



TIMPUL

24 pagini,
1 leu
an X, nr. 121

1
ianuarie
2009

REVISTĂ DE CULTURĂ

Redacția și administrația: B-dul Carol I nr. 3-5, Casa Conachi, IAȘI



Număr ilustrat cu fotografii de George Vintilă

EDITORIAL

Autostigmatizarea cea de toate zilele

GABRIELA GAVRIL

Formulele de autostigmatizare națională, nelipsite din arsenalul multor comentatori, pe cât de indignați, pe atât de superficiali, funcționează aproape ca niște ticuri de limbaj în România: „țara lui Păcală și Tindală”, „ca la noi la nimenea”, „trăim în România și asta ne ocupă tot timpul” (deși formula pare să fi fost lansată, cu niste decenii în urmă, de un scriitor maghiar), „la noi nu se recunosc valorile”, „aici nimic nu se contruiește”, „sîntem la Porțile Orientului”, „sîntem un popor irecuperabil”, ba chiar „la noi s-a inventat prostia”. Și lista sintagmelor colorate, menite să sublinieze netrebnicia incurabilă a românilor, ar putea fi extinsă cu ușurință. Nici nu trebuie căutate prea mult, le putem lesne culege chiar din comentariile (de fond?) ale ziarelor importante, din rubricile din revistele de cultură ale unor intelectuali vizibili în țara natală. În alte culturi, discursurile „urii de sine” au ieșit deja din uz pe parcursul secolului trecut și constituie acum un obiect de studiu pentru specialiști și o opțiune estetică pentru anumiți creatori. În lumea românească, ele sînt practicate în continuare.

De cite ori dau peste diatribe la adresa românilor în general, peste portrete în tuse groase, ce pleacă inexorabil de la Traian și Decebal și deplîng coruperea unei prezumtive românități originare, îmi vine să întreb, pe urmele lui Neagu Djuvara – „Și noi, cumăni?” Desigur, am putut citi și-n gazete și pe forumurile poloneze întrebări de felul „E polonitatea o boală?” sau am zîmbit amar la o spusă din fosta Iugoslavie – „Îmi iubesc patria, pentru că e mică și mi-e milă de ea”. Știu că și în cultura maghiară există obsesia țării „de răspîntie”, „de răscruce”, „de margine”, „de trecere” spre și dinspre, că vecinii noștri au fost și ei cîndva „zid de apărare a creștinătății”, „punte între Răsărit și Apus”, nod între Nord și Sud. Dar parcă n-am sesizat la ei o înclinație la fel puternică și încăpățînată către autostigmatizare.

(continuare în pagina 3)

■ „Rămîn la părerea că scriitorul nu trebuie să fie un procuror”

Interviu cu Norman Manea

■ Profesioniști, anticomuniști, anti-anticomuniști

Gabriel Andreescu

■ Întoarcerea „nomadului” Mrozek

Gabriela Gavril

■ Meditație la euro

Doris Mironescu

■ Împăratul ca exeget

Valeriu Gherghel



NOTE INUTILE

„Jeunismul“, „Multiculturalismul“ și „Pedagogismul“



BOGDAN
CĂLINESCU

Evenimentele din Grecia sînt prezentate de televiziunea franceză drept o revoltă a tinerilor împotriva condițiilor dificile de viață (de muncă) create de societatea capitalistă și liberală. Dacă există un stat în Europa situat la ani lumină de liberalism acesta e cu siguranță Grecia. Caracterizat de o viață politică coruptă, cu două familii ce își împart puterea de 40 de ani, Grecia a devenit expertă în delapidarea banilor primiți de la Bruxelles. Niemi nu știe unde se duc sutele de milioane de euro consacrate în mod normal lucrărilor publice. Să nu uităm nici trecutul apropiat anarho-comunist al Greciei.

Junii greci ce sparg magazinele și distrug monumentele publice fac parte din generația ce trebuie „ascultată“ și „înțeleasă“. Sînt nemulțumiți, politicile publice nu sînt în favoarea lor și „bătrîni“ se agită de putere. Violenta din Grecia și manifestațiile „altermondialistilor“ sînt formele agresive ale ideologiei „jeuniste“ („tineriste“) și multiculturalismului. Tinerii au întotdeauna dreptate și toate culturile au aceeași valoare. Făcînd de ani de zile elogiul tinerilor și afirmînd că societatea trebuie să le ofere totul pe tavă, fără nici un efort (în caz contrar, societatea e nedreaptă), politicienii, sociologii de stînga (și nu nu-

mai), presa și televiziunea au creat condițiile unei explozii identitare.

Mai mult, învățămîntul din Grecia a copiat mai multe de la cel din Franța și mai ales tehnica „pedagogismului“. E vorba de o ideologie (a nu se confunda cu pedagogia care e o știință) ce urmărește să suprimă orice efort din partea elevului, la școală, și să creeze cît mai mulți absolvenți de liceu și de Universitate. Inflația de diplome din Franța și Grecia a creat o situație în care mii de tineri ajung pe piața de muncă avînd calificări necorespunzătoare, chiar false. Cum poate economia să absoarbă o forță de muncă de care nu are nevoie? Nu capitalismul e responsabil de situația tinerilor, ci inconștientia și orbirea ideologică a celor ce conduc țara.

Mai avem nevoie de televiziune publică?

Discuțiile sînt înverșunate în Franța în legătură cu televiziunea publică. Ultima reformă a lui Sarkozy a suprimat publicitatea de pe canalele publice. E adevărat că pe postul France 3, spre exemplu, erau mai multe întreruperi publicitare decît pe Canal+. Această decizie comportă mai multe riscuri: publicitatea se va deplasa pe posturile private aducîndu-le și mai multe fonduri, iar posturile publice vor avea nevoie de mai mulți bani publici. Nu am înțeles niciodată de ce sîntem obligați să plătim pentru un canal de televiziune sau de radio la care nu ne uităm sau pe care nu-l ascultăm niciodată. Mai ales atunci cînd nici nu avem televizor sau radio. Astăzi mai ales, cînd ne putem abona la sute de posturi pe cablu sau prin satelit, televiziunea de stat e o anomalie. Vreți cultură? Emisiuni e-

ducative? Găsiți fără probleme pe rețeaua de cablu. Filme vechi, noi, spectacole, muzică clasică de asemenea, aveți posturi consacrate exclusiv acestor teme. Mai are televiziunea publică vreun argument pentru a fi finanțată cu banii de pe impozite?

Un guvern mondial?

În primul număr din anul 2009 al revistei „Le Point“, fondatorul Claude Imbert și actualul director, Franz-Olivier Giesbert, sugerează în tradiționalele urări, crearea unui „guvern economic mondial“ ce ar „reglementa sistemul financiar și ar preveni crizele de genul celei pe care o trăim astăzi“. Cunoscînd calitățile intelectuale ale celor doi, am fost extrem de surprins de aceste urări. Mai trebuie să precizez că, instinctiv deja, sînt opus creării oricărui guvern mondial sau internațional sau oricum va fi numit el. O instanță supranatională dotată cu puteri executive la nivel mondial ar comporta un risc enorm. Ce atribuții exacte va avea acest guvern? Cine le-ar acorda? Cu ce drept? Cine ar face parte din acest guvern? Oamenii politici? Functionari? Economisti? Vă imaginați cacofonia atunci cînd vor trebui să ia o decizie avînd consecințe mondiale. Deja Europa a fost incapabilă să ia o decizie comună cu privire la criza financiară, atunci ce să mai vorbim de planeta întreagă...

Comunitatea internațională e incapabilă să se ocupe de genocidul din Darfur, de foamea din Etiopia sau de pirății din Somalia. Atunci cînd ea va fi capabilă să se debaraseze de dictatorii din Cuba, Coreea de Nord sau măcar din Zimbabwe și să salveze popoarele respective, atunci poate vom spune că am

făcut un oarecare progres pe drumul spre libertate.

Fidel cititor al revistei „Le Point“ de ani de zile, deși mult mai puțin entuziast de cînd Jean-François Revel nu-și mai scrie editoria-lul, am devenit chiar mefient vîzînd că și acest săptămînal e contaminat de epidemia Obama și chiar foarte dezamăgit citînd cronicele și articolele consacrate crizei.

Angajamente solemne, economic și politic corecte

Sînt extrem de multumit. Obama încă nu a preluat puterea, însă a rezolvat deja problema încălzirii globale. E frig peste tot, pînă și la Paris e zăpadă și minus 10 grade! Așa eficacitate, mai rar. Stimulat, am hotărît să iau ceva angajamente pentru anul care începe. Promit și eu să îngrijesc mediul înconjurător și să evit flatulențele ce sînt dăunătoare naturii; promit să mînc biologice și fără excese, legume și fructe, carne puțină și să mă lipsesc de dulciuri: promit să mînc doar ce-mi spune administrația; de asemenea, mă angajez să nu mai fac poante cu homosexuali, nici cu femei și cu atît mai puțin cu evrei. Nu-mi voi permite să mă întreb (să întreb) de ce oare escrocheria Madoff era rezervată exclusiv evreilor?

Promit să critic sistemul capitalist de fiecare dată cînd voi avea ocazia și să plîng soarta tinerilor din Occident, victimele liberalismului. De altfel, voi pomeni doar de „ultra“ sau „neo“ liberalism, ca de o boală americană. La mulți ani!

Paris, ianuarie 2009

Uninominalul și reformarea electoratului



SORIN
BOCANCEA

Tocmai am făcut prima experiență a uninominalului și discuțiile pe marginea posibilității ca acest sistem să reformeze clasa politică sînt mai aprinse decît înainte de alegeri. Într-un text precedent, am analizat opiniile optimiștilor și ale pesimiștilor față de efectele acestui sistem. Să vedem ce s-a confirmat din cele susținute de către cele două direcții.

Cu ceva timp în urmă, pesimiștii ne spuneau că uninominalul va aduce în parlament maneliștii și oamenii cu bani. Dacă privim spre rezultate, vedem că nu s-a întîmplat așa: cîntăreții și actorii au fost respinși de la vot. Doar Mircea Diaconu și Victor Socăciu au intrat. Dar nu sînt primii artiști care intră în parlament, iar proporția artiștilor din parlament după uninominal este mai mică decît cea produsă de votul pe liste. Nu vorbim de calitatea lor. Cît privește prezența unor oameni cu bani, vedem că au cîștigat bogății care ar fi intrat și în sistemul pe listă. Dar, marcăm pă-

țaniile unor oameni pe care banii nu i-au dus în mod automat în parlament. Ce, Doru Ioan Tărăcilă sau Traian Dobre nu au avut bani? Și la ce le-au folosit?

Optimiștii susțineau și susțin că uninominalul a însemnat un progres, arătînd spre persoane ce au luat mandate de parlamentar, persoane care în varianta voturilor pe liste nu s-ar fi regăsit pe locuri eligibile. Apoi, ei mai arată și spre cele lăsate pe dinafară, cele care în varianta sistemului pe liste ar fi avut locuri asigurate: Doru Ioan Tărăcilă, Valer Dorneanu, Adrian Păunescu, Norica Nicolai, Paul Păcuraru, Șerban Nicolae s.a.

Argumente au și unii și alții. Dacă luăm exemplul județului Iași, vedem că pesimiștii au dovezi mai multe: printre parlamentarii de Iași se numără: de la liberali, controversatul și anchetatul deputat Fenechiu și incapabilul fost ministru Adomnitei; de la PSD, absolutul Vasile Mocanu, parlamentar care nu și-a legat numele de nimic pentru Iași, eternul Neculai Rătoi, cel în stare să stea și să facă în parlament cam tot atît cît a stat și făcut și la primăria Pascani și zgomotosul și controversatul Anghel Stanciu. La PDL, argumentele se cam termină, echipa cîștigătoare fiind cea mai nouă, singura persoană cu probleme de imagine fiind Daniel Oajdea, ce s-a făcut remarcă prin campania murdară pe care a desfășurat-o. Optimiștii arată spre Tudor Ciuhodaru și spre împrosăpata echipă de la PDL:

Mihaela Popa, Nicușor Păduraru, Dumitru Oprea și Marius Spînu.

S-a făcut reformă, sau nu? A început să se primenească clasa politică sau nu? Conform „Cotidianului“, în 2004, 63% dintre parlamentari au fost înnoiți; în 2008, doar 51% dintre aceștia. Dacă ar fi să privim aceste cifre, am putea spune că votul pe liste a fost mai reformativ decît uninominalul. Atunci, de ce l-am înjurat timp de 18 ani și de ce l-am mai schimbat?!

Cred că reforma nu înseamnă doar parlamentari absolut noi, ci parlamentari buni. Sînt parlamentari a căror rămînere în funcție nu este o pierdere, ba dimpotrivă. Important este faptul că noul sistem pune la dispoziția tuturor un sistem de control și determinare. Dacă acum anumiți indivizi au păcălit electoratul, vom vedea cum le va mai ieși schema peste patru ani, cînd nu vor mai putea să spună că nu au avut cum să vină prin teritoriu. Oamenii vor afla că în alte colegii lucrurile s-au miscat mai bine și-i vor sancționa.

Dar, cred că aici ajungem la un element prea puțin discutat: electoratul. Majoritatea disputelor au vizat calitatea clasei politice și mai puțin pe cea a electoratului. S-a așteptat uninominalul ca pe un remediu, dar numai pentru clasa politică, neglijîndu-se faptul că în procesul electoral sînt implicați doi actori: alesul și alegătorul. Să revenim la pesimiști, la cei care ni-l arată pe Rătoi și pe deținutul

ajuns parlamentar ca fiind emblematic pentru nou probatul sistem politic. Cred că le putem spune că pe aceștia nu uninominalul i-a adus în parlament, ci voturile alegătorilor. Dacă ei erau puși pe locuri eligibile, alegătorilor le era imposibil să-i sancționeze. Dar așa, i-au votat uninominal. Alegătorii au avut posibilitatea să nu-l voteze pe Rătoi, dar l-au votat; au avut posibilitatea să nu-l voteze pe tînărul liberal arestat, dar l-au votat. Să le trăiască! I-au vrut, îi au. Dacă vor fi mulțumiți de prestațiile lor, să-i mai voteze și peste patru ani. Dar dacă nu, și-au pierdut dreptul de a se mai plînge că partidele le-au băgat pe gît niste candidați ce nu merita să ajungă în parlament. Partidele doar au propus, dar cei ce i-au trimis în parlament au fost alegătorii.

De aceea, cred că uninominalul, cu toate păcatele lui văzute și nevăzute, ar trebui să însemne o schimbare de atitudine față de electorat. Consider că formatorii de opinie ar trebui să ia în discuție nu doar calitatea și responsabilitatea clasei politice, ci și calitatea și responsabilitatea electoratului. Dacă pînă de curînd acesta putea fi doar compătimit, de acum trebuie să se pună accent pe modul în care știe să aleagă. Abia uninominalul ne dă posibilitatea să spunem că electoratul român are politicienii pe care îi merită. Sînt patru ani la dispoziție pentru ca alegătorii să fie convinși de acest lucru.

CAPRICORN

Imperialism filosofic



OVIDIU PECICAN

Un anume uz al cuvintului filosofie – într-o epocă a diluărilor și expandărilor terminologice celor mai diverse – îi determină pe contemporanii noștri cu pretenții să folosească termenul în cele mai neașteptate contexte. Influența în acest sens vine, foarte probabil, dinspre nărvurile economiei dezmarginite, care a făcut din import – export o dialectică și o dinamică obligatorie a modernității ce conserva încă frontiere naționale. De la mărfuri, import-exportul a trecut, fără aparente obstacole, oarecum firesc, în domeniul conceptual, așa încât cuvintul filosofie te întâmpină astăzi, oarecum previzibil, în cele mai stranii ori banale contexte. Există o „filosofie a proiectelor” prin care istetii specializați în extragerea de fonduri pe seama unei idei conexe priorităților anuale ale UE își argumentează inițiativ-

vele, s-au configurat subdomenii bizare de tipul „filosofiei transporturilor wireless” (adică dinainte și de după tramvaie și troleibuzule actionate electric), și nu se mai poate trăi fără o „filosofie” proprie în materie de recurs la șervetel, reciclat deșeurile menajere ori inclus sportul în viața de zi cu zi.

În toate aceste cazuri nu este, la urma urmei, vorba decât despre un reflex de gândire vechi de când lumea și popular – în anumite cercuri – cam tot de pe atunci. El era prezent în viața „prețioaselor ridicole” ale lui Molière, a filizonilor din Renastere și din vremea dandismului, a snobilor ultimelor secole (precum a celor care încă nu purtau acest nume, dar care pot fi întrezăriți în comediiile lui Aristofan și Plaut sau prin dialogurile lui Lucian din Samosata). Mă refer la dorința omului al cărui comportament este modelat și de anumite reflexe estetice, dar și de dorința de a se perfecționa sau măcar de a mima o condiție superioară celei de facto (bovaricul), de a părea mai profund, posesor al unei gândiri de mai mare anvergură, ori măcar modelat de un stil inconfundabil, care înobilează.

Pare paradoxală această dorință – reală și persistentă – în vremurile din urmă, când mafificarea și democratizarea, domnia opiniei

publice și a modelor (vestimentare și intelectuale), perindarea dictaturilor (de extremă dreaptă și de extremă stângă) și noile tendințe ale locuirii – care au alungat la periferii bogătașii, lăsând în casele îngheșuite și reci ale centrelor istorice pe marginalii repudiați odinioară – au adus sub un spot de lumină vestimentația zdrențuită de firme de marcă, imitând sofisticat look-ul găștilor din Bronx și au făcut trendy vorbirea fără perdea și argotică a marginalilor sociali. Din acest punct de vedere, asemenea tendințe de expansiune contextuală a termenului „filosofie” pot fi înregistrate ca o reacție, venind dinspre mediile universitare și manageriale, la vulgarizarea și la adoptarea metaforei joase, a sensurilor secundare, care au invadat cotidianul, sub presiunea mediatică a audio-vizualului.

Ironia întâmplării este că, procedând astfel, mediile profesioniste ale culturii înalte și ale celei decizionale contribuie, ele însele, la corborarea în stradă a dimensiunii alicie a limbajului, recitând – iluzorii? – teren, dar și făcând concesii gustului trivializant, utilitarist al momentului. Faptul arată că trăim în vremuri când nu se mai poate spune cu precizie ce înseamnă înalt și jos, rafinat sau vulgar. Pe verticala folosirii limbajului articulat se înregistrează, într-o măsură necunoscută anterior

de omenire, nu atât o nivelare, cât o apropiere între niveluri, o restrângere a distanței dintre ele și, pe alocuri, chiar o contopire născătoare de confuzii.

Poate că aceasta este revoluția autentică și profundă pe care o trăim și care va transforma omenirea mai mult decât au făcut-o revoluția Gutenberg – apariția tiparului, răsturnarea profundă semnată de Marconi – apariția radioului și televiziunii – și revoluția Gates (inventarea computerului). S-ar putea ca seismele și reasezările sociale să se petreacă nu atât în ierarhiile profesionale, naționale, politice, de clasă, ci mai ales în limbă, în interiorul ei, ca și în relația dintre ea și celelalte limbaje (sistemul simbolic, limbajul matematic, limbajul gestual, codurile vizuale etc.).

Revenind la filosofie – la conceptul de filosofie ca atare –, probabil că devenirea de astăzi era cumva înscrisă în „codul ei genetic”. Nu trebuie uitat că vocabula s-a născut în Grecia și că destinul ei se leagă mai ales de Atena, patria mitică a democrației. Circulația actuală a cuvintului, care are ceva din iuteala și imprezibilitatea alergării mercurului, se înscrie, deci, într-un curs care, la o privire atentă, se descoperă a nu fi altceva decât albia sa majoră, fie ea și numai potențială.

Autostigmatizarea cea de toate zilele

EDITORIAL

GABRIELA GAVRIL

(continuare din pagina 1)

Normalitate și profetism etnocentric

Scriitorii cehi, dacă ne gândim numai la Capek sau Hrabal, rid sănătos de nenumerabilele fixisme și manii ale conaționalilor lor. În răfuielile sale cu polonitatea, Gombrowicz este exact, tăios, adesea nedrept, dar și autoironic („Îmi vine să rîd cu lacrimi de megalomania mea...”, recunoaște undeva în jurnal), Mrozek parodiază în teatrul său excesul de gesticulație eroică, kitsch-ul „sarmatismului” resuscitat, Stanislaw Lem radiografiază în articolele din ultimii săi ani situația politică din Polonia postcomunistă și fenomenul „amneziei colective”. Mulți esești, istorici ai ideilor, sociologi etc. polonezi analizează – nu de ieri, de azi și nu și-au luat o pauză în timpul comunismului – mecanismele ideologilor, evoluția ideilor, diferite schimbări ale paradigmatelor. Perspectivele sînt diferite, de la cele propuse de un gânditor catolic, precum Józef Tischner, pînă la cele ale grupului de gândire liberală de la Gdansk sau ale cercurilor de stînga, de la Cracovia sau din alte centre. Poti fi sau nu de acord cu modul în care aceștia interpretează istoria mai nouă sau mai veche a Poloniei, apreciază

prestația unor intelectuali și politicieni din comunism și postcomunism, judecă reformele economice, dar un lucru se cuvine recunoscut: rămîn pe terenul raționalului. N-am observat să existe la ei vreo preocupare chinuitoare pentru o așa-zisă „ereditate națională încărcată”. Cu alte cuvinte, au opțiuni liberale, conservatoare, de stînga sau altele, dar nu se simt apăsați de povara „misiei”, nu se erijează în profeti ai neamului lor.

Întorcîndu-ne la climatul cultural din România, observăm că profetismul etnocentric îi marchează în continuare pe foarte mulți dintre cei care evoluează pe scena publică, în pofida pozițiilor lor aparent ireconciliabile. Fie că vituperază și exhibă stigma-național, fie că se declară apărători înverșunati ai românismului, au un tip de gândire anacronic și par inapți să deprindă alfabetul democrației. Naționalistii rămîn pe pozițiile lor. Dar avem fanatici proeuropeni care îi pun Mioritei „pielea pe băț” (cum propunea și A. Marino) și inventariază la nesfîrșit nărvurile, apucăturile românilor, tarele înscrise „în gene”, cu incredintarea că lucrarea lor este una absolut benefică, de asanare morală, fără să-și seama că au încremenit într-o viziune autocentrică a poporului. Cei care absolutizează „mîndria de a fi român” și „disperția de România”, torturații de întrebări de felul „Cum putem fi / de ce sîntem români?” seamănă între ei mai mult decât doresc s-o recunoască. Reprezintă, în fond, același esențialism etnic condamnat de Popper.

„Creier latin” stricat de slavi

Într-una din intervențiile sale din Parlamentul României (15 septembrie 2004), C.V. Tudor îi făcea un elogiu lui D. Drăghicescu, referindu-se la *Din psihologia poporului român* ca la o capodoperă. La reeditarea sa, volumul din 1907 al discipolului lui Durkheim este primit entuziast (în „lecturile la tavă” din „Jurnalul Național”, de pildă) și

pomenit ca o referință incontestabilă în publicații de prestigiu. Este citat pe nenumărate bloguri și inclus în bibliografii. Printre singurele comentarii rezervate, critice pe care mi le amintesc, se numără cel al lui Ion Vianu (în „Apostrof”, 8 august 2007) și o cronică mai veche a lui G. Pruteanu.

Fără intenția de a-i contesta meritele celui care, la începutul veacului trecut, își încerca puterile în „psihologia popoarelor” (astăzi defunctă), trebuie să spun limpede că această „drăghicescomanie” m-a descumpănit. Pot înțelege că naționalistii citează cu evlavie o lucrare construită (în spiritul vremii, nu e o excepție) pe o viziune xenofobă, dar că oamenii de cultură contemporani o consideră, fără vreo evaluare critică, un reper important în discuțiile de astăzi despre românitate îmi depășeste imaginația! Cum este posibil ca în anii 2006-2008 să subscrie la afirmații de felul: „Grecii au avut rolul unor adevărați paraziți (...) Sărăcia, mizeria cu tot cortegiul lor de suferințe și boale, cari degradează pe om

și face să decadă și să degenereze rasele, iată mostenirea cea tristă ce ne lăsară grecii, mostenire a cărei plăgi fatale și azi le simțim”? Să crediteze, prin comentariile lor de acum, ideea că slavii au slăbit „creierul românilor”, „întotdeauna puternic, întrucît el era continuarea creierului latin”, iar Orientul ne-a adus numai „otrăv sufletească”? Să accepte că vechiul Bizanț a însemnat pentru români „intoxicarea cu putreziciune morală”? Refuz să cred că istoriografia românească, de la Iorga încoace, și istoria literaturii române au rămas o mare necunoscută pentru unii critici literari, esești și gazetari cunoscuți din prezent. Nu-mi rămîne decât să sper că autorii comentariilor contemporane la *Din psihologia poporului român* n-au citit cartea (prima parte e și cam stufoasă, e-adevărat), ci doar au pescuit la întimplare fragmente expresive. Probabil nici nu le-a trecut prin minte că, prin ceea ce au scris, se transformă în suporteri involuntari ai naționalismului și xenofobiei.



Meditație la euro



DORIS
MIRONESCU

Cît de europeni sînt românii? Înainte de 1 ianuarie 2007, întrebarea aceasta atrăgea după sine, invariabil, răspunsul, însoțit de o vagă mîhnire fatalistă: nu destul... Și probabil că, în termenii folclorici și aproximativi ai discuției pe care o astfel de întrebare o antrena, la fel de puțin europeni am rămas și la peste doi ani de la momentul integrării României în Uniunea Europeană. Să nu ne neliniștim prea tare. Aceiași sentimente de ilegitimitate îl mărturiseau uneori chiar și înaintașii noștri din paradisul interbelic. Ne amintim, de pildă, anecdotele franțuzești relate de tînărul Mircea Eliade în notele sale de călătorie în care țara noastră nu era numită „Roumanie”, ci „Clepto-manie”.

Dacă întrebarea de la început, astfel formulată, nu are șanse să stîrnească un răspuns diferit cît de curînd, poate ar fi mai bine să renunțăm la ea pur și simplu. Ce nevoie mai avem să ne chestionăm „vocația europeană”, cîtă vreme Europa însăși ne-a acceptat, așa cum sîntem, ca parte a uniunii sale statale? În noua situație, problema nu mai este una de asimilare a anumitor canoane străine, cum au fost standardele europene în materie de producție viticolă. Mai important, o dată integrarea europeană realizată la nivelul structurilor instituționale, rămîne de discutat modul de conviețuire simbolică româno-europeană prin intermediul punerii în comun de bunuri spirituale. Cum se prezintă România ca țară europeană? Prin ce anume se recomandă ea între celelalte țări ale Uniunii astfel încît partitura ei să rămîna una distinctă și, dacă se poate, chiar una remarcabilă? Care sînt simbolurile culturale grație cărora România este recunoscută ca țară europeană?

Problema este expusă cu limpezime cristalină în primele pagini ale iscusitei cărți a lui Iulian Costache, *Eminescu. Negocierii unei imagini*. Nu întîmplător discuția profesorului bucurestean despre imaginea eminesciană în cultura noastră începe cu o poziționare a culturii române pe scena europeană. Autorul argumentează astfel urgența unei clarificări cu privire la motivele pentru care un autor sau altul au fost admisi în canonul literaturii naționale, deoarece numai reprezentativitatea veritabilă în marginile culturii române poate să funcționeze legitim și dincolo de granițele acesteia. Iar canonul literar național trebuie să se angajeze cît de repede într-un dialog eficient cu canonul culturii europene pentru a evita să fie pur și simplu înghițit de acesta: „Pe fondul așa-numitei europenizări, traversăm de fapt o perioadă de re-modelare a hărților Europei, de la cele politice și economice pînă la cele ale valorilor simbolice, fapt care antrenează inclusiv modificări ale reflexelor antropologice. În acest context, studiile culturale europene avertizează, fie și aluziv, asupra faptului că racordurile dintre canonul cultural european și canoanele locale nu operează într-o manieră chiar paradisiacă, în ciuda consacrării unei sintagme, cu un sensibil accent utopic, referitoare la «patrimoniul cultural comun european». Cum vor gestiona noile state europene care au aderat mai ales după 1990, propriul patrimoniu simbolic, în contextul unei piețe europene a bunurilor simbolice?”. Cum va gestiona România capitalul cultural de care dispune în ansamblul mai larg al unei comunități care cuprinde (deocamdată!) douăzeci și șapte de țări și culturile lor naționale?

Voi menționa un singur teren unde simbolurile naționale sînt chemate să-și facă datoria:

e vorba de „reversul național” al monedelor euro și eurocent, opt la număr. Așa cum se știe, țările participante la uniunea monetară au conceput fiecare cîte o serie de efigii care le reprezintă pe reversul monedelor euro. Aceste efigii reprezintă modul de a ieși în lume al unor culturi într-un spațiu comun, pe care sînt chemate să-l populeze în deplină egalitate. Mă gîndesc în special la monedele emise de către țările mici și ale căror culturi naționale sînt insuficient cunoscute în exterior: Cipru, Slovacia, Slovenia, Malta sau Finlanda. Pentru acestea, adoptarea euro a reprezentat o șansă de manifestare a celebrei „unități în diversitate” europene, cu accentul pus pe diversitate, deci pe identitatea proprie. Fiecare dintre ele a optat pentru simboluri recunoscutibile ca fiind europene (sau participînd într-un mod specific la „europenitate”) sau pentru simboluri valorificate în primul rînd în interiorul culturii naționale respective.

Astfel, muflonul cipriot sau caii Lipitzan sloveni, ca și speciile rare de plante, precum murul pitic finlandez, trimit la recuperarea unor embleme ale biosferei europene, specifice țărilor aderente la U.E. Irlandezii au ales o liră tradițională, mizînd pe apetența lor pentru muzică, cunoscută și din prozele lui Joyce. (Dar Joyce însuși nu apare pe monede.) În schimb, imagini precum vîrfurile muntos Triglav din Slovenia sau Kriván din Slovacia au în primul rînd o importanță etnico-regională, ele fiind asimilate în decursul timpului, prin travaliul mitologizant al poeziei și al muzicii, cu niste simboluri ale independenței și, în general, ale autohtonismului. Sînt Sfînxul sau Babele din Bucegi astfel de simboluri pentru România? Mai degrabă nu. Ceahlăul, proie-

ctat de către literații secolul al XIX-lea drept „munte magic” al românilor, nu adună nici el astfel de semnificații. De asemenea, blazonurile naționale figurează aproape în toate cazurile măcar pe una dintre monede, cu precizarea că toate arată mai „aerisit” decît aglomerata stemă românească.

Pentru noi, chestiunea de interes este ce vom pune pe monedele euro „românești” atunci cînd acestea vor apărea (cel mai devreme în 2014, după previziunile oficiale, evident prea optimiste). Ele vor reprezenta o emblemă națională concepută (și) pentru străini. Pe bancnotele noastre aflate în circulație apar figuri ale unor mari personalități culturale românești, însă moneda euro presupune participarea la un fond comun de valori și chiar un argument consistent în favoarea acestei participări. Așa că, alături de imagini ale culturii spirituale, vor trebui să apară și simboluri ale culturii românești materiale, desemnînd bogăția și poate raritatea unui fond biologic și tehnologic cu o specială reprezentativitate. Astfel, poate că zimbrul moldovenesc, înghesuit într-un colț pe actuala stemă națională, va putea să figureze pe monedele viitoare în dubla sa calitate istorico-culturală, ca desemnînd statalitatea moldovenească, dar și un animal atîzi rar în Europa, cu bogate conotații pozitive. Nu știu cum vor sta lucrurile cu delfinul dobrogean, acvila valahă sau leul oltenesc, animale asupra cărora „drepturile de imagine” ale românilor nu sînt exclusive. Vom ilustra atunci Delta cu pelicani? Sau Carpații cu capre negre (cîte or mai fi rămas)? Mai dificil va fi cu elementele de floră rară din patrimoniul european pe care le poate folosi România. Floarea de colț a fost adjudecată încă din 2001

de către Austria. Aici botanicii pot avea un cuvînt important de spus. Noi cu ce elemente de floră vom veni? Poate că rostopasca? La urma urmei, finlandezii au pus pe moneda lor de 2 euro murul pitic, o plantă fără pretenții.

Unele țări cu o identitate mai greu sesizabilă au ales să se prezinte prin atestate ale vechimii manifestărilor de cultură locale. Maltezii au folosit imaginea templului megalitic din Mnajdra, iar cipriotii au plasat pe monedele lor „idolul” din Pomos, sculptură preistorică pe care insularii o socotesc specifică și reprezentativă pentru cultura lor. Probabil că „Gînditorul de la Hamangia” ar fi potrivit la noi, mai ales că poartă conotații flatante pentru țara pe teritoriul căreia a fost găsit. Nici sanctuarul circular de la Sarmizegetusa nu poate fi scos din calcul: multe dintre opțiunile „naționale” pentru euro se folosesc de vastitatea unor simboluri precum „libertatea” sau „semănatul”. Tot la capitolul emblemelor, n-ar strica să inventariem și edificiile reprezentative, cu o arhitectură frumoasă și o semnificație, de preferat, istorică și culturală totodată. Slovicii au utilizat imaginea castelului Bratislava, iar spaniolii pe aceea a splendidei catedrale din Santiago de Compostella. Să sperăm că nimeni dintre români n-o să se gîndească la Casa Poporului. Pe de altă parte, trebuie să ne întrebăm cum ar arăta Cetatea Neamtului sau (pentru aluzia vampirică!) Castelul Bran alături de edificiile de pe monedele euro austriece (catedrala Sf. Ștefan, palatul Belvedere și palatul de expoziții al Secesiunii vieneze) sau de pe cele italiene (castelul del Monte, Colosseumul). Mai știți? Poate vom retrăi momente de glorie locală dacă va fi utilizată în continuare imaginea Bibliotecii Universitare Iași.

Punctul poate cel mai intens al dezbaterei va fi care dintre personalitățile culturii române vor figura pe monedele euro. Din 1990 încoace, prezente constante pe leul românesc au fost Eminescu, Grigorescu, Blaga, Vlaicu, mai nou Caragiale. Multă literatură deci, mai puțină artă plastică și încă și mai puțină tehnologie. Între monedele celorlalte țări, unele au optat pentru figuri cu adevărat internaționale, a căror influență a schimbat istoria picturii, literaturii sau muzicii: Cervantes, Leonardo, Mozart. Altele au impus oameni politici de mare importanță pentru modernizarea țării: monedele grecești în special, cu Ioannis Kapodistrias și Venizelos. Pe moneda austriacă de 2 euro figurează Bertha von Suttner, prima femeie care a cîștigat Premiul Nobel pentru Pace, în 1905. Slovenii au venit cu Primoz Trubar, un reformator religios din secolul al XVII-lea. De asemenea, moneda de 2 euro a slovenilor conține în efigie chipul poetului național, France Prešeren, și un vers din imnul național, scris de către acesta în 1844. E cea mai directă propunere pentru canonul cultural european din direcția unui canon local.

Venind la figurile românești, va trebui probabil să renunțăm la o parte dintre scriitorii în favoarea oamenilor de stat sau a unor mari inventatori și oameni de cultură de anvergură europeană. Care vor fi însă aceștia? Să ne bazăm aici pe sufragiul național din cadrul programului „Mari Români” de la Realitatea TV? Mă întreb ce vor spune colegilor din U.E. figuri precum aceea a lui Ștefan cel Mare, clasat primul în condițiile neobișnuitului referendum. Vom putea cădea de acord cu privire la „românitatea” neamtului Carol I? Avem în istoria noastră măcar o figură de veritabil martir, de om care să fi pătimit pentru o idee, fără a-și fi compromis mai tîrziu singur idealul? Dar îngrijorarea mea (și punctul de la care au pornit aceste meditații neprofesioniste) este următoarea: pînă cînd va rămîne Mihai Eminescu pe una dintre monede, vom semăna mai mult italienilor, care folosesc chipul lui Dante, sau slovenilor, care defilează cu France Prešeren? Aceasta e întrebarea...



Profesioniști, anticomuniști, anti-anticomuniști

Lectura lecturilor



GABRIEL
ANDREESCU

O „istorie naturală”

Unul dintre textele substanțiale din *Iluzia comunismului*, analiză integral critică a Raportului Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste, este cel al lui Daniel Barbu.

Aș nota, alegând dintre altele, pledoaria sa pentru luarea în considerare, în judecarea colaboraționismului cu regimul totalitar, a pozițiilor publice care „n-ar cere decât câteva ore de documentare într-o bibliotecă”. Ce face, se întreabă profesorul de științe politice, ca membrii conducerii superioare de partid și de stat, lucrătorii din armată, Securitate, miliție, procuratură, cultură, marină, presă, finanțe, comerț, educație și administrație să fie astăzi deasupra oricărei îndoieli de colaborare *politica*? Ce explică faptul că foștii ofitieri de securitate care au avut o relație oficială cu instituția să nu s-a colaborat politic cu ea, în timp ce acest statut este asociat cu oamenii care au colaborat cu Securitatea *în particular*? Cum s-a ajuns ca singura relație cu adevărat infamantă cu vechiul regim comunist să fie socotită cea de colaborator conspirativ al Securității? Citez: „Nici partidele, nici presa, nici societatea civilă nu s-au arătat scandalizate de faptul, bine știut de altfel, că în guvernul coaliției „dreptate și adevăr”, ministrul justiției, fost procuror, a lucrat înainte de 1989 în aparatul represiv al statului totalitar (...) ...denunțătorul epocii comuniste (cu referire la Mona Muscă) merită să fie ostracizat, dar beneficiarul direct sau indirect al denunțului, procuror ori înalt demnitar al Partidului, se bucură în continuare de un statut pe deplin onorabil (p. 86)”.

Prin activitatea oficială a Consiliului Național pentru Studiul Arhivelor Securității, concluzionează istoricul, Securitatea nu mai este doar o formă a trecutului istoric imediat, ci este invitată să locuiască în prezentul României.

La meditație invită și gândurile despre responsabilitatea oamenilor, rolul lor în perpetuarea unui regim de ale cărui orori nu se îndoaia nimeni. A fi primit în partid, amintește Daniel Barbu, era un act liber personal. Membrii Partidului Comunist Român, formațiune care nu obosea să se descrie pe sine în termeni martiali, se angajaseră să-și consacre toate forțele și întreaga energie pentru triumful proiectului leninist, devenind astfel luptători în uniformă pe frontul ideologic. Conform metaforei partidului-trup pe care ne-o propune, cele patru milioane de membri ai PCR purtau torsul partidului; unul din brate era Securitatea, celălalt, justiția, armata slujea pavăză la piept, inima bătea în presă și în uniunile de creație, în timp ce mintea era adăpostită de Comitetul Central.

Profesorul Barbu este și unul dintre cei mai paradoxali *political scientists*. Nu văd ce justifică opinia domniei sale că Raportul servește la înscrierea comunismului pe inventarul disciplinei istorice și la exonerarea statului și societății românești în ansamblul său pentru faptele constitutive, represive și productive ale regimului. Ca subiect de studiu, comunismul poate fi tratat, legitim, printr-o multitudine de paradigme, inclusiv cea istorică. Nefiind un inventar etic, textul Raportului nu exonerează, și nici nu are cum, pe nimeni. Condamnarea oficială a comunismului românesc nu are de ce să îl transforme pe acesta într-un obiect „muzeal,

canonic și comemorativ”, cum spune. Nu s-a întîmplat asta, în ciuda supra-condamnărilor supra-oficiale, nici cu nazismul. Iar concluzia, de a pune pe umerii lui Vladimir Tismăneanu și „echipei de specialiști și militanți” un demers științific de tip leninist mi se pare chiar nedreaptă.

În rest, o multitudine de observații remarcabile și un discurs seducător. Profesorul Barbu este unul dintre cei mai interesați autori de literatură politică de la noi.

Alte lecturi

Studiul lui Michael Shafir reia critica pe care o exprimasem anterior cu privire la numirea politicului comunist, în Raport, ca „genocid”. O face sistematic aducând argumente de ordin etimologic, istoric și normativ. Pentru cine nu are contact cu riguroasa terminologie a dreptului internațional, atenția dată acestui detaliu pare exagerată. Nu este, iar faptul că președintele Comisiei Prezidențiale și-a asumat, alături de colegi, această confuzie conceptuală reprezintă unul dintre cele mai serioase eșecuri personale.

Domnul Shafir se referă, în acest context, la o propunere mai veche a mea, publicată în revista „Timpul” nr. 101/2007, de a îngloba Holocaustul și Gulagul sub o unică umbrelă cu eticheta „fenomene genocidare” și o critică motivând pericolul elasticității conceptuale. Chiar îmbrăcată într-o sintagmă, extinderea sensului cuvîntului genocid poate fi contraproductivă. Michael Shafir are aici dreptate. Termenul „genocid” operează în sistemul internațional de protecție împotriva crimei de genocid, ca urmare interpretarea lui nu poate fi decât restrictivă, în conformitate cu principiile dreptului penal internațional. Am avut vreme să mă gândesc la acest aspect după ce făcusem propunerea în revista „Timpul” și am renunțat deja la ea. În contextul unui studiu prezentat la Budapesta, tot în anul 2007, am folosit pentru aceleași subiect sintagma „fenomenele democidare”. „Democidul” lui Ronald Rummel, invocat de asemenea de profesorul Shafir în studiul său, permite speculații semantice refuzate termenului „genocid”.

Prin atenția sa asupra detaliului, textul domnului Shafir este, în raport cu restul textelor din *Iluzia comunismului*, singular. Doar Costi Rogozanu urmează o cale apropiată, dar nu prin concentrarea pe detalii, ci prin parțialitatea radiografiei. Eșul domniei sale este dedicat dimensiunii estetice a Raportului. Sînt totuși de notat și câteva comentarii de context privitoare la locul produsului Comisiei Prezidențiale în competiția intelectuală autohtonă. Citez doar cit să se audă tonul: „Raportul scoate la iveală patetismul frust și slăbiciunea argumentelor din partea unei generații avide de putere culturală... (p. 184)”.

Alte texte din volumul apărut la Editura Cartier își propun să găsească, ca și eșul istoricului Daniel Barbu, semnificația cuprinzătoare a ceea ce a elaborat Comisia condusă de Vladimir Tismăneanu. Horváth Andor o extrage parcurgînd Raportul așa cum se face cu un roman. Din această perspectivă, profesorul clujean distinge personajul principal, comunismul, „care s-a pretins o nouă civilizație”, națiunea, care practică faptul adevărat mărumt, și conflictul dintre voința PCR și interesele oamenilor. Ca ficțiune, Raportul intră în categoria romanelor cu teză: regimul comunist a fost impus cu forța de sovietici ca urmare a succeselor armatei roșii.

Horváth Andor vorbește despre efortul meritului ai autorilor de a descoperi, ordona și sistematiza bogatul material arhivist și-l califică drept impresionant, dar inegal. Membrii Comisiei ar aplica prea puțin din sociologia instituțiilor și fac prea multă publicistică superficială. Textul este prea savant pentru a fi citit ca o cro-

nică, prea literaturizat pentru a se impune ca analiză istorică. Urmînd spiritul aceleiași interpretări, Horváth Andor propune, în final, o lectură autobiografică în jurul întrebării: „Sînt oare eu însumi, născut la Cluj în anul 1944, o creație a regimului?” Răspunsul ar fi: și da, și nu.

Adrian-Paul Iliescu întîmpină de la început posibilele interpretări reducionistas ale textului său: nu începe nici o îndoială, subliniază el, cu privire la necesitatea și importanța condamnării comunismului. Fără doar și poate, acesta a pus în mișcare o mare de ură și de cruzime instituționalizată, a produs o suferință infinită și indescriptibilă.

În ce privește conținutul Raportului, observațiile domnului Iliescu sînt aproape în totalitate critice. El negă însăși posibilitatea anticomunistilor, misionari și anticomuniști de profesie, de a fi buni judecători. Aceștia nu pot judeca întrucît sînt stăpîniți de fobie. Anticomunismul nu suportă pluralitatea punctelor de vedere, perspectiva sa unică fiind maxima „Răul comunist”. Situația explică interpretarea negativă a absolut tot ceea ce s-a făcut în perioada celor 55 de ani aflați sub comanda PCR și asupra fiecărei variații în evoluția regimului. Desovietizarea este privită de către anticomuniști cu suspiciune, „modernizarea” (ghilimelele îmi aparțin) este tratată drept mit, revoluția ar fi transfigurată doar, nu și schimbat fundamental regimul de pînă în anul 1989. Preocuparea membrilor Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste a fost să pledeze, nu să dea explicații; să convingă, nu să restabilească adevărul.

Temele domnului Adrian-Paul Iliescu sînt indispensabile, după opinia mea, oricărei evaluări de substanță a cercetării Comisiei Prezidențiale. Enunțarea lor și opiniile autorului sînt însă departe de a asigura un răspuns. Putem vorbi oare despre o modernizare în perioada regimului comunist? Dacă ne referim la cantitatea de săpun și de oțel pe cap de locuitor – perspectivă votată de orice marxist –, răspunsul va fi pozitiv. Dacă referențialul va fi existența umană și interioritatea sa, cercetarea va spune sigur nu. Să fie oare ideea menținerii comunismului prin forța pură o teză irațională, cum afirmă Adrian-Paul Iliescu? Oamenii s-au adaptat, argumentează domnia sa, din oportunism și din calcul rațional, și în perioada ascensiunii, și în perioada consolidării regimului. De ce însă ar nega aceasta primordialitatea terorii?

Ciprian Sulea evaluează Raportul prin referire la mandatul prezidențial și la responsabilitatea autorilor săi de a oferi o interpretare riguroasă, comprehensivă și nesubiectivă a regimului comunist. Domnul Sulea consideră că toate cele trei cerințe au fost încălcate. Autorii au introdus o perspectivă particular ideologică în locul singurei „ideologii” acceptate, cea democratică. Raportul a fost infuzat cu perspectiva unui Rău metafizic, cînd tema ar fi trebuit pusă în termenii obișnuiți ai socialului, politicii și „chiar a umanului”. Exaltarea a luat locul elucidării și clarificării, limbajul deteriorîndu-se uneori pînă la vituperare, inflamare și demagogie. Un subiect aflat de semnificativ precum practicile de dominație, dispersie și negociere a puterii la nivele locale și regionale lipsește în totalitate. Sînt absente chestiuni esențiale ale evoluției societății comuniste, în timp ce un spațiu considerabil a fost deturmat pentru detalii istorice neverosimile. Domnul Sulea a putut găsi, desigur, o multitudine de exemple privind reaturile stilistice și strategiile abuzive ale apărării Raportului. Alte observații ale sale: există o enormă dependență de metafore, anticomunismul este „primar” nu pentru că ar fi prea dur, ci pentru că e de operetă, tonul textului este lamentativ etc., se regăsește și în alte texte din *Iluzia comunismului*.

Concluzia domniei sale este severă: actul de condamnare a comunismului din România constituie „un act primitiv din punct de vedere

intelectual și o mostră cel puțin neplăcută de demagogie și propagandă (p. 241).“

Nu o să detaliez celelalte intervenții care mi s-au părut a fi mai curînd „cîrtoare”, deseori exprimînd o poziție de superioritate nesustinută prin nimic, iar în câteva cazuri, operînd cu un aparat conceptual extrem de precar. Sub titlul „Cîte raporturi [sic]? Cît de finale”, Alex. Cistelean face stilistică din dubii. Andrei State se referă la munca Comisiei ca la o „înscenare” academică. Amestecul statului nu ar fi fost nici autorizat, nici adecvat într-o societate democratică. Mai mult, lipsa unui consens social-referitor la perceperea pur negativă a comunismului arată că rezultatul nu prea are legătură cu societatea românească. Speculațiile domnului Tichindeleanu asupra rezistenței și disidenței în anii '70-'80 ar putea face parte dintr-un volum scos la vreauna din editurile vechiului regim. Dan Ungureanu ne întîmpină cu declamații de genul: „Politologia contemporană a regresat spre un primitivism nebănuit vreedată, aproape medieval”, sau: „Nu, sincer, nu cred că am făcut niciun pas înainte după 1990”.

O observație de final

Poate este de înțeles de ce o carte care se propune ea însăși analiză critică a Raportului Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste să fi creat, înainte de a fi citită, unele suspiciuni. În același timp, nu poate fi găsită absolut nici o justificare intelectuală calificativelor infamante adresate volumului colectiv și contributorilor care nu au văzut ce este scris între paginile *Iluziei comunismului*.

În ce mă privește, cum am spus-o de la început, volumul îmi este și util, dar mă și asociază cu interpretări asupra Raportului sau asupra comunismului însuși, cu care nu mă împac. Un comentariu referitor la fenomenul Pitești le-a depășit fără îndoială pe toate. Un autor pe care nici nu doresc să-l numesc, un om pe care de altfel l-am cunoscut și care mi-a dat deseori motive să-l respect, a ridicat următoarele „semne de întrebare legate de realizarea acestui tablou” – a ceea ce s-a întîmplat în sinistrul penitenciar:

„Nu referim în esență la neexplicarea unor conexiuni sesizabile între rînduri, dar care rămîneau neexplorate, lăsînd astfel cîmp liber pentru unele nelămuriri sau interpretări neavenite. Dacă este un fapt dovedit că în acest fenomen au fost antrenati mai ales (sau chiar exclusiv) foștii legionari, ei fiind «călăii» codetînătorilor, nu este are justificată întrebarea dacă apetența lor pentru aceste exerciții sadice poate fi pusă și pe seama socializării lor între rîndurile acelei mișcări? Adeptii – fie și numai la nivel teoretic – ai cultului violenței, nu puneau oare ei în practică, într-o înscenare așezată sub semnul luptei «de clasă», arsenalul violenței, așa cum se constituie ea în perioada interbelică? (p. 138)”.

Dacă cineva nu a prins înțelesul celor scrise între ghilimele, încerc să îl explic eu: pentru lucrurile îngrozitoare întîmplate la Piteștiinovate sînt victimele. Numai ele puteau să participe la acte de tortură atât de îngrozitoare, căci spre deosebire de gardienii lor, aceste victime făceau parte din tineretul legionar. Alexandru Nikolski și ceilalți comunisti care au decis „reeducarea” reprezintă doar umbrele de pe rețeaua unei închisori în care deținuții și-au putut da frîu liber apetenței lor, *specific legionare*, pentru exerciții sadice.

Nu cred să mai fi văzut o scriere care să înjosească victimele într-un asemenea mod. Doresc ca acest comentariu să fie considerat un protest față de rîndurile dintre ghilimele. Un protest din păcate palid în raport cu indecanta pasajului citat. Deși pentru rîndurile asupra apetenței sadice a victimelor este responsabil doar autorul, mă întreb în ce măsură ceilalți contributori se simt relaxați cînd se vîd puși „la comun” cu acest tip de judecată.

POLEMICI CORDIALE

Caracterul nealgoritmice al conștiinței



ADRIAN NIȚĂ

În lucrarea *Mintea noastră... cea de toate zilele* (traducere de Cornelia Rusu și Mircea Rusu, București, Editura Tehnică, colecția Taifas, coordonată de Roman Chirilă, 2006), celebrul fizician englez Roger Penrose trece în revistă o gamă largă de teme științifice, cum ar fi: mașinile Turing, camera chinezească, realitatea numerelor reale, programul lui Hilbert, teorema lui Goedel, multimile Mandelbrot, dinamica lui Galilei, teoria relativității, fizica cuantică, pisica lui Schroedinger, săgeata timpului, găurile negre, gravitația cuantică, modelele creierului, fizica minții etc. S-ar putea spune că este prea mult chiar și pentru dificilul scop de a trata despre misterioasa problemă a conștiinței. Meritul lui Penrose este că tratează despre toate aceste teme matematice și fizice pe întregul tuturor, diversitatea tematică urmărind să susțină părerea autorului că dificila problemă a conștiinței ar putea fi tratată numai într-o manieră holistă, adică dintr-o perspectivă care să implice matematica, fizica, chimia, biologia, filosofia, științele cognitive etc.

Penrose arată că dacă privim conștiința drept o parte a lumii macroscopice, avem nevoie de legile fizicii clasice. Putem înțelege creierul, părțile lui, o serie de elemente funcționale cum ar fi transmiterea impulsurilor electrice. Fizica clasică nu poate însă explica formarea ideilor sau sentimentelor noastre, nu poate explica experiența mea conștientă legată de culoarea roșie, de durere sau de plăcere. Este astfel nevoie de o deplasare la un nivel mai profund, cel submicroscopic. Se va constata că fizica cuantică ne permite să înțelegem o serie de fenomene, dar nu explică satisfacător experiența conștientă. Concluzia lui Penrose cu privire la rolul fizicii în înțelegerea conștiinței este că avem nevoie de o teorie situată dincolo de fizica clasică și de fizica cuantică, mai precis de o teorie care să compatibilizeze teoria relativității și mecanica cuantică. Această teorie mult dorită de fizicieni este teoria cuantică a gravitației, prin care Penrose, alături de alți fizicieni, speră să primească mai bune răspunsuri decât ne oferă fizica de azi.

Dacă așa stau lucrurile din perspectiva fizicii, ce imagine ne propune Penrose despre conștiință dintr-o perspectivă mai abstractă, adică una filosofică? Încadrând tematica conștiinței în problematica mai generală a filosofiei minții (disciplină ce studiază raportul minte-corp, gândire-corp, minte-creier, experiență conștientă, conștiința de sine ș.a.), celebrul savant caracterizează conștiința drept cea mai complexă și deosebită (sau de a întui) adevărul de neadevăr (sau frumosul de urât). Aceasta ar fi caracterizarea operațională a conștiinței, adică una care pune în evidență avantajele suplimentare pe care le au ființele înzestrate cu conștiință spre deosebire de cele lipsite de conștiință. Se arată astfel că a avea conștiință înseamnă a fi conștient de ceva, de o senzație, de un sentiment, de o amintire, de

o idee etc. Mai mult, putem fi conștienți chiar și de propria noastră stare conștientă. Din această perspectivă Penrose susține că a fi conștient este o chestiune de grad, nu de natură.

Ideea principală a abordării lui Penrose este legată de caracterul nealgoritmice al conștiinței. Să ne gândim la un calculator electronic, ce poate face operații complicate într-o perioadă scurtă de timp. Orice calculator este programat să execute anumite operații de fiecare dată când i se dă o anumită comandă. Această capacitate algoritmică a calculatorului îi interzice totodată să se abată de la operațiile pentru care a fost programat. De exemplu, un calculator performant, poate să răspundă la întrebări de genul „care este rădăcina pătrată din 456.389?” dar e pus în dificultate atunci când i se pune întrebarea „cum te simți?”. Din această perspectivă, apare o interesantă problemă legată de faptul dacă un calculator are capacitatea de a înțelege ceea ce face. Deși are memorie, deși răspunde la anumite comenzi, deși este inteligent după unii, calculatorul nu înțelege, consideră Penrose, deoarece nu are minte, nu are conștiință.

Acest tip de răspuns oferit de Penrose se constituie ca un argument foarte puternic împotriva acelor teorii care consideră conștiința (și, în general, mintea umană) ca fiind asemenea unui calculator. Așa este teoria IAtare (inteligenta artificială, în varianta sa tare), ce oferă un punct de vedere reductionist cu privire la conștiință. După Penrose, teoria IAtare eșuează tocmai prin faptul că se constată o deosebire fundamentală între conștiință și calculator: oricât de performant ar fi calculatorul, el face operațiile algoritmice, în timp ce conștiința este nealgoritmice. Argumente importante în favoarea acestei susțineri sînt aduse de Penrose din perspective diferite, cum sînt creația și rolul verbalității. Este un lucru obișnuit să avem idei noi, să ne gândim la o problemă și apoi, brusc, să avem soluția. Mai mult, un compozitor poate să compună în minte o operă întreagă, cum făcea Mozart, poate să o parcurgă pe bucăți sau în întregime, să o aranjeze în diferite feluri etc. Este evident că întreaga creație, și în special creația artistică, stă sub semnul lipsei de algoritm. În plus, tot la acest nivel, al creației, se poate observa cel mai bine faptul că adeseori nu avem nevoie de cuvinte pentru a ne exprima gândurile, sentimentele, trăirile. Chiar și în cazul unui domeniu neartistic, cum este matematica, se întâmplă de multe ori să se vadă soluția unei probleme dar să nu existe o transpunere în cuvinte. Un matematician se poate chiar folosi de formule, dar atunci când este pus să explice, are dificultăți. Penrose mărturisează că el a avut mereu astfel de probleme, atât în timpul efectuării studiilor, cât și după aceea și că acest aspect nu vizează interpretarea acelor formule, ci faptul de a spune în cuvinte ideile, dincolo de simpla enunțare a unor simboluri matematice.

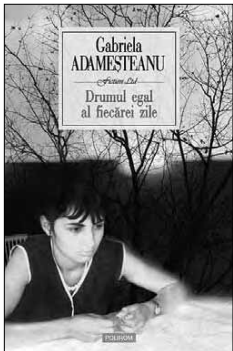
La capătul lecturii acestei impozante lucrări două feluri de întrebări par să fie puse de orice cititor. O problemă de fond vizează natura conștiinței. Vedem cum Penrose explică bazele fizice ale conștiinței, necesitatea depășirii fizicii actuale, necesitatea ajungerii la teoria cuantică a gravitației. Dar, oare, odată ajunși la această ultimă teorie, avem explicată conștiința? Dacă vom cunoaște exact felul cum interacționează microparticulele din creierul uman, vom avea oare o bună înțelegere a conștiinței? Care este legătura

dintre mișcarea unor microparticule și formarea unor idei, a unor sentimente? Înclin să cred că o abordare strict științifică ne poate oferi o bună imagine a proceselor fizice, chimice, biologice etc. din creier dar lasă complet pe dinafară tocmai conștiința. Fiind un fenomen extrem de complex, conștiința nu este lămurită prin niște explicații științifice oferite la diferite niveluri ale creierului uman. Practic, omul de știință înțelege tot mai profund creierul dar, în mod paradoxal, se îndepărtează de conștiință.

Al doilea tip de întrebări la care face trimiteri lectura acestui impozant tom vizează aspecte mai concrete, mai locale: dacă conștiința este o problemă de grad, câte grade pot exista? Dacă animalele au conștiință, ce situație pe treptele cele mai puțin evolute pot fi oare considerate conștiente? Impresia mea este că există grave dificultăți urmărind caracterizarea propusă de Penrose. Să presupunem că există două mari clase de ființe conștiente: vertebratele și nevertebratele. Primele sînt conștiente în mai mare măsură, după Penrose, decât celelalte. Dar cum există diferențe evidente între conștiința unui om și cea a unei pisici, este clar că avem nevoie de introducerea altor distincții la nivelul vertebratelor. Tot la fel e cazul grupei nevertebratelor. Se va ajunge astfel la necesitatea introducerii de grade specifice de conștiință pentru fiecare specie în parte. Pe de altă parte, este evident că un copil de o zi este conștient în mod diferit de un copil de un an, de unul de zece ani etc. Trebuie astfel să se introducă alte distincții temporale, pentru fiecare unitate de timp. Practic, gradele de conștiință vor fi în număr infinit, ceea ce conduce de fapt la dispararea conștiinței. Între ființa de pe treapta cea mai de sus și ființa de pe treapta cea mai de jos există un hău infinit de intensitate a conștiinței, ba chiar două: un infinit mic și un infinit mare. În plus, dacă avem în vedere criteriul conștiinței de sine, există o evidență diferentă între conștiința unui om și conștiința unei alte ființe vii, pentru că numai omul este conștient de conștiința sa. Chiar dacă acceptăm că animalele sînt conștiente, ele nu pot fi conștiente că sînt conștiente. Chiar dacă acceptăm că a fi conștient nu implică în mod necesar prezenta vorbirii articulate, există o diferență imensă între om și restul ființelor vii. Concluzia se impune de la sine: diferența nu este una de grad, ci de natură.

Gabriela Adamesteanu, *Drumul egal al fiecărei zile*, Polirom, 2008, 356 p., pret neprecizat

Sînt cărți ce au șansa de a se regenera periodic, indiferente la contextul istoric. Și putem constata acest lucru în cazul *Drumului egal al fiecărei zile*, care, după mai bine de 30 de ani de la apariție, își păstrează încă prospețimea, căci această revenire este sesizabilă și pentru romanul (de debut, la vremea lui) al Gabrielei Adamesteanu, care a ajuns deja la a cincea ediție. Avem a recunoaște aici istoria creșterii și a intrării în viață, istoria frământată a unei adolescente, înfîlînirea ei cu experiențele arhaice ale morții și erotismului, pe parcursul a câțiva ani, căci nu putem să nu vedem cu ușurință că avem de a face cu un roman de formare, un *Bildungsroman*. Este impresionant darul autoarei de a asculta glasul ascuns și trist al lumii comuniste, împreună cu inevitabilele ei nostalgii. Acest roman fixează, în linii generale, mediul, viziunea și te-

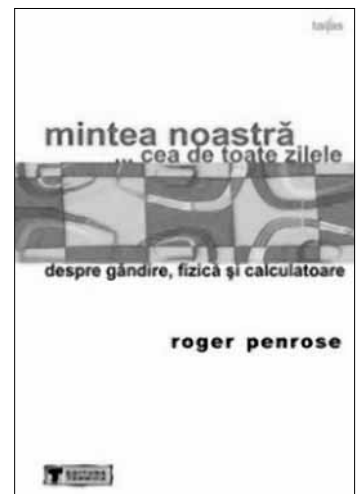


mele constante ale romancierei, umbrat fiind, poate pe nedrept, de celălalt mare roman, *Dimineată pierdută*. Iar prin plăcerea adusă de lectură, prin calitatea sa artistică, *Drumul egal al fiecărei zile* cu siguranță merită atenția noilor generații de cititori, chiar dacă multe din orizonturile temporale și sufletești ale romanului le vor rămâne parțial obscure. Inevitabil, cred...

Mihai Zamfir, *Educație țirzie*, Cartea Românească, 2008, 648 p., pret neprecizat

Educație țirzie este un alt roman care poate fi caracterizat fără îndoiești ca fiind unul flaubertian, ceea ce va recunoaște, de altfel, și autorul acestuia, Mihai Zamfir. Romanul în cauză revine asupra unei vechi probleme existențiale, aceea a survenirii neașteptate a iubirii în viața unui bărbat, nu întâmplător și savant în cultura barocă. De fapt, acest eveniment este pretextul unei explorări a unui București al anilor '90, proaspăt post-revoluționar, în care ne este dat să întâlnim o lume dezorientată, în frământare haotică. Apoi, chiar și personajele sînt calchiate după modelul flaubertian al *Educației sentimentale*, căci reușesc să asigure romanului lui Mihai Zamfir un final cu nimic diferit de acela al scrierii lui Gustave Flaubert.

(A.M.)



Întoarcerea „nomadului“ Mrozek

(...înainte de următoarea plecare)



GABRIELA
GAVRIL

„Să mă readaptez? Să mă strădănesc?
Deja nu mai sint tânăr. Și chiar dac-as fi fost...”
(Slawomir Mrozek)

În ciuda titlului său și chiar a datării unor fragmente, *Dziennik powrotu* (Jurnalul întoarcerii) nu este un jurnal propriu-zis al lui Slawomir Mrozek. Împărțit în două secvențe, „Mexic” și „Cracovia”, cuprinde foiletoanele cu tentă autobiografică găzduite săptămânal, în 1996, de „Dziennik Polski” și tabletele apărute în „Gazeta Wyborcza”, în perioada 1997 – 1999, așadar mici texte gazetărești, scrise special pentru publicul din Polonia, nicidecum însemnări strict intime. „Notățiile acestea” – recunoaște scriitorul – „îmi fac bine, însă cu o condiție, să fie citite de cineva.” (p. 8). Cum mărturisise în mai multe rânduri și chiar într-unul dintre pasajele de la începutul volumului, a abandonat de mult ideea de a scrie numai pentru sine însuși. Privește cu neîncredere orice grifonări menite să rămână în caiete: nu ar fi altceva decât o iredere a energiei creatoare și, în plus, o sursă de plic-tiseală profundă.

Dar ce anume îl împinge ca, după treizeci și trei de ani de exil, din care șapte petrecuți în Mexic, retras la rânchul său cu nume sugestiv, „La Epifania”, să publice din nou în ziarle din Polonia? Ar fi eronat să-l bănuim pe autorul satiric, pe cel care, în scrisorile sale, era mai mult decât irreverent față de icoanele culturii poloneze, comenta cu malițiozitate obsesiile literarelor emigranți dependenți de slava, de recunoașterea dobândite „acasă” (adesea numai și numai acolo) și analiza cu luciditate polonitatea, lansând formule memorabile, de vreun nemăsurat dor de țara natală și de mediul ei cultural. Dimpotrivă, una dintre binefacerile incontestabile ale exilului, ce-a făcut să pălească multe neajunsuri și-a estompat frustrările, i s-a părut întotdeauna faptul că nu mai era silit să-și înfilnească „nici unul dintre «colegi»”. La cantină, la cafenea, nicăieri nu trebuie.

Chiar dacă, în mod firesc am zice, mai ales în anii de început ai exilului său, Mrozek a trecut prin diferite crize și perioade de depresie, cu nelipsite descurajări, însonnii, revolte, s-a îndoit de rostul literaturii în genere, al teatrului în special și de multe altele, chiar dacă a fost câteodată stăpînit de sentimentul eșecului, cu umorul său bineștiut, cu sensibilitatea sa deosebită la ceea ce este strident și absurd sau doar tern, a fost înclinat aproape întotdeauna să parodieze lamentațiile pe tema blestemului ce apasă asupra dezrădăcinatului. Încredința că, inevitabil, cel aflat departe de compatrioții săi este condamnat la ratare, la sterilitate îi provoacă, poate, cele mai multe reacții sarcastice. Ricanează la „mărturisiri” și „anamente” de felul celor cioraniene, respinge încercările de a impune un portret-robot al creatorului exilat. Răbufnește la auzul litanilor pe tema ireparabilei pierderi a „geniului limbii” odată rupt de „pământul Patriei”: „Căru autor/ îi slăbește emigratia limba/? Nume, adresă. Unuia îi slăbește, altuia nu-i slăbește.” Cliseele și paseismele lacrimoase, autovicti-

mizările îi alimentează verva polemică și, folosind formula lui Andrzej Borowski, îi aprind pofta de a scrie „lucruri cât mai incorecte”. De pilda, iritat de opinia răspîndită că „peste tot e același lucru și la fel”, dramaturgul vine cu o soluție simplă, la îndemînă, de dezvătare a unora de ideile „de-a gata”, pentru a-i ajuta să-și redobîndească simțul critic și să perceapă deosebirea: „le propun celor care așa consideră să se așeze cu fundul gol pe o tablă încălzită la treizeci de grade Celsius, iar mai apoi pe o tablă încălzită la o sută de grade – și pe urmă vor ști să aprecieze diferența.” (p. 26)

Mai mult prin accident decât din rațiuni literar-estetice reajunge așadar scriitorul, după o îndelungată perioadă de tăcere, în paginile celor două publicații importante din Polonia. Familia Mrozek se decide să părăsească Mexicul, unde, în urma crăh-ului financiar, se instaurase haosul, unde rapirile, atacurile și devastările erau la ordinea zilei. Pentru un *gringo*, proprietar de ranch pe deasupra, situația devenise extrem de periculoasă. „Și astfel, pur și simplu, s-a hotărît destinul nostru pe mai departe. Mai ales al meu. Pentru că mă întorc la Cracovia. (...) Să scriu acest *Jurnal al întoarcerii* mi-a trecut prin minte acum jumătate de oră, cînd stăteam la computer.” (p. 7)

Repatrierea s-a produs în perioada anunțată în *Dziennik powrotu*, cracovienii l-au întâmpinat cu destul entuziasm și curiozitate pe autorul *Emigrantilor*. La început, reporterii l-au vînat, i-au relatat aproape fiecare mișcare – „prima piine cumpărată într-un magazin polonez”, „prima gazetă citită într-o cafenea din Rynek”, „prima plimbare prin Planty”. Toti s-au mirat de umbrela sa uriașă, pe care-o deschidea la cel mai mic semn de ploaie, de pălăria și trench-ul său. A fost invitat la nenumărate întâlniri, reuniuni, discutii, festivități. I s-a propus să facă parte din diverse comitete. Dar scriitorul, vesit din tăcerile sale temeinate, pentru credința că fiecărui om ar trebui să i se limiteze portia zilnică de cuvinte, a sfîrșit prin a nu mai participa altă de multe doveză de prietenie și semne de apropiere și, ceea ce a provocat stupeoare, de nu chiar indignare, a anunțat că nu mai dorește să fie contactat decât prin intermediul secretarei sau al avocaților. „Nu e deloc omul care să fi putut lua parte la viața socială, de cafenea din Cracovia...”, constata regizorul Bartosz Szydłowski.

Fără a se considera un adevărat aventurier, ci mai curînd un ins „domestic”, Slawomir Mrozek se simte totuși unul dintre ultimii urmași ai europenilor din secolul al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, care, purtați de dorința de a cunoaște, de inconștiența vârstei sau scribiți de Europa, „au fugit cât mai departe de ea”. Chiar dacă faptele sale, într-o epocă „slabă”, de „moleseală”, cum o numeste, par mărunte, nesemnificative în comparație cu cele ale exploratorilor de odinioară, regăsește în el însuși ceva din spiritul lor: „îi înțeleg foarte bine și, presupun, și ei m-ar înțelege”, notează autorul (p. 34). Din perspectiva „nomadismului”, întoarcerea se dovedește, în esența ei, absurdă. Este mișcare în sens invers celui legitim pentru aventurier, pentru emigrant și s-a considerat pe sine însuși singura operă demnă de înfăptuit. Caută să-l aducă la dreapta religie, deși Divinitatea a căpătat poate pentru el nenumărate chipuri. Îi cere să respecte, dacă nu să adore, idoli tribului, deși este convins de caracterul lor iluzoriu și, adesea, de funcția lor de simple instrumente ideologice. Îi oferă perspectiva unui spațiu îngredit, deși granitele, de orice fel, l-au îndemnat întotdeauna să le depășească. Îl readuce într-o comunitate aproape uniformă din punct de vedere etnic, cu nenumăratele ei obsesii iden-

„Sau poate sint doar o năluca, o reflectare în oglinda memoriei?” (p. 130)

Atîta vreme cît rătăcitorul se află departe, tocmai distanța ce-l separă de „acasă” devine măsura vieții sale, a ratărilor și a reusitelor lui. Chiar atunci cînd se va opri într-un loc, cu gîndul de a nu-l va mai părăsi vreodată, condiția sa de străin, de marginal, îi conferă situației un aer evasi-provizoriu. Oriunde s-ar stabili, e „de nicăieri”, ceea ce înseamnă în acord cu sine însuși. Ridicînd zidurile ce împrejmuiesc rânchul „La Epifania” și turnulețul unde-și va petrece multe ceasuri citind și meditănd, scriitorul își construiește, ca un senior, spațiul închis în care va stăpîni. Așa cum le scria, în decursul anilor, prietenilor săi Bloński și Skalmowski, numai printre străini, scutit de false amicitii și legături, de limitările ce decurg de aici, își regăsește echilibrul. Pentru cel care recunoștea că, încă din copilărie, se simtea un străin printre ai săi, condiția de exilat este singura care corespunde cu adevărat naturii sale.

Calea-ntoarsă suprimă însă potențialitățile. Poate fi deghizată, asemeni celei a lui Ulisse, pentru a se sustrage amenințării morții, poate fi marșul prizonierului eliberat către un „acasă” ce i s-a șters aproape din minte și unde a fost uitat, poate fi revenirea exploratorului într-o lume ce nu are trebuință de povestile sale de la capătul lumii. Pentru Mrozek, ca în „Tinerete fără bătrînețe...”, cel care străbate drumul înapoi nu mai are ceva esențial de împlinire sau de ratat, ci se-ndreaptă doar spre înfilnirea cu bătrîneția și moartea. În spatele experiențelor individuale, al diferitelor scenarii, scriitorul descoperă aceeași traumă: „Întoarcerile lor au fost de tot felul. Tragice sau nu, liniștite sau furtunoase, dar triumfale – niciodată. Întotdeauna i-a însoțit sentimentul înfrîngerii, conștiința că tot ceea ce trebuiau să înfilnească în viață mai important le iesise deja în cale și, din acel moment, vor merge dinspre ce e însemnat spre tot mai puțin.” (p. 35)

Întoarcerea îi silește pe rătăcitor să accepte regulile senterului – importanta poziției sociale, canoanele de respectabilitate ale locului, necesitatea construcției în comunitate etc. –, deși deseori s-a revoltat împotriva constrîngerilor și s-a considerat pe sine însuși singura operă demnă de înfăptuit. Caută să-l aducă la dreapta religie, deși Divinitatea a căpătat poate pentru el nenumărate chipuri. Îi cere să respecte, dacă nu să adore, idoli tribului, deși este convins de caracterul lor iluzoriu și, adesea, de funcția lor de simple instrumente ideologice. Îi oferă perspectiva unui spațiu îngredit, deși granitele, de orice fel, l-au îndemnat întotdeauna să le depășească. Îl readuce într-o comunitate aproape uniformă din punct de vedere etnic, cu nenumăratele ei obsesii iden-

titare și ritualuri politico-sociale de autolegiti-mare, deși s-a obișnuit să fie de oriunde și este marcat de toate locurile prin care a trecut, de toate înfilnirile avute. Îl obligă să trăiască printre „ai săi”, deși singurătatea asumată a devenit starea sa firească.

Pentru Mrozek (ca pentru multe dintre personajele lui Elie Wiesel), revenirea în punctul de plecare înstituie anormalitatea. Este un scandal trecut sub tăcere, o tulburare a ordinii pe care societatea preferă să o ignore sau să o reducă la tulburările de personalitate sau de temperament ale repatriatului. Este o fractură interioară greu de mărturisit de către acesta din urmă. Cei întorși nu mai pot fi cei care-au plecat, s-au transformat, sint deja „molipsiti de spațiu și de schimbare” (p. 35), lumea în care reajung s-a schimbat și ea. De aceea, regăsirea de sine într-o lume aparent știută devine imposibilă, iar recunoașterea celorlalți, poate cîndva apropiați, este iluzorie. „Acasă” a devenit un univers îndepărtat, care doar seamănă cu lumea părăsită cîndva, iar falsa familiaritate a celui aflat din nou printre „ai săi” cu oamenii și locurile ascunde, de fapt, o înstrăinare profundă.

Dacă *Dziennik powrotu* a fost gîndit de scriitor și ca un exercițiu terapeutic (înregistrînd despărțirea de Mexic, acesta se obliga să revină „acasă” prin scris), atunci parcursul său biografic îi dovedește, cel puțin în parte, eșecul. Cum aveam să vedem în 6 iunie 2008, ceea ce, în 1996, părea „întoarcerea definitivă” a scriitorului rătăcitor pe meleagurile natale s-a dovedit a fi doar o ședere mai îndelungată, înainte de următoarea plecare, spre sudul Franței, de data aceasta¹. „Nomadul” care nu ascunde faptul că se simte în exil la Cracovia a refuzat și de această dată să închidă „figura geometrică a bătrîneții” (p. 18), cercul.

¹ Slawomir Mrozek, *Dziennik powrotu*, Noir sur Blanc, Varsovia, 2000. Traducerea citatelor ne aparține.

² Este pomenit adesea episodul înfilnirii scriitorului polonez cu Samuel Beckett. Timp de o jumătate de oră, cei doi au băut coniac, s-au uitat unul la altul și de jur împrejur și n-au pronunțat altceva decât „bură ziua” și „la revedere”. Mai tîrziu, rememorînd acel episod, Mrozek ar fi zis: „Beckett? Fain tip. A vorbit chiar mai puțin decît mine”.

³ Piesa *Emigrantii*, în mod premonitoriu, recunoaște chiar autorul ei, are în centrul său tema „întoarcerii” (generatoare de non-sens) ca boala incurabilă, fatală.

⁴ La întrebările ziaristilor de la „Gazeta Wyborcza”, oarecum nedumeriti de hotărîrea aceasta, Slawomir Mrozek a răspuns sec: „În Franta am trăit 21 de ani, pe urmă am plecat în Mexic, pe urmă a fost Polonia. Acum mă întorc în Franta (...) Pentru că acolo clima este foarte bună.” Și, chestionat de Andrzej Nowakowski, directorul editurii „Universitas” din Cracovia, în legătură cu ce are de gînd să facă acolo, din moment ce declarase că își consideră cariera scriitoricească încheiată, autorul *Tangoului* a ripostat cu destul umor: „Mă voi uita la oameni. Acolo sint atît de colorati...” („Gazeta Wyborcza”, 6. 07. 2008).



Două romane despre realitatea vernaculară

cartoful și sîrma în istoria neamului



LOREDANA
OPĂRIUC

Pentru o națiune care pare să-și caute la nesfîrșit identitatea ori măcar trăsăturile esențiale – sîntem latini, sîntem rusofoni, sîntem inteligenți, sîntem lași, sîntem superficiali, sîntem comuniști, democrați, monarhisti, mai nou, sîntem europeni etc., un roman al lui Ioan Groșan (*O sută de ani de zile la Porțile Orientului*) și altul al lui Petru Cimpoesu (*Simion Iftnicul*) oferă o radiografie fictivă ce rivalizează cu studiile de sociologie, demonstrînd, încă o dată, că literatura rămîne un depozitar al marilor adevăruri, chiar dacă este construită din materiale inexistente în natură. Tarele unei lumi autentice în lipsa ei de identitate, sau, ca să îndulcim diagnosticul poate pripit de aventuri retorice, în confuzia ei identitară, ispitesc prozatorii ultimelor decenii cu un material de studiu ineputabil și plin de surprize.

Romanul lui Ioan Groșan, cu titlu ca de ghid turistic, dezvoltă două povești, confirmînd și suplimentînd zicătoarea memorabilă conform căreia toate drumurile duc la Roma, chiar și pentru locuitorii de la nord de Dunăre, cu varianta autohtonizată „Noi de la Rîm ne tragem”, numai că alte drumuri duc înafăra lui Stambul: pe de o parte, volumul urmărește călătoria la Poartă a unui domnitor mazilit, Barzovie-Vodă, pentru a negocia recăpătarea tronului, pe de altă parte, drumul la Roma a doi călugări, Metodi și Iovănuț, pentru a cere sprijinul Papei în lupta contra păgînilor. Această odisee dublă se transformă într-un fascinant roman de aventuri, în care lumea de altădată este evocată fără tonalități de lamentație, cum ne-am prea obișnuit, ci în lumina risului care poate sabota istoria. Cu ceritorul joc intertextual și metatextual, surprizele autoreferențiale dar mai ales șarmul povestirii impregnate de umor, ironie și parodie (sînt luate în rîspăr multe opere canonice, dar care nu diferă în esență de istoria reală. Moldovenii și neamurile din jur sînt surprinși în hazlii crochiuri imagologice, iar adunarea la han, bineînțeles că în jurul focului, în bună tradiție răsucită parodic, prilejuiește descrierea inedită a valurilor etnice perindate prin țara Moldovei în secolul al XVII-lea: „polaci rumeni, scumpi la vorbă, privind nu știu ce în jaristea focului, ovrei tinguinzi, cu niște tîrsoage de bărbi cît badanalele, grecotei cu nas subtire, bulgăroi cu ceafa destul de groasă, cazaci trosnindu-și fălcile a spleen, nemți stăpînindu-și cu demnitate vagi zgomote interioare, ungureni chipesi vorbind ceva cu niște vrînceni sovăitori, moldoveni lăcrimînd de atîtea povești”. Condeilul naratorului se oprește deseori asupra specificului național, clătînd clișeele cu armament ironic: „Căci dacă da ceva pămîntul acesta, apoi povești dă din belșug”. Despre Metodi și Iovănuț aflăm că purced la drumul pentru salvarea neamului „cu conștiința latinității lor în sînge și cu obiceiurile slave în cap” și că, odată ajunși în fața Papei, cu actul de identitate de la Grigore Ureche – „De la Rîm ne tragem” –, cei doi cucernici îi explică acestuia dilema geopolitică a moldovenilor: „În adîncul sufletului său, omul din popor știe, sancționat, că de la Rîm se trage, dar trupul e bătut de Crivățul de

peste Nistru. Îi sînt mai aproape dinții decît părintii”.

Identitatea românească este surprinsă în mod repetat în note inedite, autoironice, deseori în formula intertextualității ludice: „Asa ne-a fost scris, s-avem tîhna vîntului și nestatornicia apelor. Dar nu ne plîngem. Rămînem. Sîntem. Toti. Azi aici, mîine-n Focșani, ce-am avut și ce-am pierdut”. Celebra capitală a Moldovei are și ea parte de pana fantezistă a autorului, documentat fictiv din cele mai năstrușnice izvoare: „Vă leato șapte mii și ceva, Iașul, poreclit de tătari «Tîrgul de foc» din cauza deselor incendii, de cazaci «Tîrgul celor o mie de cărări» din cauza excelentului vin alb, de turci «Tîrgul suspinelor», din cauza deselor mazilizări, și de moldovenii înșiși «Dulcele tîrg», din cauza deselor giupînese văduvite de o amară istorie, Iașul, deci, era o așezare liniștită”.

Ca să ajungem la motivul central al discuției noastre, despre cartof și contribuția lui la binefacerea națională, trebuie să ne oprim la episodul popasului lui Barzovie-Vodă la întreprinzătorul boier Radu Stoescu-Balcizu. Nu biblioteca impunătoare pe care o adunase domnitorul sărăcind visteria salvează neamul, ci leguma adusă de uritul boier de la Padova, pe care tărani o botează „barabulă”, în asociere cu înfățișarea stăpînului pasionat de agricultură, în ciuda diplomei *magna cum laude* obținute la scolile înalte. Cu minunatii tuberculi, domnitorul și boierul pun la cale să-i mituiască pe tătari, să liniștească norodul împovărat de prea multe biruri și să dea peșcheșul turcilor, așa încît Barzovie să-și poată recăpăta tronul fără nicio opreliste. Strategia nu dă greș, cartofii sînt apreciați așa cum prevăzuse boierul, iar domnitorul mazilit își reia scaunul țării „sărace și vesele”, în care uzurpatorul pusese bir inclusiv pe doimn. Așadar, arma care nu dă greș a moldovenilor, chiar și a celor mai sus-puși, rămîne leguma modestă, care poate schimba domnii, poate anestezia populația și îndestula cotropitorii.

Finalul romanului alcătuit din 230 de episoade ce pot fi citite și ca scurte povestiri anecdotice cu tîlc, răstoarnă viziunea senină a autorului care își mărturisește, de această dată, dorința de a rămîne prizonierul spațiului fictiv, în care se poate rîde în voie. Reveneria la vremurile contemporane scrierii, adică ieșirea din lumea închipuită, îl înspăimîntă pe autorul-narator, mai ales că, după cum

aflăm din ultima notă, data terminării romanului este 3 iunie 1988:

„Eroii ne sînt pe drumuri și, fără voia noastră, nu-i mai putem aduce acasă, silindu-i la un etern surghiun. De departe, din loc neprielnic, Metodi și Iovănuț ne fac semne înspăimîntate cu mîna și dac-ar fi mai multă liniște, le-am auzi, poate, glasurile:
– Nu ne lăsați! Duceți-ne acasă!

I-ar consola oare strigătul nostru soptit, de rîspuns: «Nici nouă nu ne e bine aici, așteptati-ne, o să venim și noi?»”.

Astfel că toată bonomia naratorului purtător de cuvînt al autorului se transformă în final în grimasă, mai ales că în 1988, anul terminării romanului, la televizor se raporta o producție impresionantă și, desigur, imaginară de salvă. Nici măcar cartofii nu ne mai puteau salva.

Dacă Ioan Groșan își alegea secolul al XVII-lea ca dimensiune temporală pentru fascinantă sa ficțiune, Petru Cimpoesu se oprește asupra deceniului postdecembrist, atît de bogat în întîmplări incredibile (Groșan la rîndul său, va descrie în *Judetul Vaslui în N.A.T.O.* sau în *Nutzi, spaima Constituției* minunată lume nouă). Carte a mediocrității, a banalității vinovate, *Simion Iftnicul* propune printre rînduri o soluție mistică la criza de valori și traiul prea încercat ale românilor: înțelegerea apropielii, dragostea de ceilalți ar putea îndulci soarta acestei lumi contorsionate în neputințe și neșanse. Din parabola blocului de locuieți, pe care Simion o lasă moștenire după dispariția sa misterioasă, trebuie reținută cu luare-amînte morală, similară celei pe care o sugera Kurt Vonnegut în prefața la *Mama Noapte*: „Socotiti poate că, în locul lor, ați fi fost mai buni sau mai înțelepți? Vai mie!, lesne-i să fii înțelept pînă cînd n-ai dat de necaz, ca unul cu buzunarele dolidora de adevăr: are de unde împărți oricînd povete în dreapta și-n stînga. [...] De fapt, erau la fel ca oamenii din alte blocuri, atîta doar că ani la rînd Partidul îi scutise de a fi buni sau răi și, trezindu-se deodată fără Partid, nu mai stiau încotro s-o ia. [...] blocul acela este, fraților, săraca țară bogată, patria noastră.”

În același spirit al religiozității care le lipsește majorității românilor (în ciuda numeroaselor biserici frecventate cu mină cuvințioasă), pot fi desprinse din dialogul lui Temistocle cu Simion două replici revelatoare, despre ce înseamnă, în ultimă instanță,

dragostea de semeni, pe care aproape nimeni nu o mai înțelege firesc:

„– Nene Simion, de ce nu-s totii oamenii așa buni ca tine? – Ba sînt buni în felul lor. Numai că e mai ușor să iubesti lucrurile decît oamenii, băiatul moșului. Și de aceea”.

Tonalitatea gravă este evitată de către narator, și chiar personajul care-și face exercitiile spirituale în lift, vizitat de un înger, ajunge să glumească pe seama mersului lucrurilor: „și-a dat seama că, în cei șase ani cît a condus țara Ion Iliescu, s-au construit mai multe biserici și mănăstiri decît în vremea domniei lui Ștefan cel Mare. Avea de gînd să-l întreb pe înger dacă, pe această bază, n-ar trebui să fie și Iliescu declarat sfinț”.

Recunosc că l-am apreciat mult pe autor pentru subtitlul „roman cu înger și moldoveni” și, cu siguranță, nu sînt singurul cititor care a avut această reacție. Umorul scriitorului *moldovean* este mai crispat decît cel al maramureșeanului Groșan, chiar dacă tot „țara tristă, plină de umor” este în *Simion Iftnicul* tema dominantă, anunțată încă din primele cuvinte: „Într-o bună zi Dumnezeu se hotărî să curme suferințele poporului român”. Mare parte din materia epică pare să rezume articole din tabloidele vremii, într-un stil mult mai literar însă. Blocul cu opt etaje de pe strada Oilor (fostă Euler) din Bacău adapostea aproape toate categoriile sociale, fie proprietari, fie vizitatori, de la profesori pînă la Simion, cizmarul atins de revelație, prilej de portretizări caragialiene care alcătuiesc o actuală și furtunoasă comedie umană.

Într-o asemenea aglomerare evenimentială, gestul lui Simion de a se bloca în lift precum Diogene odinioară în butoi, este o excepție greu de priceput – personajele află derutate că avem și noi sfinții, nu doar faliții noștri.

Printre pildile lui Simion, cea despre „sîrma la români”, parodînd legenda de la începutul *Baltagulii*, concentrează toată mizeria națională pe care prozatorul paseist o ignorase în romanul său mitico-simbolic: „Românul a ajuns, ca de obicei, la urmă, cînd Dumnezeu terminase de împărțit darurile, așa că nu i-a mai putut da decît *Miorita* și o bucată de sîrmă ce se nimerise nu știu cum pe-acolo, zîcîndu-i: «Iaca, îmi pare rău de tine, că ai o inimă bună, dar numai atît a mai rămas din toate darurile pregătite. Miorita nu știu dacă o să-ți folosească la ceva, decît cînd te-o lua urîtu și-ai începe să cînti a jale. În schimb, știu că bucatăca asta de sîrmă o să te scoată din multe necazuri și din tot felul de nevoi, iar fiii tăi, cînd nu vor avea încotro, vor lega orice cu o bucatăca de sîrmă și astfel lucrurile care la neam, sau la englez, sau la evreu, sau la grec, sau la frantuz, sau la oricine altcineva n-ar mai merge nici în ruptul capului, fiilor tăi le vor fi de folos, și tot ce aceia vor arunca, fiind lucru învechit și nefolositor, ei vor aduna și vor folosi ca și cum ar fi nou și bun». De aceea, sîrma joacă un rol atît de important în viața românului”, adaugă naratorul. Astfel încît „salvatoarea bucatăca de sîrmă” trebuie ridicată la rangul de simbol al patriei, și nu „inimă bună”, care nu folosește la mai nimic. Fragmentul, de o gravitate ce aminteste de poemul parodic *Trebuiau să poarte un nume* al lui Cristian Popescu, lasă loc pentru o singură morală – avem o țară second-hand, în care cîrpițul este practică națională pentru supraviețuire.

Așadar, cartoful și sîrma alcătuiesc tema fictivă a unei Moldove/României pe cît de imaginare pe atît de reale, la care se poate adăuga, ironizată în egală măsură, plăcerea de a povesti, cu siguranță o trăsătură verificată și demonstrată de scriitorii precum Ioan Groșan și Petru Cimpoesu, care au reușit să surprindă în creațiile lor un portret al nostru, al tuturor.



Știm noi cine a fost Eminescu?

O întrebare și mai multe răspunsuri



ANDREEA
GRINEA

Discursul critic despre Mihai Eminescu pare să fi intrat, în ultimul deceniu, sub zodia unei înnoiri programatice, sesizabilă cel puțin de ochiul celor din bransă. Încep să nu mai fie de actualitate, cred, invocările unor biografii elucubrante precum Nae Georgescu sau Theodor Codreanu, și nici chiar sancționarea exegeților „canonici” ai poetului (G. Călinescu, I. Negoitescu, Ioana Em. Petrescu etc.), fiecare cu meritele și limitele sale de-acum bine știute, atunci când apare pe piață o carte bună despre Eminescu. Debutând cu *Testamentul lui Petru Cretia*, lansat cu prilejul finalizării proiectului editorial inițiat de Perpessicius, alimentată de „furiuosul” număr al „Dilemei” și de scandalul public stîrnit de aceasta, pledoaria pentru recuperarea lui Eminescu – și, mai ales, a opereii sale – prin trasarea unor noi și, pe cât posibil, corecte grile de lectură, a adus la unison mai multe voci critice, care, pînă la un punct, au vehiculat un discurs comun. Ioan Stanomir (*Reacțiune și conservatorism*), Iliana Gregori (micro-studiul *Eminescu la Berlin*), Monica Spiridon (*Eminescu: proza jurnalistică*), Ioana Bot (coord. la *Mihai Eminescu, poet național român*), Caius Dobrescu (*Mihai Eminescu. Imaginarul spațiului privat, imaginarul spațiului public*) sînt reprezentanții acestei direcții noi, ce elamează failibilitatea și erorile proiectului Perpessicius și ale criticii tradiționale. Se recomandă, în schimb, înțelegerea opereii eminesciene ca pe o „carte de nisip”, o sferă cu centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, care nu se lasă prinsă în „modele” exterioare, ci trebuie citită din interior; plasarea ziaristicii/a poeziei eminesciene în contextul care a generat-o, apelînd la studii culturale și mergînd pe filiera lecturilor asimilate de autorul lor; scoaterea lui Eminescu din circuitul mass-mediei festive și aducerea sa în sfera cititorilor avizați. Într-o astfel de tradiție se înscriu două cărți eveniment ale anului trecut: *Eminescu: Negocierea unei imagini* semnata de profesorul bucureștean Iulian Costache și *Știm noi cine a fost Eminescu? Fapte, enigme, ipoteze* – în care Iliana Gregori dezvoltă fertilul nucleul din *Eminescu la Berlin*. Cele două analize, extinse pe un număr consistent de pagini, sînt probabil cele mai solide demersuri de acest tip, demonstrînd că ideile înnoitoare care plutesc de ceva vreme în aer pot deveni metode de lucru foarte eficiente într-un domeniu precum eminescologia, silit să-și redefiniească periodic obiectul.

Ce au în comun două cărți sensibil diferite, precum *Eminescu: Negocierea unei imagini* și *Știm noi cine a fost Eminescu?* În primul rînd, reconstituirea unui Eminescu așa cum (probabil) a fost, prin încercarea criticului de a se plasa în contemporaneitate cu autorul concret și cu opera sa, urmîndu-le acestora parcursul începînd cu includerea în canonul maiorescian din *Direcția nouă* și pînă la 1900 (Iulian Costache) sau pe parcursul stagiului berlinez (dar nu numai) – Iliana Gregori. Apoi, recursul la o variată gamă de documente ale epocii – de la gazete

bucurestene pînă la evenimente mondene berlineze –, dar mai ales interpretarea materialului cules prin exersarea unei empatii nu doar cu poetul, ci și cu mentalitatea socio-politică și culturală a vremii. Acest tip de obiectivitate, indus de lectura creatoare a referentilor critice tradiționale, de revizitarea unor locuri considerate comune cu „inimă curată și mintea deșteaptă”, și mai cu seamă de adunarea unor informații din surse diverse și credibile, se conjugă izbitut cu inteligenta combinatorică și ingeniozitatea hermeneutică, transformînd cele două cărți în lecturi deopotrivă fertile și provocatoare.

Eminescu în vremea lui

Din cartea profesorului bucureștean reiese limpede că, la moartea sa, Eminescu era deja un mit pentru contemporanii lui: „poetul național”, „luciferul poeziei române”, cel care „a împodobit cu ațtea nestemate literatura noastră”, lăsat să trăiască și să moară în mizerie – așa cum se exprima neurologurile din presă – a fost înmormîntat după un scenariu „eminescian”. Fără pompă deosebită, așa cum dorise însuși poetul, funeraliile naționale au căpătuit, totuși, o aură kitsch: s-a cîntat mișcător *Mai am un singur dor*, iar sicriul a fost încins cu crengi de tei înflorite, devenite suvenir pentru domnișoarele participante, după ce olimpiantul Maiorescu rupe el însuși o floare pentru a o trimite surorii sale, în scrisoarea care reda lapidar ceremonialul. O notă de grotesc întregeste tabloul, căci gazetele se grabesc să proclame genialitatea poetului răposat, dedusă „științific”: creierii eminescieni, atent cîntăriti, măsurau doar cu cîteva grame în minus față de cei ai lui Schiller, care detinea, se pare, recordul absolut la aceea vreme.

Cum s-a născut, totuși, unul dintre cele mai rezistente mituri naționale? Aducînd în discuție conceptul de negociere perpetuă, între diverși actanți critici, a opereii (poetice) a lui Eminescu și a personalității sale biografice, Iulian Costache urmărește și explică explozia unui mit nu doar literar, ci și socio-cultural. O convergență de „semioze” (paradigme interpretative), care includ valorizările negativ-paradoxe (Hasdeu, Demetriu G. Ionescu), polemice (V.A. Urechia) – ambele reacții la „canonul” compozit avansat de Maiorescu, unde stimulul Alecsandri era pus pe aceeași treaptă cu un cvasi-anonim, autor a doar trei poezii publicate –, semioza morală (Al. Grama) și semioza socialului (Dobrogeanu-Gherea), aflate, toate, într-un echilibru instabil, contribuie la efigia eminesciană. Un rol și mai puternic în sedimentarea mitului pare să-l fi jucat însă imaginea publică a omului și a poetului: foarte pertinent sesizează Iulian Costache acea „siamezitate lirico-existențială” între autorul concret și cel abstract, privilegiată de receptorul secolului al XIX-lea. După „accidental biografic” din 1883, viața poetului se aliniază parca scenariului liric, dînd un plus de autenticitate eului melancolic, pesimist, schizoid din poemele specifice, și plasîndu-l pe autorul lor într-o „carantină thanatică” care îl desangvinizează treptat: opera își fagocitează autorul, iar personajul își absorbe creatorul, devenind, pentru public, una și aceeași mască.

Punctele forte ale metodei profesorului bucureștean nu rezidă doar în multiplicarea punctelor de vedere despre Eminescu, în sondarea, cu ochiul bine antrenat al specialistului, a mentalității epocii și a canonului

ei, ci și în renunțarea (cu excepția ultimei părți a cărții, care găzduiește două ingenioase interpretări de text) la încercarea de a arăta cum s-a gîndit Eminescu pe sine. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul Ilinei Grigori, al cărei demers se situează voit sub specia parabiografiei, a întrebărilor și a ipotezelor.

Detectivistică și metafizică

Scriind o carte despre anii petrecuți de Eminescu la Berlin și despre reverberațiile (pînă acum, nebănuite) ale acestei perioade ambivalente în opera eminesciană, Iliana Gregori procedează precum celebrul personaj al lui Sir Arthur Conan Doyle: recurge la o detectivistică ce îmbină erudiția și spiritul de observație cu plăcerea speculativă și, nu mai puțin, cu grija de a rămîne mereu „în marginile adevărului”.

Pornind de la o premiză în răspăr cu opiniile biografilor canonici ai poetului (în special G. Călinescu), și anume că stagiul berlinez, departe de a fi fost un surghiun, a prezentat o etapă deosebit de fecundă, cercetătoarea își propune să consulte toate documentele disponibile despre subiectul tratat și să înlocuiască piesele – încă numeroase – rămase lipsă în puzzle cu ipoteze derivate, prin silogisme convingătoare, din faptele și datele verificabile. Mergînd pe firul lecturilor, intereselor și experiențelor care au nutrit sejurul de studii al poetului – de la egiptologie și indianistică la Schopenhauer, de la istorie la etnopsihologie – autoarea își propune nu doar să reinterpreteze cîteva piese importante, ci să propună noi structuri ale opereii, înțeleasă ca sistem prin excelență deshis.

Gregori se dovedește nu doar o excelență cunosătoare a ambientului berlinez din secolul al XIX-lea, cu una dintre cele mai liberale universități ale Europei, cu celebrul muzeu de egiptologie al lui Lepsius, cu mausoleul reginei Luise din Charlottenburg și cu legăția României – centri între care Eminescu a gravitat – ci și o competentă cititoare a filozofiei schopenhaueriene, care ocupă, în viziunea cercetătoarei, o pondere mult mai mare în opera eminesciană decît s-a remarcat îndeobște. Astfel, oriologia lui Schopenhauer devine cheia cu care Iliana Gregori „deschide” nu doar o sintagmă precum ermetica „și popoarele dorm”, așezată la temelia concepției despre stat și istorie a gazetarului Eminescu, ci și o navelă deja clasată de critică – *Sărmanul Dionis*. La fel de provocatoare sînt analizele la *Avatarii faraonului Tla* („navelă” nu doar intitulată de G. Călinescu, ci chiar pusă cap la cap de acesta, prin selectarea și combinarea fragmentelor româno-germane din caiete) – nu mai trebuie precizat că interpretarea călinesciană e spulberată prin recursul chiar la trimerile făcute de critic – și la poemul *Ta twam asi*.

Ca și Iulian Costache, Iliana Gregori pune în cartea sa o inteligentă ascuțită și rafinată, autoarea mergînd adevese pînă la limita ultimă a speculației interpretative de care se servește, construind fastuoase silogisme care pleacă de la ipoteze, și nu de la premise. Dacă Iulian Costache propune un Eminescu oglîndit în ochii contemporanilor săi, Gregori creează un Eminescu ce se oglîndește iar și iar în sine și în lecturile sale, unul care, așa cum observa Petru Cretia, „trăia scriind”. Citite împreună, cele două cărți sînt „a filei două fete”, pe care stă scrisă aceeași întrebare: „Știm noi cine a fost Eminescu?”.

BAZACONII TEATRALE

De toate, pentru toți

BOGDAN ULMU

Într-o revistă, cunoscuta teleastă Iuliana Marciuc ne oferă rețeta succesului în viață. Nu ne-ntrăbăm cum de a ajuns dînsa să dea rețete, ci ne intrigă sursa acestei nesperate fericiri: Florin Piersic. Cică fiind entuziasmat, malacul a dovedit că toate-i merg strună...

Toate, mai puțin viața teatrală – ca și inexistentă (două montări, în două decenii! Aferim, succes!). Dar de la Iuliana Marciuc, ce pretenții poți avea, tată?!

Cunoscutul teatrolog Mariana Constantinescu, în „Adevărul literar & artistic”, face o destăinuire paralizantă: „...Mi-am pierdut speranța. Am crezut că voi reuși și eu să schimb ceva în țara asta. Degeaba. Visez să fiu rentieră. Nu mai am nici o șansă. Nu mai avem nimic de recuperat din toată averea familiei, nimic de moștenit. Visez nu la tinerete fără bătrînețe, ci la viață fără de moarte”.

Păi dacă un critic realizat spune asta, cum o să încurajăm noi studenții de la teatrologie?!

În „Adevărul” de data aceasta, se scrie despre recent dispăruta Dina Cocea: „A fost *discipolul* unor mari talente precum Sanda Manu, Valeriu Moiseuc, Radu Penculescu, Lucian Pintilie, Gh. Diniță și Marin Moraru”.

Ceva-ceva stie semnatarul necrologului: numai că se face o confuzie între *discipol și profesor*. În fond, cine se mai uită azi, la asemenea detalii? Că și Tennessee Williams o fi fost mentorul lui Cehov...

O colegă de facultate ridică, în timpul dezbaterii unui referat de doctorat, o chestiune aparent minoră, la care chiar nu mă gîndisem: cum de a ales M. Sebastian, pentru visătorul din *Steaua fără nume*, tocmai un nume de două ori oltenesc (*Marin Miroiu*)? Chiar!

Și tot în timpul discuțiilor doctorale, vorbind despre teatrul lui Dolfi Solomon, ridic o întrebare: marii eroi ai istoriei, deveniți eroi de piese, au nevoie de interpreti deosebiți (talentați și culti, plini de prestantă și farmec)?

Așa credeam, pînă acum; dar, rememorînd unele spectacole cu texte de Solomon, am observat că actorii care dădeau viață unor colosi ai istoriei, nu erau aleși din rîndul... colosilor scenei! Platon, spre exemplu, a fost jucat la Birlad (singurul teatru care a optat pentru piesă!) de un azi necunoscut Mircea Ipate Mares; Diogene era jucat la Ploiesti, acum 35 de ani, de către atunci modestul Costică Drăgănescu; Erasmus apărea la Timișoara (chiar în regia autorului lui acestor rînduri!), sub identitatea secundă a lui Josef Jochum (un nume ignorat de critica anilor '80); în fine, Socrate era jucat excelent la Iași, de un foarte bun actor, pe care premiile l-au ocolit în mod inexplicabil.

Dar cît din Eminescu (spre exemplu) au putut descoperi, pe scenă sau pe ecran, foarte cunoscuții interpreți Ion Caramitru, Adrian Pintea, Dan Puric? Care ar fi o Veronica Micle perfectă? Cine-i actorul ideal pentru Hegel, ori Nietzsche? Greu de spus!

Un an bun, dragi lectori!

mareele morții



ANDREI ZANCA

lin

despicînd mireasma clisei din urmele carelor
pe căderea pădurii

sub ramurile picurînd primăvară abia mijind
sub cerul cărunt

respirînd conturul aerului oglindit
în roua pustie de păsări, agale

prin tăcerea amfibie de sub
runele negre ale crengilor

sopotul pașilor peste rodina crăpată
de cîte un val de noroi aburind, tu

vorbind mereu adînc
limpede și scurt, oare

în întreteserea unei dimineți de martie
să fie înscrisă și noima ignorată a *singurelor tale*
semne desenate atunci în țărîină?

în cele din urmă

fiecare trudește la sine însuși

încercînd în felul lui, oricine
ar fi, orice ar face
o dez-umbrire
de sine

unde sîrșește liziera
și începe divinul
e altceva

iar dacă pe parcurs, unul e copleșit
de aplauze și onoruri, iar altul
e trecut sub tăcere, desi
cîntă atît de bine
încît ar înmuia azi pînă și-o inimă

e tot altceva

la ce ne raportăm, înspre cine
ne întorcem chipul, e totul.

altminteri, *fără de acest drum*
mereu reluat, *unic*
al fiecăruia întru
Hristos

nu l-am mortifica?

și dacă ai ajuns

la capăt, acolo
unde nu mai există nici o alternativă, nici

un loc în care să te poți ascunde, nici un răspuns
cînd, bîntuit de desperare, dezamăgire, sleit
te pătrunde geamătul, îți dai deodată seama
că ești aproape. nesfîrșit de aproape.

nimic nu se schimbă însă de aflu adevărul
- mereu, atît de evident, încît nici nu-l băgăm în seamă -

dimpotrivă, colina rămîne
colină, ramura
ramură.

și-ntr-un tîrziu, dinspre vale adie
dangătul clopotelor, acolo
sub neodihna
unei înfrunziri

într-o împăcare de iarbă
prin care susură soarele, ușor
pămîntul diluat
în sevele urcînd, rămîi

mareele morții,

fermele
certele maree ale morții
lasă plaja de fiecare dată mai pustie
chip după chip mistuindu-se, an după an
voci fragile, vocile acestea și mai dragi acum
desi fiecare chip privește într-o altă lume
unde e distanță, fiind și durere
conturul atenuat al unui geamăt

și totuși, doar distanța înlînată de-o briză
sporește blîndetea focului, însă cine
cine s-ar încumeta să asemuie între ele suferințele
unde nici inima nomadă rătăcind printre dunele tăcerii
nu îndrăznește să se pronunțe?

Ce foame a comuniunii ne macină
în taină, ce pustiu al împărțisirii?
acum cînd actorii ne sînt mai intimi
decît propria stradă, aproapele

iar, dacă ne încîntă splendoarea
nu ne bîntuie deîndată
ghesul împărțisirii?

Însemnat de noapte, traversez auzul, altfel
înfîmpînînd apa picurînd de pe olane
și din acest nimic, pe nesimțite, înfiripări

șopte răsfrînte în improvizatie de pasăre
suspîn de fulg în primul ghiocel, copilăriind

dinspre o pădure neagră înspre o mare neagră.

Căutînd, iscam mereu o lipsă, implicînd secunda
cînd nici fuiorul de ceață iarna nu este
independent de aerul din jur:
e nesfîrșit de aproape depărtarea din care am venit
știință și ne-știință, ființă și ne-ființă, toate
lăsate în urmă
întru *a fi*

azi

nu mai e lesne să mori
în limba maternă, nimic
nu poate fi schimbat în memorie
amintirile sînt definitive

dinspre o liniste
a însingurării însă
doar iertarea
iertarea și grațitudinea

răsfrînte într-o devenire dinspre care
se poate spune: sînt aici
încă și azi, cînd

nu mai e ușor
să te stingi
în graiul
matern

nu trebuia schimbat nimic

în jur, prieteni, trebuia
doar să învățăm a ne privi cu ochii inimii, însă
cînd doar unul era astfel încît privirea lui
să se zbată-nsîngerată-n sîrma ghimpată
înveti pe îndelete *doar*, că și apa mărilor
nu se înalță decît picătură cu picătură
că și privirea poate deprinde silabisirea
durerii din jur, traversînd-o lin
ca un stol de păsări
pe atunci însă, moartea
ne era încă străină iar azi
n-a mai rămas decît murmurul:
doamne, ce temperare de dumnezeu într-o ramură



Norman Manea: „Rămân la părerea că scriitorul nu trebuie să fie un procuror“



Scriitorul Norman Manea, născut la 16 iulie 1936 la Suceava, s-a stabilit, forțat de împrejurări, în 1986, în Statele Unite, unde i s-a încredințat catedra de literatură est-europeană la Colegiul Bard din New York. Operele autorului care a debutat în România în anii '60 sînt traduse între timp în aproape 20 de limbi și recompensate cu numeroase premii prestigioase, precum „National Jewish Book Award”, „Nonino” sau „Medicis Étranger”. Editura Polirom publică opera lui Norman Manea în colecția „seria de autor”, prezentată la Tîrgul Internațional de Carte de la Frankfurt (octombrie 2008), în prezența autorului. Cu această ocazie, scriitorul, a cărui viață și operă sînt marcate de traumele deportării și exilului, a vorbit despre problematici actuale în România, despre antisemitism, despre cazul Milan Kundera sau șansele sale la premiul Nobel.

Traian Danciu: În mai multe interviuri ati vorbit despre „repararea” vinei din timpul celui de al doilea Război Mondial. La București se va construi Monumentul Holocaustului. Credeți că acesta este un lucru bun, necesar?

Norman Manea: Am auzit și eu despre proiect, dar nu știu foarte multe. Monumentele sînt monumente. Ele pun în piatră și în durată un anumit eveniment istoric. Cred că este un pas pozitiv construirea monumentului. Am scris un articol acum cîțiva ani, în „Neue Zürcher Zeitung”, în care menționez că ar trebui ca fiecare țară să înalte și monumente ale rusinii, nu numai monumente ale eroismului. „Monumentele rusinii” spun tot atât de multe lucruri cît o statuie a unui Wilhelm al nu-stiu-cîtelea călare pe cal. Nu zic că aceasta din urmă ar trebui distrusă, reprezintă o față a istoriei unui popor, ca și evenimentele de care o națiune nu poate fi mîndră și care există la toate popoarele, pentru că sîntem cum sîntem, oameni, deci imperfecti. Sînt și ele parte, de loc minoră, a Istoriei. Dimensiunile pot fi deosebite la diferitele națiuni, dar ele există peste tot și nu se poate, cred eu, concepe că doar eroismul e pedagogic. Valoare pedagogică au și rușinea, recunoașterea vinei, dezbateră unor împrejurări istorice nefaste.

T.D.: Prin acest monument România recunoaște participarea la Holocaust?

N.M.: Este un gest de recunoaștere publică și de asumare a unei vinovății. Au existat și persistă controverse legate de trecutul României: dacă România poate fi considerată participantă la Holocaust sau dacă cele întîmplate în România au fost doar întîmplări tragice, izolate și nu se poate vorbi de o contribuție consistentă la Holocaust. Adevărul istoric revine specialiștilor. Dar de la o negare a Holocaustului în România pînă la afirmatia făcută de Hannah Arendt că România este cea mai antisemită țară din Europa și că a făcut mai mult rău în război decît nemții, avem un arc foarte larg de opinii. Există deja studii masive și temeinice, cum este cel al lui Raul Hillberg, cercetările lui Jean Ancel, Raportul Final al Comisiei de studiere a Holocaustului în România și nu putine altele.

Eu pot vorbi despre mine ca „martor” (fie și infantil), despre experiențele mele, legate de război și de acest subiect. În cazul meu, pot spune că „da”, a existat un Holocaust în România. Ce mi s-a întîmplat mie, familiei mele și evreilor din nordul Bucovinei a fost o încercare – parțial reușită – de exterminare, chiar dacă, așa cum am spus de multe ori, la

gărul din Transnistria, unde am fost deportat noi, nu a fost Auschwitz.

T.D.: Aceste „fapte” sînt subiecte de cărți...

N.M.: Literatura oferă de multe ori mai mult decît Istoria. Sovietologii de la Washington care nu au prevăzut căderea imperiului sovietic ar fi trebuit să citească literatura Estului, ce se întîmplă în viața cotidiană și în sufletele și mințile duplicitate ale cetățenilor.

„Noaptea” de Edgar Hilsenrath este una dintre cele mai bune cărți despre Holocaust, în general, și una absolut revelatoare și zguduitoare despre Transnistria. Un roman numai despre victime, fără călăi, ca să zic așa. Totul se petrece în comunitatea celor prizonieri, care devin, la rîndul lor, bestii. Lupta pentru un măr, pentru un bocanc sau o căciulă capătă proporții apocaliptice, inteligenta și toate instinctele primare dementizate cooperează în cumplita luptă „darwinistă” pentru supraviețuire. Hilsenrath nu descrie cauza acestei situații, ea rămînînd în afara romanului. Nemții, patrulele românești sînt doar amintite. Romancierul focalizează asupra teribilei presiuni a terorii și mizeriei și a mecanismelor de adaptare la oroare.

T.D.: Comparați Holocaustul cu ororile comuniste?

N.M.: Orice se poate compara, depinde cît de corectă este operația și la ce concluzie se ajunge. Holocaustul este un alt tip de tragedie decît ororile comuniste. Nu trebuie să fie același lucru pentru a fi la fel de tragic. Este tragic ce s-a întîmplat în comunism, care a durat mai mult decît nazismul și a cuprins o arie enormă. Comunismul era altfel motivat și altfel structurat (nu exista proprietate particulară, de pildă) în comparație cu nazismul și era mai perfid. Nazismul a fost mai direct și mai fidel propriilor idealuri și principii. Naziștii au făcut cam ceea ce au anunțat. Comunistii au anunțat una și au făcut cu totul altceva. Iar dacă încerci să dezvălui inconsecvențele plăteii, îți riscăi „libertatea”. Holocaustul a avut și altă „preistorie” decît comunismul, una de sute, dacă nu chiar mii de ani. Cum spune Kertesz, mirarea nu este că s-a produs, ar fi fost uimitor doar dacă nu se producea.

Mă rog, sînt multe diferite. Tragedia a fost mare în ambele cazuri, fără să fie identică.

T.D.: Cum ar trebui să arate un Monument al Holocaustului după părerea dumneavoastră, ca să transmită suficient „privitorului”?

N.M.: O transfigurare austeră are, potențial, efect mai puternic decît mesajul propagandistic, afișat direct. Excesul de evidență nu mi se pare a fi un factor care ajută, ci dimpotrivă. Știm cu toții că astăzi există o anumită „plictiseală”, o iritare, veche și nouă, în legătură cu subiectul. Cum spunea un scriitor eвреu-german: „nu ni se va ierta nouă, evreilor, holocaustul”...

T.D.: Vorbite de antisemitismul din zilele noastre?

N.M.: Cel puțin despre iritarea unora sau indiferența altora. Nu-i nevoie să consultăm presa arabă sau iraniană, sau chiar cea britanică, destul să ne uităm în presa românească la unele comentarii ale cititorilor, nu la textele jurnaliștilor. Sub protecția anonimatului și a „presei libere” fierbe în masele largi vechiul venin. Înțelegem poate de ce niste copii care habar nu au de evrei sau de holocaust se joacă noaptea de-a eroii în cimitire vechi, desacralizînd mormintele cu steaua lui David ale ve-

chilor și vesnicilor pacătoși, așa, ca aventură juvenilă și exotica.

T.D.: Amintirile dumneavoastră legate de deportarea în Transnistria sînt ale dvs. sau sînt asimilate din poveștile părinților?

N.M.: Amintirile sînt ale mele. Aveam 5 ani, amintirile sînt incoerente. Îmi lipsește cronologia exactă a acelei experiențe, așa că amintirile mele sînt mai mult imagistice sau legate de instincte, foame, frig, frică. Diferența dintre mine și scriitorul Edgar Hilsenrath, el avînd 14 ani în Transnistria, eu doar 5, este enormă. El are o coerență, o cronologie în amintirile și scrierile sale. Eu rețin momentul de spaimă cînd un soldat român mi-a dat o jumătate de piine, iar eu am venit fericit la părintii mei, iar ei au fost mai mult decît furioși, și m-am trezit bruscat, cu furie: să nu iei nicio dată nimic de la nimeni, tu nu înțelegi ce se întîmplă. Eram un copil, mi-a dat minunea, am luat-o și am fugit cu ea. Acesta este tipul meu de amintire.

Părinții și toți cei care erau deja maturi au o altă memorie și înțelegere a „noptii” aceleia pe latura lungă.

T.D.: Înainte de a pleca din țară, în 1984/86, ati fost atacat de o parte de critică și de presa, nu în ultimul rînd, cu o propagandă antisemită...

N.M.: A fost un asalt al presei oficiale, în secțiunea ei mahalagească. Pe vremea aceea, de exemplu, m-a sunat un prieten din Tg. Mureș să mă întrebe dacă e adevărat că mi s-au spart ferestrele. Te-au scos din casă? Nu, nu m-au scos din casă, nici nu mi-au spart ferestrele. Dar era un atac continuu, la care nu puteai răspunde, nu te publica nimeni, ți se închidea gura și se dădea în tine. Ce se întîmpla atunci a reuscit memoria deportării, doar că la o altă vîrstă și cu altă intensitate. Repet pînă astăzi, așa cum de altfel am și scris-o: situația în ultimii ani ai lui Ceausescu era o Transnistrie pentru tot poporul român. Pentru evrei era, ca de obicei, ceva mai mult. Dar cînd toți primeau ghionturi era indecent să te plîngi că tu ai primit patru ghionturi mai mult.



T.D.: *În Întoarcerea Huliganului scrieti la un moment dat că regimul tolera libertăți ale Comunității Evreiești din România, precum sărbătorile evreiești...*

N.M.: Regimul tolera tot ce deruta vestul. Senatorii americani aflați în vizită în România erau plimbați de rabinul sef (și el într-o situație de complicitate, de deal cu autoritățile) pe la toate sinagogile din provincie. Veneau bătrâni care primeau de la comunitate un ajutor mic, un kilogram de făină, doi litri de ulei, nu mai știu exact ce, dar și un ajutor mic era important pentru săraci. Pentru aceștia era o datorie subînțeleasă să vină la sinagogă la sărbători, când erau de față și musafirii din străinătate. Statul puncta, lăsându-i pe străini să creadă că într-un stat socialist există libertate și că mai ales evreilor nu li se interzice nimic. Străinii nu știu că între acei evrei de la sinagogă erau și informatori de securitate și că nici nu ar fi fost nevoie de ei, securitatea avea sub control totul.

T.D.: *À propos de informatori. În nume-roase rînduri ați vorbit cu admirație de Milan Kundera, de verticalitatea sa... Ce spuneti despre trecutul „securist” al lui Kundera?*

N.M.: Am citit și eu despre asta. Este o poveste complicată. Dovada, pusă în circulație după 60 de ani, ridică un mare semn de întrebare. Mă întreb cum de securitatea ceahă nu a folosit această „întimplare” din trecutul lui Kundera atunci când el era în dizidență și pe toate coloanele presei franceze și mondiale. Părăsind Cehoslovacia devenise dusmanul numărul unu al țării. Statul ceh ar fi putut arăta lumii „fata reală” a trădătorului de neam, patrie și partid.

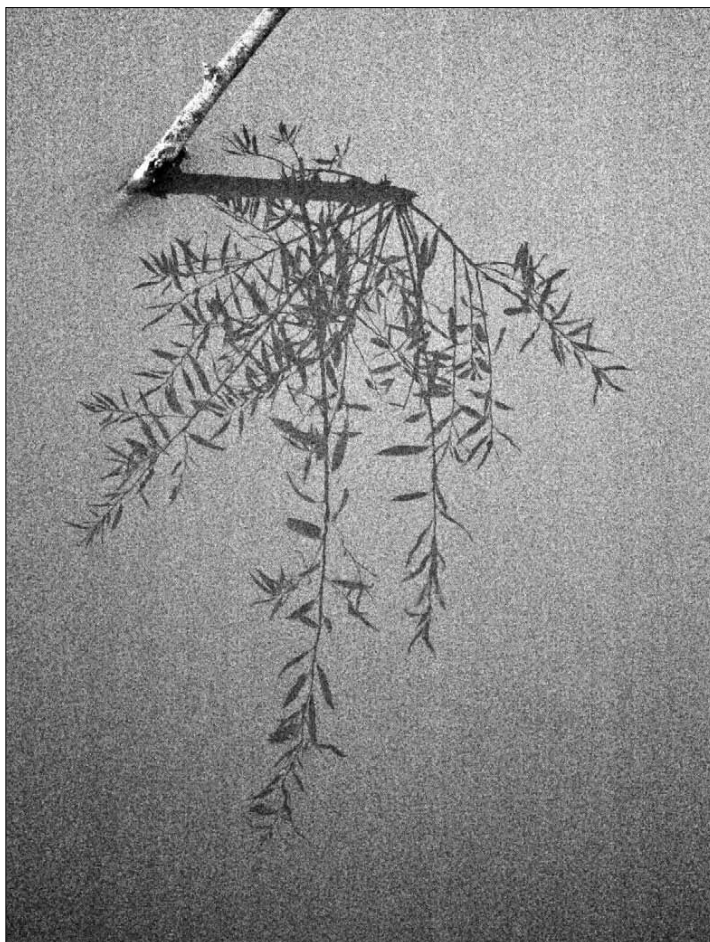
T.D.: *Nu păreau credibili atunci...*

N.M.: De ce ar părea mai credibili acum? Dacă ei au într-adevăr documentul cu semnătura urmăritului, despre care Kundera spune că nici nu îl cunoaște, puteau să iasă în public cu ea mai demult. Povestea lui Kundera, din câte am înțeles, divizează Cehia în două partide, unii spun că dovada e un fals, alții că este foarte posibil ca el să fi făcut politică. Kundera avea 20 de ani, era comunist în acel moment, în 1949, avusese deja niste dificultăți cu partidul, și era pe punctul de a fi exmatriculat din facultate. Se poate bănui că a „colaborat” special pentru a-și aranja situația. În cele din urmă nu a fost exmatriculat. Cine poate să spună. Care a fost subtextul? Nu știu. Nu se poate înțelege epoca respectivă fără a da cuvîntul oamenilor, să se poată explica, să spună cum a fost de fapt, de au făcut-o din naivă „convingere” sau i-a constrîns cineva, ceva. Cei care i-au adus în situația să „colaboreze” sînt astăzi, de regulă, bine-mersi. Ori au murit la timp și se odihnesc, după atîta abnegatie, ori au rămas în vilele lor și urmăresc de la distanță ce se întîmplă. În România situația este asemănătoare. Personalități în care am crezut s-au dovedit a fi fost informatori în cele din urmă. Acesta este un motiv în plus să nu fie „ignorați” cei care i-au forțat să accepte acest rol. Trebuie discutați și aceia. Cred însă că e prematur să concludem cazul Kundera. De ambele părți vor apărea clarificări, probabil.

T.D.: *Dacă tot vorbim de „trădători”, dvs. ați fost mai mult sau mai puțin trădat, etc vorbind, de colegi chiar, în urma articolului critic din 1992 în care aminteți de trecutul legionar al lui Eliade...*

N.M.: A fost un soc pentru mine. Eu am scris doar o recenzie la memoriile lui Eliade. Mă rog, te deranjează un articol, inițietze o discuție publică, (nu neapărat un scandal de piață), dar între timp sînt 20 de ani, există cărți care au demonstrat că am avut absolută dreptate, ba poate am fost chiar excesiv de precaut și nuanțat. Calomnia și legenda se dovedesc însă, din nou, mai puternice decît adevărul.

T.D.: *Vreți să spuneti că e în continuare așa, vă aflați în continuare în dizgrația unora din cauza articolului cu pricina?*



N.M.: Da. Nu sînt puțini cei de rea credință, refuzînd evidenta și preferînd confortul simplificărilor.

T.D.: *Vă referiți la unii membri ai Uniunii Scriitorilor? Înainte de plecarea din țara aceasta v-au retras premiul USR primit în 1984...*

N.M.: Mi-au retras într-adevăr premiul, în 1987, dar au făcut-o forțat de împrejurări, nu îi condamnă pentru asta.

Despre democrația nouă Uniune, postcomunistă și prezidențială, nu am multe de spus. Deși aveam semnături prestigioase pe document, noua administrație mi-a refuzat reînnoirea certificatului... de talent. Nu am regrete, reproșuri sau obiecții.

T.D.: *Philip Roth vă întreba în Întoarcerea huliganului dacă vă temeți de întoarcerea în România, să nu vi se împlinesc ceea ce i s-a întimplat profesorului Ioan Petru Culianu la Chicago. Moartea lui Culianu a rămas neelucidată. Iar dvs. spuneti că el ar fi fost victima forțelor românești de dreapta din America, deoarece pregătea publicarea unei lucrări critice la adresa trecutului lui Eliade...*

N.M.: În 1997 am venit în țară cu o anumită teamă. În acea perioadă, pe lângă faptul că soacra mea, la București, i se incendia cutia postală, primisem la Bard o scrisoare de amenințare cu moartea, expediată din SUA. Am pus-o în legătură cu Eliade, legionarii și moartea lui Culianu. În cele din urmă, s-a dovedit că nu avea nici o legătură cu asta, dar eu nu aveam cum s-o știu. Am plecat într-o anumită stare înspre România, deși Culianu fusese asasinat în Chicago, nu la București.

În noua mea carte scriu și despre moartea lui Culianu. Într-un interviu luat în comunitatea română naționalistă din Chicago, când s-a discutat moartea lui Culianu, s-a afirmat: „Culianu a fost un membru al familiei”. În limbajul mafiei „familia” are o anumită structură... Cine trădează este pedepsit.

T.D.: *Ce semnificație are apariția opere dvs. într-o ediție onorabilă, la Polirom, după ce atîția ani ați fost mai mult sau mai puțin ignorat?*

N.M.: Mă bucur. E o schimbare. Se datorează lui Silviu Lupescu și celor de la Polirom. Se mai datorează, probabil, și unei schimbări mai generale în atmosfera din România. Nu știu cît e de reală și nu vreau să știu. Mă bucur că România este parte a Comunității Europene și trebuie să facă față unui nou statut. Să sperăm că, în timp, schimbarea se va dovedi a fi reală și de profunzime. Cînd am fost în primăvară în țară, eu nu am refuzat nici un fel de solicitare publică, deși pe unele le-aș fi putut suspecta a nu fi de cea mai bună voință. Am luat lucrurile așa cum apar. „Ce se vede”, cum spunea Radu Petrescu.

T.D.: *În general dvs. nu condamnați, nici în cărțile dvs., deși ați fi, să spunem, îndreptățiți să condamnați... legionarii, naștii, comunistii, postcomunistii.*

N.M.: Rămîn la părerea că scriitorul nu trebuie să fie un procuror.

T.D.: *Dar sînteți și un om...*

N.M.: Tocmai pentru că sînt și om încerc să înțeleg slăbiciunea omenească, ambiguitățile, neprevăzutul și chiar și răul bine înrădăcinat în unii. În ultima perioadă a deportării, cînd armata germană se retrăgea în panică, iar deportații erau omorîți în grabă și la întîmplare, familia mea a fost salvată de un ofiter german. Nu uit momentul acela. Un grup de voluntari ucraineni, progermani, cruzi și sălbateci au intrat peste noi și au cerut să le dăm ceasuri... Cine mai avea ceasuri atunci? Nu mai știam de mult cît e ora... Au vrut să ne împuste. Mama mea, într-un moment de disperare, a fugit în stradă și, vorbind nemestec, s-a „agățat” de un ofiter german și i-a spus ce se întîmplă. Ofiterul a înțeles deîndată cine e ea. Neamțul a venit, i-a gonit pe ucraineni, ne-a dat biscuiți și ciocolată și ne-a spus că știe că războiul e

pierdut pentru Germania. Asta se întîmpla la Moghilev, în 1944, cînd nemții se retrăgeau, iar rusii avansau. Aceste experiențe ale mele mă fac să nu fiu acuzator. Nu aș apăra un legionar criminal în justiție, nici nu aș îngunchea, ca Steinhardt în închisoare, în fața unui legionar, și să-mi cer iertare că sînt evreu. Nu, așa ceva nu aș face. Dar aș face efortul să îl înțeleg chiar și pe legionar, să îi înțeleg orbirile, instinctele, frustrările, neputințele, șansa de schimbare.

T.D.: *Asadar, nu acuzați nici România, faptul că aceste cărți apar abia în 2008 în aceste condiții excelente?*

N.M.: Mi-ar fi plăcut să apară mai devreme, să beneficiaz de o atmosferă favorabilă în România. Eu nu am făcut rău României. Dimpotrivă, mereu am fost prezentat și m-am prezentat ca scriitor român, succesele mele s-au răsfrînt pozitiv, fie și indirect, și asupra culturii române. La nici una dintr marile conferințe la care am participat și la care toate ambasaderele dădeau recepții pentru reprezentanții țărilor respective, nu s-a întîmplat (nici măcar o dată!) ca ambasada română să mă revendice, să ofere o scobitoare în cinstea scriitorului român care eram... Am înțeles ce era de înțeles.

T.D.: *Ați primit un ordin al statului român în 2006... De la președintele Basescu?*

N.M.: Ambasadorul român din SUA mi-a transmis distincția. Meritul cultural, gradul cutărică, nu Cutare... Și aici e o florică otrăvitoare. Inițial, fusesem anunțat că voi primi cel mai înalt ordin al României, corespunzător Premiului și premiilor străine (înalte și ele, ce să fac... doar nu mi le-am acordat singur). Era doar o „traducere” în românește a unor succese în afara țării, deloc mai mici decît, să zicem, Premiul de film la Cannes sau alte competiții similare. Mă propusese televiziunea română președintelui, din cîte am înțeles eu, pentru acest ordin. Nu am primit nici o înștiințare oficială că s-ar fi acordat bombonica, mică-mare, deși presa română anunțase decizia. Abia cînd a venit doamna Șuteu la New York, la ICR, ea a inițiat dineul la ambasador. Distincția era cu trei clase inferioară celei promise. Mulți prieteni m-au sfătuit să nu primesc. Am ezitat. În cele din urmă am decis să fiu gracios, cum spun americanii. Nu m-am înfîlțit cu Basescu, nici cu alt mare nume al spectacolului politic românesc de azi.

T.D.: *Credeti că toate aceste semne de recunoștință, nu în ultimul rînd „seria de autor” publicată la Polirom, au de-a face cu faptul că în ultimii ani se vorbeste în presa străină despre Norman Manea și șansele la premiul Nobel?*

N.M.: Ceea ce se vorbește și se scrie e una, ce se întîmplă e alta. Nu cred că voi lua premiul Nobel. Dar se poate ca anumite strategii politice să fi sugerat că e mai bine ca România să fie safe, în cazul în care, din nenorocire, se întîmplă drăcia să ia Manea Nobelul. Măcar să arătăm că și noi am prețuit alesul străinătății.

T.D.: *Deci România ar „primi” Nobelul prin dvs...*

N.M.: Nu va fi „sărbătoare pe ulita noastră”, cum spunea cîndva tovarășul Stalin. Noroc că Loteria Nobel e imensă, pasionații pariurilor pot fi liniștiți, nu voi scoate eu lozul pătimirii naționale.

T.D.: *Va considerați un scriitor politic? Simpatizați cu stînga? Șansele la Nobel par mai mari pentru un simpatizant de stînga...*

N.M.: Am opiniile mele politice, votez în felul meu. Scriitor politic sînt doar pentru că am trecut prin ce am trecut, deportare, dictatură, exil. As fi vrut să scriu numai romane de dragoste... Nu am simpatii de stînga, nici nu urăsc stînga. Ruinarea idealului de stînga nu a fost pînă în momentul acesta urmată de un proiect autentic și valabil. După cum am mai spus-o: nu mai suport prostia stîngii și aroganța drepte. Rămîn la mijloc, cu cărțile mele.

AD SE IPSUM

Confesiune în fărîme



NICOLETA
DABIȚA

Autobiografia, testamentul spiritului

Autobiografia e cam același lucru cu a-ți scrie testamentul (conform unui gînd formulat de Shalom Alehem). Diferența fundamentală ar fi una de conținut, astfel că, în timp ce moștenirea celei dintîi este înainte de toate spirituală, deși pe alocuri închipuită, moștenirea celui de-al doilea e măsurabilă, materială, concretă. Autobiografia se constituie dintr-o privire retrospectivă înfăptuită prin recursul la o memorie activă, pornită să camufleze cele cu nepuțință de măturisit, să uite în chip voit sau nevoit unele detalii, să acopere goluri din amintiri, să transforme alte trăiri și să înfrumusețeze realitatea. Viata aproape încheiată și eul ajuns să trăiască mai mult în urmă decât înainte formează, împreună, conținutul scrierii autobiografice. Se întâmplă rar să scrii autobiografia cînd te afli încă în vîltoarea trăitului, adesea ea este o poveste despre trăit, situată în marginea acestuia, ca rezumat al lui. Clipa critică, împietrită în gîndul apropierei de moarte, conștiința survenită dintr-o dată, care te anunță frust că ești muritor, sînt cele ce provoacă în om escaladarea trecutului personal, căutarea răspunsului la întrebarea „Ayeka? (Unde ești? Ce faci cu viata ta, Adame?)”. Sensul unei existente se concretizează în scris prin amintirea unor fragmente de trăire, care se înlanțuie după o logică lăuntrică, bulversatoare de temporalitate întru recuperarea spiritului. Autobiografia e generată așadar de o nevoie a vieții de a se decide cu privire la destinul omului, din dorința de a exprima o viziune definitivă, o interpretare singulară dăruită eventualului cititor ca moștenire spirituală. Testamentul spiritului prezervă credințele și valorile ce au conturat și structurat o viață de om, el trădează deopotrivă și o pretenție a eului de eternizare, izvorită din teama de moarte și/sau setea de nemurire.

Autobiografia este desigur un testament, un alt fel de testament, unul care îl poate completa pe cel material, unul care reține rostul unei existente, înfăptuit, dar și modelat de un spirit și lăsat ca destin, ca cea mai bună ipostază a unui eu și a timpului acordat acestuia.

Trecutul meu - interpretarea mea

Trecutul este interpretare (Alexandru Dragomir). Numeroasele funcții și proprietăți ale memoriei umane, fabuloase în parte, defectuoase în alta, afectează timpul deja trăit. Dintre speciile confesiunii, autobiografia și memoriile reflectă îndeosebi trecutul, fac din el un material demn să fie consemnat și transmis lectorilor. Numai că acest material scapătă uneori, el abolește temporalitatea pentru a răspunde mai potrivit unei nevoi prezente de a da semnificație unor amintiri ale vieții personale. Eu mă întorc azi în trecutul meu și îl interpretez. Interpretarea mă satisface sau nu, dar am nevoie de ea și o caut, în funcție de amintirile reale, de starea afectivă actuală, de cît poate și de ce poate memoria să selecteze, de prioritățile unor dorințe, de înlănțuirea de amintiri, nu neapărat cronologică și nu întotdeauna voită etc. (Se întâmplă astăzi să citim chiar autobio-

grafii inventate, așadar autobiografii false în raport cu trăirea proprie, dar care suplinesc poate lipsa reală de sens a vieții cuiva, care redau un destin pe care respectivul autor și l-ar fi dorit, dar de care nu a fost în stare sau nu a avut parte, sau pur și simplu din considerente pur literare, din faptul că autobiografia, confesiunea în genere, a devenit o literatură la modă.) Peste un an ori zece, dacă as recurge la un gest similar, autobiografia nu ar arăta desigur la fel. Ceea ce nu înseamnă că o viață nu are evenimentele ei majore și interesabile, care funcționează drept repere de orientare în trecutul personal, care îi dau acestuia coloratură, forță și logică în conturarea destinului singular. Interpretarea intervine și aici, fie în potențarea semnificației evenimentului, fie prin locul și rolul pe care îl oferim în viziunea spirituală pe care o construim într-o autobiografie, fie prin transformarea evenimentului, prin ajustarea lui, prin scoaterea din conjuncturile reale astfel încît să servească unui destin deja prefigurată de mintea omului.

Desigur, hermeneutul din noi se apleacă cu deosebire spre ceea ce a fost, dar el nu se abține nici de la ceea ce este și nici de la ce va fi. E de ajuns să ne gîndim la jurnal, care e scriitura timpului prezent, pentru a ne da seama cît de multă interpretare se inserează aici prin lucrarea factorilor de natură subiectivă. Interpretăm trecutul din perspectiva nevoilor prezentului, interpretăm prezentul prin prisma memoriei care selectează din trecutul deja trăit, interpretăm viitorul bazîndu-ne pe trecut și prezent.

Grija de singularitatea vieții

Între expresiile scrise, confesiunea este sau cel puțin ar trebui să fie formula cea mai apropiată de viață, scrierea care are grijă de viață, o iubeste și o reține. Ea surprinde trăirea, fie în demersul ei temporal, cum se întîmplă în jurnal, epistolă, fie într-un discurs aplecat asupra trecutului. De cealaltă parte, interesul pentru cei vii ori pentru ce e viu din cei pe care moartea i-a surprins deja, trădează sensibilitatea aparte pentru confesiune. Cunoașterea e mai aproape de completitudine cu cît parcurgi și depășești opera cuiva pentru a te introduce în viața lui, pentru a-i explora trăirea. Calea căreia îi reușește în cea mai mare măsură această grijă pentru viață este iubirea. Fără iubirea de sine nu doar că nu ai disponibilitate confesivă, dar confesiunea nu poate fi autentică. Ceea ce vreau să susțin aici este că trebuie să te iubești pe tine însuși pentru a vrea să te cunoști, că trebuie să te preocupe cine ești pentru a-ți propune să lucrezi cu tine, că nu poți recurge la confesiune, ca la o posibilitate de a traversa crizele existențiale și de identitate, fără să te consideri un subiect demn de luat în seamă, fără curajul obiectivității în fața trăirii personale. Numai astfel afli libertatea drumului către eul profund, către cea mai bună și mai sinceră ipostază a sinelui propriu. La fel, iubirea asumată în lectura confesiunii altcuiva, nu neapărat ca iubire pentru autor, mai curînd ca iubire pentru viață, te ajută enorm să pretuiești trăirea care ți se dăruiește, să te preocupe conceperea unei interpretări valabile. Iubirea nu e oarbă, iubirea e credință în viață înainte de orice, or fără credință nu poți duce pînă la capăt înțelegerea, nu ai profunzimea și superioaritatea să o faci.

Viu pînă la moarte

„Doamne, ajută-mă să rămîn viu pînă la moarte”, așa suna rugăciunea lui Ion D. Sirbu. Și mă întreb nu doar cîți oameni mai sînt astăzi sensibili la această rugăciune pentru păstrarea vitalității în orice activitate, sentiment, experiență, ci și cîți reușesc în adevăr să nu moară

înainte ca moartea să-i secere din viață? În lecțiile mele preponderent confesive, în special în jurnale și volume epistolare, aproape mereu m-a dezamăgit să constat diminuarea interesului și a poftei de viață a autorilor cu trecerea timpului. Deși slăbirea forței vitale este explicabilă biologic și psihologic, nu este și necesar ca sufletul să cedeze acestor explicații și nici să le lase să lucreze. E o luptă aceasta, o luptă din care omul iese învins pentru că nu mai are credințe, nu pentru că nu mai are putere. Singura justificare rezonabilă pentru distanțarea de viață ar fi îngrijirea, de la o anumită vîrstă, de spirit. Ieși din tulburarea experiențelor pentru că nu mai poți avea parte de ele, pentru că admiti că le-ai trăit suficient (gînd în care iarăși nu cred) și decizi că a venit vremea să extragi seva din ele, să rumegi înțelepciunea trăitului, să structurezi realitatea personală și să o transformi în destin. Dar rari sînt cei care înlocuiesc viața exterioară cu viața interioară, afectările din afară cu clarificările lăuntrice. Cei mai mulți ar trebui să se oprească din confesiune cînd sînt deja morți. Nu doar că plictisesc cititorul îndrăgostit de viață, nu doar că-l decepționează, dar tind a se arăta pe ei înșiși ca exemplare esuate, care au murit prea devreme și nu se rusinează să moară mai departe.

Moartea proprie și intimitatea

Deplina intimitate subzistă în gîndul morții proprii sau a muririi, dacă ar fi să urmăim o justă distincție nemtească. Moartea personală este intimă în sine, gîndul asupra ei de asemenea. Mori întotdeauna în tine, cu tine, niciodată în altul, cu altul, în afară. Intimitatea morții este închidere în sine, o închidere care urmărește, tot mai în interior, tot mai adînc și îndeaproape spaima acestei trăiri iminente, pe care nimeni nu vrea în adevăr să o trăiască, dar totuși ajung să o trăiască. Conștiința clipei îndreptată peste murirea personală constituie o pietrificată retragere în-lăuntru, o uitare temporară a oricărui rest. Dacă intimitatea iubirii poate fi împărțită cu iubitul, dacă intimitatea credinței e rugată către Dumnezeu, intimitatea morții nu te părăsește nicicum, e o experiență care te vizează direct, care te ocolește, dar nu uită niciodată că trebuie trăită.

Celebritate versus intimitate

Ca simplu privitor poți fi fascinat de diferitele imagini pe care o celebritate ți le vinde. Ea însăși ajunge uneori să se identifice acestora și neglijează ori uită că viața este și intimitate, că veritabila trăire este a intimității fiecăruia dintre noi. Sub ochiul atent al publicului, obișnuit să fii în slujba unui public, se diminuează dorința de a rămîne singur și de a întreține cre-

dintele dimensiunii profunde a existenței. Deși se uită tot mai frecvent și accentuat să se preserve intimitatea, există însă o realitate comună ființelor umane, care e tot o ipostază a intimității, anume faptul că fiecare a nevoie și se acceptă pe sine, cu frumusețile pe care le cultivă și frustrările personale, să se suporte în urma alegerilor pe care le ia, a răutății și bunătății pe care le distribuie. Nimeni nu poate să scape de sine însuși, oricît de inconștient și de absorbit ar fi de celebritate. Vor veni de bună seamă cel puțin clipe răzlete de constientizare, cu bilanțul de regrete, remușcări, bucurii, împliniri etc. Poate nu te lasă moartea să mori altfel. Și poate nu ar fi deloc rău ca omul să trăiască mai mult în conștiința morții, aceasta constituind o barieră veritabilă în potențarea imaginii eului propriu și amplificarea răului practicat destul de gratuit, cel puțin pentru cei care mai au rămășițe de sensibilitate.

Revin la a spune că tot ce este mai prețios în viața unui om sînt credințele singulare, valorile cultivate și experiențele intime traversate. „A fi” și „a avea”. „A fi” privește intimitatea, calitatea, „a avea” vizează spațiul public și cantitatea. Celebritatea ar putea fi interpretată ca un „a avea” ce ține locul unui „a fi”. Adesea o persoană cunoscută nu mai știe ea însăși că a devenit o imagine, că omite să trăiască în favoarea unei maimuțări de trăire. O existență trebuie pusă sub semnul întrebării cînd „în afară” tinde să ia locul unui „în-lăuntru”, cînd intimitatea spiritului cu sine însuși și-a întors fața de la viața personală și s-a transformat într-o necunoscută, cînd nu se mai distinge valoric între calitate și cantitate, cînd este cultivat individual, găunos în substanță și nu persoana, o existență care se îngrijește de spirit.

Celebritatea e căutată, rîvnită, e o modă, cu atît mai mult astăzi, dar cel mai mare risc al ei este că pierzi din vedere lucrurile cu adevărat importante. Preocupat să-ți slefuești imaginea uită că de o imagine ai grijă și că orice imagine limitează puterea spiritului tău. Cei extrem de puțini care pretuiesc eul profund al intimității, cu trăirile decisive, de limită, pentru care între teorie și practică nu există distanță, care fac eforturi să trăiască în spiritul a ceea ce gîndesc, perfect conștienți că numai astfel sînt cinstiți față de ei și de viața ce le-a fost dată, se condamnă singuri la o tulburătoare, chinuitoare luptă. Mai greu decît să fii „în rîndul lumii”, sau decît să te lași sustras de înțelegerea și mentalitatea maselor, este să fii tu însuși, să te privești cu luciditate, să lucrezi susținut și onest în ameliorarea sinelui, să-ți urmezi pur și simplu destinul în virtutea credințelor singulare. Nici inteligenta, nici cultura nu-ți servesc la mare lucru dacă în prealabil nu-ți asumi libertatea și nu ai curajul să fii tu însuși, în pofida a orice altceva.

VERBA LATINA

Poemata

KONSTANTINOS KAVAFIS

Am pornit-o

Nu, nu m-am înfrînat. Ci trup și suflet eu m-am abandonat și am pornit-o.
Spre voluptăți reale în parte,
în parte de mintea-mi plăsmuite,
în noaptea luminată eu am pornit-o.
Și am sorbit vin tare, așa cum știu să bea doar cei ce fără frică se dăruie plăcerii.

(traducere de Elena Lazăr)

Abii

Non unctus unquam. Me totum dedidi et abii.
Delicias uersus, quae partim uerae,
partim fictae mente mea erant,
abii per nitidam noctem.
Ac fortia uina exhausi, ueluti
potant audaces uoluptatis.

(traducere de Liviu Franga)

Împăratul ca exeget (I)

VALERIU GHERGHEL

Multi spun că un text oarecare – „canonic” sau profan (nu contează statutul lui) – poate fi constrâns, prin intermediul interpretării, să exprime orice. Nici o semnificație nu se cuvine a fi exclusă din capul locului. Textul „primeste” o indefinită pluralitate de înțelesuri. Totul depinde, așadar, de inventivitatea (și voința) comentatorului. David J.A. Clines a încercat, mai demult, o atare demonstrație. Am făcut deja aluzie la ea. El s-a întrebat, într-un eseu ingenios, ce nu poate spune, alegoric, versetul: „Domnul este păstorul meu” (psalmul 23:1) și a conchis definitiv: versetul nu refuză nici o interpretare, nici un sens. Pornind de la „Domnul este păstorul meu”, se poate argumenta orice soluție exegetică. Inclusiv ideea că versetul cu pricina implică, de fapt, sugestia că „Domnul nu este păstorul [psalmistului]”, deși el, psalmistul, sustine contrariul. Nu împărtașește deloc această hermeneutică excesivă. Am arătat deja pricina. Pentru a fi făcut să exprime absolut orice, textul trebuie, într-un chip sau altul, modificat, corupt, re-scris. Lectura alegorică e numai un tip de modificare. Textul spune „cămăra” și interpretul citește „trupul Bisericii” ori „secretul intelectului divin” (ca în *Canticum canticorum*). Adeseori însă, litera textului a fost renovată („coruptă”) de-a dreptul. Cu privire la „corupția ortodoxă” a textului evanghelic de către scribii creștini, savantul Bart D. Ehrman a publicat, mai de mult, un volum care a făcut vîlvă și a incins spiritele... Eu mă voi referi la „corupția” altui text, a unui text „profan” (lipsit, deci, de prestigiul intangibil al unei sacralități declamate), de această dată: eglota a IV-a a lui Vergiliu. Pentru a transforma poemul într-un discurs „mesianic”, „milenerist”, vaticinar, într-o veste inspirată a nașterii lui Iisus, exegetul creștin l-a re-scris pur și simplu. Să recapitulăm însă împrejurările...

Istoria (care e mesteră în compunerea oricărui discurs apocrif) povestește, prin vocea lui Eusebios din Caesarea, că împăratul Constantin a tinut odată o cuvîntare în fața episcopilor săi. Nu se știe cu exactitate data acestei sențențiale întîmplări (între 325 și 337). Împăratul a vorbit, pe rînd, cu neasemuită, suverană elocință, despre „lumina care covîrșește lumina”, despre „Binele mai presus de ființă” (aici îl citează, probabil, pe Platon), despre timpul care macină, ca un cariu, toate făpturile, despre „animalele domestice” și despre „forta, iuteala și instinctul” fiarelor sălbatice, despre destin, întîmplare și providență, despre întinericul alungat din văzduhuri de rătăcirea geometrică a astrilor, despre Socrate, Platon și versatul filosof Pythagora (care a pretins că a învățat în Egipt tăcerea, dar a fost, în realitate, un flecar), despre rîul Pyriphlegeton, din sumbra lume subpămînteană, care poartă sufletele celor răi, „aidoma leșurilor unor naufragiați”, despre nebunia lui Dioclețian, Decius și Aurelian, despre „medicația” sufletului bolnav, despre „împreunarea nupțială” și nașterea miraculoasă a lui Iisus Christus dintr-o „sfîntă fecioară”, despre sibila din Eritreea și despre poemul pe care l-a scris, într-un rînd, printr-o „divină inspirație” (poemul latin formulează „în acrostih” propoziția elină *Iesous Christos Theou Uios Soter Stauros*), despre Cambyse, Antoniu, Octavian și Tiberius și despre zadarnica lor faimă, despre „cel mai de seamă poet al Italiei” (desigur, Vergiliu) și, în sfîrșit, despre profeta „acoperită” a acestui poet, cuprinsă într-una din bucolicele sale (a patra). În paragrafele 19-21 ale slăvitei sale prelecțiuni, împăratul Constantin se vădește a fi un exeget (cel puțin) ingenios.

Mă îndoiesc temeinic de faptul că acest discurs baroc a fost rostit vreodată aievea, în

Roma, Serdica, Ancyra, Carthage sau Nicomedia. Cred, în schimb, că „oratio Constantini” e, mai degrabă, o pioasă contrafacere (a episcopului Hossius de Cordoba, un apropiat al împăratului, a lui Lactantiu, preceptorul lui Crispus, fiul său mult iubit*, ori, mai degrabă, a vreunui teolog răsăritean). Originalul latin nu s-a păstrat. Există o traducere greacă a discursului în lucrarea lui Eusebios, *Viata lui Constantin* (cunoscută și editată, uneori, sub titlul latin de *Vita Constantini***). Mă îndoiesc, totodată, nu mai puțin, de harurile exegetice ale împăratului teolog, care, în treacă fie zis, s-a botezet în prezua morții și și-a pregătit pentru înmormîntare un trufas „sarcofag de porfir” (unde se ascunde oare smerenia sfinților?). Împăratii nu citeșc, de obicei, poeme și nici nu interpretează alegorii. Citesc coduri de legi, interpretează faptele supusilor ori înflăcărează cohortele înainte de luptă. Mi se pare firesc, totuși, să aflui în „omilia” atribuită lui Flavius Valerius Constantinus, *rector totius orbis*, „stăpînul a toată lumea”, în varianta ei greacă, o „lectură creștină” a eglorii a IV-a (intitlul de primii ei scholiasti, după numele destinatarului: „Pollio”). Nu mă pot îndoi însă de continutul poemului și de semnificația lui literală. Îmi fac „idoi” din text.

Pentru cititorul de azi, sensul celor 63 de hexametri dactilici ai poemului nu pune, totuși, probleme insurmontabile. Vergiliu anunță venirea apropiată a vîrstei lui Saturn. Pe bolta cerească va luci, din nou, zodia Fecioarei. Atunci se va naște un prunc divin, la a cărui concepție par a binevoi să contribuie zeii înșiși (IV:49: *cara deum suboles, magnum Jovis incrementum*); timpul va căpăta un ritm nou; lumea se va elibera de o spaimă străveche; vor dispărea pînă și serpii veninoși ori vegetalia nocivă (IV:24-25: *occidet et serpens, et fallax herba veneni occidet...*); pe scoarta stejarilor va curge miere înrouată (IV:30: *et durae quercus sudabunt roscida mella*); pruncul vegheat de zeita Lucina va ajunge cîndva „stăpînul întregii lumi”; nave Argo va porni, încă o dată, către Colchida; vitezau Ahile va sta, iarși, neclintit în fața zidurilor cetății Troia; blana mieilor se va face de un roșu aprins etc. Afirmatiile par de o „suverană” limpezime, în pofida opiniei unor comentatori.

Anuntul lui Vergiliu e cit se poate de clar: lumea trebuie să se aștepte, curînd, la o prefăcere radicală, la un nou început. După vîrsta de fier, a neorînduiei și suferinței, a temerilor de tot felul (în care, pe la anul 40 a. Ch., poetul avea cu siguranță sentimentul că trăiește: războiul civil era în toi), universul va reveni la vîrsta și domnia lui Saturn (IV:6: *iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*). Aurul lămurit îi va succeda, fără nici o îndoială, ruginii. Timpul însuși va da înapoi, către obîrși. Pruncul glorificat de poet va fi martorul acestei grozave transformări. Vergiliu își sprijină anuntul pe o profetie venerabilă: timpul originar (sau ultim) a sosit deja, proclamă oracular sibila din Cumae (IV: 4: *ultima Cumaei venit iam carminis aetas*). Acesta e sensul manifest al egloriei: reîntoarcerea lumii la vîrsta de aur, la domnia lui Saturn. Și încă o precizare: destinatarul acestor versuri este, neîndoios, consulul Pollio (IV:12-14: *te consule... Pollio... te duce*). Dar Vergiliu nu precizează nicăieri numele tatălui (care nu e neapărat consulul) și nici identitatea precisă a copilului „zeiesc”. Poate fi, la fel de bine, un vîlstar al lui Pollio, al altcuiva, al lui Jupiter sau al nimănui...

Nu spun cituși de puțin că poemul nu prezintă, pe alocuri, oarecare ambiguități. Cine e cu adevărat copilul anunțat? Al cui este? Dar sintagma „Iovis incrementum”, din versul 49, ce poate să însemne: altoi, mlădită a lui Jupiter? Literal sau metaforic? Ambiguu e și versul 17: „pecatumque reget”. Ambiguu e și cuvîntul „progenies”, din versul 7. De o acută ambigui-

tate sînt și versurile 15-16: *ille deum vitam accipiet, divisque videbit permixtos heroas et ipse videbitur illis* („Pruncul a zeilor viață primi-va, cu zeii vedea-va/ amestecați pe eroi și văzut va fi însuși cu-aceia”; traducerea apartine poetului Nicolae Ionel). Să înțelegem că pruncul nu e divin la naștere, ci își va câștiga divinitatea printr-o apoteoză, precum aceea a lui Iulius Caesar? Observ însă că toate preînsele „echivocuri” provin din ceea ce poetul se abține să spună (și nu din ceea ce spune efectiv). Vergiliu nu vorbește negresit esopic. Nu afirmă una pentru a da de înțeles altceva. Poemul lui trebuie luat drept ceea ce este: o profetie „păgînă” și o descriere a vîrstei lui Saturn, sprijinită pe ideea timpului ciclic și pe o mitologie greco-romană***. Nu e necesar să trimitem la Isaia (11:1, 6-7) ori la „predispoziția” iudaizantă a lui Pollio. Și nici să invocăm credințe neo-pythagorice (precum venerabilul Jérôme Carcopino, într-un studiu din 1930). Ideologia poemului e, larg vorbind, romană. Ambiguitatea nu este obligatoriu una a exprimării. Atîta vreme cît poetul nu spune explicit, e în van să încercăm a ghici al cui e copilul prezis și de ce întreaga natură tresaltă la nașterea lui; în studiul amintit, Jérôme Carcopino crede că pruncul e unul din fiii lui Pollio, Saloniunus, și estimează că nașterea lui a avut loc după 5 sau 6 octombrie 40 a. Ch. Se poate. Alții au spus că e vorba de copilul așteptat de Antoniu și Octavia, către finele anului 40. Oricum ar fi, exegetul se cuvine a analiza ceea ce afirmă Vergiliu și nu ceea ce trece sub tăcere.

Că eglota a IV-a e, propriu vorbind, un poem profetic, știa și eruditul Ambrosius Macrobius Theodosius, în secolul al cincilea al erei creștine. *Saturnalia* (III, 7: 1-2) atestă, fără dubiu, o opinie curentă în vremea lui: mesajul poemului nu este examinat riguros. Multi cititori ai textului – constată Macrobius – nu tin seama de lucruri importante, deși versurile au „un înțeles [mai] adînc”; Vergiliu se prefăce a-l lăuda pe fiul lui Pollio, dar îl vizează, în ascuns, pe împărat. Rîndurile 43-44 (*ipse sed in pratis aries jam suive rubenti/ murice, jam croceo mutabit vellera luto*) reprezintă dovada acestui adevăr discret: „lina suav purpurie a berbecului va deveni de un galben auriu”. Indiciul e prezis încă în „cărțile etruscilor”. Cînd berbecul căpăta o culoare neobisnuită, spun cărțile, e semn că „împăratul va izbîndi întru toate”. Macrobius poate conchide, așadar, seren: „Astfel – în treacă vorbind – poetul procește împăratului un destin ferice”. Căru împărat însă? Lui Caius Octavius Thurinus, slăvit, mai apoi, sub numele de Caius Iulius Caesar Octavianus? Vergiliu nu spune...

Sigur, a intrat în tradiția gramaticienilor latini să vorbească despre „cele două enigme” din cartea bucolicelor. Un scholiast menționează că Vergiliu a numit, el însuși, enigma din eglota a IV-a „crucea exegetilor”. Pe cine desig-nează, în fapt, termenul „puer”? Asconius Pedianus, Iulius Hyginus și Servius Maurus Honoratus știau perfect. Noi nu mai știm...

* „Mult iubit” e numai un fel de a vorbi. În pofida afectiunii sale, Flavius Valerius Constantinus nu a pre-getat să poruncească moartea lui Flavius Iulius Crispus, acuzîndu-l de păcatul adulterului. Crispus a fost nevoit să bea cupa cu otravă, în cetatea Pola. Tot pentru adulter, împăratul ordonă și moartea Faustei, mult adorata lui soție, prin înec într-o baie fierbinte. Justiția sfinților întrece, adesea, suava lor îndurare.

** Unii istorici contestă lui Eusebios, cu argumente cel puțin riscante, paternitatea asupra „biografiei” împăratului. Ei cred că *Vita Constantini* a fost redactată de către episcopul arian Euzoios, mostenitorul bibliotecii lui Eusebios din Caesarea. Această ipoteză nu are un temei foarte clar.

*** „Întoarcerea” regelui întemeietor al Romei („Romulus redivivus”), a monarhului ocultat, marchează și o revenire a universului la „vîrsta de aur”. Cursul timpului e rotitor, ciclic. Vergilius se referă însă la întoarcerea lui Saturn.

BURSA CĂRILOR

George Bondor, Corneliu Bîlbă (coordonatori), *Adevăr hermeneutic și locuri obscure*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2008, 408 pagini, pret neprecizat

Între aparițiile recente, un salt calitativ în spațiul filosofiei românești, în cultura ieșeană cu deosebire, este realizat de volumul care reunește, sub coordonarea a doi valorosi reprezentanți ai hermeneuticii, din cadrul secției de filosofie a Universității „A.I. Cuza”, câteva interpretări semnificative și variate a conceptelor de „adevăr hermeneutic” și „locuri obscure”, deopotrivă cu surprinderea relației dintre acestea. În *Introducere*, coordonatorii explică termenul de „adevăr hermeneutic” ca vizînd o „normă” de interpretare, indiferent cum este înțeleasă această normă, ca situație ideală, ca frecvență, ca valabilitate. Expresia de „locuri obscure” privește diversele abateri care se pot contura prin distanța de normă, de cea mai



potrivită, obișnuită modalitate de înțelegere.

Lucrarea, deși urmărește implicit conjunctia și granița alunecoasă dintre cele două concepte, este structurată în patru părți, menite să confere acestei întreprinderi și o formă de ordine, prin delimitarea a ceea ce a fost luat în filosofia hermeneutică drept adevăr și ceea ce poate fi interpretat ca obscur, eretic în conținutul ei. Astfel, prima parte se oprește la problematica adevărului hermeneutic, careia i se adaugă metoda fenomenologică, folosită de Heidegger în *Ființă și Timp* (George Bondor); sau este verificată viabilitatea raționalității în științele morale și politice (Corneliu Bîlbă). Capitolul al II-lea tratează locurile obscure „profunde”, denumite în genere metafizice, din filosofia neoplatonică (Marilena Vlad), din cea carteziană (Stefan Afloroaei) sau hegeliană (Ioan Alexandru Tofan). Întrebarea din capitolul III, anume „cum sînt posibile ereziile hermeneutice”, primește răspunsuri de la universitarii Valeriu Gherghel, Sorin Bocancea și Anton Adamut. Ultima secțiune introduce expresia de „instituție pragmatică a sensului” abordată de Gerard Stan, Cristian Nae și Adrian Poruciu.

Cartea atrage lectorul, fără a face un reproș din această constatare, nu în ultimul rînd prin „excesele” hermeneutice ale autorilor reuniti cu acest prilej cultural. Pentru cei care s-au instruit la umbra filosofiei ieșene volumul nu poate fi prea mult „nou”, dar trezește spiritul celui preocupat de recunoașterea profesorilor de odinioară, după „obsesia” fecierii dintre ei. (N.D.)

Gîndirea socială și recuperarea postmodernă a ideologiei

DANIEL SANDRU

Argument

Conceptul de ideologie este legat, în chip indisolubil, de modernitate. Mai exact, de gîndirea care a făcut posibilă modernitatea. Istoria sa intelectuală e parte integrantă a istoriei modernității, iar această imagine este vizibilă dincolo de încărcătura semantică pe care termenul de ideologie o poartă cu sine. La modul original, gîndirea modernă investeste conceptul cu statutul nobil de a fi o „știință a ideilor”. Un statut care nu rezistă însă unui spațiu cultural și unui tip de gîndire care trebuia să facă față crizelor sociale și politice specifice vremii. La mai puțin de două sute de ani de la inventarea sa, conceptul de ideologie se află, din nou, în fața unei provocări. Dacă, pînă în cea de a doua parte a secolului al XX-lea, ideologia a fost asociată, succesiv, unor proiecții deformate asupra realității sau unora care servesc diverselor modalități de cunoaștere a acesteia, dacă a fost apoi identificată cu diverse forme de manifestare reprobabile din punct de vedere moral-politic, pentru ca ulterior să i se ofere inclusiv posibilitatea de a aspira la o semnificație pozitivă, finalul secolului trecut pare să îi așeze în față un zid de ne trecut. Semnele apariției acestei bariere survin încă din anii '50, cînd, mai întîi interogativ, se pune problema „sfîrșitului epocii ideologice”, pentru ca, la doar cîțiva ani diferență, să se anunte clar „sfîrșitul ideologiei” ca atare. Gîndirea filosofică și socială intră, de altfel, într-o veritabilă „eră a sfîrșiturilor”, care, în literatura de limbă engleză, este numită „endism”. Se vorbește nu doar de „sfîrșitul ideologiei”, ci și de „sfîrșitul socialului”, de „sfîrșitul istoriei” sau chiar de „sfîrșitul cunoașterii”. Ideologia nu este, asadar, singură, în fața acestei avalanșe de „sfîrșituri” integrate, mai cu seamă în anii '70 și '80, în ceea ce se numește *gîndirea postmodernă*. Dimpotrivă, este însoțită de alte concepte proprii modernității filosofice și sociale, precum cele de „rațiune”, „realitate”, „istorie”, „putere”, „revoluție” sau „societate”. Și totuși, chiar surprinsă de apariția publică a acestor „anunțuri finale” teoretice (specifice unei gîndiri „dezrădăcinate” sau care ambicionează să-și găsească un alt „sol” pentru „înfîgerea rădăcinilor”) ideologia continuă să-și afirme prezența. Iar cea mai pertinentă dovadă în acest sens este aceea dată de recuperarea conceptului de către gîndirea postmodernă însăși. În acest sens, chiar discutarea „sfîrșitului ideologiei” poate reprezenta un indiciu al recuperării termenului ca instrument în explicarea și înțelegerea socialului, cîtă vreme asupra unor astfel de teze s-au adus, odată cu evoluția propriei contemporaneității, lămuriri suplimentare (asa cum s-a întîmplat, de altfel, și în cazul tezei „sfîrșitului istoriei”). Însă răspunsul afirmat de ideologie prin însăși prezența sa în societatea contemporană nu anulează, desigur, efectul provocării care i-a apărut în față. După cum nu elimină nici problemele de reconfigurare pe care această provocare le implică. Pe parcursul acestui eseu, sînt interesat să urmăresc modul în care gîndirea postmodernă a constituit o provocare la adresa conceptului de ideologie – dar și la adresa celorlalte concepte ale gîndirii moderne, cu care acesta a fost pus în relație – și să evidențiez măsura în care ideologia reușește să răspundă acestei provocări.

Ideologia în „era sfîrșiturilor”

Pentru a contura cadrele unei astfel de discuții, e necesar să detectez principalele



coordonate ale postmodernității. La nivelul unor clarificări terminologice, trebuie specificată diferența dintre *postmodernism* și *postmodernitate*: dacă primul termen desemnează un curent cu orientare preponderent culturală, ce se manifestă în arte, literatură, arhitectură sau filosofie, cel de-al doilea indică spațiul socio-istoric care face posibil acest tip de manifestare. Cu alte cuvinte, în sens foarte larg, dacă postmodernismul se referă la o *mișcare*, postmodernitatea semnifică o *situație*¹. Mai riguros, cred că postmodernismului îi poate fi asociat statutul de mișcare a ideilor în plan socio-cultural, iar postmodernității acela de situație socio-istorică proprie lumii contemporane. Și aceasta întrucît condiția omului contemporan nu este una care să poată fi judecată, în mod exclusivist, în termeni culturali – așa cum, de altfel, nu a putut fi vreodată. Dimpotrivă, în măsura în care acceptăm că realitatea este construită social, această condiție – chiar și postmodernă – apare ca fiind una aflată în strînsă corelație cu elemente care aparțin și politicului sau economicului, în aceeași măsură în care aparțin și culturii. În orice caz, postmodernitatea implică o punere sub semnul întrebării a certitudinilor față de care modernitatea părea că ne făcuse „prizonieri”. „Reevaluarea” postmodernă a modernității își anunță astfel prezența în lumea contemporană, în calitate de provocare pentru tot ceea ce gîndirea modernității ne-a lăsat moștenire. Cea mai expusă idee în contextul acestei reevaluări este aceea a progresului umanității. Ambizia modernității a fost cea de a proiecta evoluția societății sub forma unui progres al raționalității și, din acest punct de vedere, chiar ideologia, în sensul său original, urma să se realizeze acestui efort. Un asemenea scop, asumat ca o certitudine, a fost pus sub semnul întrebării încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd un gînditor precum Friedrich Nietzsche a remarcat necesitatea depășirii modernității. Pe aceeași linie a continuat, apoi, în prima parte a secolului al XX-lea, Martin Heidegger, care a constatat „uitarea Ființei” în discursul filosofic specific modernității și a propus, ca atare, depășirea metafizicii gîndite în categoriile acesteia. Semnele postmodernității au survenit și în epistemologie, în cadrul căreia, pînă și sub lupă asumțiile potrivit cărora cunoașterea științifică este cea care urmărește

metodologia riguroasă a științelor naturii, raportîndu-se în permanentă la criteriul fundamental al obiectivității, dat de adevăr în sensul de corespondență cu realitatea (și a cărei aplicare poate fi atinsă exclusiv prin testare și măsurare), filosofi ai științei precum Kuhn sau Feyerabend au restrîns considerabil pretențiile de universalitate specifice acestora. Nu mai puțin, gînditori contemporani, precum Richard Rorty, propun renunțarea la ideea unei obiectivități universale și înlocuirea acesteia cu o „solidaritate” pragmatică a cărei circumscriere se realizează în funcție de anumite contexte socio-istorice. Și în cadrul teoriei sociale, teze precum cele ale lui Baudrillard (referitoare la finalitatea socialului, așa cum a fost acesta conceput de modernitate), ale lui Lyotard (cu privire la disoluția „metanarațiunilor” legitimizează ale modernității) ori ale lui Jameson (care au în atenție faza postmodernă a capitalismului) au venit să „zdruncine” eșafodajul care părea să confere soliditate edificiului gîndirii moderne. Cu toate acestea, am fi în eroare – din punctul meu de vedere – dacă am concepe discursul propriu postmodernității ca pe unul perfect integrat și, mai mult, consider că ne-am afla în situația de a defini acest discurs prin apel la ideea unei totalități unitare pe care postmodernii o atribuie, delimitîndu-se critic, tocmai modernității. Diferențele de nuanță dintre perspectivele oferite de diverși autori cu privire la postmodernitate sînt importante în aceeași măsură în care înțelegem că diversitatea viziunilor este constitutivă acestui tip de gîndire. Dacă, spre exemplu, ca teoretician al cunoașterii, Lyotard nu ezită să proclame intrarea umanității – cu toate „anexele” pe care aceasta le deține – într-o epocă în care trebuie să-și asume „condiția postmodernă”², un teoretician al socialului precum Anthony Giddens consideră că este mai indicat să ne raportăm la lumea contemporană ca la una a „modernității radicalizate”³, accentuînd în același timp asupra prefigurării la orizont a societății postmoderne. De altfel, atît filosofia, cît și teoria socială înseși par să fie puse în fața unei provocări – ca și celelalte sfere ale cunoașterii umane – din moment ce o serie de gînditori sînt preocupați de modul în care pot oferi răspunsuri în raport cu avansul acestui nou tip de societate. Problema principală este aceea că astfel de răspunsuri nu mai pot fi date prin

utilizarea categoriilor specifice postmodernității și, prin urmare, atît filosofia, cît și teoria socială, trebuie să fie „reinventate”. În acest sens, Zygmunt Bauman este serios interesat – în consonanță cu aspectele invocate la nivelul ultimelor două decade ale secolului trecut – de modul în care poate fi dezvoltată o „sociologie a postmodernității”: „Construirea unui nou model al societății contemporane, solicitat de schimbările profunde survenite în organizarea și funcționarea acesteia, este o sarcină cu care sociologia s-a confruntat odată cu avansul postmodernității. O altă sarcină, nu mai puțin complexă, este aceea de a regîndi categoriile sociologice majore formate în condiții care acum se îndreaptă cu repeziune spre ceea ce reprezintă trecutul”⁴. Dintr-un alt unghi, chiar și atunci cînd resping ideea potrivit căreia postmodernitatea ar necesita o „ruptură” de categoriile și instituțiile modernității, anumiți teoreticieni sociali atrag atenția că aplicarea vechilor modele ale teoriei la noile condiții sociale trebuie făcută cu grijă. Preferînd să vorbească mai curînd despre o „societate în tranziție” decît despre o transformare radicală a socialului sub forma postmodernității, gînditorii înscrisi în această categorie acceptă totuși că o eventuală teorie socială proprie epocii noastre este utilă în măsura în care analizează schimbările survenite în contemporaneitate⁵. Mai aproape de noi, există și teoreticieni sociali care constată nu doar dispariția postmodernismului – pe care-l califică drept un „termen de conveniență” folosit de critici pentru a da coerență unui proiect intelectual susținut de autori altfel dispași⁶ – ci chiar inexistența distincției modernitate-postmodernitate⁷ sau care consideră că postmodernitatea reprezintă doar un moment al evoluției intelectuale specifice secolului al XX-lea și începutului noului mileniu⁸.

Desigur, astfel de considerații nu pot anula impactul pe care filosofia sau teoria socială interesate de „deconstrucția” critică a modernității le-au avut în planul gîndirii recente. Ce mă interesează este ca, plasînd problema ideologiei în acest context „fluid”, să încerc o reflectare, la nivel de analiză, a manierei în care conceptul a fost recuperat în postmodernitate, în pofida dorinței anumitor gînditori de a demonstra „sfîrșitul” său. Rejctînd statutul „totalizator” al categoriilor aparținînd gîndirii moderne, filoso-

fi și teoria socială postmodernă au readus practic în discuție problema cunoașterii, de care chestiunea ideologiei însăși este profund legată.

Regândirea cunoașterii în condițiile postmodernității

Apariția unor noi forme ale experienței și subiectivității, ce modifică substanțial, la rândul lor, cultura și societatea (Baudrillard), renunțarea la metanarațiunile care constituiau „marile speranțe” ale modernității (Lyotard) sau „acapararea” societății contemporane de către logica culturală a capitalismului târziu (Jameson), sînt tot așteptate feluri de a spune că postmodernitatea revendică o nouă manieră de cunoaștere, inclusiv cu privire la social. Dacă, în perioada modernă, cunoașterea era legitimată de raționalitate – ceea ce permitea diferențierea între formele „științifice” și, respectiv, „narativă” ale acesteia – postmodernitatea implică apariția unei noi epistemologii, în care legitimarea cunoașterii survine ca urmare a performanțelor sale de natură tehnologică. Despărțirea de modernitate, pe care o asumă condiția postmodernă, înseamnă, deloc întâmplător, și abandonarea formei de cunoaștere proprie acesteia, care este înlocuită cu una în care „cunoașterea științifică este supusă [...] unui joc de limbaj care nu îi mai este propriu: miza sa nu mai este adevărul, ci performanțivitatea în sensul celui mai bun raport *input/output* (între investiție și plusvaloare) –, a cărei ultimă țintă nu este sporierea cunoașterii (de care metapovestirile moderne leagă și emanciparea) ci sporierea puterii”¹⁹. Prin procesul de „computerizare a societății”, tehnologia și cunoașterea devin, în mod implicit, principii ale organizării sociale, una în care diversitatea culturală se constituie în normă regulatorie. Prin urmare, așa cum susține Lyotard, cunoașterea însăși nu mai poate emite pretenții universale, din moment ce există o incompatibilitate absolută între limbajele culturale diferite²⁰. Ceea ce regăsim, în acest context, este, după cum subliniază anumiți comentatori, o respingere a fundametalismului specific epistemologiei moderne²¹, o renunțare la instanțele fondatoare, configurate de gândirea modernă într-o modalitate „totalizantă”. Pe de altă parte, tocmai această abordare este ținta unor critici la adresa unei asemenea viziuni postmoderne, considerându-se că ea însăși este totalizantă, atita vreme cît, într-un sens, prezintă necesitatea unei totale renunțări la metanarațiuni și, într-un alt sens, se fundamentează pe convingerea că această necesitate a dominat gândirea modernității²². În mod evident, o astfel de critică nu anulează existența unor modificări substanțiale la nivelul structurii sociale, care atrag, la rî-

dul lor, modificări ale inșiși condițiilor cunoașterii. Despre aceste modificări vorbește Baudrillard, care arată că, „în vreme ce modernitatea a fost caracterizată de explozia bunurilor, a mecanizării, a tehnologiei, a schimbului și a pieței, societatea postmodernă este locul unei *implozii* a tuturor granițelor, regiunilor și distincțiilor dintre cultura înaltă și subcultura, dintre aparență și realitate și dintre toate opozițiile binare instituite de filosofia și teoria socială tradiționale. Pentru Baudrillard, aceasta înseamnă sfîrșitul tuturor pozitivismelor, al marilor referințe și finalități ale teoriei sociale precedente: Realul, Înțelesul, Istoria, Puterea, Revoluția și chiar Socialul însuși”²³. Ca atare, înțelegerea modernă a societății nu mai poate subzista în fața „avalanșei” postmoderne, care pare să „spulbere”, odată cu ideea de fundamentare rațională a cunoașterii, întreaga stabilitate care consacră, înaintea sa, explicarea fenomenelor și a relațiilor sociale. Socialul este, în lumea postmodernă, doar „simulat”, iluzia existenței sale fiind întreținută cu ajutorul teoriilor care pretind să-l înlocuiească²⁴. În acest fel, ceea ce predomina în societatea postmodernă sînt doar reprezentări sau copii ale obiectelor, relațiilor și evenimentelor, care se instituie în forma realității. Societatea este astfel constituită ca o hiper-realitate, în condițiile în care simulacrele ajung să precedă ceea ce este real. De aici, concluzia teoreticianului francez este radicală: nemaivorind alt obiect de studiu, în fapt, decît aceste simulacre (socialul fiind deja dispărut), teoria socială – și cunoașterea pe care aceasta o încumbă – nu poate face altceva decît să asiste la propria sa „moarte”. O asemenea perspectivă, care face referire la dispariția funcțiilor *reale* ale socialului – dar de pe poziția acestora, prezervîndu-le astfel în chiar conținutul său – nu poate evita cerințele principiului necontradicției²⁵. Dar tocmai acest caracter contradictoriu pare să fie „fundamental” postmodernității, ceea ce face ca procesul cunoașterii să se desfășoare într-o manieră „fragmentată”, într-un cadru în care abundă punctele de vedere diferite și în care tehnica „bricolajului” este preferată unei incursiuni euristice etapizate și progresive. În aceste condiții, „sfîrșitul cunoașterii” predicat în teoriile contemporane, pîndant al perspectivelor referitoare la „sfîrșitul ideologiei” sau „sfîrșitul istoriei” nu se dovedește a fi altceva decît un nou tip de abordare a problemei cunoașterii, ceea ce presupune și redimensionarea domeniului care, tradițional, se ocupa de aceasta. În aceeași ultimă direcție nu avem de-a face, după cum se poate observa, cu o încercare aflată la prima înfățișare, din moment ce renunțarea la epistemologie, ca fiind depășită de transformările socio-istorice, o putem regăsi – de pe alte poziții decît cele

proprii postmodernității – încă din scrierile lui Karl Mannheim. La rîndul lor, autorii postmoderni au sugerat sfîrșitul acesteia, dar, ca și atunci cînd a fost cazul istoriei sau ideologiei, s-au referit mai ales la semnificația pe care modernitatea o acordă acestor termeni. Rezultă, așadar, că, după cum „sfîrșitul cunoașterii” nu înseamnă nimic mai mult decît o regîndire a cunoașterii, finalitatea epistemologiei însăși nu poate fi altceva decît o reasezare a acesteia în raport cu pretențiile condiției postmoderne. După cum arată anumiți comentatori, „[...] epistemologia nu a «murit», ci doar s-a transformat, o imagine determinată asupra științei puțin deosebită și în absența acelor concepte generale, totalizante, specifice modernității, în absența unor criterii și norme universale, pe baza descrierii comportării cognitive a oamenilor de știință în situații particulare, determinate”²⁶. Cu alte cuvinte, particularizarea cunoașterii, în încercarea sa de a răspunde la problemele concrete pe care le implică transformările sociale survenite în perioada postmodernă, presupune și o particularizare a orientării epistemologice, aceasta din urmă vizînd, în principal, eficiența cunoașterii în plan socio-istoric. Tocmai de aceea, teoria socială însăși este nevoită să-și reconsidere poziția, alături de alte domenii ale cunoașterii, astfel încît să poată furniza ceea ce Frederic Jameson numește „hărți cognitive”²⁷. Fiind dependente de context, aceste „hărți” reprezintă, în cele din urmă, o expresie a diseminării unei cunoașteri considerate a fi, pînă aici, una universală, și care este provocată acum să se adapteze unei logici ce pare a privilegia particularul sub aspect social și istoric.

(continuare în numărul viitor)

¹ Anumiți comentatori subliniază sensul pronunțat *cultural* al termenilor de *postmodernism* și *postmodernitate*. „Termenii care se vehiculează în dezbaterile postmodernă – «postmodernitate», «postmodernism» și «postmodernism» – au totuși doar o semnificație culturală: «postmodernitatea» semnificînd *situația culturală* în care se presupune că ne găsim azi, odată cu conștientizarea limitelor modernului, iar «postmodernismul» și «postmodernismul» semnificînd, indistinct, *miscarea culturală* (precum și ipotezele, rezultatele și actorii ei) de mare amplitudine, care adoptă o atitudine critică și sceptică față de principiile și asumțiile ce au ghidat gîndirea și viața socială din Occident în ultimele trei secole” (cf. Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Editura Polrom, Iași, 2006, p. 16). Paradoxal, desigur, e vorba de o semnificație culturală în sens larg, o astfel de abordare este, din punctul meu de vedere, restrictivă, din moment ce teoreticienii „clasiști” precum Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard și Frederic Jameson se referă în mod explicit la probleme care vizează aspectele pe care postmodernitatea le implică în cîmpul cunoașterii, al relațiilor sociale, economice ori politice.

² Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Editura Babel, București, 1993.

³ În *Consecințele modernității* Giddens arată că „[...] nu am trecut dincolo de modernitate, ci trăim o fază a ra-

dicalizării ei” și că „încă nu trăim într-un univers social post-modern, dar putem vedea mai mult decît niste licăriri ale unor moduri de viață și forme ale organizării sociale care se îndepărtează de cele promovate de instituțiile moderne” (Editura Univers, București, 2000, pp. 52, resp. 53).

⁴ Zygmunt Bauman, „Sociological responses to post-modernity”, în „Theis Eleven”, No. 23, 1989, p. 50.

⁵ Spre exemplu, Douglas Kellner precizează că, „adoptînd un termen al lui Max Horkheimer, prefer să vorbesc despre o «societate în tranziție» decît despre o nouă și completă formare socială postmodernă. Pe de altă parte, teoria socială postmodernă analizează câteva dintre tendințele și posibilitățile viitoare ale erii noastre și se confruntă cu probleme care solicită cel puțin o revizuire dramatică și o completare a teoriilor sociale precedente (fie acestea marxiste, weberiene, structuro-funcionaliste sau neo-conservatoare). Desi nu cred că ar trebui să excludem toate marile teorii ale trecutului, în mod cert trebuie să fim atenți în aplicarea paradigmelor precedente la noile condiții” (Douglas Kellner, „Postmodernism as social theory: some challenges and problems”, în *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, 1988, p. 267).

⁶ Steve Mathewman, Douglas Hoey, „What happened to postmodernism?”, în *Sociology*, Vol. 40 (3), 2006, p. 529, unde autorii specifică faptul că „anumite lucruri nu au mai ajuns în secolul al XXI-lea. Teoria socială postmodernă pare a fi unul dintre ele”.

⁷ Thomas Osborne, spre exemplu, susține că „modernitatea și postmodernitatea sînt în mod esențial concepte idealiste care nu sînt lucrative la nivelul societății. A avea o perspectivă sociologică realistă asupra modernității și postmodernității înseamnă a argumenta și evidenția realizarea faptului că niciuna dintre acestea nu a existat” (Thomas Osborne, *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*, London: UCL Press, 1998, p. 7).

⁸ Steve Mathewman și Douglas Hoey sînt concendenți în această privință, atunci cînd spun: „Credem totuși că se poate vorbi despre un moment postmodern, care înseamnă o fază a comprehensiunii noastre culturale mai curînd decît condiția ultimă a acesteia [...]” (în *Op. cit.*, p. 541).

⁹ Gabriel Troc, *Op. cit.*, p. 162.

¹⁰ Steven Connor, *Cultura postmodernă. O introducere în teoriile contemporane*, Editura Meridiane, București, 1999, p. 48.

¹¹ Se arată, astfel, că „acesta este, în primul rînd, «social» sau «provocarea postmodernă» din filosofia științei: ideea că paradigma fundametalistă a raționalității științei și a modului de a face epistemologie în general sînt iluzorii și trebuie abandonate. Ea a fost rodul unei viziuni de tip metafizic, definitiv compromis astăzi” (Eugen Huzum, „Provocarea postmodernă” în epistemologie: o nouă paradigmă asupra raționalității științei”, în „Symposion”, revistă de științe socio-umane editată de Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” al Academiei Române, tomul 1, nr. 1, 2003, p. 93).

¹² Steven Connor, *Op. cit.*, p. 47. În plus, așa cum arată Mihaela Constantinescu, „[...] nu este lipsit de ironie faptul că, în ciuda războiului împotriva totalității dus de Lyotard și alții, teoreticienii postmoderni produc teorii totalizatoare, simplificînd excesiv unele situații istorice complexe” (în *Op. cit.*, p. 58).

¹³ Douglas Kellner, *Op. cit.*, p. 242.

¹⁴ Steven Connor, *Op. cit.*, p. 82.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Marius Popescu, „Postmodernitatea și epistemologia”, în „Symposion”, revistă de științe socio-umane editată de Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” al Academiei Române, tomul 1, nr. 1, 2003, p. 74.

¹⁷ Cu privire la această problemă, teoreticianul sugerează că „dezalienarea în orasul tradițional implică recurența practică a unui sens al spațiului, ca și construcția sau reconstrucția unui ansamblu arhitectural care poate fi reținut în memorie și pe care subiectul individual îl poate macheta și remacheta de-a lungul unor traiectorii mobile și alternative” (Frederic Jameson, „Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism”, în „New Left Review”, No. 146, 1984, p. 89).

RAME

Iubire și moarte la Puccini



LIVIU FRANGA

doamnei noastre Decan, A.C., pasiunii noastre comune pentru opera

Vă mai amintiți?

Era în seara aceea răcoroasă a anului cînd, în decembrie, avea să se rotunjească veacul și jumătate de la nașterea celui care ne-a dăruit *Si, mi chiamano Mimi, Vissi d'arte, vissi*

d'amore, Un bel di vedremo, Nessun dorma... După aproape o zi petrecută între du-te vino-ul audiențelor și mormanul statisticilor raportabile către toate comisiile rectorale și ministeriale cu termenul de ieri, dacă în locul vacarmului rutier vespéral al întoarcerilor bucurestene acasă ne-ar fi învîluit parfumul tonurilor sfios coboritoare, ca pași din treaptă în treaptă ai unei gheise înlăcrimate, irizat în *pizzicato*, al corului a *bocca chiusa* din *Madama Butterfly*, atunci încercarea noastră de a înțelege cumva lumea ar fi avut măcar o clipă un sens, însă nu prin pătrunderea unei cunoașteri din ce în ce mai caleidoscopic fragmentare, ci prin neștiutele puteri ale iubiții zăvorîte în adîncurile fără fund ale sufletului fiecăruia dintre noi.

Dar nici un cîntec n-a suit din stradă înspre noi.

Mi-ati spus atunci, pe cînd ne strecuram prin forfotă spre casă, că muzica lui Puccini

este mai îmbătătoare decît parfumul unei grădini de flori, totuși, în toate operele lui, care poartă cel mai adesea numele protagonistelor, iubirile mor împreună cu ele, cele care, împătășindu-le, ajung să își dea sau să își ia viața pentru iubire.

V-aș fi răspuns că așa era și firesc să se întîmple. Că muzica lui Puccini nu face altceva decît să poarte torentul iubirii spre moarte. Că numele iubirii la Puccini, al iubirii totale, apoteotice, deszăgăzuite, neîfrîmate, orbitoare, este moartea. Dacă ea de felul ei încheie de ușa vieții, la Puccini, în grădina solară a iubirii fără margini, se ajunge numai prin moarte. Prin moartea celor ce se dăruiesc sacrificial iubirii.

Nu există operă a lui, de la *Edgar* la neterminată *Turandot*, în care să fie vorba de altceva decît de iubire. Tinerii lui bărbați, cei care iubesc, deși iubesc, nu mor niciodată. Poate accidental, ca Mario Cavaradossi. Mor

numai tineretele femei, și nici acelea toate. Turandot nu pare a se îndrepta spre moarte. Sfinx oriental răpus, ca odinioară cel grec, de răspunsul la trei întrebări, se deschide cu timiditate spre primii fiori ai iubirii. Moartea lui Turandot e departe, pentru că iubirea e încă departe de ea. Triumful iubirii din finalul operii (care nu îi aparține lui Puccini) aduce iubirea doar pe buzele lui Turandot...

În schimb, Liù, Minnie, Suor Angelica, Lauretta, Cio-Cio-San, Floria Tosca, Mimi, Manon Lescaut ating poarta înaltă a iubirii numai despărțindu-se de noi. Cunoașterea cea mai de sus, prin moarte, a vieții o dă, la Puccini, numai iubirea. Numele ei este exclusiv feminin în opera lui Giacomo Puccini. Doar eroinele lui o cunosc și o trăiesc cu adevărat. Și doar atunci cînd trec pragul spre lumina de dincolo.

... în rest, chipuri, măști.

Vă mai amintiți?

BURSA CĂRILOR

Petre Tănăsioaica: *Jurnal indian (Călătorie pe contrasens)*, Editura Ramuri, Craiova, 2008

Orice întâlnire cu India te marchează. Mai mult decât ești tentat să recunoști. Ti se strecoară în suflet, te face să o iubești și să o urăști în egală măsură, iar atunci când crezi că ai totul sub control, când ai învățat să trăiești cu India ta... se întâmplă ceva și trebuie să înveți totul de la zero. Există o Indie pentru fiecare. Un adevăr universal pe care l-au învățat majoritatea celor care au avut șansa să cunoască, pentru câteva clipe, India.

Sint sigură că poetul vilcean Petre Tănăsioaica îmi dă dreptate. De altfel, din *Jurnalul său indian*, apărut de curând la Editura Ramuri din Craiova, cititorul dornic să afle cât mai multe despre India învață că „India te poate învinge, nimic nu poate fi cucerit aici, decât poate cu sufletul. Îți iei partea de Indie și te duci acasă. Bucata mică pe care ai primit-o trebuie să-ți ajungă”.

Jurnalul indian al lui Petre Tănăsioaica este o descriere a unei lumi minunate, pline de înțelesuri, ciudate chiar pentru percepția multora dintre noi; diferită, din mai multe puncte de vedere, de tot ceea ce trăim noi, cei cu pielea albă... În același timp, însă, *Jurnalul* acesta este o călătorie spre interior, o încercare de a găsi liniștea sufletească, de a te cunoaște pe tine însuși așa cum ești cu adevărat, pentru că o călătorie în India îți oferă prilejul de a te redescoperi.

„India s-a dezlăntit puternică, aprigă, fierbinte, paradoxală, stranie și vrăjitoarească, cu pasiune și exuberanță, încremențată și tristă, dar niciodată lipsită de tandrețe; aproape monstruoasă ca dimensiune și trăire, sufocantă pe dinăuntru, gata să te lase fără respirație, ca apoi să-ți dea o picătură de încredere, pe care niciodată nu știi când o vei pierde, *Incredibila Indie!*”

Petre Tănăsioaica ne prezintă în acest *Jurnal* o Indie brută, nefardată, nearanjată. Reușește să surprindă adevărata Indie, cea de dincolo de reclamele agențiilor de turism și dincolo de romanțările filmelor Bollywoodiene. Când iubești un loc ai tendința să-l prezinti în cele mai frumoase cuvinte, chiar dacă acestea ascund o realitate uneori diferită. Personal, când scriu despre India, vreau să îmi amintesc doar părțile ei frumoase, extraordinare, vreau să las deoparte neajunsurile și imperfecțiunile ei. Însă Petre Tănăsioaica nu face același lucru. El preferă să spună lucrurilor pe nume. Preferă, asemenea lui Pascal Bruckner în romanul său *Paria*, să ofere o imagine cât mai aproape de adevăr. Asta nu înseamnă că nu iubește India. Recunoaște chiar că „India atacă dur fibrele mele emoționale, dar vibrațiile, după câte mă cunosc, le voi resimți abia după”.

Un lucru e cert: o călătorie în India te schimbă mai mult decât ți-ai dori. E parte a jocului. Iar dacă vrei să înțelegi mai multe, trebuie să fii acolo. Însă trebuie să ai grijă, pentru că „India e magică, aproape vrăjitoarească, poți să îi cazi ușor pradă, să vii aici și să nu mai pleci niciodată”. Așa cum o vede Tănăsioaica, „India profundă trebuie să fie undeva departe. [...] Și tare mult mi-aș fi dorit să ajung la ea. [...] India pe care o văd seamănă cu mine, se pliază pe așteptările mele”. Fiecare își are India lui. În asta constă, poate, măreția acestei țări. Că mergi spre India pe contrasens sau în linie dreaptă e puțin important. Rezultatul e, oricum, același: India ti se cuibărește în suflet și te cheamă înapoi. Mai devreme sau mai târziu.

(Mihaela Gligor)

Panorama americană a poeziei europene contemporane (II)



CHRIS
TĂNĂȘESCU

Redactorii monumentalei antologii *New European Poets* își precizează în introducerea criteriul după care au așezat țările europene – pe grupuri de limbi (deși, cum am văzut în episodul precedent, cei implicați în realizarea cărții sînt redactori regionali), după cum urmează – se începe cu limbile romanice, se continuă cu cele slave și se încheie cu cele germanice, iar cele care nu se integrează în nici una dintre aceste categorii sînt „strucurate” printre, în funcție de așezare geografică și de afinități culturale. Sigur însă că un cititor nesățios care e eventual și, vorba lui Budai-Deleanu, un „poetic”, va căuta și alte corespondențe și anumite trăsături care traversează ariile lingvistice și chiar culturale.

Pînă una alta, putem remarca faptul că acest abstract criteriu al grupurilor de limbi desfășurat pe axa geografică (pentru cele latine și slave, de la vest la est) este un bun prilej pentru ilustrarea unui apriorism imagologic american. Prin deschiderea, mai ales după anii '50, către avangardele europene, poezia americană s-a racordat la influențele franceze (dadaiste și suprarealiste, după preluarea simbolismului de către generația anterioară, Eliot – Pound) și spaniole – generația '27, mai ales Lorca, și hispano-americani, în special Vallejo, dar nu numai. Într-una dintre antologiile cele mai importante ale anilor '90, *Innovators and Outsiders. American Poetry after 1950*, redactorul Eliot Weinberger scria în postfață că speră prin colecția respectivă să se dovedească (lucru pe care de altfel îl considera evident, deci o dată în plus) că alături de poezia franceză și cea spaniolă și de limbă spaniolă, poezia americană este cea mai importantă din secolul al XX-lea.

Așa începe și această antologie, cu portii consistente de spaniolă și franceză, precedate, pe motiv geografic, de un *intro* portughez. Pentru un cititor care vrea să „fie luat

tare” de la început, acest prim calup e un start cu sîngul – degeaba poți să-ți faci iluzii că acum o să vezi ce-a mai fost după Torga și Pessoa, grupajul este unul jalnic. Celor care nu au unde să găsească această antologie, dar mai citească presa de la noi, le pot sugera să se gîndească la cele mai slabe poezii pe care le poți citi peste tot (că slavă Domnului, avem cît să dăm la toată Europa) prin gazetele noastre, inclusiv în cele mai respectabile. Cam așa e și grupajul portughez – texte dezlinate, cu o metaforită „insolită”, sentimentaloide da' dăstepte etc. Abia spre final, în ultimele două texte ale lui Rui Pires Cabral (n. '67), lucrurile încep să se mai lege. „Există anumite fixatii/ ale conștiinței, lucruri care rătăcesc/ prin casă, căutîndu-și locul/ și alunecînd pe furis într-un poem”, scrie el în „Rîndul nostru”, după care trimite o relativ convingătoare carte postală din Lisabona, „Orasul celor dispăruți”.

Dăm pagina și ajungem în Spania. Aici ne întîmpină însă, din start, criteriul politic, la care voi mai reveni, pentru că joacă un rol foarte important în toată antologia: primele două texte sînt traduse din bască, după care avem încă două traduse din galitiană (dacă așa se zice), iar mai peste cîteva foi dăm și de două din catalană. Bineînțeles că n-am nimic contra (băștilor, găștilor și) bascilor (deși nu mi-a plăcut să aflui din introducere că au căpăt vizibilitate în America în primul rînd datorită terorismului ETA) și cu atît mai puțin împotriva dialectelor spaniole. Si totuși, cum se întîmplă adesea, aceste insert-uri politice sînt sub nivelul grupajului general. Îl remarc de aici pe Roger Wolfe (n. '62), care este menționat și în introducere, alături de românul Radu Andriescu și un anume ucrainean, drept poet *noir*, cu ascendență, în parte, Beat și simbolistă. La Andriescu, despre care am scris în episodul trecut, se poate vorbi, cu corecțiuni și rafinări, de un duh beatnik, într-un aliaj în care diverse avangarde (cea rusă, de pildă) și explorări postmoderne poartă un vector mult mai important decît un ipotetic simbolism, dar acest termen are accepție americană sensibil diferită de cea românească – ceea ce oricum reprezintă o altă discuție. Mai greu e însă cu partea Beat la Wolfe și în poezia lui dezamăgita și sceptică. La beatnici există mai mereu o puternică insatisfacție, e drept, dar însoțită de o pasiune febrilă, rezultatul fiind unul de

revoltă și/sau extaz agonice. Avem acestea la Andriescu, dar nu la Wolfe, unde cred că singura paralelă în acest sens ar fi cu textele mai scurte, sententioase și uneori aforistice ale Beat-ului Gregory Corso. Așa se face că un poem intitulat „Intelepțiune” povestește despre coapsele dezvelindu-se tot mai mult ale unei femei pe o bicicletă. Într-un poem cu ton profetic, însă, Wolfe vorbește despre „Ultima noapte a Pămîntului”, numai că nu avem de-a face cu profetismul mistico-sexual vorace al Beats-ilor, ci unul sec și cenușiu, post-post... „Cuvintele curg pe apa unei/ simbate pe care cineva a numit-o intrahistorie./ Totul curge și se pierde, rîurile-n mare/ marea în imensitatea incomensurabilă a cosmosului,/ cosmosul în nimicul din care nu mai poate pleca./ Între timp noi batem la taste.” Nu e singurul poet tînăr din Europa care nu prea vede nici o lumină la capătul tunelului lumii. Mai la obiect, și într-un mod foarte românesc, dar absent din secțiunea românească (chiar și din poezia română, cu excepțiile notabile), o poetă croată, Tatjana Gromača (n. '71), exprimă golul postmodern și sila de propria țară într-un mediu postbelic iugoslav. Prietenul personajului liric feminin se întoarce de la fotbal cu tot cu amici, mînîncă plăcintele gătite de ea și beau vin în timp ce radioul și neonul de deasupra chiuveții sînt aprinse. „Vorbim despre ură și despre criminali de război/ despre posibilele opțiuni pentru viitorul nostru/ și despre toate lucrurile care ne dau de-nteles/ că nu e de trăit în țara asta”. Nu mai e vorba despre sfrîșitul unui pămînt planetar și simbolic, ci despre cel al pămîntului patriei, care tocmai că s-a și (s-ar fi) eliberat de jugul criminalilor – inamici și proprii. Si totuși, la poeta croată, cele vorbite de tineri ies pe fereastră, iar vecinii „își pot face o impresie obiectivă despre situație”, ceea ce e de negîndit (nici măcar cu sub-tonul auto-ironic al lui Gromača) la spaniolul pentru care cuvintele cum am văzut se duc pe apa simbatei, iar într-un alt poem intitulat chiar „Cuvinte”, acestea sînt descrise ca „inutile, încăpăținate, sucite/ ca niște suruburi care nu vor să intre cum trebuie/... Nu există provocare. Științe. Culoare./ Lumea e la fel de cenușie ca dezgustul meu”. Aici ar fi, să zicem un *spleen* simbolist sau mai degrabă existențialist, în plină criză modernă a limbajului. Nu e singura reflecție asupra condiției poeziei și



limbajului din secțiunea spaniolă, un poet puțin mai vîrstnic decît acesta, Luis Garcia Montero (n. '58), într-un text intitulat chiar „Poezia”, spunîndu-ne despre inutilitatea artei care servește numai la decapitarea regilor și la seducerea femeilor tinere, la care se mai adaugă însă și jocul (gratuit-criminal) prin care tema inițială devine „femeia ce se lasă sedusă/ pentru a putea decapita un rege”. Un alt text al lui Montero e intitulat chiar „Poetică” și mărturisese despre „momentele în care lăsam deoparte/ cuvintele de dragoste și tăcerile/ pentru a vorbi despre poezie”. Seducția apare din nou, prin hătisul punctuației și al figurilor retorice, în care vorbitorul se desparte de poezii „deghizati”, un soi de bancheri ai inteligenței care calculează esențele și care sînt „purători de tortă ai regilor și ai zeilor/ sau însăși limba iadului.// Au ei suflete?/ Eu sînt mulțumit să te am pe tine/ și să am o conștiință”. Ca și în cazul altor poezii europene – și vom vedea asta în măsura spațiului nostru („regional”-redacțional) disponibil – poezii mai tineri (30-45 de ani) practică un scepticism de sfîrșit de lume (nu în sens teologic eschatologic), închizînd totul, de tot, inclusiv poezia însăși, în timp ce la generațiile mai dinainte (50 și peste), deși avem de-a face cu poezii care poate chiar au prins grozăviile reale (d.ex. istorice, comunitare) pe pielea lor sau urmările imediate ale acestora, există scepticism și dezabuzare, există în același timp și un anume elan vitalist și un curaj care transcende tocmai prin închiderile etans conturate. Un alt poet din antologie, francezul Emmanuel Hocquard (n. '40), cu 18 ani mai în vîrstă decît Montero și deci și mai aproape de vitregiile istorice de care vorbeam, e și el selectat cu o poezie de poetică, de fapt cu un fragment din „Inventarea sticlei”, titlu-metăforă vizînd imponderabilitatea artei cuvîntului și în același timp fragilitatea, dar și potențialul de amenințare al acesteia. Spre deosebire de spaniolul care pornește dintr-un context perceptibil ca realist sau veri-similar și se aruncă în considerații retorice pentru a reveni la miza existențială, francezul pornește direct din abstract – „Pelucula e atît de subtilă/ că nu are decît o singură față./ Inteligența exclude/ prepozițiile. Orice/ reacție presupune contrariul./ Cînd vocalele/ și diftongii sînt/ opaci și translucizi./ consoanele rîmîn/ transparente”. Poemul continuă cu acest amestec de concepte, sunete și imagini care pot fi (mda, simbolist vorbind) o artă poetică grav și ludic simulată, într-unul dintre puținele texte „autentic” postmoderne auto-referențiale, din antologie. Bătrînul care știe partitura și în această cheie, se întoarce ca spaniolul de mai sus la miza ontologică, după ce și el folosește ecuația metafizică *tehnice poetică = pecuniar calculat*. Numai că în loc de întîmismul lui Montero, aici avem un tablou grandios de recuperare a profetismului „animalic” (d.ex. instinctual și nu artizanal) prin dinamizarea vocii tiranice clasic-moderniste și resuscitarea, astfel, a unui eden al cuplului primordial profetică: aburii albi – coloane – și animalele cu/ darul clarviziunii/ prevăzînd ploaia, cutremurele/ și chiar rîndurile/ arbitrar de burueni/ de-acolo, din crăpăturile-n pavaj”.

Există însă poezii europene, chiar mai tinere decît cei de vîrstă lui Wolfe, care duc la extrem violentă (în diverse accepțiuni) neîmpăcătă a acestora, într-o disatisfacție și încredințare ce nu se mai complică deloc cu concepte mari gen „ultima noapte a pămîntului” etc., ci reduc perspectiva și vocabularul la minim pentru a aduce intensitatea (auto)flagelării la maxim – o euforie neagră, gen *heavy-metal* (post-edenul-Led-Zeppelin, pe linia Black Sabbath) sau *free jazz* (linia Ornette Coleman, nu Paul Bley). Din spațiul spaniol exemplul cel mai notabil este Violeta Rangel (n. '68), care începe cu un blestem sîc – „Mă rog cerului – casa/ să-ți cadă pe tine, sobolan scirbos! – să-ți spargă mardeașii

teasta/ iar plozii să-ți mănince matele/ deși tot n-ar fi de-ajuns la cît/ ai de plătit – hienămpuțită!// Mă consolez cu faptul că ești un jeg/ jeg pur și simplu, jeg jegos./ nimic altceva decît jeg, și cu faptul/ că acum ceva vreme te-am ajutat/ să crapi mai curînd.// Beau pe chestia asta”. Înainte de a vedea și alte versuri ale acestei poete și ale altor scriitori din aceeași direcție a tinerilor europeni, vreau să ne oprim la o voce importantă din Serbia, o poezie cu 19 ani mai în vîrstă decît Rangel, care e selectată tot cu un blestem, dar unul mai alambicat și, lucru esențial, îndreptat împotriva personajului liric însuși. Poemul Novicăi Tadić (n. '49) se intitulă „Antipsalm” și e prezentat în traducerea marelui poet Charles Simic, din care o să mă străduiesc să redau la rîndu-mi prima strofă cum pot. „Slutește-mă, Doamne. Fie-ți mila de mine./ Umple-mă de cucuie. Acoperă-mă cu buboae./ Din fîntina lacrimilor fă-mi un izvor de puroi amestecat cu sînge./ Întoarce-mi gura pe dos. Dă-mi o cocoașă. Ciucește-mă./ Adu cîrțile să-mi rînească pe sub carne. Și sîngele/ să-mi îmbrace trupul. Amin./ Fie ca tot ce suflă să-și fure suflarea de la mine./ și tot ce bea să-și potolească setea-n cana mea./ Puieste pe mine viermuiala din lume./ Dushmani strînge-i în jurul meu/ să se bucure, preamîrîndu-te pe Tine.” Sigur că noi descoperim aici, în contemporanitate, fondul comun balcanic care a făcut posibil în poezia noastră „Rugăciunea unui dac” și blestemele argeziene, dar e și un prilej de a compara atît zone culturale cît și generații diferite. În timp ce la Tadić avem un rezervor folcloric și mistic pe de o parte și o cruntă, neîntreruptă experiență a „teroarei istorice” pe de alta, ce își găsește expresia plastică, sincopat imperativă într-o așa bijuterie literară, la Rangel avem de-a face cu o înjurătură slobozită într-o lume civilizată ateizantă și într-o poezie care și concepe premisele stilistice-istorice ca ajunse la cap de drum și de aceea forțează reductionist ceea ce în matematică și în medicina plăgilor se cheamă „soluția de continuitate”.

Se vede aici cît de importantă e treaba pe care o face acela care selectează textele, cum în parcursul unei pagini, două, poți deschide o ușă reală de lămurire (uneori chiar revelatorie) între poet și cititor sau cum cu simțul pociș și închis într-ale sale poți adormi trezvia ambilor. Iată un alt text dintre cele selectate ale Violetei Rangel, așezat chiar după cel citat mai sus: „Noaptea, orice noapte/ se lăfăie pe covor./ Termin încă o țigară, încă o cafea./ Mă lăfăi ca un cadavru/ și mă simt bine.// O rază de lumină mă biciue pe spate/ ca un puști ciudod după o noapte nedormită./ Lumina asta vine de la o petrece-re./ Lumină boarfă”. „Înjurătura” de-aici are ca țintă lumina însăși – un soi de lumină a lumii devenită lumină de lume – ceea ce „aruncă o lumină” neașteptată asupra textului precedent. Cuvintele nu sînt singure într-un poem dacă acel poem e vital, ci intră într-o comunitate care prefigurează comuniunea eventuală între poet și cititor, și tot așa poemele însele tind spre o relaționare ce, fără să realizeze un desen forțat, se înscriu într-o potențială tendință de convergență. Această înțelnire la limită a poemelor, dacă e reală (d.ex. dacă pornește dintr-o reciprocitate a multîmilor proprii de ritmuri semnificative), poate deveni și efectivă, dezvăluind la rîndul ei reciprocității lămuritoare între cei doi poezii (cititorul adevărat, un poet ospitalier și poetul adevărat, un cititor prospectiv) ritmicitate și, prin aceasta, de semnificație. Am numit în altă parte acest mult dorit și adesea uitat obiectiv al versului efectivism poetic. În cazul de față, împrecăția „cool” la adresa lumii însăși ne retrime la textul dinainte unde, astfel, se poate citi nu numai o izbucnire de năduf a celui ce îl spurcă pe unul altu care mult i-a greșit, ci și ca o rescriere cînic asumată a patimilor la care necredinciosul dintodeauna, cu atît mai mult cel postmodern, supune lumina lumii. Urarea „să cadă casa pe tine” poate fi acum citită ca o

dărîmarea definitivă a templului, a trupului neînviat, iar bătaie, sfîșierile și umilintele circumscris și ele scenariul patimilor, așa cum paharul băut la sfîrșit, în cinstea răzbumării, e o ne-cinstire a euharistiei. Așa citind, „Antipsalmul” lui Tadić, cît ar fie el de „anti”, plasează totuși vocea lirică în postura eului din Psalmul 21, „Mi-i virtutea ca hîrbul de sacă./ Limba-n gingini lipită să neacă./ Și m-ai lăsat, Doamne, n-firma mortii./ Si cîinii mă-nconguriă cu totii./ Cete de violenți mă ocoliră./ Mini, picioare im' potricăliră...” (variante Dosoftiei) sau „Doamne, n-ce tărîni/ mă duci, eu știu că-s ale mortii:/ jur-împrejurul meu iși cîinii/ și-s descărmat cum, numai, mortii,/ muscat de glezne și de mîini, –/ răufăcătorii aruncă sortii...” (variante Serban Foartă), un eu, bineînțeles, prefigurat mesianic. Mult, mult mai „anti” e poemul lui Rangel, scris din perspectiva năpraznică a „violencilor” din psalmul lui Dosoftiei și a „răufăcătorilor” din cel al lui Foartă.

Din aceeași „grupare” radicală a Violetei Rangel, am înțelnit-o în secțiunea franceză pe Valérie Dosoftei) sau „Doamne, n-ce texte tot scurte și percutante, selectate și traduse de renumitul poet George Szirtes, care, deși e un premiat traducător de literatură maghiară, aici e prezent cu redări din franceză. Spațiul claustrifob urban al lui Rangel devine acum unul micirlos, buruienii sau putridu campstru (peisajul, în diversele lui funcțiuni jucînd încă un rol semnificativ în poezia franceză) în care toate drumurile se închid, lirica acesta fiind însă punctată și ea ca și cea a autoarei spaniole, pe ici pe colo, de frustrările acre ale „amplioatului” din urbe. Versurile par rețezate înainte să se încheie și sînt urmate de altele cărora le lipsește aparent începutul, sînd mărturie pentru minimalismul avar și pentru graba suflării sacadate care are ce are de spus cît încă se mai poate. Titlurile pășesc și ele uneori aceeași ciunteală nervoasă, scărmanată, punctuația textului e aproape inexistență sau arbitrară și niciun poem nu se termină cu punct. „Adună-mi și mie niste”: „Femeie singură numai să plivească un cîmp/ Albastrul căruia meru trebuie să se gîndească ea/ Se leagănă fără muzică în aprilie ca să vadă drumul/ Mai puțin bun ceruri cît de albastru era un cîmp/ Culoarea lui fierbinte aici ea-i complet/ Pentru asta mai bine să-l acopere să se-arunce peste el”.

În aceeași familie tînără și nemiloasă îl vîd și pe italianul Davide Rondoni (n. '64), care scrie totuși texte mai lungi, cu imagini ponderoase, detaliate, și interstii chiar melancolice, dar în același ritm eliptic și gîit și cu aceleași trageri sadice de cortină. Iată un fragment din „O seară italiană”: „Fata de masă cu carouri în lumina/ albă./ Și în seară./ Ar fi de-ajuns să vezi/ că e seară./ s-o vezi la toate mesele/ din clădire/ pline de resturi de la cină/ sau goale, cu doar telecomanda pe ele./ reflectată în ecranul gol.// [...] Ai vedea/ mulți oameni/ mulți oameni cu capul lăsat, cu limbi/ groase,/ sînd tăcuți în fața ecranelor, în lumina albă./ a serii./ Botul ei de capră, primăvara/ l-ar pune-n acele mîini să pască/ plin de-ncredere”.

Considerentele politice au, spre deosebire de rubrica spaniolă, și avantaje în capitolul francez și în cel italian, la cel dintîi grație (și) poeziei de primă mărime Marilyn Hacker care a contribuit cu selecții și traduceri, iar în cel italian datorită unui „mare adevărat” ca Raffaello Baldini, poet de dialect romagnol. Noi, românii, pe de altă parte, sîntem norocoși să vorbim și noi un „dialect” romanic, lucru care ne-a „calificat” conform criteriului de realizare a antologiei imediat după aceste mari literaturi (cu doar inserarea geografică și de afinitate culturală a unei pagini malteze între Italia și România), înaintea tuturor poeziilor central și est-europene, plus înaintea tuturor celor de limbi germanice, performanță cum greu de imaginat într-o clasificare după alte criterii, mai „la obiect”. Dar despre toate acestea și despre alte minunate peripeții ale versului european contemporan, în episodul următor.

BURSA CĂR, ILOR

Petre Tănăsoaica, *O jumătate de lună de miere*, Editura Ramuri, Craiova, 2008

Întors la prima sa dragoste, poezia, după ani buni de hoinăreala publicistică și memorialistică, Petre Tănăsoaica ne propune, de această dată, *O jumătate de lună de miere* emoționantă. Volumul de poezii cu același titlu, apărut la Editura Ramuri din Craiova, este completat cu reproduceri după picturile Angelei Tomaselli și ne oferă prilejul de a face o altfel de incursiune în cotidian și, în cele din urmă, în propria ființă.

După cum însuși poetul ne spune, „cartea de față s-a trezit într-o toamnă de aur, la Frankfurt, după ce traversasem peisajele uscate ale altor cărți, ale altor întimplări [...]. Am scris-o cu frică [...], ca pe un jurnal care urmărea stări și emoții pe care le crezusem de multă vreme depășite, ca nu cumva să se stingă înainte de vreme...”.

Eliberate de regulile versificației, poemele în proză ale lui Petre Tănăsoaica, scrise sub formă epistolară, surprind întimplări banale, care însă au, întotdeauna, o încărcătură stilistică și afectivă deosebită. „Nici sete nu-ți este și nici foame de ziua de mîine, doar împăcarea cu sine și vin o poți cersi pentru păcatul că Dumnezeu S-a semnat într-o noapte cu numele meu” (*Dumnezeu S-a semnat*).



Poemele sînt scrise într-un limbaj ușor, accesibil, însă alăturarea simbolurilor este cea care le conferă individualitate și însemnătate: „Doctorul mi-a spus în masina lui, cînd ne duceam la înmormîntarea unui prieten, că raiul și iadul sînt aici, pe pămînt. Dumnezeu cînta la clavecin, iar în cîmîtir țigăncile săpau straturile de flori și povesteau în limba lor ciripită că e greu să fii om bun, mai ales cînd există ispite!” (*Cheile pentru iad*). „Mi-am mîncat viața pe piine, cum ai unge dimineața o felie cu unt; cu lăcomie, fără să aștept sfatul doctorului, care mi-ar fi spus, cum îmi spui tu acum: ia-o mai ușor! [...] Trecutul nu putea ține pasul cu mine și acum mă ajunge din urmă și-mi spune cu vocea ta imperială: ia-o mai ușor, pentru că nu știi unde se poate ajunge!” (*Munți de sare*).

Citind poemele lui Petre Tănăsoaica realizezi, dacă mai era nevoie, că materia primă pentru trăirea poetică este infinită. Cuvintele, iscusit mestesugite, îți deschid noi orizonturi. Asocierea între sacru și profan dă naștere unei lumi deosebite, iar semnificațiile ating cote maxime. *O jumătate de lună de miere* este, în ultimă instanță, o oglindă în care fiecare își vede, la momentul potrivit, viața.

(Mihaela Gligor)

Creștinătatea a murit?



CODRUȚ CONSTANTINESCU

Marea sărbătoare a Crăciunului este un moment propice nu numai pentru a petrece în mod tradițional, în familie, cu bucate alese, în așteptarea lui Moș Crăciun, dar și pentru a reflecta la semnificația acestui eveniment și implicit a Creștinismului în viața continentului nostru și, în mod particular, a Uniunii Europene din care facem parte de exact doi ani de zile (chiar dacă de foarte multe ori am avut tentația să ne mirăm de aceasta).

Mai are vreun loc această religie în Europa noastră bătrână, în continuu proces de definire identitară? Scriitorul britanic Julian Barnes scria în cartea *Tour de France*¹ că „Vechile națiuni-stat ale Europei sînt treptat omogenizate în gloate de consumatori internaționali, separate doar de limbă. Să fie acesta un preț cîștit – sau unic, cel puțin – care trebuie plătit pentru evitarea convulsiilor războinice la nivel continental ce au marcat istoria noastră recentă? Se poate.” Nu-l putem acuza de superioritate britanică, pentru că tot el declara cu multă autoironie că „în zilele sale imperiale, Marea Britanie a fost o mare adeptă a standardizării și centralizării; acum îi place să se prezinte drept bastion în calea federalismului zelos.” Credem însă că întrebarea nu este just pusă: pericolul cel mai mare pentru Europa nu constă în federalizarea ei, ci în decrestinarea ei. În filmul „Joyeux Noel” (2006), peliculă nominalizată la Oscar, în regia lui Christian Clarion, oferit de către Pro Tv în seara de 27 decembrie 2008, detașamentele din primele linii decid, în ajunul Crăciunului anului 1914 *ad-hoc*, fără permisiunea Înaltelor Comandamente experte în strategii de abator, să decreteze armistițiul cu ocazia nasterii lui Isus. Mai mult decît atât, trupele franceze, scoțiene și germane participă împreună la *messa* rostită în limba latină. Mesajul este puternic și răzbate cu forță încît telespectatorul contemporan ajunge să se întrebe nedumerit: de ce națiunile creștine au ajuns să se măcelărească? Este fondul unei problemati-

ci foarte profunde și vaste care conduce către esența tragediei secolului trecut. Eșecul creștinismului de a împiedica prima hecatombă mondială a condus inevitabil către cea de a doua, în care creștinismul a fost exclus cu bocancii de către ideologiile extremiste, xenofobe. Întrebarea lui Julian Barnes merită comentată și dintr-o altă perspectivă: oare nu cumva pretul plătit pentru lipsa masacrelor pan-europene este foarte mic (să spunem că acesta ar fi omogenizare în gloate de consumatori internaționali) în comparație cu ceea ce s-a cîștigat de cînd Comunitatea și ulterior Uniunea Europeană au devenit parte integrantă a realității europene? Oare soldatii francezi, scoțieni și germani, care degerau în transele Primului Război Mondial, nu ar fi preferat să-și arunce armele și să fraternizeze creștinește consumînd și cumpărînd produse standardizate dintr-un hypermarket mondializat? Evident că nu putem ști, însă, omeneste am tînde să răspundem afirmativ. În plus, istoriografia din ultimele decenii dovedește că entuziasmul naționalist al trupelor implicate în marele măcel din 1914-1918 nu a fost unanim, în afara acestor incidente reale, de care s-au folosit realizatorii filmului, apărînd multe alte indicii ale saturării de inutilele masacre (precum dezertarea a mii și mii de soldați francezi, repede executati de Curtile Martiale). Oare acești oameni nu sînt primii părinți-fondatori ai Europei? Căci refuzul lor de a ucide și a se lăsa uciși în numele unor idealuri greu de înțeles de către aceste mase a reprezentat un buletin în alb acordat ideii de Europa. Nu cumva se uită prea ușor de către euroscepticii și eurocriticii de serviciu faptul esențial că U.E. și mecanismele ei, e drept, foarte complicate, au împiedicat suficient de multe potențiale războaie pan-europene, transformînd însăși ideea de război cald între două țări membre și vecine în ceva de domeniul fantasticului? În continuare credem că oricînd va fi preferabilă o negociere tensionată, un referendum esuat sau nu, stabilirea de cote de lapte sau subvenții ciudate și greu de înțeles, decît supraevaluarea spiritului naționalist coexistent în interiorul fiecărei națiuni europene, însă pus în surdina, micșorat la cote rezonabile, gravitînd în jurul echipelor de fotbal.

Îngrijorător și prosteste pare faptul că creștinii, mai ales cei din Vestul Europei, sînt mai lipsiți de drepturi decît minoritățile religioase care au dreptul la o totală afirmare în numele diversității multiculturală. Tipic este cazul Parisului, unde însemnele creștine au fost excluse din împodobirea fastuoasă a capitalei. Dar la ce să te

astepti de la un primar socialist, să constientizeze cumva importanța evenimentului?! Jean François Revel avea perfectă dreptate: „Noul cult al Republicii față de excepția culturală musulmană nu a servit cituși de puțin integrării. El a hrănit dimpotrivă, numai ura”.

Europa nu poate exista luptînd împotriva propriului său spirit și a propriei spiritualități profesionale care, vrînd nevrînd este cea creștină. Noua modă a corectitudinii politice, migrată de peste Atlantic, continuă procesul de decrestinare a Europei inițiat de sînga politică încă din secolul trecut și la care au fost supuse ambele jumătăți ale Europei (chiar dacă nu în mod egal). Gabriel Giurgiu, în editorialul deosebit de inspirat, „Moș Crăciunul multicultural”, din ultimul număr al ziarului „EuRopeanul” (nr. 8, anul III), se întreba și sublinia: „Dar cu noi, europenii, ce facem, vorba unui celebru banc? Încep să înțeleg, în altă cheie, două evenimente relativ recente: evitarea oricărei mențiuni la rădăcinile creștine ale Europei în proiectul constituțional european și respingerea lui Rocco Buttiglione la audierile pentru funcția de comisar. Ambele au lăsat în urmă o concluzie relativ amară: dacă ești creștin în Europa, nu ești destul de „divers”. Ești, carevasăzică, un tip anost, plicticos, ciudat, oarecum dinozaur, o amintire din altă epocă. Oricum, nu dai bine în știri sau la seminarii, conferințe, congrese. Apoi, dai de altă dandana semi-filosofică: definiția prin diversitate a Uniunii Europene. Nu are această definiție, oare, darul de a accentua exact ceea ce ne separă și prea puțin ceea ce este comun, ceea ce ne unește? Căutarea cu orice preț a alterității îmi pare la fel de stupidă ca bigotismul fanatic. Este la fel de contra-productivă. Pînă la urmă, avem suficiente lucruri care sînt (cam) la fel prin (cam) toată Europa..”

Avem bisericile creștine, care chiar dacă sînt protestante, catolice sau ortodoxe dovedesc esența noastră comună: creștinismul. Esență evidențiată în filmul „Joyeux Noel”, căci nașterea lui Isus ar trebui să unească și să dezbină. Dureros este faptul că cei care fac rău spiritului creștin al Europei sînt tocmai diverși europeni ajunși în funcții de conducere sau care au putere de influențare a maselor și care, crescuți ruși de tradiția Europei, contribuie și ei cum pot la declinul creștinismului european (apar moscheii peste moschei, însă cite biserici creștine mai există în țările musulmane?!). Oare evitarea menționării rădăcinilor creștine ale Europei, în Tratatul Constituțional, nu a avut efecte negative mult mai greu de explicat rațional prin succesele eșecuri ulterioare ale U.E.

(respingerea Constituției, dar și a ceea ce trebuia să preia esența acesteia, Tratatul de la Lisabona de către electoratul irlandez)? Prin ce directivă s-ar putea reduce ajutorul divin asupra proiectului comunitar? Nu trebuie uitat că Europa era unită de religia creștină cu mult înainte de apariția Uniunii Europene, a hagiografulor ei și demagogiei de tip P.R., care ar vrea să ne demonstreze că popoarele europene nu ar fi avut nimic comun înainte de 1951. Se numea Creștinătate.

Cardinalul Paul Poupard îl citează *in extenso* pe celebrul Robert Shumann (în „L'heritage chretien de la culture europeenne dans la conscience des contemporains”², 1986, care reunește o conferință susținută la Institutul polonez pentru cultură creștină): „trebuie să ne dăm seama că Europa nu va ști să se limiteze pe termen lung doar la o structură economică. Trebuie ca ea să devină un refugiu pentru tot ceea ce reprezintă mărîm în civilizația noastră creștină: demnitatea persoanei, libertatea și responsabilitatea inițiativei individuale și colective, dezvoltarea tuturor energiilor morale ale popoarelor noastre. Dacă ne limităm doar în a ne dezvolta economic și militar, fără să oferim și o armătură morală, fără să oferim exemplul unui comportament bazat pe principii spirituale, vom fi îndeplinit o operă nu numai vană, dar și periculoasă.”

Un prim pas minimal ar putea fi constientizarea că de Crăciun nu sărbătorim venirea lui Moș Crăciun, ci nașterea lui Isus. Evident, o Europă mult mai creștină decît este în acest moment nu este pe placul multinazionalelor, căci consumismul se bazează pe lăcomia oamenilor, fapt respins de creștinism. De aceea, criza actuală aruncă în aer multe așa zise certitudini economice: consumul nestăvilul nu duce neapărat la o societate fericită, ci poate conduce și către o fundătură, căci lăcomia umană nu are limite. Același cardinal conchidea acum două decenii: „Productivitate, masificare, lipsa de comunicare, manipulare, poluare, condiții de muncă, de locuit și de petrecerea timpului nu numai inumane, dar dezumanizante, acesta este bilanțul tragic al unui progres material care nu este însoțit de acel supliment de suflet a cărui vitalitate era deja subliniată de Bergson. Dar noaptea cheamă aurora, iar tenebrele lumina. Cum o spune proverbul, acolo unde este o voință se află un drum.” Dar avem această voință?!

¹ Editura Nemira, București, 2008.

² Fondation Jean Monnet pour l'Europe, Centre de Recherches Europeennes, Lausanne, 1986.

BRIEFING

Boli profesionale

CONSTANTIN ARCU

Tînăra părea convinsă că roba de judecător i se potrivește de minune. O spusese din vîrful buzelor, alintîndu-se, ca și cum ar fi pretins că o pereche de chiloți tanga îi vin la fix. Nu manifesta nici urmă de inhibiție în fata experienței celor doi bărbați, încercînd parcă să înlăture definitiv prejudecata că slujba de jude se pretează exclusiv bătrînilor asceti și înțelepți. Stătea picior peste picior la biroul din sînga încăperii, mutîndu-și privirea veselă de la unul la celălalt. Într-un gest reflex își trăgea peste genunchi rochia crem, cu dungiile orizontale, continuînd să ciripească despre minunata profesie de magistrat. Își flutura mîinile cu eleganță, încît s-ar fi putut presupune că atribuțiile acestei funcții se exercitau dintr-un scrînciob în balans ori într-o ușoară stare de euforie bahică. Pe un tron deasupra celor lumești și împărțind certitudini

derizorii, avînd sentimentul că te tragi de șireturi cu Dumnezeu. O stupiditate care te cutremură.

F., aflat în scaun, o pindea prin roto-coalele de fum de țigară, asigurîndu-se că are în față o ciudățenie agreabilă. Numai cînd țipa se adresa lui Ovidiu, încercînd să-și împartă echitabil atenția între cei doi, F. reusea să-și deslușească din profil trăsăturile fetei. O figură rotundă, nas ascuțit și un neg maroniu la rădăcina nării sfîngi, restul obrazului rămîndu-i ascuns de pletele mov, tapate în dezordine studiată. De îndată ce fata își focaliza atenția spre el, figura i se estompa sub torentul privirilor strălucitoare. Judele se întreba cum reusește capul acela să se preocupe de chestiuni juridice, pe care le vîntura prin fata lor cu dexteritatea scamatorului. Melitase continuu dînd iama prin mai toate ramurile de drept, atacînd tentativa și recidiva, pedepsele, teoria drepturilor cîștigate, calificarea și retrimitearea, excepțiile de procedură, litispens-

denta și asigurarea dovezilor, evictiunea, efectele casării, petiția de ereditate și alte năzdrăvăniii juridice. Siguranța ei nesăbuită se dovedea cuceritoare.

- Nu știu dacă ai să fii la fel de pasionată după cîteva ședinte cu peste șaptezeci de cauze, spuse Ovidiu, zîmbînd.

Începea să-și stăvilească entuziasmul sau o incita? Poate și una și alta, presupuse F. El avea serioase rezerve pentru că nu manifesta o pasiune față de drept. Își făcea serviciul cu sobrietate, dar atît. Îi lipsea flacăra vier din suflet și, dacă s-ar fi pus problema alegerii, n-ar fi schimbat nici în ruptul capului o partidă de pescuit pentru o ședință de judecată. Lucrurile păreau delicate, se punea problema și ce vrei să faci, nu? Toată viața să lingi dosare procopindu-te cu un astm de care n-ai să scapi în veci și prefăcîndu-te că împarti dreptate, o chestie care oricum îți scapă printre degete și nicodată nu poți fi sigur că ești drept pînă la capăt. Cel mult poți presu-

pune că ai aplicat corect legea, dar și asta e o chestiune tare încilcîită și plină de neprevăzut. Și peste toate stresul cumplit de fiecare zi, cumpăni el, ezitînd să dea glas acestor gânduri sumbre.

- Și eventual să te trezești și cu amenințări, că-ti taie capul sau îți dă foc la masină, plusă Ovidiu. Rămase cu gura întredeschisă, semn că nu i s-ar fi putut ridica nici o obiecție. Și ne-am putea gîndi și la altele... adăugă, hîtru.

Pe fata tinere se desena o ușoară grimasă și F. zîmbi amintindu-și remarcă lui Ovidiu despre buzele ei croite anume pentru activități bucale oculte. Sfînd în genunchi în fata sfîntului prohăb. Purta verighetă, însă emana senzualitate, un iz erotic de te izbea. Goală pe sub robă sau poate cu niste chiloței minusculi numai, F. urmînd să stea alături ore în șir în sedintele de judecată, poti să ai și o sută de ani și tot te imbolnăvești de nu mai știi de tine. Își închipuia de pe acum stoluri de feromoni roind în jurul lui, fluturi jucăuși și agresivi atacîndu-l din toate părțile pînă și-ar fi pierdut mintile. În aceste condiții, nu era exclus să adauge astmului vreo nouă boală profesională, risc pe care și-l asumă ca și pe celelalte pericole.

CORESPONDENȚĂ DE PE TAMISA

Celălalt Wittgenstein – erou, artist sau șarlatan?

ANA-MARIA PASCAL

De Anul Nou, majoritatea celor aflați în spațiul occidental (sau, cel puțin, vorbitori de limbă engleză) este preocupată cu luarea unui anume tip de hotărâri – numite „New Year's resolutions” –, ce urmează să fie puse în practică în următoarele douăsprezece luni. Este vorba, în genere, de chestiuni dificile, ce implică un efort special de voință, cum ar fi renunțarea la fumat, căutarea unui nou loc de muncă etc. Ideea de aplicare a unei idei sau voințe în sfera vieții cotidiene, la modul cel mai concret și pragmatic (de pildă, urmărind efectele practice ale unei decizii), ar fi fost pe placul lui Ludwig Wittgenstein.

Mai poate exista ceva „privat“?

Cu mai bine de 11 ani în urmă, pe când mă aflam la studii într-o universitate din nordul Angliei, am avut ocazia să particip la un curs dedicat filosofiei lui Wittgenstein. De fapt, nu întregii sale filosofii, ci doar *Investigațiilor filosofice*. Îmi amintesc că se discuta ore în șir cite un singur fragment, cum ar fi, de exemplu, cel în care este descrisă o insectă aflată într-o cutie, drept metaforă a eului de tip cartesian, închis în sine, complet privat, conștient de Wittgenstein. De altfel, critica filosofului austriac viza nu atât reprezentarea minții sau a vieții interioare sub forma unui spațiu închis, cât și (mai ales) consecințele acesteia, în speță, individualismul și anularea sau ignorarea perspectivei sociale în dezbaterile despre ego.

Nu discut aici validitatea acestor supozitii cu privire la filosofia cartesiană sau a pozițiile wittgensteiniene bazate pe asemenea supozitii. Ceea ce rețin este ideea că *orice chestiune pretins privată – fie ea senzație, intenție, sau formă de limbaj – constituie de fapt o iluzie*, întrucât, pentru a exista, ea trebuie să fie inteligibilă, or inteligibilitatea însăși este condiționată de norme sociale, atât la nivelul gândirii, cât și al comunicării. Pentru a fi inteligibil(ă), orice stare mentală și orice enunț trebuie să beneficieze de asocierea cu o formă comportamentală: gest, atitudine sau acțiune. Așadar, neinteligibile fiind, senzațiile și toate celelalte elemente intenționale considerate strict private rămân ca și inexistente: nu le putem numi – sau măcar identifica –, întrucât nu avem nici un reper comun, adică public, prin raportare la care să le recunoaștem identitatea. La fel, insecta ascunsă într-o cutie ce poate fi deschisă de un singur individ e ca și absentă pentru toți ceilalți; iar dacă fiecare deține, la rândul său, o astfel de cutie, dar nici unul dintre ei nu poate vedea insecta celuiălalt, atunci nu se poate vorbi despre un conținut comun al cutiilor, întrucât nu există garanția că acesta, deși numit cu un termen unic („insectă”), constituie de fapt un singur gen de obiecte. Spune Wittgenstein: „Este foarte posibil ca fiecare să aibă ceva diferit în cutia sa. Ne-am putea imagina chiar că acel lucru se află într-o cutie schimbare. – Dar dacă noțiunea de «insectă» ar avea o anumită utilizare în limbajul acestor oameni? – Atunci ea n-ar fi folosită ca nume al unui obiect. Obiectul din cutie nu figurează în vreun joc de limbaj; nici măcar drept «ceva» anume, întrucât cutia ar putea fi și goală.” (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, fr. 293)

Cu alte cuvinte, mitul interiorității amenință identitatea și inteligibilitatea elementelor intenționale din camera sufletului. Dacă ne izolăm în turnul de filde al senzațiilor private, riscăm dispariția din cele publice, deoarece, privit din afară, turnul poate părea gol sau

părăsit; astfel încât conținutul său rămâne la fel de inaccesibil (adică inexistent), precum interioarele castelului numit han sau circumă de toți cei din preajma lui Don Quijote.

De m-am oprit la această opinie a lui Wittgenstein? Pentru că distincția și interferențele dintre public și privat constituie substratul acestui eseu. Dacă ceea ce discut în continuare are vreun sens, înseamnă că filosoful austriac avea – sau nu – dreptate, în funcție de: 1) sensul respectiv, și 2) ce anume înțelegem prin spațiu „privat”. Voi reveni.

Între muzică și război

În societatea occidentală, cultul memoriei celor răniți sau dispăruți în timpul celor două războaie mondiale rămâne extrem de important. În Marea Britanie, de pildă, el se manifestă, timp de câteva săptămâni, în formele cele mai diverse – de la documentare, dezbateri publice și evenimente culturale, până la acele flori de mac (*the poppies*) pe care toată lumea le cumpără și le poartă la piept, ca simbol al reamintării. Venitul astfel realizat fiind dedicat subvenționării beneficiilor pentru veterani. Toată lumea, de la cerșetori până la regină, vorbește cu pietate despre eroi și despre ceea ce le datorăm cu toții, indiferent de nație sau de clasa socială căreia îi aparținem. Nu spun acest lucru cu ironie; descriu doar o stare de fapt, care poate fi verificată ușor.

Unul dintre acești eroi a fost Paul Wittgenstein. Fratele lui Ludwig nu a murit pe front (în timpul primului război mondial), dar și-a pierdut mâna dreaptă – ceea ce, pentru un pianist de succes, poate fi mai crunt decât moartea.

Artist sau șarlatan?

Nu știu dacă o să vă vină să credeți, dar faptul că a rămas, la douăzeci și ceva de ani, fără mâna dreaptă, nu a fost problema cea mai mare a lui Paul Wittgenstein. O și mai cumplită povară a constituit-o faptul de a fi avut avere și un statut aristocratic aducător de privilegii de tot felul. De-a lungul întregii sale cariere – continuate și după revenirea din război, când Paul a reinvătat să cînte la pian, folosindu-se doar de mâna stîngă –, publicul și critica de specialitate i-au pus sub semnul întrebării talentul, sugerînd uneori că ar fi fost doar un bogătaş care și-a cumpărat fără scrupule faima.

Faptul că statutul aristocratic îi aducea anumite privilegii în plan artistic este incontestabil. Simplul fapt că a crescut în mijlocul comunității muzicale l-a ajutat, firește. Într-adevăr, „casa familiei Wittgenstein era mai mult un Conservator decât un cămin familial: Brahms, Mahler și Richard Strauss treceau pe acolo în mod regulat, iar Ravel a compus *Concertul pentru mîna stîngă* special pentru Paul” (Terry Eagleton, *The Guardian*, Review, 8/11/08). Și nu a fost singurul compozitor de renume care i-a scris piese. Sigur că nu orice artist își putea permite să comande piese în exclusivitate de la marii compozitori ai vremii. Iată doar câteva exemple, menționate în cea mai recentă biografie a familiei: „Între decembrie 1922 și Paște 1923, Paul a abordat trei compozitori de marcă și unul mai puțin cunoscut, pentru a-i compune concerte pentru pian (mîna stîngă) și orchestră, contra unor sume în dolari americani – foarte prețuți în acea vreme – încît, la sfîrșitul primăverii lui 1923, toți patru lucrau din greu pentru el”; sumele oferite variau între 3.000\$ și 6.000\$ pentru o piesă. După multe insistențe din partea artistului, „Strauss însuși a acceptat să-i compună o piesă, contra avansului urias de 25.000\$”. Vor urma comenzi la Prokofiev, contra 5.000\$,

și Ravel – contra 6.000\$. Contractele îi garantau artistului dreptul exclusiv asupra pieselor respective pentru o anumită perioadă de timp – și uneori pentru tot restul vieții sale. „Desi prețul acestor comisioane o fi fost exorbitant – comentează biograful – efectul lor a fost exact acela dorit și planificat de Paul. În mai puțin de cinci ani, el era aclamat ca un artist serios, pe marile scene de concert internaționale”. (Alexander Waugh, *The House of Wittgenstein*, pp. 160, 165, 182-183, 166-167). Dar oare chiar există o implicare directă și, mai ales, exclusivă, între privilegiu și reputație? Altfel spus, în absența celui dintîi, cea de a doua nu ar fi existat? Doar nu ne închipuim că talentul și privilegiile chiar se exclud reciproc.

Totuși, în pofida reputației lui Paul Wittgenstein și a faptului că prezenta sa pe scenă atrăgea un public extrem de numeros și entuziașt deopotrivă la Viena, Berlin și în marile orase americane, unii dintre specialiștii breslei îl considerau cel mult un artist mediocre, care ar miza pe efectul sentimental al condiției sale, pe de o parte, și pe statutul lui economic privilegiat, pe de alta. Iată opinia lui Prokofiev, citat de Alexander Waugh: „Nu văd nici un talent deosebit în mîna sa stîngă. Este posibil ca necazul său să constituie, de fapt, un mare noroc, întrucît doar cu o mînă, el este unic, dar poate cu amîndouă nu s-ar fi distins deloc din multimea pianistilor mediocri” (*The House of Wittgenstein*, p. 188).

Atitudinea echilibrată a biografului (el însuși, un fost critic de muzică clasică în Marea Britanie) reflectă, probabil, cel mai bine realitatea: „efortul nervos din timpul concertelor era prea mare pentru el. Desi în anii săi de tinerete reușea să ofere performanțe de mare calitate, interpretarea lui era uneori brutală și greoaie. Cu trecerea timpului, efortul fizic și mental l-a copleșit și a ajuns să ofere mai multe performanțe greoaie și mai puțin de calitate. Orchestre și dirijori care îl invitaseră cîndva îl rechemau doar rareori să mai concerteze împreună” (pp. 292-293). Dar nici artistul însuși nu era un înfîmurat plin de sine, așa cum ar fi fost de așteptat dacă aveam de a face, într-adevăr, cu un parvenit care și-ar fi achiziționat fără scrupule reputația. „(Mă supra-apreciezi”, îi scrie el studentului său Leonard Kastle, cu puțin timp înainte de a muri. «Nu am decît câteva puncte tari, restul nu valorează mare lucru – și acesta e adevărul.» (p. 294).

Fără a pretinde că știu cum or fi stat lucrurile „în realitate”, tind să cred că Paul Wittgenstein era un artist de valoare. Altfel, de ce s-ar fi chinat să o ia de la început, doar cu o mînă, într-o meserie în care este nevoie de două? Și asta nu oriunde, ci în spațiul cultural cel mai intens muzical și mai intransigent din câte au existat vreodată: Viena începutului de secol douăzeci. Cred că, pînă la urmă, atât Paul cât și Ludwig au fost, așa cum îi descrie un critic al biografiei lui Waugh, „aristocrați care au reușit în viață prin propriile puteri” (Adam Phillips, *London Review of Books*, 4/12/08).

Omul cu Evanghelia

Astfel era cunoscut Ludwig printre camarazii lui de pe front, pe cînd se afla în Sokal, Ucraina, în 1915 (vezi Alexander Waugh, pp. 102-105). Este vorba despre „Biblia pe scurt” a lui Tolstoi, singura carte pe care Ludwig o găsisse într-o librărie și care, potrivit propriei mărturisiri, îl ajutase să supraviețuiască.

Nu-mi închipui că i-ar trece cuiva prin minte să pună sub semnul întrebării adevărul acestei afirmații, sau să susțină că ea nu este, de fapt, decît o altă formă de manifestare a ex-

centricității lui Wittgenstein – excentricitate care, la rîndul ei, s-ar datoră în mare parte statutului privilegiat, din punct de vedere social-economic, al filosofului-arhitect devenit grădinar la mănăstire. Dar cînd este vorba despre artă, oamenii sînt mai circumspecți. Astfel încît pe Paul l-au judecat imediat din această perspectivă a posibilului compromis moral la care era expus, datorită beneficiilor sale sociale și financiare.

Nu pot să nu mă întreb, totuși, ce tip de limbaj folosea Ludwig pe cînd, aflat pe front, își repeta sieși fragmente din Biblia lui Tolstoi. Unul „public”, firește – dacă adoptăm înțelesul larg al termenului, impus de filosof în *Investigations*. Problema de fond, însă, nu este dacă lucrurile de ordin privat pot fi aduse la conștiință (și, eventual, comunicate altora) altfel decît cu ajutorul unor norme publice – firește că nu; ceea ce contează este altceva – și anume: există, oare, lucruri complet private, deci ultime și ireductibile, care să ne definească existența drept una *personală*? Și dacă avem o cit de mică bănuială că răspunsul ar putea fi unul pozitiv, probabil că merită să ajungem pe front, în desert, sau să fim aruncați în abisul cel mai întunecat al conștiinței, pentru a face o experiență cu adevărat privată. Nu atât de dragul sinelui, cât al experienței. Care ne poate dezvălui teritoriul de dincolo de noi înșine, făcînd oarecum redundantă chestiunea sinelui. Dar despre această posibilă circularitate, cu alt prilej...

Ianuarie 2009

Referințe

Alexander Waugh, *The House of Wittgenstein: A Family at War*, Bloomsbury Publishing, London, 2008

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1996

Adam Phillips, „Self-Made Aristocrats”, in *London Review of Books*, 4/12/2008

Terry Eagleton, „Palace of Pain”, in *The Guardian*, 8/11/2008



Vinovăție, expiere și rit de trecere într-un roman afgan



MIRCEA
GHEORGHE

„Am devenit ceea ce sînt astăzi, la vârsta de doisprezece ani, într-o zi rece și mohorâtă de din iarna anului 1975. Revăd și acum momentul acela precis cînd, ascuns în spatele unui zid de pămînt pe jumătate prăbușit, am aruncat o privire furisă spre fundătura aflată aproape de rîuletul înghețat. Scena e foarte veche, dar știu acum că este o greșală să afirm că poți îngropa trecutul; el se agată insistent de tine și urcă mereu la suprafață. Cînd privesc în urmă, îmi dau seama că de douăzeci și cinci de ani n-am încetat să fixez strădăta aceasta pustie”. Așa începe romanul *Vinătorul de zmeie* (*The Kite Runner*) al scriitorului afgan de limba engleză, Khaled Hosseini.

Khaled Hosseini s-a născut în 1965, ultimul copil, al cincilea, într-o familie înstărită din Kabul. Tatăl a fost diplomat, iar mama, profesoară de farsi și de istorie. Invadarea Afganistanului în 1979 de sovietici a surprins familia Hosseini în Franta, unde tatăl lucra la ambasada țării sale, din 1976. Rechemat din misiune în 1980, diplomatul Hosseini și familia sa aleg să ceară azil politic în Statele Unite și se stabilesc la San Jose (California). Aici, tânărul Khaled urmează studii secundare și apoi universitare în biologie și medicină. Devine medic în 1996, iar din 2001 se consacră scrisului. *Vinătorul de zmeie* este publicat în 2003, urmat în 2007 de *O mie de sorți stralucitori* (*A Thousand Splendid Suns*).

Cărțile lui Khaled Hosseini au un mare succes, cu cititori fideli și pasionați din zeci de țări (în Italia, *Vinătorul de zmeie* a fost reeditat de peste 30 de ori!) și dacă ne întoarcem la observările de început ale primului roman, e de observat extrema densitate a prozei. Aici, în câteva cuvinte, autorul așează toate balizele narativului, inclusiv cele temporale și cele care pot contura ceea ce s-ar putea numi un orizont de așteptare. Cititorul este deci anunțat că va parcurge un roman despre un eveniment determinant în evoluția personajului narator, eveniment care s-a petrecut în copilărie, pe cînd acesta avea 12 ani. Au trecut 25 de ani de atunci, din 1975, cînd s-a produs evenimentul și e de presupus că, în paralel cu istoria personală, autorul va evoca și istoria colectivă a unui popor și a unei țări care au trecut în această perioadă, de un sfert de secol, prin încercări grele: războaie civile, lovituri de stat, asasinat politice, o invazie străină, două dictaturi fundamentaliste – una comunistă și alta islamistă. Romanul va confirma cu brio promisiunile acestui paragraf sintetic.

Vinătorul de zmeie este, dintr-un punct de vedere, povestea unei conștiințe împovărate de o vinovăție ce pare mult timp inexplicabilă și vindecată mai apoi datorită șansei de a putea interveni reparator asupra consecințelor trecutului. Totul începe într-un tărîm de-a dreptul paradisiac: în Afganistanul dinaintea invaziei sovietice din 1978 și chiar dinaintea loviturii de stat din 1973, care a întrerupt cea mai lungă perioadă de pace și prosperitate din istoria modernă a Afganistanului – cele patru decenii de domnie ale regelui Mohamed Zaher Khan. Într-unul din cartierele înstărite ale Kabulului, doi prieteni-copii, Amir, fiul unui negustor sunit bogat din etnia dominantă *pastun*, și servitorul lui, Hassan, șit, din etnia minoritară și dominată *hazar*, fac uitate, prin relațiile lor fraterne, statutele sociale și etnice opuse ale părinților lor.

Copilăria celor doi prieteni, cu pasiunea lor pentru luptele aeriene între zmeie – organizate ca niște adevărate campionate cu mulți participanți – se scurge idilic într-o lume patriarhală cu obiceiuri și reguli bine stabilite și cu ierarhii sociale acceptate cu seninătate; o lume în care puseurile religioase fundamentaliste sînt mai

curînd marginale și obiecte de deriziune din partea elitei luminate. Aceasta este filantropă, are un spirit modern, întreprinzător și deschis către contemporaneitate. Nimic din imaginea vieții sociale precedînd instaurarea regimului procomunist nu sugerează opresiunea, teroarea, anarhia, intoleranța religioasă, tensiunile interetnice de mai tîrziu. Afganistanul copilăriei lui Amir și a lui Hassan este o țară bine organizată, tradițională, desigur, dar care evoluează în ritmul ei propriu către modernitate.

Drama personală a personajului narator, a lui Amir, începe din clipa cînd asistă fără să intervină, ascuns în spatele unui „zid de pămînt pe jumătate prăbușit” la agresiunea – violarea – prietenului său hazar, de către indivizi, de care într-o altă împrejurare acesta îl apărăse. Conștiința îi este invadată de o vinovăție ce-i ruinează prietenia cu Hassan. Iar cînd Afganistanul este copleșit de ruși, drumurile celor doi prieteni se despart definitiv. Amir și tatăl său ajung în Statele Unite, își construiesc aici o nouă identitate – mai ușor fiul și mult mai greu tatăl. Amir se căsătorește, devine un scriitor de succes, însă amintirea lui Hassan nu i se șterge din minte și nici, corelativ, sentimentul de vinovăție, senzația de a nu fi întreg sub raport moral.

Dar un telefon din Pakistan, de la un vechi prieten al tatălui său – care între timp se stînese, răpus de un cancer – îi oferă șansa expierii: ajuns în Pakistan ca cetățean american, el află tot ce i s-a întîmplat lui Hassan, cum a fost ucis de talibani împreună cu familia sa. De pe urma lui a rămas însă un fiu, Sohrab, care a fost internat într-un orfelinat și bătrînul prieten Rahim han îi cere să-l înfițieze – aceasta va fi expierea vinei lui Amir pentru lasitatea din copilărie. Fiindcă înfierea nu va decurge simplu, fără eforturi, fără primejdii și fără riscul rătăcirii între arcele legilor americane despre imigratie și naturalizarea copiilor străini, rămași orfani. Și mai ales fiindcă înfierea aceasta nu este o simplă acțiune binefăcătoare, ci o adevărată datorie de familie. Căci Amir mai află un secret păstrat cu mare grijă în familie, și anume că Hassan îi era de fapt frate dintr-o parte.

Soluția aceasta melodramatică, în spiritul filmelor indiene sentimentale, este cu totul inutilă și falsă, dar ceea ce rămîne adevărat, memorabil și impresionant pînă la sfîrșit este tabloul dezolant al capitalei afgane sub regimul taliban, instalat după ocupantul sovietic și după consumarea unor episoade sîngeroase și distrugătoare din războiul civil opunînd diferitele facțiuni ale luptătorilor afgani. Totul a fost

distrus ori vandalizat, orașul este un labirint de ruine, iar abuzurile, violentele, prostituția infantilă, contrabanda de droguri, lapidările la care asistă mulțimi înfricoșate fac parte dintr-o normalitate infernală cotidiană.

Rezumatul acesta a fost necesar pentru a desluși ce anume din conținutul și structura romanului poate explica adeviziunea spontană a cititorilor, chiar și a celor mai exigenți. Fiindcă altminteri, de-ar fi să ne gîndim la Milan Kundera, fin observator și comentator al artei romanești, am spune că *Vinătorul de zmeie* nu aduce nimic nou. Examinat în *contextul mare*, adică al istoriei supranationale a romanului, valoarea lui este doar onorabilă – desi mult superioară produselor în serie, după rețete de *fast food* literar, datorate unor Barbara Cartland sau Danielle Steel. Construcția este impecabilă dar în limitele unui realism ce ignoră experiențele înnoitoare ale prozei europene și americane, atît de prezente la alți scriitori orientali, precum Orhan Pamuk sau Salmam Rushdie. Așa încît, brian articulat și echilibrat, cu o scriitură densă și sobră, e de presupus că *Vinătorul de zmeie* nu va constitui toțuși o dată memorabilă în evoluția romanului precum romanele lui Cervantes, Diderot, Dostoievski, Proust sau Musil. Dar dacă în prezent el se desprinde din fundalul literaturii americane unde pot fi găsiți zeci de alți prozatori merituosi, faptul se datorează, mai întîi, *contextului mic* (tot în terminologia lui Milan Kundera), adică istoriei națiunii de origine a autorului. În vremurile de azi, contextul acesta interesează pe toată lumea, fiindcă implică pe toată lumea. Dar e vorba de un interes conjunctural și deci efemer. Să spunem că, în momentul de față, intenția autorului se conformează perfect orizontului de așteptare al cititorilor, cel puțin al celor sensibili la problemele timpului nostru, la dramatismul conflictelor dintre civilizații, la amenințările teroriste, la situația refugiaților politici, la ascensiunea diferitelor fundamentalisme, religioase ori ideologice, la problematica sărăciei și a copiilor din țările aflate în stare endemică de război etc. E vorba de cititori care caută în literatură nu moduri inedite de expresie literară, ci moduri inedite de înțelegere a unor realități puțin cunoscute sau derutate.

În al doilea rînd, și faptul acesta are desigur și el un impact asupra receptivității cititorilor, autorul construiește pe o canavă ce sugerează o altă, de mare prestigiu în cultura occidentală. Ne aflăm în fata unui fel de trinom (Afganistanul idilic, lasitate, vinovăție plus invadare, Pakistan, exil, Statele Unite plus Statele Unite, Pakistan,

Afganistan, salvare) care figurează o înlantuire de episoade biblice, printr-un procedeu de montaj cinematografic: episodul adamic al culpabilității și izgonirii din rai, apoi rătăcirea prin pustiu a unui întreg popor în căutarea pămîntului făgăduinței – evreii în Biblie, afganii în roman –, aflarea acestui pămînt în America și, în sfîrșit, salvarea conștiinței vinovate, mîntuirea printr-un fiu miraculos al celui față de care s-a contractat vinovăția originară.

Dar există și o treia posibilitate. Aici poate e momentul să revenim la scena care a traumatizat sensibilitatea lui Amir în copilărie, la motivația lasității lui: între el și Hassan, fiul preferat al lui *Baba* („tatăl” în farsi), se observă retrospectiv din multe amănunte, este Hassan. *Baba* remarcă nedumerit înclinția lui Amir spre studiu și slăbiciunea lui în advertisement. Cînd este atacat, nu se apără niciodată, pasivitatea lui e îngrijorătoare. Dar nu doar pasivitatea. Căci desi Hassan e cel care-l protejează totdeauna, Amir nu-i recunoaște nici un merit, în fata nimănui. Este o ingratitude puțin promițătoare pentru viitor. „Îi lipsește ceva băiatului ăsta”, constată *Baba* melancolic, vorbind cu Rahim han.

Sentimentul acesta de relativ dispreț, pe care Amir îl percepe cu tristete și uneori cu revoltă, se află la originea inhibiției sale comportamentale și a geloziei față de Hassan. Cînd acesta este agresat, Amir se află într-un moment privilegiat în care este pe cale să obțină, în sfîrșit, pretuirea tatălui: a cîștigat, după antrenamente chinuoase și perseverente, competiția luptelor de zmeie și recuperînd zmeul doborît al ultimului adversar, se va afla, potrivit tradiției, în posesia unui trofeu de mare pret. Cucerirea respectului patern semnifică pentru el o părăsire a copilăriei, o intrare în universul bărbatilor.

Or lipsa de curaj, ezitățile în fata agresiunii la care asistă, abandonarea lui Hassan, anulează izbînda și-i blochează evoluția. Căci semnalele de recunoaștere și de admirație din partea celorlalți nu mai înseamnă nimic. Psihologic, Amir va rămîne pînă la vârsta adultă, copil. Un copil vinovat trăind, ignorat de toți, drama puerilității lui tîrziu. Abia înfierea lui Sohrab încheie definitiv trecerea lui în lumea adultilor, începută la 12 ani și compromisă datorită unei dileme proas rezolvate.

Iată asadar o nouă posibilă lectură a cărții lui Khaled Hosseini: o carte care narează o maturizare, un rit de trecere spre vârsta adultă, avortate și reuate apoi și încheiate cu bine, sub alte ceruri, 25 de ani mai tîrziu.



Jocul cu mărgelile din titlu

Scurte observații asupra unei antologii de poezie americană (II)

CAMIL CARDAS

Să-mi fie iertat... semiparafrăzind o îndrăgită poetă neaoșă, cred că poezia americană poartă, cu mici excepții, chiloti! Dacă un Bukowski îndrăznește să destrame această inhibiție de ordin somatico-lingvistic, e pentru că etanșeitatea „artefactului” poetic nu presupune, în mod necesar, rigiditate. Dantelute, bikini și tot soiul de accesorii vestimentare transpuse lingvistic, dar în aceeași măsură ascunse cititorului, se lasă desirare pe măsură ce acesta realizează procesul de parcurgere a structurii textuale de suprafață. Fie că vorbim de John Ashbery, fie că o arătăm cu degetul imaginar pe Elizabeth Bishop, modalitatea de înlăturare a obstacolelor care stau în calea concupiscentei se realizează vertical, punctul de start fiind dat de titlul poemului sau/ și de primul său vers. În prima parte a acestui articol am încercat să ilustrăm relația dintre titlul unui poem și textul propriu-zis într-un context delimitat, în care disacția să aibă sens: în cadrul antologiei de poezie americană contemporană *best new poets 2007*. Unde ne trimite, mai exact, titlul acelor *underwear*, uneori situați atât de aproape de piele încât facem uitată prezenta lor?

Pentru a începe cu sfârșitul, dar mai ales fiindcă am pomenit-o pe una dintre reprezentantele de bază ale poeziei confesionale americane, Elizabeth Bishop, te voi trimite, dragă cititor (ne)obosit, la penultima poezie a antologiei, intitulată „Her Art” (Arta ei). Am scris „Her Art”, sau „Heart”? Un titlu bizar ar fi fost „He’ Art”.... dar nu apostroful trebuie să ne preocupe aici. Similitudinea fonetică ar conduce la presupozitia mai mult sau mai puțin îndreptățită că doi termeni împărtășesc un anumit sens. LaWanda Walters, autoarea poeziei, este profesoară la Universitatea din Cincinnati și detinătoarea a unui M.F.A. din partea Universității Indiana. Data fiind seriozitatea programelor de tehnică scriitoricească, pot să presupun că autoarea „s-a gândit atât de departe”. Din punct de vedere formal, poezia este o sestină: cuprinde șase strofe a câte șase versuri, urmate de un tertet. Trubadurul Arnaut Daniel a avut plăcerea de a asambla pentru prima oară această structură. Mai aproape de zilele noastre, John Ashbery a scris sestina „Farm Implements and Rutabagas in a Landscape”, iar Elizabeth Bishop sestina „Sestina” (cita abnegație...). Există în fiecare dintre aceste exemple șase cuvinte aflate în *retrogradatio cruciata*. În cazul poetei noastre cuvintele sînt: *shoulder, thing, want, grief, somewhere, poem* (umăr, lucru, dorință, amarăciune, undeva, poem). „Arta ei” trimite, autoreferențial, la tehnica textului.

După evaluările studenților, LaWanda Walters este acea profesoară „hipioată”, pedantă, însă „puțin cam dezorganizată”. Cum de o „hipioată” a ales o formă aparent atât de precisă? În *Dictionarul de simboluri* al lui Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, apărut la Editura Aramis, numărul șase prezintă conotații multiple, dintre care am selectat: „opozitia dintre creatură și Creator, într-un echilibru nedefinit” („șase este numărul darurilor reciproce și al antagonismelor, al destinului mistic”), „numărul păcatului” din Apocalipsă, „întruparea omului fizic lipsit de elementul său salvator” în basme, numărul consacrat zeiței Afrodită, al creației („mijlocitor dintre Principiu și manifestare”), numărul Cerului în China („hexagrama *qian* din *Yijing*”), al echilibrului dintre foc și apă la hinduși („simbol al tendinței de creștere ce caracterizează manifestarea”), număr feminin la indienii chorti. Pentru urmașii mayașilor, indienii chorti, șasele reprezintă „sim-



bolistica ciclică a lunii”, în timp ce șaptele ține de „simbolistica luminoasă a soarelui” – pe de o parte, „încheierea unui ciclu, a unei evoluții” (șasele), pe de altă parte „desăvârșirea lor sau bucuria prilejuită de această desăvârșire” (șaptele). Trecerea de la „șase” la „șapte”, constituind constientizarea plenitudinii manifestării potențialităților umane (conform aceluiași *Dictionar de simboluri*: apariția conștiinței de sine ca „centru”, dimensiune ce se adaugă cu nonsalanță celorlalte șase, care-și găsesc astfel punctul de intersecție) se face prin tertet care încheie poemul, în care se recunoaște statutul de artefact desăvârșit al acestuia (cifra „trei”: ordinea fundamentală, perfecțiunea), determinat de două impulsuri interioare contradictorii („[...] My poem was a thing/ I made, and it took some balancing, that grief and want”, „[...] Poemul meu a fost un obiect/ pe care l-am creat, mi-au trebuit ajustări între-amăriciuni și dorință”). „Her Art” începe cu dorința eului liric de a plînge pe umărul lui Elizabeth Bishop („I’d like to cry on Elizabeth Bishop’s shoulder”), întrucât acesta a pierdut inelul de logodnă al mamei sale („I lost my mother’s engagement ring, for one thing”). Urmează o serie de interogații asupra relației dintre poem, suferința ca o consecință a pierderii („grief”) și dorință („want”), LaWanda Walters introducând și motivul umărului ca simbol al puterii de a suporta suferința altora. Expresivitatea „umărului” crește în intensitate pe măsură ce cîmpul semantic astfel creat se îmbogățește. La fel se întâmplă și cu „poemul-obiect”, care ține locul „umărului” și, în cele din urmă, al „inelului” pierdut. Poemul este un inel, și anume forma desăvârșită. LaWanda Walters regăsește obiectul pierdut ca poem. Poemul „Her Art” („Heart”) instituie pulsațiile textului la nivelul relației dintre senzualitatea umărului și „perfecțiunea” geometrică a poemului, dintre tristețea apăsătoare cauzată de pierderea a ceva prețios și dorința de a-l regăsi. Această relație, desfășurată în două planuri, este „arta ei” sau „nîmă” ei! Poezia „Her Art” poartă chiloti croșetați de o Penelopa pentru care Ulise s-ar transforma în poem și ar fi înșălat cu succes: Ulise este inelul.

Un alt tip de dantelărie este ilustrat de poezia „Freak Inside the Heart”, aparținând editoarei revistei „Glitterpony”, Natalie Lyalin. Am ales acest poem pentru că dizolvă foarte elegant „Her Art” în „Heart” (cum ar fi sunat „Freak Inside Her Art”? Terminus „freak” poate desemna fie o spieretură sau reacție extremă (față de un eveniment neașteptat, neobisnuit), fie o persoană exa-

ambiguitate este reluată în versul „it bought flowers in lieu of flowers”, unde „it” stă pentru „killing”, care poartă sensurile menționate. Autoarea recurge la descrieri care, deși nu generează coerență semantică, exprimă spectacolul determinat la nivel cerebral de operația pe cord deschis. Finalul poemului indică, probabil, insuccesul operației („They made one giant kaleidoscope/ and felt like gentlemen. Like gentle men.”) Astfel de poeme ne asigură că avem de-a face și cu lenjerie intimă de doliu, Natalie pregătește terenul pentru firmele distribuitoare de chiloti închiși la culoare, întrebunțate la ceremoniale funebre. Poezia dinșiși nu acceptă decât acest tip de dantelă.

Liz Gallagher este irlandeza antologiei, prima poezie din volum îi aparține. Titlul ei „The Poem That Thinks It Has Joined a Circus” („Poemul care crede că s-a alăturat unui circ”), este dovada vie a bufoneriei irlandeze, reprezentînd o încercare de punere laolaltă a unor „reflecții” care par extrase dintr-un dicționar poetic, similare esurilor lui Francis Ponge: „A handkerchief is not an emotional holdall.” („O batistă nu este o servietă emoțională”); „A cup of tea does not eradicate all-smothering sensations” („O ceașcă de ceai nu elimină senzațiile care înăbușă totul”); „A set of eyes staring into space is not an indictment that the sun came crushing down in the middle of the night.” („Un set de ochi privind în gol nu acuză faptul că soarele s-a prăbușit în mijlocul nopții”). Aceste „mici maxime”, spre deosebire de cele francispongeene, asumă cunoașterea eronată a sensului unor concepte și propun o nouă semnificație tocmai prin negarea celei anterioare. Ironia provine din faptul că sensul negat nu există! Negi ceva inexistent, te joci cu paradoxul, rezultă: cititorul este îndemnat să nu se gindească la batistă ca la o servietă emoțională (ca și cum aceasta ar fi fost ideea sa despre o biată batistă), dar ceea ce-i rămîne acestuia în minte este tocmai ideea de batistă ca servietă emoțională. Liz Gallagher ar fi fost un *copy-writer* excelent! Și dacă ar fi să revină la relația dintre poezie și chiloti, îndrăznesc să vă sfătuiesc, la rîndul meu, să nu căutați pe YouTube „Irish’s underwear”, veți asista la o scenă tipic irlandeză, pe care James Joyce cu siguranță ar fi savurat-o.

Există poezie care poartă chiloti, așa cum există și poezi care poartă chiloti! Nu voi susține niciodată că poezia ar fi obligată să nu poarte aceiași chiloti cu care se mîndrește poetul. Pauperitatea face ca distribuirea bunurilor să fie necesară. Ca o concluzie: nu va feriti de poezia care poartă chiloti încă din titlu!

The End



Sărbătoarea poeziei la Iași

Deși nu a fost ultimul eveniment al anului, „Petrecere cu poezie, prieteni și trufe de ciocolată“ a închis la un nivel foarte înalt manifestările culturale din cadrul Iași – 600, ba chiar a reușit asta fără mare susținere oficială, fiind o inițiativă privată a Fundației „Eis Art“, ce s-a bucurat de sprijinul unor instituții precum BCU „Mihai Eminescu“, Universitatea de Medicină și Farmacie și a câtorva sponsori privați. Presa, de la cotidienele locale și naționale la reviste precum „Suplimentul de cultură“, „Lucașfărul“, „Ziarul de Duminecă“ etc. și la radiouri și televiziuni, au semnalat, de altfel, excelența evenimentului de la Iași. Nu voi trece în revistă aceste semnale de presă favorabile, mă voi mulțumi să amintesc că bilanțurile anului cultural 2008 îl trec în frunte, alături și poate ceva mai în față, de Festivalul de Teatru „EuroArt“, „Gala Jurnalismului Cultural“, ambele organizate de fundația noastră, ceea ce ne provoacă nu invidia, ci spiritul de

emulație, și de a doua editie a Festivalului internațional de avangardă, oblaudit de Fundația „Feed Back“. Cum celelalte evenimente au fost deja analizate în revista noastră, mă întorc la cel din 30, 31 noiembrie – 1 decembrie. Cred că acesta își merită din plin superlativele cu care a fost onorat și asta din mai multe motive. Primul ar fi nivelul participanților. Ce poți spune despre o manifestare culturală la care, în grupa seniorilor au concurat Ileana Mălăncioiu, Ion Mureșan, Șerban Foartă, Emil Brumaru, Ioan Es. Pop, Lucian Vasilescu, Eugen Suciu, Mihai Gălatanu, în cea a juniorilor Constantin Acoșmei, Andra Rotaru, Ștefan Manasia și alți tineri poeți la fel de talentați, plus Simona Popescu, *hors concours* între cele două grupe? Ce poți iarăși spune despre un juriu în a cărei componență au intrat unii din cei mai buni critici, de la Al. Călinescu (presedinte) și Alex. Ștefănescu, cu statut de membru special, până la tinerii Daniel Cristea-

Enache, Dan Silviu Boerescu, Antonio Patras, Bogdan Cretu și, *last but not least*, Cosmin Ciotlos? Juriul a muncit ceva până a i-a declarat învingători pe Ion Mureșan, la seniori, și Constantin Acoșmei, la cadeți, dar la acest nivel, cine n-ar fi meritat să câștige? Dacă simpla calitate a participanților n-ar fi fost suficientă, trebuie să adăugăm excepționala calitate a recitalurilor, expozițiile de arte plastice, lansările de carte – cea a volumului Ancăi Mizumschi, la care, în afară de mine și în ciuda prezentei mele!, au participat Alex. Ștefănescu și Daniel Cristea-Enache, mi s-a părut una model –, spectacolul de teatru etc. Ce să mai zic despre superbul volum bibliofil dedicat laureatului la seniori ori de ampla antologie ce-și cuprinde pe toți poeții participanți?

Închei felicitându-i pe organizatori, începând cu Emil Stratan, presedintele „Eis Art“, pentru a rămâne mai mult spațiu pentru fotografii! (Liviu Antonesei)



Constantin Acoșmei la premiere



Învingătorul și juratul



Ion Mureșan în recital



Emil Brumaru recitând



Portret de grup



Seniorul Brumaru și cadetul premiat Acoșmei



Andra Rotaru fotografiind



Doi poeți și un jurat



Fotoreporterul și laureatul



Revistă apărută cu sprijinul financiar al Primăriei Municipiului Iași

Colegiul de redacție:

Stefan Afloroaei, Al. Andriescu,
Liviu Antonesei, Al. Călinescu,
Emil Brumaru, Valeriu Gherghel,
Liviu Leonte, Dan Petrescu,
Alexandru Zub

Corespondenți externi:

J. W. Boss (Amsterdam)
Bogdan Călinescu (Paris)
Eva Defeses (Lisabona)
Mircea Gheorghie (Montreal)
Aliona Grati (Chisinau)
Ramona Mitrică (Londra)
Ana-Maria Pascal (Londra)
Alina Savin (Stockolm)
Bogdan Suceavă (Los Angeles)
William Totok (Berlin)

Redactor șef:

Gabriela Gavril

Redacția:

Radu Andriescu
Sorin Bocancea
Maria-Elena Câmpean
Nicoleta Dabija
Claudia Fitcoschi
Andreea Grinea
Mihai Mocanu
Laura Păuleț
Lucian Dan Teodorovici
George Sîpos
Bogdan Ulmu

Colaboratori:

Dan Acostioaei
Cătălina Butnaru (marketing)
Radu Pavel Gheo
Gabriela Haja
Adrian Marin
Andi Mihalache
Elena-Mirabela Oprea
Cristian Pătrășconiu
Florin Tupu
Cristian Dumitriu (tehnoredactor)
Paul Dan Pruteanu (webmaster)

Revistă editată de:

Fundația Culturală Timpul
Director general: Gabriel Cucuteanu
Director executiv: Adi Afteni

Responsabilitatea opiniilor exprimate în paginile revistei aparține autorilor

Adresa redacției:

Iași, B-dul Carol I, nr. 3-5
Casa Conachi, cod 700506

www.timpul.ro

E-mail: redactia@timpul.ro
ISSN 1223-8597
Nr. catalog Rodipet 4624
Preț: 1 leu

Abonamentele revistei „Timpul“ se primesc la toate oficiile postale din țară. Costul unui abonament este de 3 lei pe trei luni, 6 lei pe șase luni, 11 lei pe an. Cititorii din străinătate se pot abona prin S.C. Rodipet S.A., cu sediul în Piața Presei Libere nr. 1, Corp B, sector 1, București, România, la P.O. Box 33-57, la fax 004021/318.70.02, e-mail: abonamente@rodipet.ro; sau on line la adresa www.rodipet.ro.

ISSN 1223-8597



9 771223 859003