaforschung). În privința teoriei receptării și a influenței, Vasile Voia valorifică angrenajele conceptuale ale celor mai importanți teoreticieni contemporani (Harold Bloom, Wellek, Yves Chevrel), investigând, cu rigoare și eficiență metodologică relația paradoxală și insuficient cercetată încă, între influență și receptare. Relevante în mare măsură sunt și paginile consacrate traducerii literare și traductologiei, în care sunt operate disocieri și nuanțări importante, pe urmele

unor cercetători ca Itamar Evan-Zohar, Daniel Henri Pageaux, Walter Benjamin sau Peter Zima. În opinia noastră, un unghi de percepție a traducerii de tip fenomenologic este cel mai în măsură să situeze traducerea în mod optim în contextul cultural și sociolingvistic generator de semnificații multiple. Concepte precum cel de „sincronie”, de „adaptabilitate”, „identitate”, „alteritate”, „pluralism” trebuie să fie asumate și valorificate critic pentru a se putea descifra particularitățile „situațiilor de traducere” care necesită o anume „reacție de adaptare”, dar și de comprehensiune, după cum solicită și o sincronizare, necesară, cu „atmosfera epocii”. Traducerea, cu rolul său de mediator între situații de comunicare interculturală, este, în fond, o formă de comuniune între structuri culturale particulare, o modalitate de liant și, totodată, un factor unificator și globalizant.

Binevenite și eficiente, transcrise într-un stil seducător și precis, reflecțiile profesorului Vasile Voia despre metamorfozele comparatismului se constituie într-o sinteză teoretică și aplicativă de certă importanță, prin care este redată harta conceptuală a unui univers în continuu dinamism, cu glisări și reasezări permanente.

Bibliografie selectivă

Ovidiu Mureșan, în „Steaua”, nr. 10, 1981; Marion Schuller, în „Echinocțiu”, nr. 7-9, 1997; Andrada Fătu Tutoveanu, în „Studii literare”, nr. 5, 2002-2003; *Clujeni ai secolului XX. Dicționar esențial*, 2000; Diana Adamek, *Transilvania și verile cu polen*, 2002; Mircea Popa, în „Adevărul de Cluj”, nr.6, 2003; Corin Braga, în „Steaua”, nr. 6, 2003; Ion Simuț, în „Familia”, nr.10, 2003; Iulian Boldea, *Aproximații*, 2010; Călina Părău, în „Steaua”, nr.10, 2016; Irina Petraș, în „România literară”, nr. 50, 2016; Constantina Raveca Buleu, în „Contemporanul. Ideea europeană”, nr. 11, 2016.

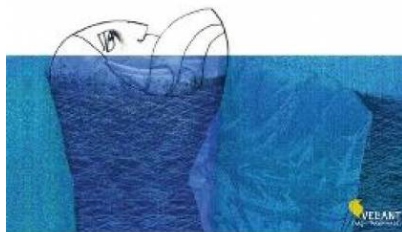


Rodica GRIGORE

Metamorfozele poeziei

PABLO NERUDA

Douăzeci de poeme de iubire și un cântec de disperare
 Veinte poemas de amor y una canción desesperada



Numit uneori „un Picasso al poeziei” datorită capacității sale de a-și varia teme și stilurile și de a se reinventa cu fiecare nou volum publicat, Pablo Neruda nu încetează să uimească prin opera sa vastă și complexă, esențială pentru dezvoltarea ulterioară a liricii de limbă spaniolă. Însă Neruda s-a îndreptat chiar împotriva propriei tradiții poetice (de fiecare dată alta!), depășindu-și limitele de expresie și provocându-și (ori contrariindu-și) cititorii, trecând aparent cu ușurință de la discursul liric apropiat de formula tradițională din primul volum publicat, *Crepusculario* (1923), la erotismul vibrant din *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (1924), pentru a prevesti orientările avangardiste, odată cu *Residencia en la tierra* (1933), sau pentru a cânta universul uman al Lumii Noi, în cuprinzătorul *Canto General* (1950).

Interesant este – și nu doar din perspectiva strictă a istoriei literare – că poate cea mai celebră și, cu siguranță, cea mai citită dintre cărțile sale, *Douăzeci de poeme de iubire și un cântec de disperare*, a fost considerată inițial mult prea șocantă, de-a dreptul nepublicabilă, din cauza mesajului și a imaginilor erotice explicite. Astfel, după *Crepuscular*, volum în general bine receptat de critică, Pablo Neruda schimbă fundamental registrul liric, depășind toate cadrele poetice acceptate ori acceptabile în epocă. Iar capacitatea permanentă de înnoire, fie și cu prețul unor parțiale respingeri, precum și nevoia imperioasă de depășire a „nerudismului” întemeiat chiar de el reprezintă coordonatele de care trebuie să ținem seama în evaluarea structurii și semnificațiilor operei poetice a chilianului Pablo Neruda (1904-1973).

În fond, strategia evidentă de la bun început în cazul tânărului autor este de a trata teme consacrate – cum e, de pildă, cea a iubirii – dar de a modifica fundamental perspectiva și modul de abordare. El depășește, astfel,

convenționalismul din poezia erotică a vremii, înlocuind cu hotărâre idealismul cu senzualitatea și planul abstract prin detaliul concret, îndepărtându-se de ilustrul model al petrarchismului atât de apreciat până atunci în spațiul cultural latino-american. Metoda aceasta, a subminării marilor modele culturale este evidentă, însă, și în creațiile următoare ale lui Neruda, ea fiind identificabilă în volumul publicat în 1926, cu sprijinul cercurilor avangardiste chiliene, *Tentativa del hombre infinito*. Cei care, în ciuda șocului inițial, apreciaseră poemele de dragoste, se declară uimiți – și nu neapărat în sens pozitiv... – de schimbarea de tonalitate și de structură, căci poetul renunță la rime și la ritmurile tradiționale, în încercarea de a regăsi substanța originală a limbajului și de a o elibera de orice retorică neoromantică. Sigur că ulterior esetica suprarealismului ne-a obișnuit să apreciem discursul fragmentat sau aparent discoerent și ermetismul aparent al textului poetic, numai că în epoca respectivă astfel de texte au avut darul de a contraria o dată în plus un public cititor ce prefera continuitatea la nivelul formei și conținutului poeziei.

Dar, prin acest demers îndrăzneț, Pablo Neruda nu făcea altceva decât să pregătească terenul pentru încă și mai îndrăzneța construcție din *Residencia en la tierra*, carte ce va apărea abia în anul 1933, beneficiind și de impresiile lăsate asupra autorului de anii petrecuți, în calitate de consul al țării sale, la Rangoon. Aflat pentru un timp departe de universul cultural și uman cunoscut, în Asia, Neruda alege să caute inspirația în realitatea sufletească și să exploreze căile labirintice ale propriei interiorități, de aici intensitatea accentuată a poemelor din *Reședință pe pământ*, precum și implicitul dialog cu sine pe care textele poetice din această perioadă îl aduc în prim plan. Imediat după apariție, cel puțin în Chile, aceste versuri au fost considerate ermetice și, cumva asemenea celor din *Tentativa del hombre infinito*, aproape imposibil de înțeles de către marele public, care aștepta altceva de la rapsodul iubirii dezlănțuite din *Veinte poemas de amor*. Numai că, acum, Neruda structurează în mod diferit versul liber pe care îl practicase anterior, iar discursul poetic, deși rămâne marcat de discontinuitate la nivel formal, demonstrează o calitate incantatorie și uluitoarea artă a scriitorului de a jongla cu imagini desprinse parcă din registrul oniric și a le conferi o fundamentală unitate.

De altfel, unul dintre poemele din *Residencia en la tierra* e intitulat chiar *Unitate* și ilustrează perfect concepția lui Neruda cu privire la noul său sistem de expresie: „E ceva dens, unit, instalat adânc./ repetând numărul său, semnul său identic./ Cum se observă că pietrele au atins timpul,/ e un miros de vârstă în fina lor materie,/ e apa pe care-o aduce marea, și sarea și visul ei./ Mă înconjoară ceea ce e identic, o singură mișcare/ greutatea mineralului, lumina pielii/ se împreună cu sunetul cuvântului noapte/ cerneala grâului, a fildeşului, a plânsului./ lucrurile făcute din piele, din lemn, din lână,/ îmbătrânite, decolorate, uniforme,/ se strâng în jurul meu ca pereții.” Poetica tăcerii implicite și încifrarea

sensurilor definesc pe de-a-ntregul și rolul, dar și poziția pe care poetul ar trebui să le aibă – și să și le asume. Căci substanța (substanțialitatea) lumii ce-l înconjoară are darul de a-l izola pe creator de orice element străin de esența interiorității sale: „Lucrez surd, rotindu-mă de jur împrejurul meu,/ precum corbul deasupra morții, corbul de doliu./ Gândesc, izolat la marginea anotimpurilor,/ central, înconjurat de geografia tăcută/ o temperatură parțială cade din cer,/ un imperiu extrem de unități confuze/ se încheagă înconjurându-mă.” Iar dacă unii dintre reprezentanții modernismului hispano-american erau preocupați de efectele operei lor asupra publicului și societății, Neruda se desparte în mod clar de această concepție specifică mai degrabă unei estetici *fin de siècle* la care, în fond, nu aderase complet niciodată, pentru a sublinia teme precum singurătatea poetului, izolarea ființei umane în mijlocul tumultului existenței cotidiene și a mulțimii incapabile de înțelegere, pentru a sugera certitudinea cu privire la atotputernicia morții.

Paradoxal, după ce cele *Douăzeci de poeme de iubire* fuseseră considerate prea explicite, textele din *Reședință pe pământ* vor fi multă vreme acuzate de încifrare excesivă a sensurilor, iar receptarea lor adecvată va trebui să aștepte câteva decenii. Cu toate acestea, Neruda era convins de la început că *Residencia* e o capodoperă și că, finalmente, va fi și recunoscută ca atare, dovadă scrisorile expediate câtorva prieteni, în perioada elaborării acestor texte. Strategia de publicare demonstrează, la rândul său, această convingere, căci, după apariția, în 1933, în Chile a unei prime ediții a acestei cărți, în doar o sută de exemplare, după doi ani, ea va fi reeditată în Spania, în mare tiraj, iar acest fapt va consolida prestigiul lui Pablo Neruda, care începuse deja să fie considerat, mai ales în Europa, reprezentantul de forță al poeziei din Lumea Nouă.

Poetul demonstrează, în aceste versuri, că știe perfect cum să facă concretă o realitate care prin tradiție era considerată abstractă, postulând o unitate organică a universului, la care se poate ajunge doar prin intermediul unui imaginar poetic extrem de apropiat de materialitatea lumii. Numai că, după ani de zile, însuși Neruda va manifesta tendința de a se îndepărta de estetica din *Reședință pe pământ*, considerând că apropierea de simbolurile thanatice și pesimismul de substanță ar fi de natură să văduvească poemul de acea „funcție socială” a liricii, pe care el însuși o va căuta tot mai mult, pe măsură ce se apropie de ideologia de stânga.

Iar dacă *Tentativa del hombre infinito* reprezenta aderarea clară a lui Neruda la tradiția consacratului poem axat pe tema călătoriei, întemeindu-se pe structura marilor modele europene reprezentate de *Călătoria* lui Baudelaire, de *Corabia beată* a lui Rimbaud ori de linia poemului metafizic, așa cum era el practicat în avangarda hispană de scriitori precum Rafael Alberti (în *Sobre los ángeles*) sau de Vicente Huidobro (în *Altazor*), această dominantă a căutării mitice și a aventurii spirituale vor fi depășite în *Reședință pe pământ*. Sigur, Pablo Neruda

păstrează încă o serie de motive, cum e cel al căutării, al încercărilor repetate la care este supusă ființa umană, dar le interpretează în cu totul alt mod. La o lectură atentă este clar, din perspectiva evoluției liricii de limbă spaniolă, că odată cu acest volum se impune un alt mod de a scrie poezie – nu doar în America Latină, ci și în Spania. Iar „nerudismul”, despre care se va vorbi atât de mult în deceniile care urmează, se întemeiază în mare măsură exact pe poemele din ciclul *Residencia*. Acum, conceptul este echivalat cu ceea ce în lirica italiană a epocii, de pildă, purta numele de ermetism, însă mai târziu el va deveni sintetizarea pozițiilor exprimate de scriitorul chilian în *Canto General*.

Imediat după apariție, *Residencia en la tierra* a fost discutat mai cu seamă din perspectiva unei retorici a voitului prozaism și a pesimismului evident ce infuzează mai toate poemele. Ulterior, după ce existențialismul a legitimat pe deplin atitudinile lipsite de optimism iar prozaismul a fost acceptat ca o adevărată normă a poeziei contemporane, cititorii vor fi atrași de alte elemente ale discursului poetic din *Reședință* și nu se vor mai declara șocați de un poem precum *Galop mort*, care păruse a pune în mare încurcătură critica literară a vremii: „Ca niște cenuși, ca niște mări populându-se./ în lentoarea lor înecată și în inform./ și așa cum se aud pe drumuri de foarte sus./ întrepătrunse, clopotele în cruce,/ cu deja acel sunet special de metal./ turbure, apăsător, făcându-se pulbere/ în aceeași moară a formelor prea îndepărtate./ sau doar evocate, nu și văzute./ iar cu parfumul lor în glie rostogolindu-se/ prunele verzi putrezesc în timp, infinit de verzi.” Cei care erau încă legați de subtila logică a versului simbolist ori de eufoniile acestuia vor fi descumpăniți chiar de primele versuri ale unui text în care autorul accentuează certitudini cu privire la realități care anterior erau puse sub semnul întrebării. Iar obscuritatea, și ea atât de frecvent reproșată lui Neruda, e cât se poate de deliberată, la fel cum este și prozaismul retoric marcat: „Iar acum, spuneți-mi ce-i această țâșnire de porumbei/ între noapte și timp, ca o prăpastie/ umedă/ Acest sunet atât de amplu/ devălmășind pietrele pe drum în căderea lui./ dar bine, numai atunci/ când o singură oră crește brusc./ extinzându-se fără pauze.”

Comparațiile sunt mereu incomplete, dar asta se întâmplă tocmai deoarece poemul nu se bazează pe vreun sistem al corepondențelor exterioare, ci vizează stabilirea unor punți de comunicare exclusiv la nivel spiritual. Astfel, fără să mai încerce să elaboreze un text despre vreo realitate clar definită și autonomă, fie ea și citită în cheie avangardistă, *Galop mort* reprezintă poetizarea prin excelență a experienței indefinibile în conformitate cu normele logicii tradiționale. Sensul nu mai este nici impus, și nici măcar sugerat cititorului, iar rezultatul va fi o poezie a descoperirii treptate a însăși autoreferențialității poemului, care își poartă în primul rând în sine posibilele interpretări. Efectul va fi, desigur, profunda neliniște, căci vizează, printre altele, presimțirea unei transcendențe goale care, cu toate acestea, nu împiedică nuanța afirmativă din finalul textului:

„În mijlocul inelului verii/ odată dovecii cei mari ascultau răbdători,/ trăgând de cărceii lor emoționant de sensibili,/ trăgând de acest ceva, ceva extreme de solicitat,/ ceva foarte plin, devenind obscure de atâția grei picuri.” Poetul nici măcar nu mai încearcă să explice ceva cititorului, ori pur și simplu să versifice o realitate, fără să pretindă că ar avea vocație filosofică. Știe prea bine că marele mister al universului nu poate fi explicat, unica soluție fiind contemplarea lui, de aici fiind doar un pas până la sugerearea mării teme din *Reședință pe pământ*: și anume permanenta trecere, eterna risipire a existenței umane ce nu poate eluda timpul, finala întâlnire a omului cu moartea.

Nu va fi deci o surpriză faptul că majoritatea textelor sunt centrate pe tema singurătății, a dificultății comunicării, iar poemele în proză ce marchează mai cu seamă partea a doua a acestui volum sunt menite a evidenția tocmai imposibilitatea exprimării marilor teme abordate în vreo structură metrică tradițională. În plus, pentru Neruda, marea calitate a prozei constă tocmai în continuitatea ei, în capacitatea de a exprima ceea ce, uneori, scapă versului. Astfel că poetul rămâne un avatar al vizionarului rimbaldian, dar nu face altceva decât să înregistreze revelațiile pe care le are în mijlocul unui univers ostil, pus nu o dată sub semnul aparentului haos. În acest cadru general, poetul e singur, întotdeauna singur, imaginea fiind oarecum asemănătoare cu cea a creatorului parnasian retras în turnul său de fildeș, numai că Neruda subliniază mereu că poezia e o chemare, Marea Chemare pe care nici un creator nu o poate ignora. *Arta poetică* nici nu accentuează, așa cum ar fi fost de așteptat, o simplă artă a compoziției, ci prezintă imaginea semnificativă a artistului preocupat de vocația sa. În felul acesta cumva declarat antiliric în sensul în care era înțeles în epocă lirismul tradițional, volumul *Reședință pe pământ* îl apropie pe Neruda (și) de experimentalismul avangardist.

Cântec general, marele cânt închinat de Neruda Lumii Noi, prezintă, simbolic, în aproape douăzeci de mii de versuri, tema luptei omului pentru dreptate în universul marcat de contradicții al Americii de Sud. Interzis pentru o vreme în Chile din motive politice, venerat de reprezentanții stângii latino-americane și acuzat de ideologism de susținătorii dreptei, volumul acesta a reprezentat un adevărat fenomen literar, repetând, dar în alt sens, experiența pe care Neruda o avusese deja cu *Douăzeci de poeme de iubire*. Privit de unii drept exemplul prin excelență al unui așa-numit „succès de scandale”, *Canto General* s-a impus în peisajul literar al vremii în primul rând pentru că, la fel ca și *Veinte poemas și Residencia en la tierra*, a convins și a șocat deopotrivă.

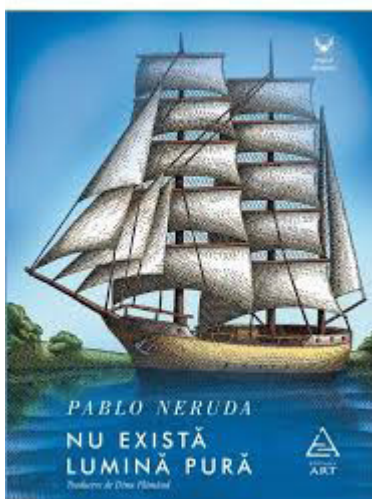
Apărut inițial în Mexic, într-o ediție de lux pentru bibliofili, cu ilustrații realizate de Diego Rivera și David Alfaro Siqueiros, la puțină vreme după ce Neruda se alăturase mișcării comuniste, volumul va fi retipărit într-o ediție de mare tiraj, iar contextul publicării este extrem

de important, coincizând, în linii mari, cu încercarea de interpretare a istoriei mexicane și de raportare a ei la cadrul universal pe care o realizase Octavio Paz în *Labirintul singurătății*. Problema identității în lumea latino-americană, centrală pentru demersul celor doi, dar și perspectivele noi pe care Neruda și Paz le aduc au reprezentat, în epocă, o veritabilă provocare, evidențiind tocmai punctele comune pe care comunitățile Lumii Noi le-au păstrat în ciuda oricărui și oricâtor diferențe. Pentru prima dată, așa cum bine s-a subliniat în diverse studii critice, prindea glas „conștiința coerentă a Lumii a Treia”, până atunci ignorată sau, dacă nu, supusă interpretărilor facile, din perspectiva culorii locale sau a exotismului. Neruda accentuează nevoia de solidaritate și utilizează un soi de sistem al vocilor multiple, polifonia discursului este excelent orchestrată, fiind evidentă și hotărâta îndepărtare de clișeele tradiționale. Poetul mitizează lupta unui întreg continent pentru afirmarea individualității, iar acest lucru este evident încă din *Amor America*, primul poem al volumului: „Înainte să fi fost perucile și tunicile/ au existat râurile, fluviile arteriale/ și au existat munții Cordilieri, iar pe șirul lor cel lucios/ zăpada, dar și condorul deasupra ei părea nemișcați,/ și existau umiditatea și desigurile,/ și tunetul pe atunci încă lipsit de nume,/ și întinsul pampelor planetare.”

Din trecutul imemorial, *Canto general* ajunge la prezentul amenințător, făcând trecerea de la general la particular și evidențiind transformarea poetului, cel care, de la rolul de vizionar, trebuie să și-l asume treptat pe cel de martor implicat în evenimente. De altfel, în *Spania din inimă* (1938), Neruda va manifesta aceleași tendințe, pe fondul evenimentelor ce marcau Europa în acei ani, iar pentru a exprima tensiunile Războiului Civil din Spania, scriitorul va pune alături tonalitatea militantă și influența livrescă venită pe filiera operei lui Quevedo. Aceste elemente sunt evidente, de altfel, și în *Odele elementare* (1954), dar și în așa-numitele „expresii ale lirismului prozaic” din volumele de mai târziu. Iar dacă oda pindarică era implicată, iar cea horatiană rămânea lirică, Neruda preferă să utilizeze modelele pe care i le oferea tradiția literară hispană reprezentată mai cu seamă de Garcilaso, dar să abordeze teme care, din nou, vor șoca publicul. Căci va scrie ode dedicate elementelor prin excelență nepoetice... Numai că Neruda știe foarte bine (și vrea ca și cititorul său să-și amintească!): Ronsard însuși a scris o odă închinată patului, Keats, unei urne, iar Shelley, vântului. El va merge, însă, ceva mai departe, scriind despre foile de ceapă, despre propriile picioare, sau despre țelină, așa cum procedează, de altfel, încă în *Apogeul țelinei*, poemul inclus în *Reședință pe pământ II*: „Din centrul pur pe care niciodată zgomotele/ nu l-au traversat, din ceara intactă,/ ies clare fulgere lineare,/ porumbițe cu destin de volute,/ spre străzi târzii cu miros de pește și umbră./ Sunt venele țelinei! Sunt spuma, râsul/ pălăriile țelinei! Sunt marcajele țelinei!/ savoarea de licurici, hărțile ei de culori inundate/ și cade capul de înger

verde./ iar cârlionței ei subțiri se lamentează.”

Toate aceste elemente anterior considerate nepoetice, Neruda le tratează cu aceeași reverențitate pe care, de pildă, Francisc de Assisi o manifesta pentru fiecare creatură de pe pământ și cu aceeași căldură pe care Fray Luis de Granada o demonstra chiar și pentru cele mai umile ființe, privite drept expresii întrupate ale voinței divine. Neruda, prin urmare, va enunța, va descrie, dar va evita să desprindă concluzii, implicându-și, din nou, chiar dacă, acum, altfel, cititorul în descifrarea activă a sensurilor textului. A vorbi simplu despre lucruri simple devine, așadar, un program *sui-generis*, dar nicidecum nu dă naștere unei poezii facile. Căci Neruda depășește stadiul horatian al apropierei utilului cu plăcutul („utile dulci”), pentru a sugera că nimic nu e lipsit de importanță și, mai mult decât atât, că nimic nu este gratuit. Totul este examinat pentru a i se descoperi frumusețea ascunsă, iar nu pentru simpla funcție cotidiană, orice detaliu obișnuit fiind revelat, după descrierea atentă, ca element al misterelor universale. Ordinarul devine extraordinar, iar actul contemplării este, de fiecare dată, veritabilă revelație.



*

„Iubirea care mișcă sorii și stele...”

Tema majoră a liricii de început a lui Pablo Neruda este iubirea. Însă inventivitatea scriitorului e uluitoare, el reușind să dea unei problematice vechi de când poezia de pretutindeni nu numai o tonalitate specifică, ci și o dimensiune cosmică și o intensitate de-a dreptul mistică, rareori atinse în lirica universală. Deja în *Crepuscular* poetul configurase un spațiu și un timp specifice, mizând mult pe momentul de trecere de la zi la noapte și pe semnificațiile granițelor aflate mereu în mișcare dintre întuneric și lumină, cer și pământ ori dintre pământ și apă. Reluând aceste imagini, Neruda le îmbogățește, în *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, cu o deschidere spre universal, datorată capacității sale de a stabili în permanență legături de substanță între domeniul

uman și cel al naturii: „Încovoiat în asfințit arunc tristele mele năvoade/ în ochii tăi oceanici// Acolo se întinde și arde pe rugul cel mai înalt/ singurătatea mea ce își rotește brațele ca un naufragiat.// Fac semne roșii pe ochii tăi absenți/ ce se tâlăzuiesc ca marea pe țărmul unui far.// Ascunzi numai tenebre, femeia mea distantă,/ și din privirea ta se-ivește uneori a spaimei coastă.” (*Poemul 7*)

În plus, semnul distinctiv al acestui volum este și prezența constantă în versurile care îl compun a unui contrast puternic între comunicarea mult dorită, pe de o parte, și o speranță (o așteptare) care se vede mereu frustrată, pe de alta. Vocea lirică se adresează iubitei prezente sau absente; și nu puțini au fost criticii – unii dintre ei chiar de prestigiu! – care au făcut greșeala de a încerca să identifice prezența feminină din aceste pagini cu una sau cu alta dintre muzele reale ale lui Neruda, pierzând din vedere amănuntul esențial că această voce lirică nu poate fi (nu trebuie să fie!) echivalată cu nivelul strict al biografiei autorului, în ciuda tinereții celui care uimește dintr-o dată lumea culturală hispană cu niște poeme de și despre o dragoste care, în buna descendență a lui Dante, e în stare să miște soarele și alte stele.

Noutatea versurilor care compun cartea de față constă și în aceea că, dincolo de atitudinile specifice – unele dintre ele inspirate, mai mult sau mai puțin direct, de lirica trubadurilor, de viziunea lui Petrarca sau de cea a marelui modernism latino-american inițiat de José Martí și Rubén Darío – cititorul va avea de fiecare dată în față o adevărată istorie contextualizată în care se insinuează însăși relația amoroasă care, în acest fel, aduce ori ridică un context dat la nivelul constantelor universale. Primul aspect ce decurge de aici va fi sentimentul de singurătate ce domină poemul. Însă nu avem de-a face cu o singurătate horatiană, senină și detașată, situație ideală pentru a contempla curgerea timpului și adevărurile eterne, ci cu o expresie adesea vehementă a ființei umane ce se simte izolată.

Poetul – desigur, nu autorul real, ci „persoana care figurează ca poet”, ca să repetăm sintagma lui Carlos Bousoño – este marele însingurat, abandonat de-a dreptul, de aici comparația cu adâncul unui tunel din care zboară păsările sau semnificațiile naufragiului din citatul deja *Poem 7*. Nu lipsește sugestia că anterior – există, deci, acel *senin illo tempore* – lucrurile stătuseră altfel, iar starea de plenitudine fusese atinsă și trăită până la capăt. Fără să precizeze vreodată ce anume a determinat pierderea sau ce a provocat ruptura, poetul insistă pe efectele acestora, sentimentul dominant fiind mai ales acela al căderii în adâncurile din care nu mai există cale de întoarcere. De altfel, singurătatea aceasta este dublată de faptul că întregul volum e lipsit de un cadru care să exprime vreo funcție socială ori să sublinieze relațiile cu colectivitatea. Ca și cum cititorul ar avea în față un „tărâm al pustietății” – fără conotațiile lui T.S. Eliot, dar la fel de pregnant descris. Totul e deschis în fața puternicelor vânturi marine, orice element (orice sentiment) e expus și pus sub stăpânirea nopții, a stelelor, pe țărmul pustiu al unei mări infinite.

Iar dacă e să căutăm în *Douăzeci de poeme de*

ubire granița pe care Neruda o avea mereu în vedere în *Crepusul*, aceasta e reprezentată de plajele pustii, de zona de coastă, de țămurile abrupte și inaccesibile, așa cum se vede în *Cântecul de disperare*: „Este ceasul plecării, crudul și-nghețatul ceas/ pe care noaptea îl supune oricărui orar./ Centura zgomotoasă a mării încinge țărmul./ Se ivesc stele reci, emigrează negre păsări./ Părăsit asemeni cheiurilor în zori/ Doar umbra mi se răsucesce tremurândă-n mâini./ Ah dincolo de toate.” Jaime Concha a analizat într-un foarte interesant studiu (criticul avea în vedere mai ales volumul *Residencia en la tierra*, apărut în anul 1933) implicațiile universului marin și ale regiunii de coastă în poezia de maturitate a lui Neruda, interesant fiind că, deși mai puțin observat, acest univers este cristalizat încă de la jumătatea anilor '20 în lirica scriitorului chilian. De asemenea, este evidentă o dualitate cu profunde sensuri: privită dinspre țărm, marea apare, în *Douăzeci de poeme de iubire*, drept un spațiu nelimitat, asemenea unei invitații la călătorie și la efortul de autocunoaștere în ritmul pulsației vitale a universului. Marea e tărâmul libertății depline, însă, privită dintr-un punct situat în larg (o barcă, de pildă), ea se transformă fundamental, devenind expresie prin excelență a nesiguranței, a pierderii iminente, a posibilității naufragiului. Faptul nu e întâmplător, iar el trebuie pus în legătură cu ambivalența structurală a vocii poetice și, de asemenea, cu situațiile la care se fac referiri în textele ce compun volumul de față. Porturile, bărcile și chiar stâncile țămurilor devin, în acest fel, expresii ale unei ambiguități pe care cititorul o percepe la adevărata valoare doar la capătul lecturii acestor minunate poeme.

Amurgul este momentul privilegiat din punctul de vedere al dimensiunii temporale, dar el reprezintă și un element specific al naturii de graniță: lumina solară se stinge încet, iar crepusculul devine veritabil dublu al liniei orizontului sau a țărmului stâncos care fascinează privitorul – dar, în egală măsură, îl fac să se simtă și mai singur și mai părăsit. În consecință, pentru a surprinde și a exprima în cel mai adecvat mod toate acestea, poetul recurge la semnificațiile umbrei care premerge noaptea: „Pot scrie versurile cele mai triste-n noaptea asta.” Doar noaptea mai face posibilă acea unitate a ființei – expresie a unității pierdute a cuplului – care mijlocește cântecul și versul. A vorbi, în acest context, despre o iubită pierdută echivalează cu o vorbi despre tine însuși, situație pe care cele douăzeci de poeme de iubire o exploatează din plin: „Ah femeie, nu știu cum m-ai putut păstra/ pe pământul sufletului tău, și pe crucea brațelor tale!!/ Dorința mea de tine a fost cea mai teribilă și cea mai scurtă./ cea mai nepotolită și mai beată, cea mai intensă și cea mai avidă./ Cimitir de sărutări, încă mai sunt focuri pe mormintele tale./ încă mai ard ciorchinii ciuguliți de păsări.” Marea, pământul și cerul sunt elementele esențiale pe care le regăsim în textele acestea, ele determinând structurarea, pe alocuri, a unor adevărate parabole poetice, câtă vreme mâna și gura sunt imaginile definitorii ale îndrăgostitului aflat în căutarea iubirii pierdute. Gura, fără îndoială, e expresia metaforică a cuvântului poetic și, deopotrivă, a sărutului ce poate reînsufleți lumea. Iar lumea se reînsuflește, fie

și doar în amintire, căci sărutul determină parcă aprinderea stelelor și iluminarea cerului nopții: „Răsare amintirea ta din noaptea unde-s scufundat./ Râul își leagă de mare lamentația obstinată. [...] Ai înghițit tot, ca depărtarea./ Ca marea, ca timpul. Totul în tine a fost un naufragiu!/ Era ora veselă a asaltului și a sărutării./ Ora stuporii ce ardea ca un far.” Amurgul e ceasul posibilei întâlniri și al mult doritei consumări a iubirii, iar noaptea devine momentul în care experiența erotică de-acum pierdută trebuie cântată și păstrată astfel într-un prezent etern; fie el și al memorării.

De la Homer înapoi s-a vorbit, în marea poezie a lumii, despre „cuvinte înaripate”. Iar în *Douăzeci de poeme de iubire* această imagine revine de-a dreptul obsedant, cu atât mai mult cu cât păsările trezesc simpatia poetului – căci, printre altele, îi împărtășesc soarta și îi alină însingurarea: „Păsările de noapte ciugulesc primele stele/ ce scânteiază ca sufletul meu când te iubesc.” Și tot ele, purtate de vânt, străbat depărtările asemenea frunzelor mereu împrăștiate din furtuna care-l impresionase atât de mult pe Dante în cel de-al doilea cerc al Infernului, unde se află cei care greșiseră din dragoste... Căci vântul, în lirica lui Neruda, este elementul prin excelență vrăjmaș, cel care consacră (în)depărtarea și reprezintă semnul distanței imposibil de învins: „Ah lasă-mă să-mi amintesc cum erai atunci, când încă nu existai./ Deodată vântul urlă și izbește fereastra mea închisă./ Cerul e un năvod plin de pești întunecați./ Aici se întâlnesc toate vânturile, toate./ Se dezbracă ploaia./ Trec în fugă păsările./ Vântul. Vântul./ Eu nu mă pot lupta decât cu forțele-omenești./ Furtuna învârtește frunzele-n negrite/ și dezleagă toate bărcile care aseară au amarat la cer.” (*Poemul 14*) Dar, atunci când totuși departarea e suprimată (prin recursul la mecanismele memorării cel mai adesea), distanțele sunt anulate și e readusă aproape imaginea iubitei – care e contemplată într-o stare vecină cu visul, iar femeia devine și expresie a întregului univers înconjurător, pe care reușește să-l umanizeze și să-l facă accesibil simplei existențe: „Tu ești aici. Ah tu nu fugi./ Tu o să răspunzi și ultimului meu strigăt./ Ghemuește-te lângă mine ca și cum ți-ar fi frică./ Totuși câteodată ți-a trecut prin ochi o umbră stranie./ Acum, și-acum, iubito, tu mi-aduci caprifoi./ și parfumați îți sunt și sânii./ În timp ce vântul trist ucide fluturi galopând/ eu te iubesc, și bucuria-mi mușcă din gura ta de prună.”

Femeia e o zeiță, fără îndoială, însă ea e privită mereu *sub specie mortis*. Viziunea aceasta a fost comparată adesea cu cea a lui César Vallejo. Numai că poetul peruan implica în actul contemplării și un profund sentiment mistic, ce determina uneori vinovăția și convingerea privitoare la imposibilitatea eliberării de sub povara amintirilor. La Neruda, în schimb, avem de-a face cu neliniștile metafizice deșteptate de memorarea atributelor divin-umane ale femeii iubite. Divinizarea femeii contemplate e cu atât mai ferventă, cu cât poetul e conștient că ea rămâne, totuși, esență umană și, deci, în mod fatal trecătoare. Poemul se transformă astfel, pentru Neruda, în unicul spațiu în care se reînsuflește iubirea, o iubire absolută, chiar dacă supusă curgerii inexorabile

a timpului, însă o iubire care mijlocește și plenitudinea creatoare: „Cuvintele mele au plouat peste tine mângâindu-te./ Am iubit de multă vreme trupul tău de sidf înșorit./ Ba chiar te cred stăpâna universului./ O să-ți aduc din munți flori vesele, și campanule,/ negre alune, și coșuri de nuiete pline de săruturi./ Vreau să fac cu tine/ ce face primăvara cu cireșii.”

Iubita, cu toate atributele sale, devine, deci, catalizatorul experienței poetice, iar actul rememorării, unica posibilitate pentru ca poemul să ia ființă. Sigur că femeia iubită e îndepărtată, accesibilă doar prin amintirile pe care le-a lăsat în urma sa. Dar asta nu o face mai puțin pregnantă. Iar poetul, vorbind despre ea și cântând-o, devine el însuși, adică artist, creator, demiurg prin excelență: „Oh trup, trup al meu, femeie pe care am iubit-o și am pierdut-o,/ pe tine în ceasu-acesta umed, te chem și te prefac în cânt.” Cronica îndrăgostită este deopotrivă o conică a devenirii de sine, astfel încât experiența negativă a pierderii și a îndepărtării de femeia adorată determină descoperirea vocației de întemeietor de lumi – prin cuvânt. Poetul își găsește, deci, identitatea structurală cu logosul întemeietor, pierde unitatea cuplului, dar o descoperă pe cea a poeziei, unicul adevăr în care poate – și trebuie – să creadă întotdeauna.

Poezia de dragoste a reprezentat, pentru Pablo Neruda, o temă predilectă, ea nefiind nicidecum legată exclusiv de volumul *Douăzeci de poeme de iubire și un cântec de disperare*. Aceasta se regăsește și în *Versurile căpitanului*, *O sută de sonete de iubire* sau *Memorialul de la Isla Negra*, scriitorul nuanțând și reelaborând numeroase dintre procedeele care îl impuseseră drept unul dintre poeții reprezentativi pentru America Latină și în acest sens.

Se știe, desigur, că lirica de dragoste a echivalat, în mod tradițional, femeia iubită cu elementele naturii. Neruda pornește exact de aici, numai că reușește să ridice aceste comparații la un nivel cosmic, transformând femeia într-o forță a naturii, iar nu într-o expresie decorativă a ei: „Să nu te atingă nici noaptea nici aerul și nici aurora,/ ci numai pământul, doar această virtute a rădăcinilor,/ și merele ce cresc abia ascultând apa cea curată,/ și glodul și rășinile care alcătuiesc a ta parfumată țară.” Interesant este, însă, că după năvalnicul discurs din *Veinte poemas*, Neruda revine la formele tradiționale, preferând sonetul, fără ca asta să însemne că ar renunța la viziunea sa universală și ieșită din canoane: „tu și eu trebuie pur și simplu să ne iubim./ confundându-ne cu toți alții, cu bărbați, cu femei,/ în pământul ce ține garoafele plantate și le hrănește.” Numai că, acum, imaginile insolite și extrem de pregnante sunt exprimate în forma fixă a textului, pentru a se sublinia maturizarea estetică, fără a fi abandonate, însă, elementele explicit erotice considerate din nou, de o parte a criticii, prea îndrăznețe pentru a putea fi incluse în marea poezie: „Iubirea mea, tu și eu ne aparținem unul altuia,/ unul altuia de la haine și până la rădăcini,/ și aproape de toamnă, de apă, cu șoldurile apropiate/ până ajungem să fim numai tu, numai eu, numai împreună.” Dar Pablo Neruda face mereu mare poezie contrazicând așteptările obișnuite și

contrariind de-a dreptul programatic critica academică: „Mi-e foame de gura ta, de vocea ta și de părul tău,/ umblu năuc și tăcut pe străzi fără să mă hrănesc./ nu mă pot deloc sprijini în pâine, zorii mă înspăimântă./ caut pe timpul zilei lichidul sunet al pașilor tăi./ [...] Aș vrea să mănânc raza arsă în frumusețea ta,/ și nara extrem de închipuită de pe arogantul tău chip,/ aș vrea să mănânc umbra fugară din genele tale.”

Versurile căpitanului a apărut într-o ediție privată, în Italia, în 1952, inițial anonimă, textele fiind dedicate lui Matilde Urrutia, viitoarea sa soție, cea care va fi și destinatară celor o sută de sonete de iubire. Prin intermediul acestor poeme, Neruda întreprinde o călătorie imaginară în spațiu, evocând peisaje și locuri care-i sunt dragi, la fel cum, în *O sută de sonete*, face o sugestivă incursiune în timp, sugerând evoluția generală a liricii erotice și ținând seama, prin subtile aluzii și sugestii, de etapele esențiale ale devenirii acesteia. În paralel cu scurgerea timpului, poetul are în vedere înaintarea ființei umane în vârstă și, deopotrivă, cronologia fiecărei zile în parte, fapt evidențiat prin segmentarea discursului în mai multe secvențe: *Dimineață, Amiază, Seară, Noapte*.

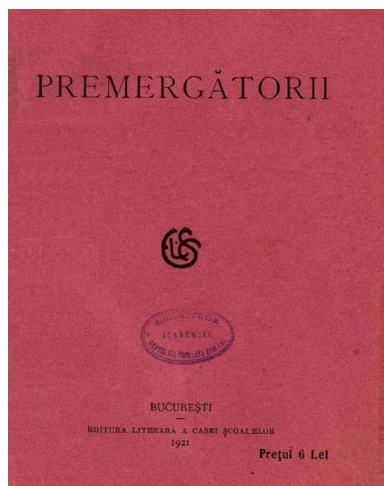
Contestat sau adulat, recompensat cu Premiul Nobel pentru Literatură în anul 1971, admirat de discipoli sau, dimpotrivă, atacat de detractori, Pablo Neruda rămâne unul dintre marii creatori de poezie latino-americană, capabil să schimbe registrele lirice, să încante, să uimească sau să șocheze. Și să învingă, cu mijloacele marii arte, timpul. Căci, după cum el însuși scrie, „Vor veni alte zile, vom auzi/ tăcerea plantelor și-a planetelor/ și câte alte lucruri pure trecând!/ Iar viorile vor mirosi a lună.”

* Pablo Neruda, *Douăzeci de poeme de iubire și un cântec de disperare*. Traducere de Dan Munteanu Colán, București, Editura Vellant, 2013.

** Pablo Neruda, *Nu există lumină pură*. Traducere, antologie, prefată, tabel cronologic și note de Dinu Flămând, București, Editura Art, 2015



Anca HAȚIEGAN
Precursorile: primele femei care au
jucat în limba română (I)



Textul de mai jos inaugurează o serie dedicată primelor femei care au avut curajul – în secolul XIX – să apară pe o scenă și să joace în limba română (vorbit de veritabile acte de cucerire!), precum și primelor noastre actrițe profesioniste. Mulțumesc redacției revistei Vatra pentru bunăvoința de a o găzdui, începând din numărul curent. Aceste profiluri teatrale fac parte dintr-o carte în lucru, căreia i-am zis, cu titlu provizoriu, Femeia pe scena românească: momente (și care ar urma să acopere, într-un prim volum, perioada începuturilor – până la 1877). Îi mulțumesc, de asemenea, d-nei Sanda Cordoș (criticul literar) pentru faptul de a fi întrezărit prima contururile unui proiect mai amplu în ceea ce constituia inițial simpla schiță a unei prezentări făcute în cadrul unui colocviu și pentru insistența cu care mă încurajează să îl realizez.

*

Prima femeie de etnie română care, înfruntând prejudecățile vremii, a îndrăznit să urce pe o scenă publică de teatru, jucând, la început, în limbile franceză și greacă, se pare că a fost Marghioala Bogdănească, nevasta serdarului¹ Dumitrache Bogdănescu, pe care o găsim menționată întâia oară în celebrul capitol XX, *Teatrul în Țara Românească*, din romanul *Ciocoi vechi și noi* (1862) de Nicolae Filimon. În *Istoria teatrului în România*, editată sub egida Academiei Române, mai e pomenită, în același context, și o actriță numită Elena², despre care nu s-au păstrat alte date. Cele două s-au înfățișat publicului bucureștean pe scena de la Cișmeaua Roșie, de pe Podul Mogoșoaiei, al doilea local de teatru din Țara Românească³, inaugurat în 1818 tot din inițiativa unei femei – și anume domnița Ralu Caragea, fiica

domnitorului fanariot Ioan Caragea. Aici se manifestau elevii școlii grecești de la Măgureanu, cultivând un teatru foarte legat de mișcarea eteriștilor. Inițial, rolurile feminine i-au fost încredințate în principal lui Costache Aristia, cel mai talentat dintre tinerii actori de origine grecească, care ulterior se va dedica trup și suflet cauzei teatrului românesc, fiind și primul profesor de declamație al viitorilor actori profesioniști români. Rolurile acestea le-au revenit apoi doamnelor menționate anterior. În cuvintele lui Nicolae Filimon: „La început toate rolele femeiești se jucau de bărbați, și mai cu seamă de tânărul C. Aristia, al căruia fizic și dexteritate se conformau mai mult cu caracterul femeiesc; dar mai în urmă s-a găsit o femeie, anume Marghioala, care a primit cu mare plăcere să joace aceste role în toate piesele repertoriului”⁴. „această femeie, română de origine, era soția Serdarului Dumitrache Bogdănescu”, precizează Filimon într-o notă de subsol. În ianuarie 1819, Marghioala a interpretat-o, într-o traducere grecească (semnată de poetul Iacovache Rizo), nici mai mult, nici mai puțin decât pe Fedra lui Racine.⁵ Din același an, 1819, istoria reține întâiul spectacol în limba română din Țara Românească înfățișat pe o scenă publică. Acesta a fost dat de către elevii de la Colegiul Sf. Sava înrolați la linia de studiu în limba română, care fusese înființată în anul precedent la inițiativa profesorului Gheorghe Lazăr, refugiat din Ardeal. Spectacolul, prezentat tot în sala de la Cișmeaua Roșie, l-a avut drept protagonist pe Ion Heliade Rădulescu, care a interpretat, în travesti, un rol de femeie, și anume pe cel al *Hecubei*, din piesa omonimă a lui Euripide (tradusă de A. Nănescu, un alt școlar de la Sf. Sava). Marghioala ar fi jucat și ea în primele spectacole de teatru ale românilor, susțin istoricii, căci, după *Hecuba*, școlarii de la Sf. Sava au mai reprezentat câteva comedii. Se știe, cu certitudine, că a apărut în *Zgârcitul* – altfel spus *Avarul* - de Molière, „în care Marghioala Bogdănească juca pe Frosina (Frosine, mijlocitoarea intrigantă – numele era localizat de către traducător, n.m.), iar Nănescu pe Avarul”⁶, după cum scrie Dimitrie C. Ollănescu. Tot același istoric teatral ne spune că „piesa, slab jucată, nu avu succes și nu se mai puse alta în studiu”⁷.

Elevii lui Lazăr jucau în românește încă de mai înainte, din 1818, doar că pe o scenă improvizată în localul școlii. Din discursul funebru rostit (și apoi publicat) de Ion Heliade Rădulescu în 1863, la moartea lui Iancu Văcărescu (protector atât al teatrului elinesc, cât și al celui românesc - *in statu nascendi* - , din primele decenii ale secolului al XIX-lea), reiese că *Avarul* lui Molière s-a jucat mai întâi aici, în incinta școlii.⁸ „Cu acest an (1818, n.m.) se auzi pentru prima oară limba română, prin junii elevi din St. Sava”⁹, susține Heliade Rădulescu. Traducerea în română a textului i se datora lui Ladislau Erdélyi (Herdelius), profesorul de latină și franceză de la Sf.

Sava (transilvănean, ca și Lazăr).

Cu ocazia sărbătoririi centenarului teatrului românesc, din 12 ianuarie (pe stil nou) 1920, scriitorul Ion Peretz¹⁰, directorul Teatrului Național din București (pentru foarte scurtă vreme), a pregătit o mică piesă documentară, în versuri, intitulată *Premergătorii*, care a fost prezentată, după cum relatează Ioan Massoff în istoria sa, în preambulul unei noi montări cu *Hecuba* de Euripide.¹¹ Textul încearcă să reconstituie atmosfera dinaintea reprezentației inaugurale a școlarilor de la Sf. Sava, chiar cu *Hecuba* lui Euripide, pe care dramaturgul crede - sau presupune, ori își imaginează - că elevii au jucat-o prima dată pe scena școlii, în prezența câtorva boieri „progresiști”, mari patrioți, și a unor „cuconițe” din familiile lor. Vornicii Constantin Bălăceanu și Iordache Golescu, logofetii Nestor și Iordache Filipescu, clucerul Matei Cantacuzino, respectiv Marioara Bălăceanu, Marghioala Golescu, Lința Cantacuzino sunt câteva dintre personajele piesetei. Apar și slugerul Tudor Vladimirescu (despre care „se spune” că ar fi asistat la „inaugurarea teatrului muntean”¹², după cum notează Massoff), dimpreună cu spătarul Iacovache Rizo, aflați pe poziții antagonice. Duelurile lor verbale, închipuite de Peretz, prefigurează disensiunile dintre partida românească și cea grecească, care se știe că au marcat, cu consecințe nefaste, anul revoluționar 1821. (Iacovache Rizo, nepotul domnitorului Alexandru Șuțu, succesorul lui Caragea, a fost un înfocat susținător al Eteriei, poet, dramaturg și traducător de limbă neogreacă, dar și primul cenzor al teatrului din Țara Românească, învestit printr-un pitac domnesc emis, în 8 noiembrie 1819, de către unchiul său, proaspăt înscăunat.) Mai apar apoi, bineînțeles, în piesă, și Gheorghe Lazăr cu elevii săi, în frunte cu Heliade Rădulescu, profesorul Erdélyi, sau Iancu Văcărescu (nepotul lui Ienăchiță și fiul lui Alecu Văcărescu, pionieri ai literelor române), care a fost efor (adică administrator) al teatrului înaintea lui Iacovache Rizo. Mai interesant e însă faptul că Peretz o introduce în scenariul lui și pe Marghioala Bogdănescu, în calitate de interpretă a Astreei (zeița elină a Dreptății) din faimosul *Prolog la deschiderea teatrului întâiași dată în București*, compus de Iancu Văcărescu, se pare, special pentru reprezentația din 1819 de la Cișmeaua Roșie - și publicat ulterior în „Curierul românesc” al lui Heliade Rădulescu (nr. din 17 ianuarie, 1830¹³). În realitate, nu se știe dacă „Bogdăneasca” a jucat pe scena de la Sf. Sava sau în spectacolul școlarilor cu *Hecuba* de la Cișmeaua Roșie, adică dacă a participat chiar de la început la spectacolele românești. Puțin probabil, căci faptul nu ar fi trecut fără să stârnească un puternic ecou și ne-ar fi rămas vreo mențiune în legătură cu o asemenea întâmplare. E însă o ipoteză de luat în considerare. Chiar și ca licență poetică, apariția Marghioalei în contextul dat merită reținută ca un frumos omagiu adus de către dramaturg acestei brave „premergătoare”. Intrarea ei în

scenă este anticipată, în piesa lui Peretz, de o discuție dintre Lazăr și cei veniți să asiste la spectacolul școlarilor români despre neajunsurile întreprinderii lor, printre care e invocată tocmai absența regretabilă a femeilor care să joace rolurile feminine. Decorul e neschimbat de la începutul piesei: „La ridicarea cortinei se zărește o chilie de la Sfântul Sava. În fund, în dreapta, e o scenă rudimentară cu două perdele, care se ridică de o parte și de alta, când se joacă pe scenă. În față și în stânga câteva scaune trimise de boieri și două bănci acoperite cu scoarțe”¹⁴. Discuția pomenită are loc în scena VIII:

„LAZĂR

Este

Greu, într-adevăr, ce facem în chiliile aceste,
Cu o schenă ridicată chiar de noi, cu
paraschine¹⁵

De hârtie, cu perdele de cearșafuri și puține
Rochii date de cucoane...

FILIPESCU

Și cu părți parastisite¹⁶

Toate de bărbați.

BĂLĂCEANU

Așa e.

LAZĂR (arătând pe cucoane)

Dacă nu-s îndrăgostite

Dumnealor de meșteșugul cel aforticesc?! Ne-ar
da

Mare ajutor...

CANTACUZINO

Vezi bine.

MARGHIOALA

Eu spui drept, c-aș încerca.

LINȚA

Și eu.

MARIOARA

Dară nu se cade.”¹⁷

În cele din urmă, după ezitări („Uite, zău, mi-ar fi rușine să mă îmbrac ca măscărici/ Și să sui pe scenă”, mărturisește Marioara), fetele se declară gata să participe la spectacolele organizate de Lazăr, iar boierii care le însoțesc, consultați în prealabil, își dau acordul. Bălăceanu invocă exemplul grecilor din capitală, în ale căror reprezentații se vede jucând și o actriță:

„BĂLĂCEANU

Schena cea grecească

Are-acuma o cucoană, care joacă.

FILIPESCU

Bogdăneasca,

Marghioala lui Serdarul Dumitrache...”¹⁸

Iordache Golescu se arată iritat fiindcă Marghioala își dă aportul la spectacolele grecilor, în loc să joace alături de români:

„GOLESCU

Foarte bine

Îi stă! Doar cu Aristia¹⁹ și la noi nu vine!”
E contrazis însă de Lazăr, care aruncă bomba:
„LAZĂR
Vine.

Face astăzi pe Aste[e]a. O aduce Dumnealui
Iancu Văcărescu.
CANTACUZINO
I-auzi!...”²⁰

Într-un final, după ce toți fac haz de travestiurile băieților (Heliade Rădulescu se arată în chip de Hecuba – „Ecavi” la Peretz, precum în vechile traduceri - , iar Moroi o înfățișează pe „Polixena” – adică Polixenia -, una dintre fiicele ei), după ce băieții flirtează pe furiș cu fetele, sunt introduși și Iancu Văcărescu cu Marghioala Bogdănescu (scena XIII, penultima), care, abia intrată, e expediată afară din scenă, să se costumeze pentru *Prologul*-surpriză. De fapt, rolul ei din piesa lui Peretz e aproape mut, dar și din această cauză foarte pregnant. Întrupând-o pe Astreea, ea e centrul tabloului alegoric animat din final. Scena ultimă (XIV) e una tipică de „teatru în teatru”. Lazăr introduce „numerele” (întrerupte din când în când de vociferările aprobatoare ale asistenței). Primul e o recitare a lui Erdélyi, care spune versuri cu răspicate accente patriotice de Barbu Paris Mumuleanu. Nu sunt niște versuri oarecare, ci e vorba de un fragment din *Oda râvnitoare spre învățături* („spre învățatură” la Peretz), scrisă special pentru inaugurarea cursurilor în limba română de la Sf. Sava (și inclusă în volumul *Rost de poezii adecă stihuri* din 1820). Urmează apoi o cuvântare avântată a lui Lazăr, după care se joacă *Prologul* lui Văcărescu (cunoscut și sub denumirea de *Saturn*, pentru că îl are drept protagonist, alături de Astreea, pe zeul timpului – Cronos în mitologia greacă):

„([Lazăr, n.m.] Trece în rândurile ascultătorilor.

Perdelele se dau la o parte. Apare Marcovici [unul dintre școlarii lui Lazăr de la Sava, n.m.] în [chip de, n.m.] Saturn, cu ceasornic de nisip și cu secera în «poziție de sosire vestitoare». În fund coboară Aste[e]a (Bogdăneasca), cu cornul îmbelșugărei în mână, din care va revărsa daruri și flori la timpul oportun).

MARCOVICI

«Nici anii mei cei grămădiți,
Nici secera-m[i] tăioasă,
Nu fac ca să vă smintiți
Petrecerea frumoasă.
Eu viu la voi cu câte dau
Plăceri, învățatură;
Vesel voi²¹ tot cu voi²² să stau
Încât să spui n-am gură.
Cum mă vedeți unchiaș bătrân,
Nimica nu mă-ntrece,
Eu sunt al bunelor stăpân,
Eu răul fac de trece.
M-așz aici, nu mai mă duc:

Secera-m[i] lepădată (lepădă secera),
Ceasornicu-ndreptat, v-aduc
P-Aste[e]a prea bogată.
Cu toate bunele acum,
Cu veac de aur vine.
Întâmpinați-o de pe drum
Precum vi se cuvine.
O maică Patrie aveți,
Un duh de frați vă poarte;
Supuși, unirei supuneți
Puterea relei soarte!
Uniți vă înțelegeți voi,
Cu de Romani mărimă,
La tot d[e]-o glăsuire voi
L-a dragostei-ntregime.
V-am dat Teatru, vi-l păziți
Ca un lăcaș de Muze.
Cu el curând veți fi vestiți,
Prin vești departe duse;
În el năravuri îndreptați,
Dați ascuțiri la minte,
Podoabe limbii noastre²³ dați
Cu românești cuvinte.
În el curând sărbătoriți
Și vesele Bacanale,
Și-n veci la toate fericiți
Fiți! Eu găesc cu cale!»!

Aste[e]a aruncă flori din cornul ei. Aplauze.
Perdelele se-nchid.)

FILIPESCU

Pentru-ntăia dată-n viață, parc’-aș vrea să mă
fălesc
Că-s Român!...

TUDOR (făcându-și cruce)

Ajută-mi, Doamne, dorul meu să-l împlinesc
Și, precum din grai gonit-au ucenicii ce-i
străin²⁴,

Să gonesc și eu din țară veneticii toți!

LAZĂR (făcându-și și el cruce)

Amin!

CORTINA²⁵

(Va urma)

¹ Boier de rang mijlociu; în trecut (până în secolul XIX), căpitan de oaste - mai ales de călărimă, conform definițiilor de dicționar (vezi <https://dexonline.ro/definitie/serdar>). În general, boierimea mică și mijlocie a produs „elementele” progresiste ale societății românești din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Potrivit istoricului Keith Hitchins, majoritatea scriitorilor și animatorilor culturali din această perioadă provenea din rândurile acestor boieri, mici și mijlocii, vezi Keith Hitchins, *Românii. 1774-1866*, ediția a III-a, traducere din engleză de George G. Potra și Delia



Răzdolescu, București, Editura Humanitas, 2013, p. 232.

² *Istoria teatrului în România, vol. I, De la începuturi până la 1848*, redactor responsabil Simion Alterescu, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 146. (În continuare: *Istoria teatrului în România I.*)

³ Despre primul teatru din București, construit prin 1783-1784 și distrus probabil de un incendiu, nu s-au păstrat amănunte. Vezi Ioan Massoff, *Teatrul românesc. Privire istorică*, vol. I (*De la obârșie până la 1860*), București, E.P.L., 1961, p. 80. (În continuare: Ioan Massoff, *Teatrul românesc I.*) Teatrul de la Cișmeaua Roșie a ars în 1825.

⁴ Nicolae Filimon, *Ciocoi Vechi și Noi sau Ce naște din pisică șoareci mânăncă*, vol. II, București, Editura Librăriei Leon Alcalay, 1909, p. 54.

⁵ Ioan Massoff, *Teatrul românesc I*, p. 101. Vezi și *Istoria teatrului în România I...*, nota de subsol numărul 12, p. 146.

⁶ Dimitrie C. Ollănescu, *Teatrul la români*, ediție îngrijită, prefață, note și comentarii de Cristina Dumitrescu, București, Editura Eminescu, 1981, p. 115.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Vezi Dimitrie C. Ollănescu, *op. cit.*, p. 115 (notă de subsol) și Ioan Massoff, *op. cit.*, p. 87.

⁹ Paragraful integral (reprodus fragmentar de către cei pomeniți în nota anterioară) e următorul: „Pentru teatrul național, încă de mai înainte de societatea filarmonică întemeiată la 1830 (e vorba de societatea în cadrul căreia, între 1834-1837, a funcționat prima școală de teatru din țările române, n.m.), încă din anul 1818, pe când o societate de amatori greci formară câțiva diletanți pentru un teatru elenic, Ioan Văcărescu traduse pe *Regulus* (piesă de Heinrich Joseph von Collin, n.m.), *Hermiona* (piesă de Fr. W. Ziegler, n.m.) și *Grădinarul orb* (piesă de August von Kotzebue, n.m.) din limba germană, și pe *Britanicus* de la Racine pentru teatrul român, și încurajă pe răposatul Erdély, colegul lui G. Lazăr, a traduce pe *Avarul* de la Molière, care se și reprezintă în anul 1818. Cu acest an se auzi pentru prima oară limba română, prin junii elevi din St. Sava”, Ion Heliade Rădulescu, *La*

înmormântarea răposatului Joanne Văcărescul. Orație funebră. Pronunțată de Ion Heliade Rădulescu la 5 martie, București, Tipografia I. Heliade și asociații, 1863, pp. 13-14.

¹⁰ Ion Peretz (20 aprilie 1876, Giurgiu - 18 februarie 1935, București) a fost jurist, profesor de drept, autor dramatic și traducător. A ocupat funcția de Director General al Teatrelor între 18 decembrie 1918 și 7 iunie 1920. În 1927 a ocupat, de asemenea, tot pentru scurtă vreme, funcția de director al Teatrului Național din Chișinău. Pe lângă *Premegătorii*, a mai scris piesele *Bimbașa Sava*, *Mila Iacșici*, *Pui de cuc*, semnând și o adaptare scenică după povestirea *Ilderim* a Reginei Maria.

¹¹ Ioan Massoff, *Teatrul românesc. Privire istorică*, vol. V, *Teatrul românesc în perioada 1913-1925*, București, Editura Minerva, 1974, p. 215. (În continuare: Ioan Massoff, *Teatrul românesc V.*)

¹² Ioan Massoff, *Teatrul românesc I*, p. 86.

¹³ Îl reproduce, integral, I. Xenofon în notele lucrării *Filarmonica de la 1833. Centenarul primei reprezentații de teatru național în București*, București, Editura „MUNCA LITERARĂ”, 1934, pp. 46-47 (nota 3, după *Curierul românesc*, nr. 83, vineri 17 ianuarie, 1830, pp. 347-348).

¹⁴ Ion Peretz, *Premegătorii*, București, Editura literară a Casei Școalelor, 1921, p. 5.

¹⁵ Decoruri.

¹⁶ Jucate, interpretate.

¹⁷ Ion Peretz, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁸ *Idem*, p. 25.

¹⁹ Costache Aristia (Constantin Chiriacos Aristias, n. 1800 - d. 1880) a venit pe lume la București (sau, într-o altă variantă, la Constantinopol). A urmat școala grecească de la Măgureanu, luând parte, în 1817, la reprezentațiile de teatru organizate de domnița Ralu în palatul domnesc. Făcându-se remarcat ca un actor de mare talent, Aristia a fost trimis de către protectoarea sa să studieze declamația la Paris. În intervalul 1818-1821, el a activat, ca protagonist, cu foarte mare succes, în teatrul de la București. După revoluția din 1821, la care a participat alături de grecii lui Ipsilanti, fiind unul dintre puținii supraviețuitori ai bătăliei de la Drăgășani, Aristia a plecat o vreme în exil. La întoarcere, s-a angajat ca profesor de greacă și franceză la Sf. Sava. A devenit, așa cum spuneam undeva mai devreme, unul dintre cei mai înfocați susținători ai cauzei teatrului românesc. A tradus piese în românește pentru uzul ucenicilor săi (români), cărora le-a predat declamația. A participat inclusiv la Revoluția de la 1848, din postura de Șef al Gărzii naționale. Pentru mai multe detalii, vezi *Istoria teatrului în România I...*, p. 312 (nota 14) și *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, Editura Academiei R.S.R., 1979, pp. 53-54.

²⁰ Ion Peretz, *op. cit.*, p. 25.

²¹ Voiesc.

²² În transcrierea datorată lui Ioan Massoff: „tot aci să stau”, vezi Ioan Massoff, *Teatrul românesc I...*, p. 517 (nota 4).

²³ La Massoff: „voastre”, *Idem*, p. 518.

²⁴ Adică la fel cum au lepădat școlarii („ucenicii”) lui Lazăr limbile străine și au adoptat limba românească...

²⁵ Ion Peretz, *op. cit.*, pp. 41-43.

Yannis RITSOS



Poeme

SECETA

Doi ani de-arândul am suferit de secetă, -
nici o frunză verde,
o pasăre, nici o lăcustă în Beotia. „Adresați-vă –
am fost sfătuiți –
adresați-vă Pythiei”. Am căutat-o, am găsit-o
și ne-am adresat ei. Și ea:
„Adresați-vă oracolului din Throponios”. Dar noi nu
știam
nici măcar
dacă există un oracol cu acest nume, nici unde. Și mai
grav,
nu aveam nici un Saon, care să fie condus
de vreo înțelepciune divină,
care să poată urma un roi de albine, să afle și să
împărtășească
regula tainică a insolubilului și inexplicabilului
care ar îndulci situația.
Toți cereau acum instrucțiuni practice. Nu mă puteau
aștepta. Erau grăbiți.
În vremea asta noi aveam nevoie de un nou oracol din
Troponios,
și atunci, făcând colecte, prin demersuri și discursuri
noi,
l-am fabricat în grabă.

17 III 68

PLUGUL SINGURATIC

Toate erau rânduite, sigure, rațional elaborate,
s-ar putea spune chiar omenește. Adunările poporului
își jucau rolul;
deasemeni și zeița Athena proteja dreptul; prezentă ea
însăși

chiar dacă invizibilă, totdeauna
ea prezida adunările Areopagului; și când vocile
se despărteau în părți egale, atunci balanța justiției
se înclina de partea acuzatului.
Aceste frumoase zile au trecut -
toate par, toate clamează iluzia; oare au fost? Sau nu?
și dacă
am visat pur și simplu? – Dacă memoria acestor stări
de lucruri
în asfințituri ploioase de toamnă atât de des rechemate
s-au alterat?
Când ne celebrăm muncile,
preotul, aplecat, trasând prima brazdă la picioarele
Acropolei,
recita aceste frumoase cuvinte: „Nu refuza niciodată
nimănui
focul și apa.
Niciodată nu indica, celui ce-ntreabă, o cale greșită. Nu
lăsa
niciodată un mort
fără groapă. Nu ucide taurul care trage la plug”.
Frumoase cuvinte, chiar așa; - doar cuvinte; și în
realitate,
în acele vremuri ca și acum,
focul e pentru grâul vecinului, apa pentru inundații,
taurul cu panglici roșii care fierbe în cazanul
furului.
Și plugul doar, singuratic (poate chiar condus
de o mână invizibilă)
ară încă un câmp nerodnic acoperit de nalbă și crini
sălbatici.

18 X. 68

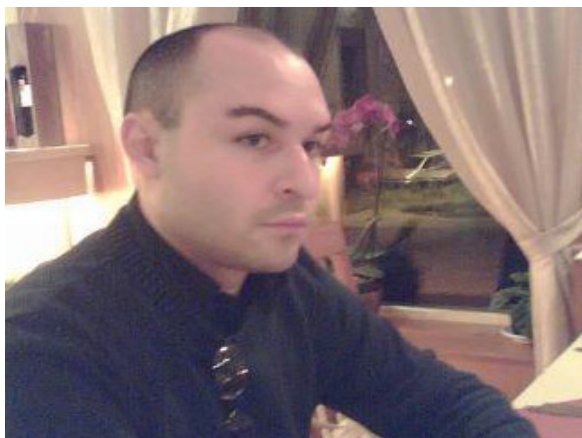
ALTĂDATĂ ȘI ACUM

Totdeauna zeii interveneau în ultima clipă
și nenorocirea era evitată; - în vreme ce mesagerul
vorbea încă în mintea regelui se contura
ciocnirea, și oprirea corăbiei, Athena,
stând în picioare la intrarea în templu, se adresa deja
regelui barbarilor și grecilor care se îndepărtau
într-o corabie cu cincizeci de lopeți: „Destinul – striga
–
este același pentru zei și pentru muritori. Deci,
stăpânește-ți
mânia, Thaos. Și voi, drum bun”. Dar acum
zeii sunt absenți și noi ne temem de mai rău –
această mânie, adică această mânie firească, chiar dacă
corabia lui Oreste s-a sfărâmat de stâncile de jos
și dacă plutește încă pe val doar o scândură pe care
scrie: „Tăcere”.

2. VI.68

*Traducere de Dan Culcer, 1977. După o ediție
bilingvă greco-franceză.*

Luca CIPOLLA



Back home

Roteando,
 le mie cellule ho sperso
 e donato al vento,
 intrecciate a fili di
 arabesco..
 note indecifrabili
 che raccolgo
 nel meccanismo simile
 ad orologio squassato e
 sei tu, sono io,
 riportati a casa
 feriti;
 ci ridestiamo colore,
 iridi, papaveri
 e spighe che
 lavano il dolore
 nell'aura d'ambra che avvolge il sangue speso
 e lo perde dentro
 un semplice ricordo..

Back home

Rotind,
 celulele mi-am pierdut
 și dăruit vântului,
 împletite la firele de
 arabesc..
 note indescifrabile
 pe care le adun
 în mecanismul similar
 al unui ceas zguduit și
 ești tu, sunt eu,
 readuși acasă
 răniți;

ne redeșteptăm culoare,
 curcubeie, maci
 și spice care
 spală durerea
 în aura ambrei înfășurând sângele risipit
 și-l pierde într-o
 simplă amintire...

Cleopatra

Eri raccolta all'ombra
 dei pensieri-nebbia,
 quella madre
 che più non scorgo,
 eclissata dal mio ego,
 un deserto
 che l'immagine risalta.
 Cleopatra,
 temevi un dì la serpe,
 dico, anche di pezza,
 e fra le dita leggevi
 il mio destino..poi,
 scivolata nello spazio d'un atomo,
 vidi la tua forma
 accecarmi
 ed il mio sguardo
 teso
 ad una goccia di rimpianto
 e di beata gioia.

Cleopatra

Erai reculeasă la umbra
 gândurilor-ceață,
 mama aceea
 pe care n-o mai zăresc,
 eclipsată de egoul meu,
 un deșert
 pe care imaginea îl subliniază.
 Cleopatra,
 o zi te temeai de șerpi,
 vreau să spun, și din cârpă,
 și între degete citeai
 destinul meu... apoi,
 alunecată în spațiul unui atom,
 văzui forma ta
 să mă orbească
 și privirea mea
 țintită
 spre o picătură a regretului
 și a bucuriei fericite.

Chiara d'Assisi

Le tenebre si fan leggere
 e rischiaran d'improvviso,
 non è facile contare le promesse disattese..
 ma tu, correndo su prati rossi, fossi,
 hai cancellato una lacrima
 e l'istante precedente.
 La casa era dismessa,
 misero sdentato sorriso,
 la tua mano accogliente
 a porgere il pane.
 Scesi anch'io
 e t'aspettava il matto
 in partenza per Roma,
 inciampai e per un istante..
 l'acqua smise di segnare il ruscello,
 non più un sussurro
 o verso d'allodola..
 mi reclamò la notte.

Clara din Assisi

Tenebrele se ușurează
 și se înseninează deodată,
 nu sunt ușor de socotit promisiunile încălcate..
 dar tu, alergând pe pajiști roșii, șanțuri,
 ai șters o lacrimă
 și clipa mai devreme.
 Casa era părăsită,
 zâmbet mizer și știrb,
 mâna ta primitoare
 care întindea pâinea.
 Am coborât și eu
 și te aștepta nebunul
 plecând spre Roma,
 m-am împiedicat și pentr-o clipă..
 apa se lăsa de imprimat pârâul,
 numai un șopot
 sau viers de ciocârlie..
 mă reclamă noaptea.

Seta

Il tuo sorriso era seta,
 accogliente velluto,
 coperta,
 due occhi ossidiana
 rilucenti al buio,
 chissà quale carovana
 dietro le quinte
 l'accompagnava,
 quali impavidi corsieri
 su steppe ardenti

e poi..il freddo.
 Seta..
 il tuo perdono,
 coscienza,
 fendevi anche la notte
 come un faro imperituro
 e poi..ti lasciavi
 intangibile presa
 marginale, prevalente..

Mătase

Zâmbetul tău era mătase,
 catifea primitoare,
 pătură,
 doi ochi obsidieni
 strălucitori în întuneric,
 cine știe ce caravană
 în culise
 îl însoțea,
 ce neînfricați armăsari
 pe stepe fierbinți
 și apoi... frigul.
 Mătase..
 iertarea ta,
 conștiință,
 despica și noaptea
 ca un far nepieritor
 și apoi... te lăsa
 prins intangibil
 marginal, prevalent...



Ioan BUDUCA



Candelabre se aprind înmiindu-se-n oglinzi

Lumina spirituală s-a născut ca o imagine în oglindă. Ceea ce se oglindea era înțelepciunea divină. Chiar ea, în ființa ei treimică? O imagine vie a ei, reflectată în ființa Spiritelor înțelepciunii – spune Rudolf Steiner.

Dar lumina fizică? Este și ea o imagine? Desigur. Este imaginea unei imagini: lumina spirituală vie reflectată de lumina Soarelui fizic. Soarele fizic n-a apărut în evoluția cosmogonică de la bun început. Ca să apară, a fost necesară transformarea unei entități cosmogonice anterioare într-una nouă, ulterioară, capabilă să fie oglindă a luminilor spirituale din entitatea cosmogonică anterioară. Noua entitate a fost Pământul (Terra). La bun începutul său, Pământul conținea în sine oglinda. Mai apoi, oglinda s-a desprins de Pământ și a devenit ceea ce este Soarele fizic.

Acum, luminile spirituale vii se reflectau în luminile fizice ale Soarelui, iar luminile fizice ale Soarelui se reflectau, la rândul lor, în viul vieții de pe Pământ: minerale, vegetale, animale (mai apoi vor coborî în viul vieții pământene și oamenii).

Vor coborî? Da, căci domeniul nașterii lor este nepământesc. În prima entitate cosmogonică din ciclul existenței lor, erau doar corporalitate spirituală (căldură spirituală). Apoi, și corporalitate eterică. Mai apoi, și corporalitate astrală. În cele din urmă, au dobândit și corporalitatea fizic-pământeană.

Mineralele coborâseră înainte. Ele erau părți din corporalitatea de căldură spirituală a oamenilor nepământeni. Vegetalele au coborât mai târziu ca părți din corporalitatea eterică a oamenilor nepământeni. Animalele, și mai târziu, părți fiind din corporalitatea astrală a oamenilor nepământeni.

Când a coborât și omul, în episodul relatat în *Geneza* ca fiind Izgonirea din Rai, a primit sarcina să stăpânească mineralele, vegetalele și animalele și să le dea nume. *A le stăpâni* s-ar traduce așa: nu te teme de ele; sunt

doar părți din întregul tău anterior existenței Pământului. *A le da nume* s-ar traduce așa: nu le încurca; observă diferențele cosmo-spirituale dintre ele; vei conștientiza ce au în ființa lor: voință (căldură), înțelepciune (lumină), mișcare (viață) și formă (lumină fizică); vei observa candelabre ce se-aprind înmiindu-se-n oglinzi și vei conștientiza locul tău între aceste oglinzi ale Raiului.

*

Voința, iubirea și înțelepciunea, iată calitățile prezente în Treime. Treimea le manifestă, le actualizează ca Tatăl (voința), ca Fiul (iubirea) și ca Spirit sfânt (înțelepciunea). Actualizate, ele devin cosmos ierarhic al entităților spirituale: spirite ale iubirii, spirite ale armoniei, spirite ale voinței (prima ierarhie, coordonată de Tatăl); spirite ale înțelepciunii, spirite ale mișcării, spirite ale formei (ierarhia a doua, coordonată de Fiul); arhai, arhangheli, îngeri (ierarhia a treia, coordonată de Sfântul Spirit).

Întregul cosmo-spiritual actual este unul al înțelepciunii, predominant de Sfântul Spirit. Din fructele lui a ieșit sămânța unei noi geneze întru formarea unui întreg cosmo-spiritual al iubirii, predominant de Fiul. „Ora” zero a acestei geneze noi a fost Fapta de pe Golgota: acolo s-a format sămânța cosmo-spirituală a iubirii care, jertfindu-se din liberă voință, naște potențialul unei înnoiri a întregii creațiuni.

Întregul cosmo-spiritual al ciclului omenesc (oameni, planete, Soare) s-a născut din sămânța voinței. Anterior, înțelepciunea din Treime se manifestase în ceea ce, acum, apare a fi cosmosul zodiacal (galaxiile).

În viitor, iubirea din Treime are a se revela într-un nou cerc zodiacal. Tot ce știm, acum, este că sămânța iubirii care va predomina noul cerc zodiacal a fost pusă în oameni (în ciclul lor evoluționar) prin Fapta de pe Golgota.

*

Fizica materialistă de azi are o mulțime de scenarii despre sfârșitul acestui cosmos fizic, dar nu știe nimic despre cel spiritual (și nici nu are cum să știe). Noul Big Bang a avut loc în inima expansiunii celui vechi. Noua expansiune (aflată abia la început) va lăsa în locul în care are să dispară vechea expansiune și cosmosul ei entități spirituale pe scara ierarhică a cărora urcă de jos în sus, în chip liber, conștiența iubirii. Misiunea ciclului evoluționar al omului aceasta este: să fie scena pe care vechiul cosmos al înțelepciunii trece în noul cosmos al iubirii.

*

Omul macrocosmic (ceresc) care are această sarcină este numit, după greci, Sophia: cunoașterea de sine a înțelepciunii divine, care cunoaștere va transforma acest cosmos al înțelepciunii într-unul al iubirii după ce omenirea își va fi împlinit sarcina de a aduce în lumile spirituale *libertatea* și după ce, de jos în sus, libertatea va urca toate treptele ierarhiilor până la Spiritele iubirii.

*

Cerul și Pământul, zice Geneza, au apărut deodată. Nu ne spune cum au apărut ierarhiile spirituale. Cerul și Pământul nu înseamnă întotdeauna *acest* Cer și *acest* Pământ. Ne permite să știm asta textul Apocalipsei, care vorbește de Ceruri *noi* și de Pământ *nou*.

Antroposofia, inspirată de Sophia cerească, știe un pic mai mult decât știau misteriiile chaldeene. Ele aveau cunoștința de Adsu și de Tiamat. Adsu era numele realităților ce erau accesabile în somn. Tiamat era numele realităților din starea de veghe. Pe vremea aceea, somnul nu era atât de inconștient pe cât este azi, iar conștiența stării de veghe nu era atât de clară.

Misteriile chaldeene știau că, de la un punct încolo, Tiamat s-a umplut de demoni, ceea ce era un mod de a descrie pierderea purității celor spirituale. Dar a apărut Ea (sau Ia), o ființă cerească puternică, ce a avut un fiu, Marduk, pus în slujba oamenilor spre a nu pierde amintirea purității primordiale a celor spirituale.

Ființa Ia (Soph-Ia) n-a apărut în eonul acestui Pământ, ci într-un ciclu cosmogonic anterior, de două ori anterior acestuia, pe vremea când arhanghelii din acest eon treceau prin condiția lor de om. Ea a fost prezentă și pe vremea când îngerii acestui eon treceau prin evoluția lor de om în eonul imediat anterior. Acum, ea asistă entitatea care trece prin condiția de om (pe noi, adică).

Când Sophia se naște, eonul Cerului și al Pământului abia scotea la iveală luminile spirituale din căldura primordială. Când Sophia îl naște pe arhanghelul Marduk (îl trecea prin condiția sa de eu, adică), coordonatorii lucrărilor cosmogonice erau Spiritele Înțelepciunii. Acum, Sophia cerească cuprinde șapte trepte din ierarhiile spirituale: toată ierarhia a doua, toată ierarhia a treia (care, rând pe rând, a trecut prin starea de eu) și ceea ce eurile actuale au putut conștientiza din ființa Sophiei (Teo-Sophia, Philo-Sophia și Anthro-Sophia).

*

Sophia va fi octuplă în eonul următor, când cele șapte categorii de spirite acum elementare vor trece, rând pe rând, prin starea lor de eu: 1. spiritele mișcărilor planetare; 2. spiritele rotațiilor planetare; 3. spiritele teluric-planetare; 4. spiritele focului; 5. spiritele aerului; 6. spiritele apelor; 7. spiritele pământului. În vremea aceea, cei care vor sluji Sophiei spre a duce la bun sfârșit acele stări de eu vor fi fostele noastre euri, trecute deja în starea lor de Sine spirituală. Muncile acelea, coordonate de Sophia, vor iniția Sinea noastră spirituală întru starea ei de Spirit al vieții. Mai apoi, Spiritul vieții din noi se va iniția întru starea sa de Om-spirit (starea în care toate mădularele noastre vor fi fost deja spiritualizate, așadar și corpul fizic). Starea aceea a fost profetită prin Fapta Învierii lui Hristos Iisus.

*

Anthro-Sophia este cel mai mic fiu al Sophiei, dar este cel dintâi căruia i-a fost dată cunoașterea celor ce s-au petrecut în primul eon al ciclului nostru cosmogonic (pe când nici Sophia nu era născută încă), ceea ce nici chaldeenilor nu le fusese dat. Marduk putea vorbi doar despre cel de-al doilea eon al ciclului nostru cosmogonic, acela în care a fost născut el însuși ca fiu al Sophiei.

Putința de a cunoaște un eon anterior nașterii sale, Sophia n-ar fi primit-o dacă noul Marduk n-ar fi fost inițiat de Hristos însuși. Numele lui, după inițiere, este Mihail, cunoscut creștinătății ezoterice ca arhanghel al Soarelui fizic. Mihail este cel care a transmis ființei Anthro-Sophia cunoștințe despre eonul primordial (numit Saturn de Rudolf Steiner), acela în care a fost creat prototipul spiritual al corpului nostru fizic. Mai apoi, Sophia i-a adăugat prototipul eteric și, astfel, l-a creat pe Marduk. Și, mai apoi, Sophia a creat prototipul astral (simțitor) al corpului nostru. În eonul de față, Sophia i-a dăruit, prin intermediul Spiritelor formei, eul. În cele ce vor urma (tot trei), eul va învăța (va fi inițiat de Sophia, grație harurilor lui Hristos) să transforme corpul simțitor în Sine spirituală, corpul eteric în Spirit al vieții și corpul fizic în Om-spirit.

De câte ori se aprind noi euri în ciclul nostru evoluționar, noi candelabre se aprind înmiindu-se-n oglinzi, cum zice un vers alexandrin din *Craii de Curtea-Veche*.

*

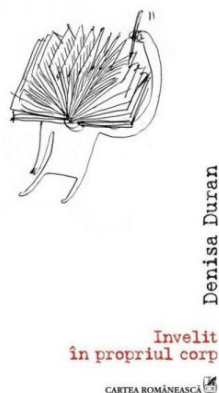
Avraam era inițiat în misteriiile chaldeene. Sub copacul Mamvri, Sophia i-a trimis trei îngeri care i-au spus:

– Vei fi luat deoparte. Prin sămânța ta are să vină pe lume un nou fiu al Înțelepciunii. Neamul care va ieși din sămânța ta nu va fi „uterul” acestui fiu. Tu nu înțelegi acum de ce în neamul tău va coborî o ființă mai mare ca Înțelepciunea, dar fiul Sophiei, care se va naște, va trăi numai dacă va fi mereu împreună cu această ființă mai mare decât Sophia. „Mamă, iată Fiul tău”, va spune. Omenire, iată-l pe noul fiu al Sophiei, acela care are va aduce pe Pământ conștiența omenescului din oameni, antroposofia.



Anabella GRAUR

În căutarea continuității pierdute



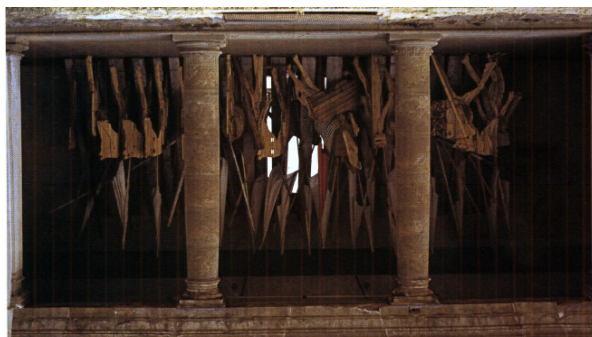
Cea de-a cincea carte a Denisei Duran, *Învelit în propriul corp* (Editura Cartea Românească, București, 2016), se conturează între extreme. La limită. În criză. Acolo unde se aruncă zarurile ființei și începe aventura experienței interioare. Între interior și exterior, spirit și trup, sus și jos, viață și moarte, bine și rău, plin și gol, normalitate și nebunie. Între tu și eu. O continuă pendulare între elemente contrastante puse permanent într-un raport de împotrivire, care se refuză reciprocității, amestecului, îmbinării. Cu toate acestea, suntem avertizați de la început că granițele dintre ele sunt permeabile, fragile, subțiri. Că oricând putem să fim balotați dintr-o parte în alta, între extreme opuse care se condiționează reciproc. Sau adunați, strânși, concentrați în jurul unui punct în care *doi* devine *unu*, *tu* devine *eu*, o întâlnire intimă pe care nimeni nu o anticipează, o clipă de continuitate în care două ființe discontinue, izolate, fuzionează. Pornind într-un soi de aventură de neînțeles, călău și victimă devin una. Atât în iubire cât și, mai ales, în moarte: „Dragostea mea – pui de cocor/ pe care-l țintesc/ să-lucid./ Sunt eu vânătorul/ înspăimântat“ (*Sunt eu vânătorul*). Sacrificatorul împrumută atributele sacrificatului, iar această spaimă a sa este chiar proba că smulgerea din discontinuitate se face întotdeauna cu violență, dintr-o dată, fără preaviz, precum smulgerea unui leucoplast: „Ești lipit de mine - / un leucoplast./ dacă îl dau jos, țâșnește/ sângele./ Sunt prinsă între tine și sângele meu/ ca o piele“ (*Ca o piele*). Căci erotismul, susținea Georges Bataille, „este aprobarea vieții până și în moarte“ (Georges Bataille, *Erotismul*, ed. Nemira, 1998). *Piele, foiță, folie (de plastic), fâșie, urmă lipită, coajă, giulgiu* sunt doar câțiva din termenii de care se servește Denisa Duran pentru a desemna hotarele diluate, marginile „aplatizate“, fine, care îl despart pe *eu* de *tu*: „Ești în mine, în stomacul meu./ plat și arzător ca un soare/ (...)/ un boț de aur/ aplatizat de ciocan./ o foiță strecurată sub carne“ (*O foiță strecurată sub carne*) sau „Încerc să te îndepărtez/ca pe-un păianjen strivit/ încă zbatându-se./ cu burta lipită de papucul ucigaș - / urmându-mă./ urmă lipită

de urma mea“ (*Urmă lipită de urma mea*) – și exemplele pot continua în același registru.

Nu e lipsit de sens să afirmăm că *Învelit în propriul corp*, urmând cronologic volumului *Dorm, dar stau cu tine*, dedicat experienței maternității, îl continuă într-un fel pe acesta, pe un anumit segment poate mai puțin evident la prima vedere. Căci copilul real își poate găsi corespondentul fantasmă, narcisic, ca obiect interior, în chiar copilașul care a fost mama. Îl reactivează în străfundurile sale cele mai primitive și îl face să iasă la suprafață pentru o clipă. Pentru a fi hrănit. De aici, această nevoie de nidificare. De a fi învelit, învăluit, cuprins, protejat. Este un refren hipnotic care ne leagă. O coborâre în trepte în apele arhaice. O chemare de departe căreia putem sau nu să-i dăm curs. Asumându-ne riscurile în ambele direcții. Greșind perfect: „Un copil în ploaie./ Și tu în ploaie./ Ploaia în tine./ Lacrimi./ Tu în ploaie./ Tu ești ploaie./ Îmbrățișează-mă de peste tot./ Îndesește-te./ Nu lăsa aerul să respire./ Nu lăsa aerul să te sfâșie./ ploaie!/ Îndesește-te./ fă-te o folie/ transparentă/ de plastic/ și cuprinde-mă/ peste cap/ peste gură/ peste tot/ toată/ ca un giulgiu/ pe o moartă“ (*Greșit*). Conceput din două ființe discontinue unite într-un moment de continuitate, embrionul imaginar este capricios! Nu se plantează normal în corpul femeii, ci își găsește o nișă și evadează. Pentru a se fixa în afară. Ca să facă vidul. Ca să pună contoarele la zero. Reculând. Ca să poată privi obiectiv înăuntru. Fără încărcături dramatice sau deșuri sentimentale. Lucid și la rece. La persoana întâi sau la persoana a doua. *Eu și tu*, fără granițe: „Cu mintea ieșită afară din mine/ mă vedeam./ dibuiam (...)“ (*Cu mintea ieșită afară din mine*) sau „Nu mai pot să-mi folosesc trupul/ cu mintea - / sunt departe de mine“ (*Sunt departe de mine*) sau „Intru/ goală./ fără mine“ (*Goală*) sau „Ești rece/ ești un pește/ închis în frigider./ Departe, resemnat.../ Mă-ntreb cum vezi/ de-acolo/ luna“ (*Ești rece*). La un moment dat, însă, decide să revină din această rătăcire în afară. Și își reclamă din nou dreptul de fi înăuntru: „Aș vrea să intru în tine.../ Să-ți desfăc fermoarul trupului./ să mă întind toată./ ca într-un pat cald - / închizându-te la loc după mine“ (*Aș vrea să intru în tine*). Să fii tu și altul! Simultan! Iată o situație aproape de nebunie! Fiecare parte trebuie să devină, la rândul său, în manieră simetrică și stabilă, obiect extern și obiect intern al celuilalt pentru a putea face posibilă uniunea totală, momentul continuității, cel care smulge subiectul din normalitate și îl proiectează într-un alt spațiu și timp, *anormale*, cele ale voluptății care nu are cârmă, care te ia cu ea și te duce unde vrea, ca pe o sticlă care se conține pe ea însăși, aruncată în voia valurilor: „Sunt clară, în adâncul meu./ o sticlă/ scufundată în apă./ transparență dublată./ gata să crape în apă“ (*Apa*). Este momentul *destrămării* complete, al distrugerii, al exploziei ființei închise, secunda în care „țândări/ sunt oasele mele./ mă umplu cu ele./ mi le vâr între fâșiile de piele“ (*Apa*).

Dezordine este cuvântul de ordine care pare că definește poezia Denisei Duran. Un cuvânt la modă în epoca modernă în care tema corporalității câștigă teren și asistăm la un soi de dezvrăjire a lumii, care nu se mai îndrăgostește și se organizează doar în jurul voluptăților. O lume în care goana după plăcere ne slăbește, ne face

vulnerabili, ne izolează. O lume tristă care se ascunde în spatele zâmbetului forțat, a rictusului arborat în locul surâsului autentic de primăvară, ușor și zglobiu, de inimă ușoară. În spatele aparențelor se ascund atacuri de panică secrete, insomnie, depresie și chiar gânduri de suicid: „Două zile de sinucidere/ și moartea/ tot n-a venit încă./ Îmi fac cruce/ și parcă murdăresc/ cu mâinile mele aerul” (*Două zile de sinucidere*). În acest context de depresie zâmbitoare, apare clovnul cu o lacrimă pictată pe obrazul alb: „Lacrimi în ochi (...)/ Sunt clovnul perfect/ care nu-și dă jos costumul/ nici când doarme” (*Perfect*). Cu toate acestea, există și momente de liniștire, de acalmie care-i redau circarului curajul și echilibrul necesar pentru a-și continua acrobațiile pe sârmă, momente punctuale, de scurtă durată, dar care întrețin, totuși, iluzia că ar mai exista o posibilitate ca lucrurile să reîntre în matca normalității: „Acum fac ordine-n casă,/ dau cu aspiratorul./ construiesc curățenia/ (un castel de chibrituri)” (*Dar tu*). O curățenie care se cere și întreținută. Pentru că dincolo de frisonul pe care-l provoacă poezia Denisei Duran, nu putem să nu semnalăm niște mici bemoluri, niște scăderi, în poeme precum *Zece fix*, *Cei morți*, *Putere și înțelepciune* sau *Chiar dacă*, poeme care, oricum le-am citi, silențios sau cu voce tare, în picioare sau în genunchi, sunt doar simple notații pe care ar fi bine să le regăsim, cel mult, între copertile unui jurnal intim. Nicidecum într-un volum de poezie care poartă distinsa semnătura a poetei în cauză. Sunt accidente pardonabile, să spunem, dacă privim volumul *Învelit în propriul corp* dintr-o perspectivă holistă, ca întreg, cu suișurile și coborâșurile sale, un organism imperfect, dar viu, asupra căruia putem să alegem să intervenim chirurgical, operând cu tăieturi adânci. Sau putem opta pentru o altă cale, cea a remediei homeopat, „granule dulci strecurate sub limbă” (*Remediul*) care acționează în sensul stimulării propriilor mecanisme de reglaj ale organismului (poetic). Ne vom decide, deci, pentru ultima cale, mai ales că alegerea ne afectează direct având în vedere că autoarea se donează, se împărtășește în poemul *Corpul meu nu e doar al meu*: „Sunt a voastră mai mult decât sunt a mea/ și cândva voi fi doar a voastră - / ca un lucru primit drept amintire“. Prin gestul său, poeta ne responsabilizează, conștientă că acesta este gestul suprem prin care ne unim cu însuși corpul poetic. Aflați în acest punct nu mai putem reveni la „normalitatea” noastră cotidiană intactă, ca și cum nimic important nu s-ar fi întâmplat, ci, pregătiți sufletește și trupește, devenim consubstanțiali operei, în continuarea ei.



Melinda CRĂCIUN

Ironia ca tip de sensibilitate poetică

Veronica Buta

Formele poetice ale ironiei



Câștigătoare a premiului pentru debut al filialei Mureș aUSR, pentru anul 2015, cartea Veronicăi Buta, *Formele poetice ale ironiei**, a beneficiat de o atenție deosebită din partea criticului Al. Cistelecă, după care a ieșit din atenția publicului, cred eu, din cel puțin două motive. Mai întâi, distribuția deficitară de care „beneficiază” astăzi cartea tipărită a unui autor necunoscut cu siguranță a împiedicat volumul să ajungă foarte repede atât pe rafturile bibliotecilor, cât și în librării, ca să nu mai vorbim de promovare, în cazul în care el a văzut lumina tiparului prin autofinanțare. Ca o paranteză, când e vorba de o carte merituosă, autofinanțarea e o rușine în primul rând pentru editură. Apoi, avem de a face cu o carte pentru specialiști, ce nu se adresează marelui public, ci unui cititor avizat, pregătit să facă față unui limbaj specializat. Nefiind, deci, adresată publicului larg, până va fi descoperită de cei interesați de formele poetice ale ironiei, pot trece ani buni de la apariție.

Al. Cistelecă, în revista „Familia”, nr. 4, aprilie, 2015, analizează minuțios textul, opinând că „Cercetarea pe care Veronica o închină formelor poetice ale ironiei e un studiu metodic și riguros, care apelează la bibliografia fundamentală – și actuală – consacrată ironiei”. După ce disecă și interpretează fiecare capitol, criticul conchide just că autoarea este extrem de „coerentă în demonstrațiile și distincțiile teoretice și deosebit de aplicată în exercițiile analitice”.

Din punct de vedere al structurii, volumul are, deci, două părți: în prima parte se enunță niște teorii, se definesc termeni, se trasează coordonate, iar în a doua se reinterpretează opera a patru poeți români la care ironia este un tip de sensibilitate și nu metodă sau atitudine, fiind parte integrantă din structura poetică.

Istoria ironiei pe care o realizează în primul capitol al cărții, intitulat *Ironia – aspecte teoretice*, pornește din antichitatea greacă și din cea latină și ajunge până la deconstrucționismul și poststructuralismul postmodern. Aici, ea observă că ironia socratică, cea care stă la baza tuturor formelor, ajunge să însemne mai mult decât o figură de stil

abia odată cu romantismul, iar în postmodernitate există cel puțin două poziții antagonice față de ironie, una ce-o vede ca pe o forță centrifugă, relativizatoare, iar alta ca pe o forță incontrollabilă, „dar cu potențial creativ și afirmativ” (p. 44). Incursiunea realizată în accepțiunile ironiei de-a lungul timpului are rolul de a clarifica atât originile conceptului, cât și de a observa cum, de-a lungul timpului, conceptul primește valențe din ce în ce mai diferite. În același timp, cititorul este pregătit oarecum pentru tipologizarea ironiei, pe criteriu ontologic, susține autoarea, pe care o va realiza în al doilea capitol, respectând două principii: principiul filosofic (Kierkegaard, Nietzsche, Aristotel, Jankélévitch, Henri Morier sunt numele puse în discuție) și principiul literar-stilistic (în descrierea căruia pornește de la Quintilian și de la definierea clasică a ironiei și ajunge la D. C. Muecke, ce clădește „un schelet de identificare a retoricii și hermeneuticii ironiei verbale” (p. 77). Funcțiile ironiei încheie prima parte a volumului, parte exclusiv teoretică, parțial descriptivă, fără însă a se rezuma la contabilizarea obiectivă, distanțată, a teoriilor legate de ironie. Dincolo de legăturile stabilite între curente și accepțiuni, ea vine cu o viziune personală, comparând, organizând, clasificând și reorganizând, până ajunge practic la o nouă tipologizare a ironiei, ce-i deservește părții analitice a lucrării. „În mare, capitolul e o panoramă diacronică a viziunilor despre ironie, dar o panoramă care nu se rezumă la o simplă descriere, ci se angajează în dialog; un dialog, pe de o parte, între experții consacrați, pe de altă parte, între ei și Veronica.” observă Al. Cistelean, apreciind modalitatea personală a autoarei de a epuiza problematica exclusiv teoretică a volumului, fără a se rezuma la o descriere impersonală.

Patru poeți ai secolului nostru intră în atenția Veronicăi Buta, când pune în discuție formele poetice ale ironiei (mimetică, subversivă, dramatică și nihilistă): George Topârceanu, Geo Dumitrescu, Marin Sorescu, Mircea Ivănescu.

Topârceanu, figură minoră a literaturii noastre, este considerat a fi poetul care clasicizează parodia la noi. Practic, autoarea se folosește de poezia acestuia, pe de o parte, pentru a realiza, într-un procedeu teoretic, distincția între ironie și parodie, și analizează opera poetică în funcție de teoria elaborată; pe de altă parte, pregătește terenul pentru cele trei nume grele ale poeziei românești, ce vor reprezenta obiectul discuției în capitolele următoare. Parcurgând opera poezilor din direcția impusă de preludiul teoretic, autoarea nu se rezumă la abordarea exclusivă din unghiul de interes propriu. Se dovedește o bună cunoscătoare a întregii opere, precum și a receptării critice, astfel, într-un demers coerent, pune în discuție rolul poetului pentru dezvoltarea ulterioară a parodiei. „Parodiile originale, ca și celelalte poezii ale sale, vor exprima în fond o viziune asupra lumii, lirică în primul rând, extrem de lucidă, dar și savuros umoristică, fără ca acestea să excludă lirismul; cele trei nu sunt antagonice la Topârceanu, ci devin fețele complementare și atractive ale poeziei sale, asigurându-i acea popularitate blamată sau lăudată de critica literară.” (pp. 144-145) Topârceanu persiflează condiția poetului în *Unei fosile*, ce se pierde ca entitate vie, spune autoarea, în goana după recunoaștere: „Dacă eu mi-oi face datoria./ Atunci e obligată primăria/ Să-ți dea și ție-un loc în capitală” (p. 146). Totodată remarcă șarja

împotriva lui Ion Minulescu, reprezentant al unui simbolism de rețetă. *Romanța automobilului*, *Romanță autumnală* sau *Romanța gramofonului* sunt câteva dintre textele puse în discuție, analizate cu acribie și comentate extrem de minuțios. Concluzia la care se ajunge este interesantă: inteligența ce-i permite lui Topârceanu să se joace cu senzații, imagini și sentimente ucide însă „jocul forțelor inconștiente” (p. 151), îngăduind libertatea cititorului de a-și trăi liber propriile visuri, prin lectură.

Poeziile lui Marin Sorescu din volumul *Singur printre poeți*, abordate în continuarea capitolului, pot fi încadrate, fiecare, în una dintre cele patru clase parodice teoretizate în apendicele amintit: pastişă, șarjă, parodie tradițională sau parodie modernă. Analizele detaliate ale poemelor sunt mai mult decât pitorești, deoarece, așa cum am arătat și la abordarea operei lui Topârceanu, Veronica Buta comentează cu satisfacție nemăsurată fiecare text, pornind de la interpretările anterioare, cu care pe alocuri se identifică, alteori intră în dialog sau, nu de puține ori, polemizează. Ceea ce se poate remarca destul de clar este că nu retrânge interpretarea la sfera proprie de interes, ci integrează armonios și punctează clar propria teorie în analiza operei fiecărui poet.

La toți cei patru autori discutați, analiza pornește de la plasarea în epocă, prin volumul de debut. La Sorescu, acest volumaș de „giucărele”, este folosit pentru a înțelege atât perspectiva autorului asupra lumii (literare și nu numai) în care trăiește, cât și a „lumii” asupra autorului. Spiritul critic pe care-l posedă Sorescu este necesar, consideră Veronica Buta, pentru a putea scrie parodie de calitate. Or, Sorescu debutează cu critică literară, prin urmare, nu numai că își citește confrății, dar o face din perspectiva criticului, iar volumul de parodii încununează demersul, deoarece Sorescu citește și înțelege și creează în aceeași măsură, la superlativ, „caz mai rar pentru un autor deosebit de activ și recunoscut al taberei adverse...” (p. 164). Modul în care poetul se distanțează de confrății săi, voluntar și orgolios, „cu ajutorul ironiei”, e minuțios urmărit de autoarea cărții în acest capitol. Ea nu se oprește doar la interpretarea operei din perspectiva propusă, ci depune o muncă uriașă: inventariază receptarea, interpretările propuse, contextul apariției apoi interpretează, analizează și corectează, după caz, sintetizează sau detaliază, în funcție de necesitate. Unele dintre analize sunt detaliate, ocupând pagini întregi (Al. Cistelean îi și reproșează acest lucru), iar altele sunt scurte și concise. Dacă pentru analizele detaliate putem găsi multe pagini grozave, cele scurte, lapidare, dar complexe și complete, sunt mai rare. O mostră de măiestrie interpretativă poate fi, de exemplu, comentarea parodiei *Ferestre la cub*, scrisă după *Mișcarea în sus*, din volumul *O viziune a sentimentelor*, a lui Nichita Stănescu. Plecând de la observația că e o parodie „de încurajare”, autoarea citează în paralel cele două texte și pornește, în analiză, de la comentarea textului original și a receptării acestuia și ajunge, în câteva rânduri, la circumscrierea esenței „stănescianismului”.

Dacă Geo Dumitrescu reprezintă poetul implicat, ce poartă masca unui personaj, jucăuș, dar și „frondeur”, construit chiar sub ochii cititorului, Mircea Ivănescu pare a fi, de departe, cel mai bun din galeria poezilor analizați, iar ironia simulacră, ce pare a cuprinde toată creația sa poetică, în

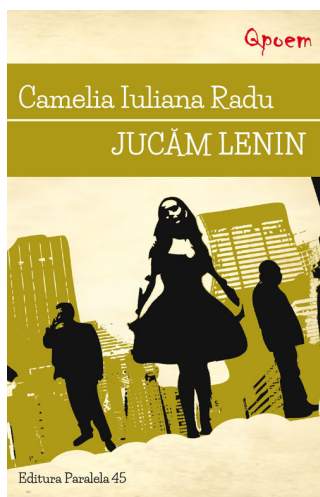
opinia autoarei, reprezintă „o problemă de viață și de moarte, implicându-i total atât universul interior, cu sensibilitatea și toată sfera lăuntrică alcătuită din afectivitate, procesele conștiinței, memoriei, ale simțurilor, cât și cea exterioară, cu ambele dimensiuni ale sale, timpul și spațiul.” (pp. 327-328)

Urmărirea modului în care opera celor patru poeți puși în discuție se pliază pe una dintre cele patru forme ale ironiei a reprezentat, pentru mine, partea „delicioasă” a cărții, deoarece introduce lectorul în universul celor patru poeți și îl lămurește nu numai despre modul în care pot fi integrați în ironia mimetică, subversivă, dramatică sau nihilistă, ci și despre ce a însemnat, fiecare în parte, pentru istoria literaturii române, care a fost receptarea lor și, nu în ultimul rând așează volumele sub lupa observatorului de mare finețe, capabil să le demonteze resorturile și să decanteze semnificațiile. Autoarea recunoaște cu modestie, în concluzii, că „Dorița noastră a fost doar aceea de a încerca o nouă cheie de lectură, aceea din perspectiva ironiei ca tip de sensibilitate poetică, strategie discursivă ce vădește o anumită atitudine lirică și matrice stilistică, arătând că la această nouă întoarcere, textul se oferă într-o altă lumină.” (p. 416) Pentru a putea realiza acest lucru, însă, bibliografia impresionantă și abilitatea mânării tehnicilor de analiză și sinteză, mărturisesc un volum uriaș de muncă ce-și merită, cred eu, premiul pentru debut.

* Editat de Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2015.

Viorica Macrina LAZĂR

Vechiul și noul „Jucăm Lenin”



Volumul Cameliei Iuliana Radu, *Jucăm Lenin*, apărut în 2016, la Editura Paralela 45, în colecția Qpoem, se vrea o lectură a emotivității și a resuscitării, restabilește pe contururile unei existențe trecute, la care nu se mai poate avea altfel acces. Volumul ne prezintă trei fațete ale lumii recent apuse: cea socio-istorică, cea psihologică și cea etică.

Din punct de vedere al magmei de voci care compun *Jucăm Lenin*, lumea psiho-analizată de Camelia se revelează

ca „o sumă de dosare” care înregistrează „manifestări” și „certificate” care vorbesc despre eu și societatea comunistă. Luciditatea merge în profunzime cu auto-chestionarea și observă cum poeta transparentizează o serie de acțiuni și evenimente din trecut. Apar astfel o multitudine de clarificări și detalii, recontextualizate, despre *homo sovieticus*.

Cadrele epice, atent redată, din tușe scurte și apăstate, autoreferențiale și, la prima vedere, spontane, se așază ca printr-o modelare de cuțit (de plastic întrucât, deși agresiv de departe, de aproape este doar o jucărie cu care poeta mimează) și livrează un lirism pur, nemediat. La o privire atentă, cititorul poate sesiza imediat atitudinea non-violentă, acest cuțit de jucărie, pe care poeta îl manevrează cu mîgălă, dezvăluindu-și lipsa de putere. Și asta pentru că dragostea de uman, de viață, se debarasează de clișeele nocive moștenite din vechiul regim. Autoarea percepe la modul grav suprapunerile între jocul și cruzimea existențialului, mizând pe sensul revelatoriu al ludicului.

Un puternic efect liric îl ghicim chiar din titlu. Vorbim despre captivitatea individului într-un cadru social dat, pradă cruzimii istoriei. Symbiotic, individul își suprapune destinul propriu celui colectiv. Neputându-se adapta, acesta își deplânge incongruența cu o societate care l-a adoptat, dar care este departe de cea râvnită. De aici antinomia eu-societate, ilustrată de autoare prin apelul la câteva semne viu păstrate în memorie, asemenea unor urme făcute prin viu. Un *sightseeing* prin intermediul căruia descoperim o lume care vrea să pară vitală, dar care nouă ne relevă doar efortul de a trăi al personajelor, în timp ce adevărata vitalitate o ghicim scurgându-se printre degete, necontrolată de „statul bunăstării naționale”. Altfel, peste tot avem de-a face cu o îmbătrânire clinică a cetățeanului comun, a cărei marcă pare lipsa spiritului critic, atât de vizibilă la toate personajele din volum, și care poartă însemnele unei dezolante devitalizări: „poeții și scriitorii începuseră să se bată/ unii sufereau închiși/ alții jucau teatru într-o schizofrenie de zile mari/ (...) întregi la cap și necontaminați/ erau muncitorii aduși de la sate/ ei munceau nu gândeau intuiția le mergea strună// ar fi putut fi o sursă de inspirație// și i-au pus pe ei să scrie să joace și să cânte// carnavalul era în toi comedia avea o cântare nouă/ o însuflețire curată/ neprihănită/ neașă/ iar ei cântau și dansau tot mai mult/ tot mai mulți/ să uite de foame” (*cântarea României*)

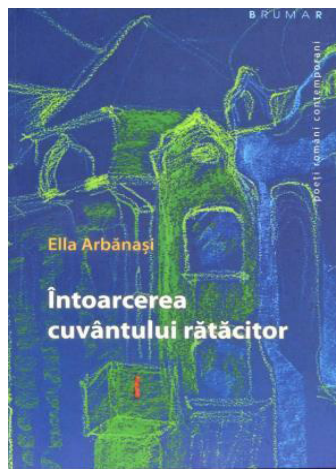
Insertiile mnemonice la care apelează poeta funcționează ca un catalizator. Cititorul, odată prins în retorica acestor poeme, va transvaza toate aceste elemente (privări de libertate, manipulări, invazii, conformisme, egalizări, colectivizări, șablonizări, hiperbolizări) propriei sale memorii: „tata reușise să îmi cumpere în rate un apartament/ pe care un șef de restaurant nu mai apucase să îl plătească/ fusese închis pentru evaziune”, sau „în cel mai bun apartament din blocul cel nou (...) fără mobilă standard doar improvizării numite/ creațiile supraviețuirii în pas vioi/ de către un scriitor care a și murit/ fără să publice vreo carte”. Mărturiile amare din comunism se pliază fericit pe coordonatele acestei poezii factuale. Poeta își amintește de „statul la coadă”, dis de dimineața, pentru o sticlă de lapte, de munca patriotică, de lozincile care pătrunseră până la cel mai mic nivel, în subconștientul oamenilor. Își amintește și de inocențele pe care și le putea rar permite: să umbli cu cheia la

gât, să o pierzi, căci se puteau face copii imediat, să răspunzi înapoi părinților, nu fără riscuri, e drept, să stai alături de alți tineri, să petreci, să te bucuri de chestii provenite din import, pe ascuns, împreună cu vecinii sau prietenii cărora le puteai aduce „cele mai bune cinele/ cutia cu ness plină 1/2 cu orez/ lingurile de lemn se auzeau înfundat și demn/ pe cratițele acoperite cu prosop”. Polițiștii „naiba știe cum îi chema”, „cu ochi albaștri”, „roșind la față”, pe care îți venea (și îți și mergea) să-i duci puțin de nas, „apăreau imediat, cu zel, însă nu li se părea prea suspect că tineretul se distrează, știau ei care e profilul pe care îl caută. Vecinii, în loc să fie apropiați, se dușmăneau: „mă priveau curios vecinii/ abia îmi răspundeau la salutul de dimineață/ amăruți ca o ciocolată de contrabandă/ învelită în staniol mototolit/ deh, burghezia comunistă mormăiau veteranii/ o scuză/ tocurilor obraznice care alergau după tramvai/ tricoului imprimat AC/DC/ cumpărat de la un grec” (*Jucăm Lenin*). Ne întâlnim și cu cochetăria „cu iz de Nivea,” ceea ce ne spune că oricât ar vrea istoria să redea adevărul, mereu vom fi scăpat ceva din vedere, în acest caz, nimic nu va putea reda acel plus de valoare al vieții, inocența.

Deși mesajul umanist e vizibil, textul nu cade în capcana niciodată explicativului, ci coboară pe nesimțite în subtext, lăsând singură poezia să vorbească. O matrice logică pare că se lipește și se dezlipește peste sentimentele din trecut, stilizând, în versuri, atât de visată, eliberarea. Constantele acestei matrice erau groaza de oprobiul public, de viitor, de semenii, de lipsire de libertate și de încredere. Uniformizarea și șablonizarea omului erau ridicate la rang de valori etice. Libertatea și iubirea erau vorbe mari, folosite împotriva celor care își strigau libertățile. Acel „bare necessities” era reglementat ca singura rețetă de fericire posibilă. De originalitate la acest tip de om, blocat într-un sistem uniformizator, totalitar, nu mai putea fi vorba: „iar ăla de la oraș să trăiască la fel/ oricâtă școală ar avea/ să fie mereu împrumutați/ trimite-i pe toți la muncă și plătește-i puțin/ umilește-i, dă-le uniforme/ să le iasă luxul din cap” (*omul prescurtat*). Cel slab era făcut să se simtă și mai slab. Privirea lucidă și detașată a autoarei pătrunde adânc, scanează și identifică rădăcina răului: „hai să simplificăm problema: /facem o schemă și scoatem din ecuație/ tot ce ar trece de bază/ în locul gol bagă ideologie/ știi/ cum astupi găurile de ipsos/ și îndrepti peretele să fie perfect/ dacă simți la mână o ridicătură/ rașchetezi până devine neted/ fără asperități/ drept ca o coală de hârtie// șlefuiești bine/ să încapă toți în aceeași măsură/ cam asta e/ hai/ la treabă” (*omul prescurtat*). Poeta îmbogățește peisajul acestei lumi „leninizate” cu imagini complexe și comparații inedite: „la cei 35 de ani ai ei ar fi putut fi mai tolerantă/ cu o viziune mai plastică/ dar ea purta coc/ când s-a tuns n-a mai rămas decât un băiețoi/ cu sprâncene groase și aceeași voce” (*tovarășa*). Ori: „steagurile deveneau tot mai înalte mai transparente/ prin ele orașul se vedea ca o față morgana/ mai știi pancarta aia uriașă/ am vrut să-i dau foc și tu ai zis Zăpă te iauăștia” (*ura ura uram*). Schimonosirea individului are loc și-n interiorul familiei. Doar iluzia mai putea îndulci existența. Dar era dificil de pătruns dincolo de acel „bine săcăitor”: „fugeam de toate acele zile în care părinții/ vegheau/ și dădeau la o parte/ găzele noptilor toxice/ rețușându-mi conturul cu răbdare/ fugeam de toate arătările binelui săcăitor” (*roșu permanent*). Însingurat, individul nu găsește spațiul în care să se simtă confortabil și încearcă

tot felul de refugii, dar cel mai probabil, la un moment dat, nu-l mai interesează: „am rămas un melc fără casă/ cerul era deodată fără trup/ fără dureri/ doar o credință în nimic hoinărea prin mine/ eram o frunte descoperită/ îmbătrânită brusc/ în parte ei nevăzută” (*roșu permanent*). Dovezile de iubire sunt amânate pentru mai târziu, poeta ne vorbește despre pericolul pierderii acelei „firi” naturale: „să nu mai faci prostii cât sunt la serviciu/ auzi? În priza asta este un ochi care vede tot ce faci// băgam șurubelnița în priză făcând-o pe mama/ să rămână electricizată de spaimă/ disperată era oricum/ auzind ce și cât vorbesc// mă întreb încă din copilărie/ cum poate un ochi fără cap să vadă?// mama avea cap și nu vedea nimic/ din ce ar fi fost important/ ochii mei/ de exemplu/ dar era atât de frumoasă/ încât credeam” (*ochiul fără cap*). Biografismul de care uzează poeta, ca de un efect special, este un artefact. El este în măsură să convingă cititorul de veridicitatea celor afirmate sau ilustrate. Textualismul, minimalismul, dar și simbolismul folosit pe alocuri coexistă fericit, înglobând un poem-sinteză care atacă, din toate părțile, tarele unui regim inuman, ale cărui consecințe se resimt și azi, la 27 de ani de la revoluție.

Dan Sebastian BUCIUMEANU Ella Arbănași între „matematicile timpului și insomnia cuvintelor”*



Ceea ce spunea Maurice Blanchot despre cuvântul profetic este valabil și pentru cel poetic din „Întoarcerea cuvântului rătăcitor” al Ellei Arbănași, cuvânt care se întoarce întotdeauna la exigența sa originară printr-o mișcare opunându-se oricărei lenterii, oricărei fixări sau înrădăcinării care ar fi repaas.

Definindu-se ca o „romantică întârziată”, „blestemată” încă din volumul de debut de a face dreptate cuvântului, cel ce-și impune imperios condiția sa ontologică: „Să mă semeni pe-ogor nearat!/ Să mă vânturi cum vântură vântul!”, gestația „cuvântului iubit” prefăcând-o apoi, în cel de al doilea volum al său, într-o grădinarie a sinelui care se ară cu fierul ascuțit al plugului, se plivește, extaziată de miracolul încolțirii lui în ea, împlinind-o ca femeie, aurind-o, dar și jucându-se cu ea de-a timpul precum un prunc poznaș, Ella Arbănași rămâne și în această recentă carte de versuri sub regimul care îi e propriu,

și anume acela de insomniac fecund al „muncilor și nopților” poeziei.

Timpul continuă să fie și aici una din marile obsesii ale poetei. Ea rescrie în cheie euforică motivul heliadesc al Zburătorului ca invazie a unui timp vernal, epifanic fericitor înscris în codul genetic: „ereditățile”, „memoria milenilor” cu senzualitatea lor stihială pătrunzătoare la nivel epidermic, chiar celular și molecular, respirând prin toți porii ființei într-un „Sacre du printemps” care, cu aceeași îndreptățire, poate fi și un *Frühlingsstimmung*: „Mă gădilă/ ereditățile-n calcăie.../ Memoria milenilor/ ori ce-ar putea să fie?/ E, poate, primăvara/ ce-și plimbă/ buzele rumene/ pe tălpile mele... / Toate celulele adulmecă./ atomii și moleculele.../ O simt/ prin toți/ porii mei respirând./ își freacă spinarea / de fiecare gând./ de fiecare îmbrățișare./ de pletele mele de soare!”... Același timp însă crește, se multiplică uneori halucinant, fabulos, memoria iubirilor devine o „memorie a milenilor”, cele trei decenii trecute peste bărbatul primei iubiri devin „trei milenii”, și în această graviditate fără de leac a trăitului, a acestui timp „febril cu buze de pilă” al lui René Char, „nu-i forceps de scos disperări”: „Te uită cum timpul ne schimbă./ Iubite de-acum trei decenii./ Zăritu-te-am numai o clipă/ Și parcă te-au ros trei milenii.../ Fără preget și fără prihană./ Unde sunt vremile-acele?/ Ai noștri de mult sunt ulcele./ Doar mama-i o veșnică rană./ Nu-i mână de-ntins înspre zări/ Și tâmplele-n chingi îmi plesnesc./ Nu-i forceps de scos disperări/ Ce-n pieptu-mi se-adună și cresc”.

Aducându-ne aminte o observație a lui Francesco de Sanctis, precum în Purgatoriul dantesc, sufletul devine spectator, contemplator al trecutului trăit, pasiunile nu mai sunt prezente în acțiune, ci sunt viziuni ale spiritului figurate, infernul iubirii din „Vini sublime”, volumul de debut, atât de viu odinioară în realitatea lui cotidiană, devine doar o amintire, trupul celui iubit nu mai este simțit ca o realitate palpabilă, ci ca o fantasmă a amintirii — simulacre estetice, filigranări de neant, straneități ale unei poezii pure, înafara vieții: „Te cunosc/ ca pe-o limbă străină/ încă neinventată./ Te citesc/ ca pe-o carte/ nescrisă vreodată./ Te diger/ ca pe-un fel de mâncare/ din talazuri de mare./ Te inspir/ ca pe-un parfum/ extras din rădăcini/ de matematici pure./ Te ascund/ ca pe o comoară/ amenințată cu făgăduințe./ De atâta neștiință/ te tac/ ca pe-un vin/ pecetluit în butoiul cu uitări./ nelimpezit/ dintr-un capăt de sfârșit/ până-n celălalt capăt de sfârșit”. Într-o jucată interogație lirică, doar perna-scorbură a palmei mai păstrează reziduul metaforic al ochilor celui iubit și nemaivăzut de „o veșnicie și jumătate”: „A cui o fi boaba aceasta de rouă/ ce stă liniștită/ în perna palmei mele?/ O fi a ta?/ A ta e și fruntea lipită de temeri?/ Vasăzică pleoapele acestea/ ce stau cufundate/ în scorbura palmei mele/ sunt ale tale?/ Ochii aceștia, eleștee ofilite/ în care, de seceta fântânilor secate,/ peștii imploră aripi./ sunt chiar ai tăi?/ De când nu i-am văzut/ a trecut/ o veșnicie și jumătate”. După cum, „înnegrită de vreme”, amintirea însăși îmbracă fantasma derizorie a grotescului ludic: „De un fir al amintirii/ spânzura înnegrită de vreme amintirea ta/ ca o sperietoare de ciori/ din grădina copilăriei mele”.

Citând pe Virgiliu: *Sunt lacrimae rerum*, Msg. Ghica adăuga: „dar uneori lucrurile se și hlizesc”. În ocolul liric închis al domesticității, spațiu al tribulațiilor și întrebărilor existențiale fără răspuns, înfloresc în „Întoarcerea cuvântului rătăcitor” o lirică a celor umile, a fantasticului lor cu antecedente notabile

și nobile în poezia românească de la revendicativul Argezei, cel care ne-a făcut să savurăm „neștiuta miere a buruienii” și harul „cartofilor lehuzi”, la „Poème pour glorifier le pied” de Ilarie Voronca, precum și de la Marin Sorescu la Emil Brumaru, Șerban Foartă, Victoria Milescu, pentru a aminti aici și o reprezentantă a liricii feminine contemporane, doamna Ella Arbănași ia parcă de pe buzele lui Heraclit replica dată vizitatorilor săi care se codeau să-i intre în bucătărie: „Vă rog, intrați, intrați, căci și aici sunt zei”. Sunt „zei” și în colțurile mesei din bucătăria de la bloc: „Un colț de masă-i pentru răs./ Alt colț de masă pentru plâns./ Al treilea colț de masă cere/ permanent un toc de scris./ Al patrulea e colțul ce te-așteaptă/ c-o ceașcă de cafea, cu ceai sau țuică fiartă./ De regulă, e gol ca pomul fără frunze/ și-n sine gânditor strânge mărunț din buze”, și în grădina improvizată din balcon poți auzi inefabilul pas al timpului: „...un sunet subțirel de sub pământ/ Urcă prin rădăcina unui pom/ Ce-mi intră cu o ramură-n balcon./ E-al timpului pas răsunând?”, și în cheia din ușă cu simbolismul decepției amoroase a învățării ei în gol și în fărâșit telefonului pus în furcă „peste-un alo! gătuț” de refuzul amintirii, și în funesta „udătură” a berii: „Curge râu din halba noastră/ cu guler de-amărăciune./ dinți de malț/ înfipti în spume.../ Vai, ce udă-i berea asta!// Peste vaier de vioară/ frunțile încet coboară/ către inimi mai aproape/ amintirile să-ngroape./ Vai, ce udă-i berea asta!// Pălărie cenușie./ pot să curgă halbe-o mie./ eu te-ndes mai în adâncuri/ peste cuibul meu de gânduri./ Vai ce udă-i berea asta!” și în aparenta umilitate supremă a papucilor de casă, ce-și „scriu și ei lângă pat istoria lor”: „...prietenii ideali/ voi nu mă bârfiți niciodată./ voi îmi suportați/ cele aproape șazeci de kilograme cu bucurie./ Trec picioarele mele/ de buzele voastre fin catifelate/ și se afundă senzual/ în pântecul vostru supus/ ca într-un minuscul cal troian...”

Pierdută în fecunde tăceri (memoria tăcerilor fiindu-i la fel de elocventă precum cea a cuvintelor), suavități, gingășii, cochetării și copilării ale verbului între ludicul umoristic și fchiuitor și cel apoftegmatic-fabulatoriu al cuvântului, căci cuvintele dar și tăcerile lor sunt duhurile, spiridușii, homunculii ce bântuie casa ființării, ce nu te lasă, poet fiind, să trăiești așa cum oamenii ceilalți trăiesc, Ella Arbănași se regăsește sub semnul nașterii Cuvântului, acea naștere însă din blestemul păcatului edenic: „vei naște în dureri”: „Eu nu scriu./ Eu nasc poezie./ Durerea nașterii/ E mereu vie”, fiind conștientă că, atunci când, nemiloasă și necomplezentă, taie „în carnea Cuvintelor”, se taie, precum în acel *Heautontimorumenos* baudelaireian pe sine: „je suis la plaie et le couteau”, trupul poeziei ca și trupul poetei fiind zămislit din cuvinte ce dor: „Când scriu/ însuflețesc cuvinte/ ce-mi joacă pe dinainte./ Apoi le tai./ tai în carnea/ cuvintelor/ și simt cum mă doare/ carnea mea de cuvinte.” „Durerea nașterii” nu exclude însă revelația *anamnezis*-ului ei din superbul poem final: miracolul olfactiv al nașterii poemului în acea clipă dintre ne-născut și născut fiind mai frumos decât orice promisiune de fericire a „mamei întrebărilor” cu parfumul floral al somnului seducător celei sortite unei sempiternae *in-somni*: „... Odinioară./ când mama întrebărilor mă întreba/ dacă-aș vrea/ să miros un somn/ ca o floare de nu-mă-uita./ mi-amintesc/ că tot mai frumos mirosea/ poemul meu nenăscut ce atunci se naștea...”

Acest al treilea volum al său, după „Vini sublime” (2008) și „Taină chemătoare” (2012), o consacră definitiv pe Ella Arbănași în pleiada celor mai distincte voci ale liricii

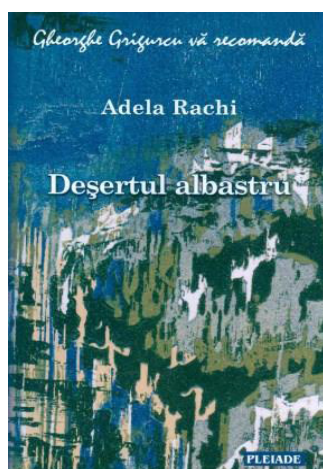
feminine contemporane printr-o poetică a căutării și definirii de sine alegorizant-gnomică în tonalitate elegiacă experiind pentru întâia oară, ca o nouă absolută, drama intimă a dezmembrării cuvântului în „așchii de (ne)liniști”, micropoeme, fărâme de poeme *in statu nascendi*, jurnal feminin „en miettes” de gând risipit într-o lume cutremurată apocaliptic în care „nuntindu-se coșmarul în pieptu-mi s-a-nmulțit” și „destinul poeziei-i ghicit în bobi de babe”. Între senzualitate suavă și ușoară tentă sarcastică, rămânând ea însăși, poeta devine cu acest volum o alta, mai gravă și mai adâncă, precum acele venusiene cochilii ce păstrează, cu trecerea anilor, la modul inefabil, în sunurile secretelor volute interioare, precum o memorie a mării, tumultul stins al unei mari iubiri neconsumate. O lirică retractilă, dezesperant intimistă și autoreferențială, predestinată însă a lăsa, cu urmele pașilor slovei, „o hartă pe pământ”, o lirică la picioarele Noptii, a Solitudinii și a Tăcerii, „oscilând între matematicile timpului și insomnia cuvintelor”...

* Ella Arbănași, *Întoarcerea cuvântului rătăcitor*, Ed. Brumar, 2016

Angela NACHE MAMIER

Trei poete

Pactul autobiografic cu scriitura lirică*



Poetul și eminentul critic Gheorghe Grigurcu semnează prefața volumului de debut al Adelei Rachi și pune în evidență „prospețimea” tonului cărții: „O româncă pe meleaguri americane, Adela Rachi ne oferă o poezie a cotidianului, cu secvențe alcătuite din mici-mari mirări, acolo unde s-ar zice că n-ar mai trebui să ne mire nimic. Dar oare nu o asemenea privire proaspătă asupra lucrurilor știute constituie calea inepuizabilă a creației, plecând parcă dinspre obiect spre eul liric spre-a se întoarce asupra obiectului cu o investiție a empatiei? Candoarea percepției poeticești dezvăluie candoarea înfățișărilor lumii în așa măsură, încât ele joacă rolul unui atestat al trăirilor fraged-melancolice care se comunică versului: *astăzi am privit un gard/ și mi-am zis în sinea mea/ iată un gard (...) privind în sufletul meu/ locul acela unde nimic nu se uită/ nu știu*

dacă m-am bucurat/ ori m-am întristat îndeajuns/ ca să pot scrie acum despre asta/ știu doar că nu am vrut să-l deranjez nici pe el/ astăzi/ și mi-am zis în sinea mea e bine („gardul”). O colecție de senzații delicate indică ipostaza preferată a poetei care stă în casă adăstînd semnalele unui mister venind, la propriu și la figurat, „din afară”. Adela Rachi este o contemplativă neoromantică, explică ceea ce resimte, se descrie prin versurile sale directe, simple: „Câteodată/ mi se face milă de sufletul meu/ îl las să plece din casă/ pe vârfuri/ să cutreiere lumea/ și secolele trecute în voie/ uneori se furișează până la Dumnezeu/ și-l vede cum împarte/ dreptatea și timpul/ mai mereu/ obosit sufletul mi se întoarce/ și se ascunde/ printre umerase/ unde nimeni// nu-l aude/ cum plânge”. („să revenim la adverbe”) Nostalgia versurilor poartă regretul unor timpuri și locuri dispărute ori prea îndepărtate cărora le asociază amintiri și trăiri agreabile ori înțețoșate. Nostalgia sau „le mal du pays” vine din grecul *nóstos*, retur cu sens de durere, tristețe, suferință, melancolie, legate de amintirile copilăriei: „șanțurile copilăriei se umpleau repede/ de apele cerului și ne înmuiau genunchii/ plini de flori de copaci/ înaintam greu dar nu ne lăsam/ stăteam mai mult pe-afară/ în casă rămânea mama/ nu poți glumi cu copiii/ nu poți nici să pui umbre/ păpușilor lor cu baterii”. („șanțurile copilăriei”) Simbolistica complexă a ploii apare repetitiv, obsesional. Ploile trimit la lacrimi, plânsete și tristețe, de ce nu și la speranță, un fel de „spălare” a necazurilor: „plouă/ azi/ mă iubești/ mâine/ nu există/ vino/ să defacem curcubeul”. („plouă”) Ploile pot fi calde și purtătoare de senzații senzuale, amoroase. Ploile reci au o conotație de tragism, de insatisfacții. În același timp, o perdea de ploie poate fi un adăpost, un înveliș ocrotitor, semn de fertilitate, de transformări posibile: „eu ce să fac dacă tot plouă?/ mă-ntind și-mi ies degetele picioarelor/ afară din vis/ îmi fac o cafea amară caut/ în zaful cafelei nu zăresc decât/ secolul ăsta ciudat/ pe mine nu m-a întrebat nimeni/ în ce vremuri aș fi vrut să mă nasc/ dar bine că mi se spune căte/ felii de pâine am voie pe zi/ și că e interzisă visarea cu ochii deschiși...” („gând”). Dar a fi mereu în ploaie poate fi semnul unor primejdii iminente, o oboseală cronică, un spleen „bacovian”. Ploile sunt grijii, sunt piedici, trimit la un adăpost, dar același lichid fecundează, fertilizează și unește pământul cu cerul. Un proverb japonez spune că lacrimile nu sunt decât o ploaie bruscă, din senin. Poeta e exilată din țara sa, dar mai ales se simte exilată de copilăria sa. „Exilații sunt ca lupii, pe unde mergem, ne alăturăm haitelor care nu sunt ale noastre, participăm, vânam împreună și totuși luna ne invită să ne dăm la o parte pentru a urla de solitudine” (*Histoires d'ici et d'ailleurs*, Luis Sepulveda). Exilurile sunt iluzorii, plecarea, îndepărtarea nu rezolvă nimic, nu suntem niciodată prea departe de locul de pornire în necunoscut. Orice plecare este dramatică în sine, există un sentiment de culpabilitate ori victimizare. Exilatul ajunge într-un loc ce i se pare dezorganizat, valorile solide sunt răsturnate definitiv și reperele au dispărut: *de-o vreme mi s-au încleștat dinții/ în sâmburele spaimei de ziua de mâine/ astăzi noaptea însă cu un huruit înfricoșător de tren/ derapând în mare viteză/ furia tornadei mi-a îngenucheat sângele/ se zvârcolea ca o lighioană/ gata să înghiță tot cerul/ să spintece coaja pământului/ să-și ia tributul de vieți/ cu jucăriile lor sofisticate*. („vinerea mare într-o suburbie de

chicago”) Exilul este un sfârșit, este durere, rană, un retur în sine, în inocență. Scrisul devine o pavăză, o privire în plus, care permite văzul chiar și în obscuritate. „Nu există niciodată un exil frumos. Orice exil este o suferință. În toate limbile din lume există același dicton: «ceea ce ochii nu văd, inima nu o simte». Ei bine, afirm că nimic nu e mai fals: cu cât suntem mai departe, cu atât sunt mai aproape de inimă sentimentele pe care încercăm să le sufocăm, să le uităm. Dacă suntem în exil, noi vrem să păstrăm cea mai mică amintire a rădăcinilor și dacă suntem departe de ființa dragă, orice persoană care trece pe stradă ne-o amintește” (*Onze minutes*, Paulo Coelho). Curajul este indispensabil pentru a face față brutalității schimbărilor din viața exilatului, pentru a ieși din condiția de „străin”: *pe-afară se aude o limbă străină/ numai gândul pândește cu ochiul de-acasă/ și-mi spune că nu-i nimic dacă mi-e frică/ de dobermanii șerpilor păianjeni/ și de oamenii fericiți/ oamenii aceia care/ ne hrănesc cu interminabilele lor sfaturi/ mișcă timpurile rostogolesc clipele/ într-o ordine precis calculată/ de către alți oameni fericiți dinaintea lor/ iar de se nimeresc cumva pe aici/ pot spune și eu/ cum bravul soldat svejk/ «I am not afraid of their examination»/ mi-e frică doar că au să împânzească pământul/ cu fericirile lor mirosind a lavandă de laborator/ gata de pus sub perină noaptea/ lasă umblatul din colț în colț de univers/ crede-ne pe noi/ „the happy people/ noi suntem cei care știm/ despre locul acela/ unde totul se cântărește/ și nimic nu se împarte vreodată.* („God bless the happy people”) O ființă sensibilă așterne pe hârtie senzațiile trăite, din aceste impresii își hrănește energia și tăria de a-și crea propria sa lume, noile sale repere de fixație. Poetul este albatrosul lui Baudelaire. Nostalgia, absența, regretul, lipsa țării natale, nostalgia rădăcinilor, fiecare civilizație are din punct de vedere cultural variantele sale pentru nostalgie: „dorul” românesc intraductibil, „blues-ul” la americani, „saudade” la portughezi. Trecutul este un film indispensabil pentru ca memoria de azi, în lumea nouă să își poată fixa pionii pe tabla de șah a destinului. O parte din timpul sensibil este ocupat de amintiri care devin coordonate, adevărate axe ale unei continuități cu orice chip, vitală, în lumea de azi. Percepția timpului e modificată, elasticitatea sa devine evidentă, surprinzătoare. Discursul este confesiv, dar cu delicatețe, fără cuvinte însirocate. Poezia transformă exilul într-o frumusețe stranie, poemele sale sunt un buchet ce și-l oferă autoarea, în care poate ascunde toate elanurile dar și toate momentele de slăbiciune, de spaime, dar și de speranțe benefice: *aștept să cadă/ peste ferestrele casei mele de toamnă/ nesfârșitele ploii/ să-mi spele călcăiele/ lipite cu gumele mestecate de gânduri/ aruncate pe unde pășesc eu/ zilnic cu visele în mâini/ credeam că plutesc/ și nimic nu mă mai poate atinge/ anul acesta vor cădea zăpezi/ uriașe/ frumoși și senini vom fi iarăși/ ca atunci când iubirea/ ne-a explodat în piepturi/ cum o supernovă.* („cassiopea”) Un autor cu o privire proaspătă, investit de empatie naturală și spontană pentru lumea din jur, o poetă globe trotter care ne invită pe meridianele scrisului cu viziunea sa mondialistă clarvăzătoare .

*Adela Rachi, *Deșertul albastru*, Editura PLEIADE, Prefață: Gheorghe Grigurcu, Coperta: Dan Rachi, Satu-Mare, 2015.

* * *

Daniela Șontică: „Privilegiile de femeie de lună” (Editura Vinea)



Culegerea de poezii (o scurtă antologie în limba franceză) a Danielei Șontică, intitulată „Privilegiile de femeie de lună” („Privilegiile de femeie de lună”, apărută în martie 2015 la Editura Vinea), tradusă foarte bine în franceză de către Claudiu Soare, a fost prezentată la Salon du livre de la Paris, 2015. În timp, poeta a primit mai multe premii de poezie, printre care Premiul „Ion Vinea” (1995). Cine este această femeie-lună din titlul cu această conotație romantică? Luna este asociată eternului feminin. Pentru poetul Louis Aragon, «de la Femme vient la lumière», legătura dintre misterul feminin și fața ascunsă a Lunii este stabilită ca „eternă”. Din „lună” se degajează un parfum al necunoscutului, reține atenția, admirația, îndeamnă la contemplare, la o întoarcere în sine. Parcurgând cartea, se constată o căutare constantă a adevărului, o reflecție dusă cu convingere despre bine și frumos; despre sensul vieții, un anumit „amor pentru înțelepciune”, căci poemele sale sunt derivate dintr-o cultură bogată. Daniela Șontică este o poetă sobră, gravă, practicând exercițiul sistematic al gândirii și al reflecției. Un stil voit și conceput uneori lapidar, econom, minimalist, exprimat prin fraze scurte, laconice și uneori contradictorii, ironice: *Această iubire mă trece dincolo de Sahara/ pe spatele unui crocodil secret și blând,/ mă duce în țara/ visată de fetița celor trei zâne cu dantele și coifuri,/ întinde poduri, sârme și autostrăzi,/ îmi povestește cum/ peste oceane vom călători/ ca peste bălțile plânsului./ vom învinge Nilul,/ vom lupta cu stihiiile./ vom salva bibliotecile de la incediu./ Din fire de nisip vom face doi tigri/ care vor hăitui amintirea./ își vor lepăda blănurile la piciorul Olimpului -/ acolo ereticii ne-au zărit într-o vară./ De pe strada mea îngustă/ această iubire se vede foarte mare.* („Poveste de pe strada mea”) Poetesa se apleacă spre tot ce are o valoare morală. Arta este lunga cale a salvării spirituale, o evocare a realității filtrată de o imaginație mai degrabă apropiată de Terra care îi însuflă versurile sale. Se poate vorbi de o contemplativă îndrăgostită. O aspirație ca la Petrarca de a transforma durerea într-un cântec armonios, umanist, căci poeta fuge de disonanțe. Poemele lasă să apară o extremă delicatețe a stărilor sale sufletești. Este o autoare care transmite plăcerea sa intimistă, în care se cuibărește în versuri inspirate, melancolice, dar care lasă să transpară o anumită prospețime și apetit de viață juvenile. Un amestec de facilitate și forță care fac din ea martorul sensibil și deloc indiferent al

acestor timpuri confuze unde angoasa și teroarea istoriei și destinului se fac resimțite peste tot.

Cartea conține câteva teme repetitive ca dragostea, sentimentul naturii, emoții feminine sub un voal de senzualitate extremă. Daniela are politețea inimii, rafinamentul sufletesc, nicio ironie subtilă și o grație gravă. În lumina credinței unui suflet angoasat, acesta se resemnează cu durerea și meditează la sfârșitul intuit și fugace al lumii. Pacea senină a credinței creștine lasă să transpară accente de o simplitate emoționantă, aproape resemnate. Cultura sa se amestecă mereu, în tonalitate gravă, cu regretele și speranțele sale, cu feroarea pentru Maria și cu dragostea sa pentru condiția umană: *Scriu pentru întâmplarea/ ce va veni nesigură./ Se apasă pe trăgaci./ Chiar acum./ din coasta lui Adam/ are loc o hemoragie de popoare barbare.* Verbul în stare pură devine confidentul stărilor sale sufletești. Sensibilitatea sa religioasă e parte integrantă a căutărilor umane, este un mod luminos de a-și trăi propriul destin, respectând esența naturii umane. Anumite poeme sunt insolite, dar niciodată deranjante. Omul ca pasiune imprezibilă, insesizabilă, este în centrul unei viziuni neoromantice, stăpânite la perfecție. De fapt, un stil baroc care duce la o poezie a emoției construite din contraste subtile, adesea de o sobrietate miraculoasă. Ne aflăm în fața unei mari observatoare a oamenilor, a naturii pe care o caută cu încântare și unde găsește nuanțele bogate ale lumii așa cum este astăzi, o meditație bogată despre sușurile și coborășurile existenței. Autoarea face apel la intelect, dar mai ales la sensibilitatea lectorului, adresându-se intuiției sale, misticismului său și, de asemenea (după caz) cu același interes pentru marile momente ori pentru „disocierea sensibilității”, care atinge frontiera ce desparte clasicismul de modernitate fără a o depăși decât destul de rar. Sensibilitatea sa nu face o distincție ori o linie despărțitoare radicală între clasic și modern, căci nu suportă deocamdată să pună bariere între diferitele vârste ale poeziei: *Nu mai vreau să aud că se sinucid poezii./ Când beau ei din apa turbure a Styxului/ măruntaiele mi se amărăsc./ pleoapele mi se retrag în lună/ și nu se mai arată peste ochiul înroșit./ Când dispare mersul lor șchiopătat/ catargele lumii se îndoie/ și curg pe sub ghețuri./ Marinarii cred că împlânzesc rechini./ neștiind că peștii sunt o iluzie, când se sinucid poezii -/ și când dincolo de raftul de cărți/ rămâne o fâșie de suflet să-și ceară / iertare.* („Când se sinucid poezii”) Are cultul amintirilor cu cadențe biblice, o melancolie luminoasă, o seninătate datorată inspirației. Rimbaud scrie în «Lettre du voyant»: «La poésie n'est pas un état de vision, c'est un état de voyage». Astfel, pentru poetul englez Shelley, poezii sunt „oglinzile umbrelor gigantice pe care viitorul le aruncă pe prezent; trompetele care anunță bătălia și nu simt ce aspiră; influența care nu este emoționată, dar emoționează. Poezii sunt legislatorii nerecunoscuți ai lumii”. Prin poezie, poetul nu se simte strivit, iluminările mistice ușurează un suflet descurajat, cu o pudoare dureroasă dar niciodată doloristă. René Char, acest poet și filozof, scrie în „La Parole en archipel”: „Poezia este în același timp cuvânt și provocare silențioasă, disperată, a ființei noastre exigente pentru întâmpinarea unei realități care va fi fără concurență. Nu va putrezi, nu va pieri, căci ea trece prin primejdiile tuturor. Dar singura care în mod vizibil triumfă asupra morții materiale. Asta este Frumusețea, Frumusețea elevată, apărută din primele clipe ale inimii noastre, când în mod derizoriu conștientă, când în mod luminos avertizată”. Louis Aragon spunea, vorbind chiar de femeia-lună, întâlnită

în titlul acestui volum (frumos și inspirat hazard!): „Poemul prepară o ordine amoroasă; prevăd un bărbat-soare și o femeie-lună, el liber și puternic, ea liberă de a fi sclavă și amoruri implacabile lăsând dăre în spațiul negru”. Poezia inefabilă, spirituală, căutarea absolutului, căzută în uitare, pare căzută în vid, dar Daniela Șontică se înscrie printre căutătorii ei discreți și fervenți. Suferă de Vidul absolut care o înconjură, poezia sa se invăluie în religiozitate, prin această căutare a absolutului. „Mai mult ca orice artă, poezia este creuzetul căutării absolutului”, rezuma un poet ca Jean-Pierre Jossua. Daniela Șontică face parte dintre poezii care sunt într-un proces de căutare interioară, destul de puțin tentați de o scriitură minimalistă, seacă, deșertică în totalitate. Poezia sa spirituală este fructul unei „contemplații-rugăciune” a lumii, o „Adorație” într-o societate care respinge poezia, căci mulți gândesc că poezia „nu servește la nimic”. Lumea a pierdut această dorință de elevație, se află în criză. Daniela Șontică apără „teritoriul său liric”, crede pentru noi toți în dimensiunea absolutului.

* * *

**„Mesagera suflului poetic din casa
cu pereții de sticlă”
(Gela ENEA, vol. „Cocoșul are dreptul
la o secure ascuțită”, Editura Aius)**



În acest volum antologic, Gela Enea, autoare prolifică, reunește o poezie elegantă, care probează o mare încredere în puterile cuvântului, rod al unei erudiții care duce la o reflecție poetică matură. Scrișul are o misiune recuperatoare, revitalizantă, straniețate inspirațiilor îi este indispensabilă. Strălucirile vieții, ori ale sumbrului existențial, se așează fin în cadența cuvintelor, sosesc din străfundurile inconștientului, poartă spaime, dar și seninul, se suprapun destinului în curs: „nu e bine să te pui cu timpul/ are pentru fiecare o oră H/ iar dacă nu te găsește în stație/ o iei pe jos/ până simți cum îți ard tălpile/ și-ți pică una câte una unghiile/ cu ele o zgâriați pe față/ pe coana mare/ timpului să nu-i torni în pahar otrăvuri lente/ pune-l între săni/ să simți presiunea dulce a câmii/ și e al tău” (*timpul tău*). Memoria este un muzeu al unei imaginații bogate, depozitară a fiorului trecutului, dar și al prezentului indescifrabil: „toate rănile/ singură mi le-am făcut/ alunecând pe patinoarul altei identități/ acum scriu să-mi scurteze detenția/ am auzit că/

poveștile condamnaților ies prin acoperișuri/ eliberând în aer fumuri de libertate/ apoi se dispersează în pulbere pe tratatele despre/ câinii din oameni/ de unde vâslesc înspre primele pagini/ întrebări și răspunsuri frivole” (*cum este să dai în mintea copiilor*). Un parfum de fatalitate străbate volumul, trecutul conține faliile existenței, bilanțuri afective, retrăite, devorate, ca și cum, readuse în lumină, intensifică existența, care aleargă, prea repede, spre moarte: „Fii cuminte nu asta e groapa cea mai adâncă/ nu pentru tine a fost săpată/ auzi cum se apropie cineva mult mai grăbit/ potrivindu-și statura din mers/ Ai pământul tot la picioare/ sapă-ți singură groapa aia/ și l-am crezut// în fiecare zi înaintez spre mine cu câte-o palmă-două de țărână/ mă nimeresc cel mai adesea-n piept/ jur-mprejur pământul se înalță/ eu cobor/ dar nu știu cum se face că-n cumpăna fântânii părem la fel” (*lecție de bună purtare*). Poezia transgresează timpurile, recuperează falii biografice intense, sfâșietoare, dar mereu decente: „mamă/ încearcă să uiți/ nu-i nicio scofală/ că uneori ni se-ntoarce plânsul sub pleoape / mai plin de sare/ că nu ne-am ținut în brațe la timpul potrivit/ ceasul funcționa înapoi pentru amândouă/ al tău cu limbile mai scurte nu mi-a arătat ora exactă/ întârzierile s-au contabilizat/ știu/ acum zadarnic te chinui să-l repari prin masca de oxigen/ că/ nu-i nicio scofală să stăm așa de vorbă” (*neurophobia*). Putem vorbi de o gândire rafinată, o disciplină de scrib ce conferă filelor scrise o misiune sacră. O Casandră vizionară care se singularizează printr-un caleidoscop de revelații existențiale despre temele majore ale literaturii: frica, fericirea, nefericirea, viața, iubirea, femeia ...Discreția voită a autoarei poartă un anumit mister suplimentar, e una din seducțiile care operează în această antologie și menține interesul lectorului treaz.

Poeta nu practică versurile brutale, dramele psihice sunt voalate, cinismul fiindu-i străin. Ironia și critica socială sunt sugestive, dar sentimentul alienării predomină, îi impune interogații metafizice, puse unei lumi deabusolate. Poezia este adăpostul nesigur, de sticlă, dar totuși refugiu efemer la atacurile realității înconjurătoare: „am învățat din mers/ cum să pun în păstăile zilei de lucru/ picături stoarse din ochi/ pe furii.../ am învățat/ după scârțâitul căruciorului./ câte herghelii sălbaticie îmi pasc sufletul./ de-asta./ uneori, îl las liber./ mă prefac pentru un timp că nu-l am./ deși știu că pășește pe vărfuri./ nu se răstoarnă soarele peste el./ iar liniștea./ boită cu piper./ e un sfârc de care nu mă satur!” (*badanța*) Acuitatea trăirilor trădează o nevoie vitală de a deschide ochii, de a inspira puternic aerul inspirației, al metaforei, al visării. Autoarea ne duce în miezul metaforei, ca drum spre fața infinită a lumii, acolo unde a decis să se dăruiască acestui univers cerebral, livresc, sobru. Titlul sugestiv „Cocosul are dreptul la o secure ascuțită” poartă semnificații complexe, deloc întâmplătoare: „de mult trebuia tăiat cocoșul ăsta/ ascunde cântecele sub pene/ la 5 dimineața în loc să ne dea deșteptarea/ își așază singur capul pe butuc/ și așteaptă/ cum i-a așteptat bunicul pe americani/ degeaba/ că nu a fost prilejul istoric// tocmai astăzi / ne spune tata/ am găsit o secure ascuțită/ pentru gâtul unui cocoș este totuși prea mult/ mă gândesc eu/ dar tata nu vrea să folosească în niciun caz cuțite de bucătărie/ zice că alea-s numai pentru găini/ pentru curci și pentru bețivi/ abia acum înțeleg mărțica morții/ când o provocă trebuie să ai cu ce” (*Cocosul are dreptul la o secure ascuțită*). Cocosul este simbolul vigilenței, e omniprezent în cultura universală. Numele de cocoș vine de la rădăcina celtă *kog*, care înseamnă „roșu”, culoarea dimineții (anunță trecerea de la tenebre la lumină) și cea a terrei. De asemenea, anunță

o victorie asupra tenebrei, este simbolul clarviziunii, spune adevărul, e un mesager al unor mari schimbări ori a altor lupte (în sensul luptei între cocoși). Unele aspecte biografice desfășurate aievea sunt trecute prin filtrul fantasticului suprarealist: „întunericul a intrat în mânășă fiecarei zile/ bunica și-a închis inima într-o urnă de spaime/ boabă de strugure roșu/ pieliță-ncrețită și semințe tari/ s-a stafidit inima ei/ la noi femeile moștenesc de la născătoarele lor ce rămâne și mama a-mbrăcat cămașa de zestre/ ca să treacă astfel prundișul altor spaime/ prin pânza subțire a cămășii însă/ treceau nestingherite falii de ger/ până când mama s-a așezat cuminte lângă bunica/ în țara celor mai albe zăpezi/ născută cu alt cod sufletesc/ am sfâșiat cămașa/ și-am înnodat/ de gâtul crucii femeilor ce m-au născut pe rând/ un steag alb/ într-un cântec negru” (*steag alb într-un cântec negru*). Poeta este „recuperatoarea” unor trăiri puternice, care i-au marcat existența: „la 1 decembrie soldații trec pe sub arcul de triumf/ el se pregătește din timp pentru ziua aceasta/ își lustruiește arma cu mișcări atente și lungi/ până aude cum picură din gâtlejul metalic/ lacrimile ultimului camarad ținut în brațe” (*patriotism*). Suntem, mai degrabă, într-o căutare a unui timp nou în poezie, scrisă cu inteligență, nimic nu este întâmplător. Metaforele sunt uneori spontane, alteori mai elaborate, o aspirație ascensională este pregnantă, poezia este Centrul Lumii: „încă sunt o femeie de aur/ îți spun/ după felul cum stau la fereastră duminică seara/ și număr stele/ pe vârful limbii fulger din fulger/ trupul meu/ tencuiala caselor bănuite de strigoii luminii/ am o mie de fețe și niciun chip/ iar timpul mi se se stoarce ca o rufă/ pe dos/ agățat în ștreangul fiecărei secunde/ mă uit la soare dimineața/ ca la un copil plesnit peste față/ și nu m-aș mai ridica să plec” (*îți spun*). Poezia este locul de vis, cel care se opune inerției, degradării ființei într-o epocă unde multe din adevărurile sociale, istorice ori culturale sunt false, manipulate, degradate. Poeta oscilează între glacialitate, încremenire față de ceea ce percepe cu o sensibilitate etică tranșantă și claritatea discursului poetic, unde albul este separat de negru în cuvinte clare. Albul este teritoriul unei senzorialități vii, cuceritoare. Gela Enea face din versuri un scut protector al « tainelor », sensurilor și revelațiilor, umple cu acestea goluri vertiginose, vocea sa fiind preponderent dramatică, cea a unui eu reflexiv complex, amar, confesiv. Se poate vorbi și de o autenticitate discret-elegiacă, o unitate de viziuni, de la un volum la celălalt. Limpezimea mesajului e pregnantă, armătura cărților, solidă, demnă: „nu este poemul zilei/ doar locul/ de unde vei privi neputincios printre grilajele literelor/ cum trec oamenii/ cum își intersectează pașii/ gândurile/ fără să sentrebe dacă strada pe care tocmai calcă/ e măcelărie de tranșat urmele/ fațetă din geometria culturii Sturm und Drang/ ori pur și simplu viața/ trucaută cu har/ de un edil sânghinos” (*post festum*). Poezie „de idei”, itinerariul propus este ramificat, aluvionar, controlat ideatic-conceptual, căci poeta își impune modernitatea, nu se limitează doar la o poezie de notație, ci aspiră la poeme „noi”, care devin un puzzle de melancolie, angoase, reverii suave, iar biografismul este hieratic, fraged și tragic. Gela Enea este o autoare hipersensibilă, care idealizează poezia, o vrea complice cu misterul universului și încântarea actului de creație. Antologia pune în evidență o autoare de excepție, al cărei talent este vibrant în diversitatea elanurilor, de o gravitate nobilă. Fără îndoială, Gela Enea deține cheia unui suflu poetic de mare densitate, pasionat de cheile unor noi orizonturi febrile.

Maria ZINTZ

„Ipostaze” – expoziție personală Gavril Zmicală la Palatele Brâncovenești - Mogoșoaia

Gavril Zmicală se confesa la un moment dat, notând: „Lucrările articulează forma și întrebările esențiale cu care mă confrunt: ce se întâmplă la granița dintre ființă și lume? Dintre miezul ei și miezul lumii? Dintre formă și sens? Cum pot comunica cele două lumi: interioară și exterioară? Ce trebuie și ce poate face ființa, cu trup și suflet, pentru a trece dincolo de propriile ei hotare de timp și spațiu, pentru a depăși noianul de praguri ce-i tulbură drumul către sine și, mai ales, cum poate imaginea plastică să articuleze coerent aceste semne de întrebare?”. Ciclul „Ipostaze” răspunde acestor interogații. Artistul, recurgând la mijloace figurative, a dorit să afle dacă între epiderma lutului și inteligența formei există un interval tainic, care asigură expresivitatea și continuitatea pulsației existențiale dincolo de epoci.



Lucrările expuse de Gavril Zmicală la Palatele Brâncovenești („Gețarie”) de la Mogoșoaia sunt un omagiu adus Vieții, la fel ca și alte lucrări ale acestui ceramist, impresionând prin claritatea formală, dar și prin felul cum transmit pulsația viului. Sunt personaje feminine care parcă tocmai s-au trezit dintr-un somn adânc, asemeni „Frumoasei adormite”, și vor să-și afirme existența, să comunice, să fie admirate, înțelese. Apar în ipostaze diferite, dar având ceva în comun, freamătul existențial în diversitatea lui, dorința de a se ști că sunt parte a fluxului universal. Personajele acestea, înfățișate de obicei doar pe jumătate, cu busturile lucrate sintetic, schematic – ceea ce le face să aibă un aer atemporal –, au capetele atent modelate, expresive, mișcate în diverse



poziții, fiecare fiind marcat de o formă decorativă sau simbolică, prezentă deasupra capului, începând cu elegantele și fastuoasele pălării care le accentuează în egală măsură feminitatea și personalitatea. Sunt tinere femei reale, dar și ivite din alte tărâmuri, unele – mitice, personaje în poziții frontale, având un aer hieratic ori aplecate, înclinate, răsucite prin resorturi care le potențează dorința de a fi observate, admirate. Emoționează aerul hieratic al unor figuri sau expresia de inocență, de spontaneitate și chiar de umor, dar numai uneori observăm și o degradare a formei pure. Deci personajele „urcă și coboară” treptele unor lumi posibile, Gavril Zmicală fiind fascinat îndeosebi de un timp cordial în care evoluează personajele, ispitit și el de rolurile în care i se înfățișează acestea, atent la perspectivele deschise fiecărui nivel, la aceste moduri de existență care presupun exuberanță și beatitudine.

Descoperim mai întâi latura lumească și „profană”, cu tribulațiile eului câteodată „domestic”, aventuros alteori, „văzut” sentimental (mă refer la vitalitate, jubilație, tristețe), chiar ironic, apoi urmărim vocația unor tulburătoare esențe hieratice, în ipostaze mitice ori mistice, la care autorul surprinde amănunte, dar și ceva real și de dincolo de aparențe. Limbajul





polarizează într-un unic plan firescul și nefirescul ipostazelor personajului feminin, reușind să ne sugereze resursele lui magnetice, inepuizabile, în „dulcele stil clasic”.



Alte forme și ansambluri formale amintesc de natură, de germinație, de aspecte ale naturii redată figurativ sau nonfigurativ, multe având valoare simbolică, cu trimiteri la confruntare, la dezvoltare, sugerând noi începuturi, geneza și regenerarea în timp – metafore ale viului. Gavril Zmicală a fost atent la poezia și expresia inclusă în natură, în posibilele ei transformări, la efectele de tactilitate ale suprafețelor. S-a concentrat deci și pe suprafața formelor, pe experimente, unele devenind mijloace plastice, sugerând diverse materialități și densități. Drumul spre sensibil și suprasensibil nu e conceput fără popasuri în lumea văzută, lumea concretă fiind mereu prezentă în lucrările sale, chiar atunci când e redusă la forma sintetică a elementarului, artistul fiind interesat de ceea ce înseamnă continuitate.



Ovidiu MOCEANU



Ironia eminesciană

„Vremea e muma ironiei...”¹

„Ca un fel de refugiu de multe inconveniente ale vieții, Dumnezeu, în înalta sa bunăvoință, spune gazetarul Eminescu, a dat omului râsul, cu toată scara, de la zâmbetul ironic până la clocotirea homerică”. Râsul, ironia, cu toată gama de reacții la prostie, nedreptate, lașitate, perversitate, versatilitate, hoție, fățarnicie ș.a., au o pentru gazetarul Eminescu, o destinație curativă. Terapia cu ironie are darul de a caracteriza situații, evenimente, persoane mai mult sau mai puțin cunoscute publicului, de a ridiculiza absurdul. Absurdul sfidează normalul, ordinea naturală a lucrurilor, iar atunci când omul contribuie la provocarea lui, el însuși devine absurd. Gândirea lui, actele, afirmațiile, atitudinile încalcă legi elementare, contrazic elementarul bun simț și, în acest context, ironia devine un semnal de alarmă, repune lucrurile în făgașul lor firesc, provoacă cititorul la luciditate, la complicitate cu acela care a pus-o în mișcare. Mirarea este sursa ironiei lui Eminescu. Nu este de crezut că oamenii pot face lucruri de un ridicol fără pereche, că nu-și dau seama în ce poziție caraghioasă se află, că încalcă elementare norme de conduită ori că aleargă după ranguri de tot felul. Numai râsul poate șterge conținutul amar al mirării. Ar fi interesant un studiu stilistic al textelor în care ironia gazetarului revelează o variată gamă de mijloace pentru a crea efecte comice. Cum să nu te miri când îl reîntâlnești pe Candiano Popescu, „Eroul din noaptea de 11 februarie care a intrat cu revolverul în camera de culcare a suveranului său, răsculătorul de la 11 august 1866 care a proclamat pentru două ore ridicula republică de la Ploiești...”² Acum, în 1878, „este dară ales pentru a înfățișa pe lângă ilustrul comandant al armatelor ruse din Asia disciplina și virtuțile ostășești ale armatei române. Frumoasă și nemerită alegere!” Culmea ironiei este ca un asemenea individ să illustreze, cum bine observă Eminescu, onoarea militară românească, un arivist, care, în scurt timp, a primit o cascadă de distincții și

grade militare: „1. Gradul de maior, 2. Virtutea militară, 3. Crucea S-tului George, 4. Steaua României, 5. Gradul de locotenent-colonel, 6. Misiunea la Tiflis.”³

O serie de tipuri umane stârnesc ironia, cum ar fi acest Avram Burăh. Apărător demagogic al românismului, nu este decât un versatil, atent la avantajele pe care le-ar putea obține din orice situație. O serie de întrebări, ale căror răspunsuri sunt puternic bruiate de un excurs biografic, sugerează un tip foarte vocal în epocă: „Cine este cel mai fierbinte apărător al românismului? — Jupîn *Avram sin Moişe*. Cine este cel mai nepot dintre toți nepoții divului Traian? — Jupîn *Avram sin Moişe Leiba*.

Cine este cel mai mare patriot român? — Jupîn *Avram sin Moişe Leiba Roşu*. Cine a făcut rechizitorul și actele de acuzare împotriva miniştrilor conservatori români? — Jupîn *Avram sin Moişe Leiba Roşu sin Dreicop Burah*.

Și ce este și cine acest jupîn *Avram Burăh*? Deputat radical sub pseudonumele *George Misail*.⁴ Adăugarea la fiecare răspuns a unui nume nou face parte dintr-o strategie a ridiculizării, menită să sublinieze apartenența la etnia evreiască a lui Avram Burăh, care se lăuda cu românismul lui.

Eminescu a fost foarte atent la faptele de corupție din vremea sa. Am studiat în mod special momentele luptei sale împotriva corupției.⁵ Ele generează uneori reacția ironică a gazetarului, oripilat, pe bună dreptate, de faptele scandaloase pe care le observă. Corupția în învățământ afectează grav viața societății. Ocuparea posturilor în învățământ prin concursuri dubioase declanșează cele mai flagrante cazuri de corupție, pe care Eminescu le condamnă cu vehemență și le tratează, nu de puține ori, cu ironie. Momentul numirii la Universitatea din Cernăuți („care își are începutul din vremea lui Papură vodă”, notează ironic Eminescu) a unor anonimi aduși de pe la școlile comunale, fără nici un merit științific sau didactic, totuși numiți „profesori extraordinari”, prilejuiește imaginarea unui dialog sugestiv pentru criteriile avute în vedere de autorități: „Cu această ocazie ne aducem și noi aminte de o convorbire c-un învățat din Moldova care era docent de la universitatea comunală din Mălăcești, ținutul Cărligaturei.

- Mă rog, unde - ai învățat d-ta carte? îl întreb eu.
- Mă cunoaște cucoana Profira din Mândinești.
- Da nu te 'ntreb cine te cunoaște. Vei fi cunoscând d-ta multă lume – dar unde - ai învățat carte?
- Eu l-am învățat carte pe redactorul Curierului intereselor generale.
- Tocmai de aceea te și 'ntreb unde ai învățat d-ta?
- Apoi cam tot prin Hârlău m-am *tăvălit* eu.
- Mutatis mutandis, o convorbire cu acești ilustrați ar suna cam astfel:
- Mă rog, unde-ai învățat d-ta carte?
- Mă cunoaște d-nu Stremayer.
- Nu-i vorba de cine te cunoaște. Unde ai învățat?
- Am șters ciubotele d-lui Brzcek, referende la ministerul instrucției.
- Nu te-ntreb unde-ai șters ciubotele. Unde ai învățat?

– Apoi cam tot prin Kecikemet și prin Brody m-am tăvălit eu.

De aceea credem a-i face un serviciu d-lui Stremeyer recomandându-i o prețioasă personalitate pentru ocuparea catedrei de filologie comparativă a „limbelor semitice”. Este d-nul Herșcu Șloim Zeilig, actual docent privat de limba ebraică la o mică universitate, improvizată sub un șopron, din Târgul-Cucului. Acest domn doctissim se obligă a primi auzitori academici până și [în] frageda vârstă de 2-5 ani și de a-i duce la vreme de ploaie și în spate în salele universității din Cernăuți, pentru minima taxa colegială de 6 creștări austriecești pe săptămână⁷⁶.

Eminescu observă că în plan individual se produce, sub presiunea unor factori diverși, o corupere a caracterelor, o decădere a lor în chip inexplicabil. Când e vorba de personalități de prestigiu, sentimentul de tristețe este însoțit de o fină ironie. Kogălniceanu este surprins ca amator de înjurături dintre cele mai grosolane, în împrejurări cu totul nepotrivite cu pornirea sa. Într-o ședință a guvernului, nu s-a aprobat un proiect de lege înaintat de el în calitate de ministru de interne, deși se votau „cu iuțea aburului” diverse legi. Atmosfera de farsă și comedie este colorată de Kogălniceanu, care, văzând că proiectul nu este votat, îi suspectează pe colegi de complot, așadar lansează în gura mare: „Acelora cari au votat în contra mea, să...”, „o înjurătură în regulă, așa că n-ar putea-o înscrie nici cea mai trivială gazetă radicală⁷⁷”.

„Cazul Eliade” e tratat cu relativă înțelegere, având în vedere meritele lui incontestabile: creatorul limbii științifice românești, al sistemului ortografic al limbii române moderne, editorul inspirat al „Curierului românesc” și al atâtor cărți destinate să alcătuiască o bibliotecă națională ș. a. Îl evocă în *Epigonii* sugerând schimbarea deconcertantă care s-a produs la un moment dat. Coruperea limbii i se pare cea mai gravă greșală. În *Notițe bibliografice*⁸ ridiculizează sistemul lui lingvistic („pădure a erorilor și vicierilor”) recurgând la o comparație cu *Învățătorul copiilor* al lui Ion Creangă. Notează, totuși, în concluzie: „Prea sunt mari meritele răposatului pe alte terenuri pentru ca noi să repetăm plângerile atât de des făcute în contra silniciei cu care el a tratat limba din punct de vedere *a priori*”⁹.

Eminescu se războiește cu „roșii” (liberalii), cu „Românul”, C. A. Rosetti, în cazul căroră ironia are funcția de a sugera adevăratele intenții din spatele cuvintelor, gesturilor, falsa poziție în dezbateră onora dintre cele mai grave probleme ale țării. Din mulțimea de chipuri ironizate, se desprinde și figura unui episcop, care face politică liberală. Cine era „musiu Chițu”? Nu era altul decât P. S. Gheorghe Chițu, ministru al Instrucțiunii Publice și Cultelor care îl destituise pe poet în 1876 din funcția de revizor școlar. În articolul [*Preoșfia Sa Musiu Chițu...*], publicat în 1881,¹⁰ ridiculizează limbajul exaltat dintr-o cuvântare menită să sublinieze meritele unor personalități din rândul „roșilor”: „Preaosfinția sa musiu Chițu a ieșit prooroc și făcător de minuni. Hagi Ivat, care s-a încumetat a scoate luna din puț, n-a scos-o așa de bine la capăt ca Preaosfinția Sa, vlădica celei mai proaspete divinități, descoperite în seara banchetului, pe când Duhul Sfânt se pogorâse asupra apostolilor în chip de udătură, însuflându-le tuturor darul dumnezeiesc al suptului.



Demult am bănuit în adevăr că roșii ar fi având parte la crearea universului; dar că unul dintre ei e chiar Dumnezeu, închinat de neamul lui Fundescu în biserică de urdă, asta n-am știut-o încă.

A ieșit la maidan și Dumnezeu la ciurarilor.

D-lor, zice Preaosfinția Sa nea Chițu, ridicându-mă acolo unde prevăzusem că am să mă ridic, am văzut aceasta ca prin un *apocalips*, prin o revelațiune ca a lui Sf. Ion...

La început ...

O voce. La început era cuvântul.

Chițu. Ei bine, la început era „Românul” și „Românul” era Rosetti și Rosetti era „Românul”, și nimic nu s-au făcut din cele ce s-au făcut fără „Românul” și fără Rosetti.

Voi zice, să trăiască „Românul” românilor și să trăiască românii „Românului”.

Iată cuvintele Preaosfințitului Chițu, citate exact din Evanghelia sfântului Ioan Fedeleș.”

Amestecul de limbaj teologic și aprecieri lipsite de orice respect pentru cele sfinte dau imaginea unei gândiri deformate de interese politice.

Nimic nu-l amuză mai mult pe Eminescu decât falsa știință, pretențiile unor autori de așa-zise studii și tratate. Un nume Dr. Hermann Rohling publică în 1875 la San-Luis o scriere cu titlul *Antihrist și sfârșitul lumii*, în care „dovedește, din scrierile sfinților părinți și ale altor teologi, că Antihrist se va naște în cele dentăi zecanii ale secolului viitor, deci între 1900 — 1910. El va fi mai întâi un principe mic, dar apoi va deveni sultan turcesc și va supune repede tot Occidentul. Cu această ocazie el va preface domul din Colonia în grajdii de cai. În urma acestora el își va supune pământul întreg. Venirea lui Antihrist a fost împiedecată — zice autorul — prin existența Sfântului Imperiu Roman.”¹¹ Eminescu notează de îndată: „Acesta a fost înlăturat de fapt în a. 1810, în 1866 a pierit până și umbra lui, deci nu se mai opune nimica venirii lui Antihrist.” Aberațiile debitate de Dr. Hermann Rohling nu l-au împiedecat să ajungă profesor la Universitatea din Praga.

La moartea lui I. C. Massim (Maxim, scrie Eminescu), colaboratorul lui August Treboniu Laurean la cunoscutul și controversatul dicționar etimologic,

Eminescu nu poate trece cu vederea eroarea gravă din care s-a născut „Dicționarul fantastic al Academiei” „de-a nu lăsa neschimosit nici un cuvânt românesc, pentru a arăta că filologul închinase viața minții sale unor idei rătăcite”¹²

Unui anume domn D. A. Vlădescu, „doctor în drept, doctor în medicină”, care a publicat o cărțuie intitulată *Cauzele crizei financiare în România*, îi recomandă să meargă în clasa a doua a Universității din Hârlău ca să studieze „profunda teorie despre acordarea subiectului cu predicatul și ad[i]ectivelor și verborum cu substantivele la cari se referă.”¹³ Exemplele selectate de Eminescu sunt deplin convingătoare:

„Pag. 1: Este cinci ani de când ...

Pag. 4: Vitele cornute *discrește* la noi...

Pag. 5: A doua condițiune sau putere producătoare pentru agricultură *este* vitele.

Pag. 6: A treia condițiune *este* băncile agricole.

Pag. 10: ••• Contra acelor care *voiește* să ni le hrăpească.

Pag. 11: Atâtea forți de producțiune cari se *răsfărâge* ...

Ibidem: Popoarele civilizate *antici* ca și *moderni*.¹⁴

Nota inserată la „Vitele cornute *discrește* la noi...”: „Sustinem că ele *discrește* pentru că se *face* doctori”.

În *Mofturi științifice*, gazetarul ia în derâdere pretențiile unui cercetător (T. O. Giuvăra), lăudat de „Românul”, că ar fi descoperit în arhive străine (Biblioteca Națională din Paris) manuscrise românești de interes național. Tam-tamul în jurul așa-zisului eveniment se dovedește cu totul lipsi de rost. Îngâmfarea acestui cercetător nu are margini: „În cursul cercetărilor mele ... am avut norocul să dau *astă-vară* peste două manuscrise române despre a căror existență nimeni nu știe nimic, nici chiar iscusitul bibliograf și profesor de românește, d. Picot.

Lucrul pare cam ciudat într-un oraș unde mii de români au trecut și trec încă. *Totul se esplică însă* când voi zice că ar fi trebuit cineva să petreacă, *ca mine*, luni de zile în Biblioteca Națională și să răsfoiască nu numai cataloagele, dar încă și etc.”¹⁵

Dar manuscrisele nu erau decât niște copii după *Vămile Văzduhului*, *Minunile*

Maicii Domnului și câteva letopisețe ale cronicarilor moldoveni.

Ironia eminesciană e o prezență mereu vie, lucidă, gata să arate viciile, erorile, fățarnicia, minciuna, lașitatea, nedreptățile de toate felurile ș. a. Ne liniștește într-un articol poetul afirmând că „E o fericire pentru noi că, prostia și perversitatea fiind nemuritoare, cel puțin proștii și perversii *in concreto* sunt muritori”¹⁶.

¹ Mihai Eminescu, [Așadar ieri...], în *Opere*, vol. X (Publicistică), coordonator Dimitrie Vatamaniuc, Editura [Academiei] R. S. R., p. 151.

² *Idem*, [D-I Candiano Popescu], vol. citat., p. 37.

³ *Ibidem*. Se pare însă că acest Candiano Popescu a avut și meritele lui în Războiul pentru Independență, poate nu atât de mari încât să justifice onoarea care i s-a acordat. Eminescu nu putea trece cu vederea cele două acțiuni nesăbuite: participarea la complotul împotriva lui Al. I. Cuza și ridicola revoluție de la Ploiești.

⁴ *Ibidem*, [Deputatul Avram Burăh], p. 153. Dimitrie Vatamaniuc notează, în legătura cu acest liberal: „George Missail (1835—1906), deputat liberal, întocmește, din însărcinarea Comitetului de acuzare, *Raportul prezentat Adunării deputaților în ziua de 10/22 martie 1877* cu *Anexele* sale prin care sunt puși sub acuzare miniștrii din guvernarea conservatoare. În aceste documente este menționat și Eminescu, cu banii primiți pentru studii la Berlin și ca revizor școlar (72, p. 188—190).” (vol. X, p. 530).

⁵ Ovidiu Moceanu, *Eminescu împotriva corupției*, [în] *Dea Munera (Reprezentări asupra corupției în modernitatea literară și intelectuală românească)*, Ed. Univ. „Transilvania” din Brașov, 2005, pp. 73-92. Republicat în Ovidiu Moceanu, *Cuvinte și cărți*, Ed. Universității „Transilvania” din Brașov, 2006, pp. 9-26.

⁶ *Numiri la Universitatea din Cernăuți*, în „Curierul de Iași”, IX, (1876), nr. 81, 23 iulie, p. 3. Pentru alte cazuri, vezi [Când vedem publicându-se...], în „Timpul”. V (1880), nr. 223, 5/17 octombrie, p. 1. A se vedea și alte articole: [„Românul” *afă* că...], în „Timpul”, 1870, 5/17 oct., p. 1, unde afirmă: „Facultățile noastre sunt atât de slabe și de puțin frecventate, încât adesea profesorii sunt mai numeroși decât elevii”; [Asupra examenelor...], în „Timpul”, 1881, 31 mai, p. 1, o parodiare a examenelor de bacalaureat; [Școalele noastre sunt rele...], în *Timpul*, 1882, 24 iulie, p. 1., împotriva situației dascălilor, dar și a „hoților intelectuali”, plagiatorii.

⁷ „Timpul”, 1880, 9 aprilie, p. 1. V. și [Cea mai slabă dintre apucăturile sofistice...], „Timpul”, 1880, 29 martie, pp. 1-2.

⁸ „Timpul”, 1880, 8 mai, p. 3.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ „Timpul”, 3 oct. 1881, p. 1.

¹¹ *Opere, cit. supra*, vol. IX, p. 200.

¹² *Ibidem*, p. 392.

¹³ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, vol. X, p. 171

¹⁶ [Ca un fel de refugiu...], *ibidem*, p. 407.



24 martie 2017 de [Crai nou](#),

„Odesa“ lui Radu Mareș

În numărul 11-12/2017 al revistei „Vatra” din Tg. Mureș, prin diligența „editorilor” Dan Culcer și Ioan Mușlea, cu un cuvânt înainte aparținând primului dintre ei, apare ceea ce s-a putut reconstitui din ultimul roman la care lucra înainte de a se stinge din viață regretatul scriitor născut în Bucovina, Frasin, luni, 3 martie 1941, Radu Mareș. Este vorba despre 70 de pagini format mare, ce reproduc pe două coloane – „ceea ce a fost transcris unitar de autor într-un fișier Word, format din 13 capitole. Un al 14-lea ar fi intitulat Generalul”. Aceiași mărturisii prieteni ai fostului director al Editurii „Dacia” din Cluj-Napoca își exprimă în finalul prestației lor speranța că un editor profesionist va avea în vedere pentru o eventuală ediție definitivă a operei prozatorului și numeroasele sale „note manuscrise legate de acest proiect, probabil mai toate greu de descifrat pentru cineva nefamiliarizat cu grafia autorului”.

Această aventură de reconstituire are loc după 45 de ani de la apariția primului roman al celui care, puțin cunoscut până atunci, avea să devină premiantul pentru proza anului 1972, cu romanul *Anna sau pasărea paradisului*. Într-un timp, au fost tipărite numeroase alte opere de relativ mare întindere scrise de Radu Mareș – *Cel iubit* (1976), *Căii sălbateci* (1981), *Pe cont propriu*. Însemnări (1986), *Anul trecut la Calabria* (2002), *Manual de sinucidere* (2004), *Ecluză* (2006), între care, în mod cu totul deosebit, a atras atenția un alt op ce avea să fie premiat – *Când ne vom întoarce* (2012) –, apreciat de mulți critici și cititori ca fiind mult așteptatul roman al Bucovinei interbelice.

Ceea ce a fost scos la iveală acum de prestigioasa publicație „Vatra” vedește preocuparea prozatorului pentru același tip de narațiune amplă, multietajată, cu schimbări de unghiuri, intercalări de planuri, diverse instanțe narative, vizibilă fiind intenția de a obține ca efect o deplină adecvare stilistică în funcție de natura situațiilor și a personajelor. De asemenea, se vede că desfășurarea epică a fost proiectată cu migală, pe bază de riguroasă documentare. Nu întâmplător, uneori, destule pagini trimit spre alte stiluri funcționale decât cel propriu-zis beletristic. Sunt printre acestea multe asemenea pagini asupra cărora autorul, cu siguranță, ar fi revenit. Totul dovedește că avem de-a face cu tehnica elaborării meticuloase, migăloase, vădind aplecare trudnică în baza unui plan, pe etape, cu reveniri, recombinări și dezvoltări ulterioare.

Radu Mareș și-a propus și de această dată să scrie un roman care să corespundă exigențelor profesiei sale de credință: „fără o apăsătoare dimensiune politică, romanul ar fi o simplă frivolitate”. Enunțul e plasat ca moto în capul prezentării pe care o realizează Dan Culcer în revista târgmureșeană.

Numai că a vorbi despre ceea ce ar fi putut deveni în cele din urmă un asemenea roman care, evitând schematismul și tezismul, să depună mărturie în legătură cu timpul istoric la care se referă, presupune luarea în considerare nu doar a aspectelor ce privesc arta literară, ci și a celor cuprinzând conținutul ideatic. În același timp, a vorbi, ca în cazul de față, despre ceea ce n-a devenit încă un întreg fără fisură, e cumva totuna cu a face un fel de arheologie pe dos, considerând că fragmentele ce le ai la

îndemână ar fi aparținut cândva celui întreg; dar acesta era abia în curs de constituire doar în mintea creatorului, ca „un roman periculos”, cum își caracterizează Radu Mareș cartea *Când ne vom întoarce*.

Cred că s-ar putea înainta mai departe doar formulând o întrebare: de ce și de această dată, un „roman periculos”? Titlul ales, *Odesa*, provoacă din start activarea memoriei mai ales în cazul cititorului român. Dar nu numai: dovadă e și felul cum au reacționat unii comentatori cu prilejul publicării romanului *Delirul* al lui Marin Preda, vociferând mai degrabă ideologic și politic decât... literar în vastele amfiteatre ale stepelor răsăritene.

În fragmentele publicate din romanul *Odesa* apare imaginea marelui port din nordul Mării Negre, așa cum arăta în primii ani ai celui de-al Doilea Război Mondial, când, cu sacrificii teribile, orașul fusese ocupat de trupele române fără a se putea invoca un drept istoric de necontestat, ca de altfel și în cazul anexării Transnistriei. Portul este descris ca o fortăreață aparent abandonată. El e o imensă capcană, cu catacombele și galeriile lui de sute de kilometri, cu ruinele fumegânde gata în orice moment să se dărâme peste ocupanți, cu chipuri umane băștinașe dezorientate, suspicioase sau de-a dreptul ostile și criminale. Aici va fi amenajată clădirea „comendurii românești”, în legătură cu care se va primi din partea aliaților germani informația că edificiul fusese minat de sovietici. În acest punct, ultimul capitol publicat, salvat parțial, se rupe firul epic. E de presupus că de aici încolo ar fi fost avută în vedere o amplă desfășurare a acțiunii împletindu-se ficțiunea cu reconstituirea documentară.

Odesa lui Radu Mareș nu e doar locul unde se petrece o bună parte a faptelor. Cititorul va fi progresiv tentat să descifreze și valențele simbolice ale textului. Aici se află hotarul dintre două lumi, pragul ce te îmbie să-l treci, dar care te și respinge, și apoi dacă totuși l-ai trecut, aici vei întâlni capcanele, provocarea, riscul, dezolarea, absurdul. În preajma acestor revelații se află unul dintre foarte interesantele personaje ale romanului „fata în pantaloni”, o tânără cercetătoare emancipată, formată la școala lui Dimitrie Gusti, hotărâtă să realizeze investigații etno-sociologice în Basarabia și Transnistria. Această parte a narațiunii corespunde „segmentelor 11-12, publicate de ceva vreme în urmă în „România literară”, sub titlul *Scrisoare de dragoste*.

Să revenim la întrebarea pe care ne-am pus-o la un moment dat: de ce „roman periculos”?

Cum o detaliere a argumentelor nu-i aici posibilă, cred că, fără a intra în detalii, enumerarea câtorva puncte de sprijin pentru un posibil răspuns ar avea rost.

Iată-le la nivelul ramificațiilor tematice și motiverii prezente în fragmentele publicate:

- complicata situație geo-politică, economică, socială și militară a României, în preajma cumplitei înclăștări mondiale;
- debandada retragerii românești de după ultimatumul sovietic din iunie 1940;
- spaima atroce (atavică?) a românilor de ruși;
- inimaginabilele atrocități comise de sovietici și atacurile de tip terorist ale partizanilor;
- relațiile interetnice, îndeosebi dintre români și evrei, de-a lungul timpului, dar mai ales în contextul epocii;
- pregătirea precară a trupelor române pentru o confruntare cu inamicul sovietic;

- iluzia posibilei rezistențe în fața tăvălugului răsăritean;
- capacitatea (vocația?) românilor de a deveni factor civilizator la hotarele dintre Occident și Orient;
- meditația referitoare la rostul culturii în vremuri de cumpănă și necesară clarificare.

Dar ș. a., ș. a.

* * *

Odesa nu e numai orașul cu simbolistica lui arborescentă, ci și drumul către acesta. E și drumul dinspre acesta în timpul refugiului, prilej pentru scriitor de a înfățișa imaginea unei Moldove, îndeosebi când e vorba despre Basarabia, răvășite, asemănătoare cu aceea a „paradisului devastat” din *Zodia Cancerului* a lui Mihail Sadoveanu. Multe aspecte de viață îi privesc pe tot felul de dezmoșteniți ai sorții (copii orfani, vagabonzi de toate vârstele, delincvenți de tot neamul, cerșetori). Acestei umanități la marginea prăpastiei nu-i lipsesc însă nici speranța, nici demnitatea. Dintre copiii de a căror soartă răspunde directorul de orfelinat Obadă, fost combatant în Primul Război Mondial, rămas invalid fizic, dar generos sufletește, câțiva se vor dovedi capabili să devină folositori celor din jur, să învețe surprinzător meserii serioase, să câștige încrederea unor familii de condiție bună, să observe atent ce se întâmplă cu ei și cu lumea în care trăiesc.

Premiile Revistei Observator Cultural

Gala celei de-a XI-a ediții a Premiilor revistei „Observator Cultural” s-a desfășurat cu fast la Teatrul Odeon în 4 aprilie 2017. Dintre cei 34 de autori români contemporani nominalizați la categoriile *memorialistică, eseistică/publicistică, critică literară/istorie literară/teorie literară, debut, poezie și proză*, 10 au fost premiați: Riri Sylvia Manor, *Bucuria de a nu fi perfectă. Memorii. București/Tel Aviv 1941–2015*, Humanitas (memorialistică); Vasile Ernu, *Bandiții*, Polirom (eseistică); Liviu Malița, *Literatura eretică*, Cartea Românească (critică literară); Tudor Ganea, *Cazemata* (proză debut), Polirom & Radu Niciporuc, *Pascal desenează corăbii* (proză debut), Cartea Românească; Radu Andriescu, *Când nu mai e aer*, Casa de Editură „Max Blecher” (poezie); Radu Cosașu, *Viața ficțiunii după o Revoluție*, Polirom & Radu Pavel Gheo, *Disco Titanic*, Polirom (proză).

Alături de premiile pe aceste categorii, s-au mai acordat și Premii de Excelență pentru Traducere Joanei Kornaș-Warwas și Veronicăi D. Niculescu, Premiul Opera Omnia „Gheorghe Crăciun” oferit Anei Blandiana și Premiul Observator Lyceum pentru Vlad Zografi, *Efectele secundare ale vieții*, Humanitas. Merită salutată în mod special această inițiativă de a forma un juriu din elevi și de a-i familiariza cu literatura română contemporană și, mai ales, de a-i implica în actul deloc ușor al evaluării estetice. În definitiv, cred că este

cea mai bună metodă de a responsabiliza generațiile tinerilor cititori față de literatură.

Cât despre juriul „specializat”, ca să spunem așa, acesta a fost format din Carmen Mușat, Bianca Burța-Cernat, Adina Dinițoiu, Cezar Gheorghe, Adrian Lăcătuș, Iulia Popovici și Bogdan-Alexandru Stănescu. (**Senida Poenariu**)

Walt Whitman și scrierile sale pierdute

Freamăt mare în lumea academică filologică americană de când un doctorand a descoperit romanul lui Walt Whitman pierdut pentru 165 de ani. Presa americană, de asemenea, descrie cu entuziasm descoperirea. *The New Yorker* îl prezintă pe Zachary Turpin, la ceas târziu de noapte, în confortul propriului pat, alături de soția și fiica sa, ambele pierdute pe tărâmul oniric, vânând prin arhivele online după indicii care să-l conducă la operele pierdute ale lui Walt Whitman. Urmând un traseu detectivistic, Zachary Turpin dă de un anunț din *New York Daily Times* din 1852 (editorialul devine bine-cunoscutul *New York Times* în 1857) care vestea publicarea anonimă în *Sunday Dispatch* a unei auto-biografii intitulate sugestiv *Life and Adventures of Jack Engle: An Auto-Biography; in Which the Reader Will Find Some Familiar Characters*. În anunțul amintit, romanul foileton este descris ca o mostră a prezentului din minunatul Oraș unde cititorul va întâlni Filozofie, Filantropie, Pauperism, Lege, Crimă, Dragoste, Căsătorie, Morală, scene

Aceste personaje, intrate rând pe rând în scenă, își luminează chipul, luminându-ne. Dintre copii, o deosebită sagacitate dovedește Maricuța care face „însemnări secrete” în vremea refugiului orfanilor în Basarabia, unde observă între altele cum un grup de bătrâni se pregătește de rezistență împotriva pericolului invaziei sovietice. Și alte „lucruri greu de înțeles” va consemna eroina, greu de înțeles și atunci când unii maturi se referă cât se poate de răspicat, de pildă, în ce privește șansa românilor de a-i înfrunta pe dușmanii țării: „*România nu are cum și cu ce să-i atace pe ruși. Teritoriile pierdute nu vor putea fi nicicând recucerite*”.

Prin „domnul Țicu”, personajul care rostește acest verdict, se mărturisește ceva și din resemnarea românească de astăzi.

Interesant ar fi de observat care ar fi fost locul acestui roman (proiect) în evoluția prozei românești, raportându-l la câteva opere literare anterioare, a căror acțiune e plasată aproximativ în același spațiu-timp. Mă gândesc înainte de toate la *Rusoaica* lui Gib Mihăescu (1933) și *Un port la răsărit* al lui Radu Tudoran (1941). N-am cum aprofunda aici chestiunea, dar intuiesc faptul că s-ar putea contura imaginea responsabilizării depline a scriitorului român, capabil să depășească definitiv tentația frivolității...

George BODEA

din Istoria Bisericii, Operațiuni de pe Wall-Street, ba chiar va recunoaște cazuri și personaje familiare, și, dacă cumva ratează aluziile, explicațiile suplimentare menite clarificării nu vor lasă loc de echivoc. All in one, cu siguranță, dar ne putem întreba cum s-a ajuns de la descrierea redată la autorul *Firelor?* Aici intră în scenă perspicacitatea și tenacitatea lui Zachary Turpin care, în urma lecturii asidue a jurnalelor și a scrisorilor lui Whitman, și-a organizat căutările după sintagme, cuvinte-cheie sau chiar cadente specifice poetului american. Numele Jack Engle apare în jurnalul lui Whitman, și, cum poetul colabora la vremea respectivă cu *Sunday Dispatch*, concluziile au fost trase, iar ulterior confirmate. Turpin nu este la prima descoperire de acest gen, în 2015 a depistat un manual de fitness whitmanian, *Manly Health and Training*, publicat în 1858 în *New York Altas*. Cum Walt Whitman a fost jurnalist de profesie, foarte probabil se vor mai identifica și alte scrieri ale autorului. Până în momentul de față, încă un roman îi este atribuit poetului. În 1842 acesta publica *Franklin Evans* sub inițialele J.R.S. Pentru cei interesați de romanul moralist, dickensian, *Life and Adventures of Jack Engle*, în care sunt povestite aventurile unui orfan, anunțăm că acesta este accesibil online. Cu siguranță, romanele lui Whitman nu se ridică la înălțimea *Firelor de iarbă*, însă opera nou descoperită ne mai oferă câte o otheadă în laboratorului creativ whitmanian. Sau, cum afirma Ed Folsom, editorul de la *The Walt Whitman Quarterly Review*, avem șansa să asistăm la procesul propriei descoperiri a lui Walt Whitman. (**Senida Poenariu**)

Aurel PANTEA

Până la începutul începutului,
când totul a ieșit din Cuvânt,
până la frământarea lutului
din care trupurile s-au făcut,
voi ajunge cu ruga mea
către membrii Filialei Alba
a Uniunii Scriitorilor, grea
misiune și, după unii, degeaba,
fiindcă, Doamne Iisuse Hristoase,
degeaba am făcut eu pe nimicitorul,
cu forța victorii covârșitoare și fructuoasă
n-am obținut, și de aceea voi apela
acum la rugă, asta e situația:
doamnelor, domnilor, plătiți-vă, v-aș ruga,
cotizația!

în lectura lui **Lucian PERȚA**

